

DE CARITATE

Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza, e la carità; ma di tutte più grande è la carità!
(I Cor 13,13)

Se il cittadino sceglie la propria morte
per salvare la comunità,
sceglie per sé un'ottima cosa consona alla ragione
e così ama sommamente se stesso
operando secondo l'eccellenza di virtù. p.64

-1-

PARTE POSITIVA

Confronta:

- FRIES H. (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (HThG), Bd 3 München (DTV), 1970, s.v. "Liebe", pp.55-77;
- KITTEL G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Bd I, Stuttgart Kohlhammer, 1957 (1933), s.v., *agapào*, pp.20-55;
- CAYRE' F., *Patrologia e storia della teologia*, Roma, Desclée, 1936.

1) La greccità prebiblica

- a. ***Eràn***. La parola "eràn", "eros" significa **l'amore passionale che desidera per sé l'oggetto amato**.

L'innodia greca conosce molti canti in onore dell'eros sensuale e demoniaco, considerato come una divinità invincibile. La parola assume perciò un significato notevole sia nel culto che nella speculazione filosofica in cui diventa sinonimo della piena realizzazione di sé, nella quale il soggetto in qualche modo trascende estaticamente se stesso (cf. PLOTINO), aspirando all'unione con il principio assoluto, l'Uno (*En*).

La prudenza è il dono più bello che gli dei celesti hanno messo nel cuore dei mortali (SOFOCLE, *Antigone* 683 ss.), ma nonostante tutta la stima che i Greci avevano per la misura e l'armonia, l'*eros* è considerato come il superamento di ogni misura, una passione invincibile che inebria i sensi traendo l'uomo al di là di se stesso. In questo carattere estatico consiste la sua grandezza, ma anche il suo pericolo e perciò i poeti tragici lo descrivono con una mistura di entusiasmo e di orrore. "Eros invincibile in battaglia che non hai riguardo per nessuno ... chi ti ospita nel suo cuore perde la ragione. Anche l'anima del giusto, per perderla, la seduci all'ingiustizia" (SOF., *Ant.* 781 ss.). L'*eros* è divino, è potente e domina sopra gli dei: *Týrannos theòn te anthròpon* (EURIP., *fr.* 132 Nauck). Chi è preso dall'*eros* perde la libertà, non è più padrone di se stesso, ma proprio in questo sperimenta la felicità suprema.

-2-

L'*eros* creatore è al centro dei riti di fecondità celebrati nei santuari delle dee maggiori dove, spesso in seguito ad un influsso orientale, si può incontrare la pratica della sacra prostituzione (*ieròs gamos*)¹ in cui gli iniziati cercano di rappresentare l'unione fisica con il mondo divino.

Anche per PLATONE l'*eros* è un'estasi che mette l'uomo al di fuori della razionalità (cf. *Fedr.* 237 ss., 242 ss.). La sua origine è in un istinto primordiale, il quale si realizza però in un superamento creativo (cf. *Symp.* 200, 206). La bellezza fisica che accende l'*eros* deve servire da guida verso la bellezza assoluta e divina (*autò to theion kalòn*): ogni amore è una ricerca dell'eterno Essere e del vero BENE (*Symp.* 210 ss.). Con Platone l'*eros* è sopraelevato sopra ogni sensualità e diventa uno strumento ed un motore della spiritualizzazione dell'uomo.

In ARISTOTELE l'*eros* perde quasi il suo significato di una realtà psicologicamente sperimentabile a livello di passione e diventa una forza cosmica, la forza attraente per mezzo della quale il principio supremo mantiene ogni ente in ordine e movimento muovendo tutte le cose come oggetto della loro tendenza appetitiva (*kinèi de os eròmenon*). Non si tratta più di un'ebbrezza sensuale, ma di un atto puramente volitivo. Il primo motore non è il primo desiderato (*epithymetòn*), bensì il primo voluto (*buletòn proton*), in quanto è realmente buono e non solo in apparenza (cf. *Met.* XII, 7; 1072 a 27 ss.).

Nell'ellenismo MASSIMO DI TIRO prosegue sulla linea platonica mettendo addirittura in antitesi il piacere sensuale (caratteristico dei barbari) e il vero desiderio della bellezza (caratteristico degli elleni colti). L'*eros* non solo non significa la perdita della libertà, ma è l'espressione più alta del dominio che l'uomo ha sulle proprie azioni².

Anche PLOTINO sviluppa il significato di *eros* facendone la base della tendenza dell'essere umano verso il principio trascendente attraverso il mondo sensibile e intelligibile, al di là di ogni limite fino al punto in cui l'*eros* torna a se stesso (*En.* VI,8,15). *Eros* è la tendenza verso l'alto che è lo scopo di ogni amore.

b. ***Filein, filia***. Significa **il chinarsi verso un altro**, l'amore che si preoccupa dell'altro, che si prende cura sollecita dell'altro.

In questo senso significa spesso l'amore degli dei verso gli uomini, l'amore tra gli amici, l'amore che abbraccia tutto ciò che ha un volto umano. Così Antigone protesta davanti alla durezza

¹ *Gamos* propriamente non vuol dire prostituzione, ma unione sessuale e addirittura matrimonio. La prostituzione in greco è indicata col nome *porneia*. Quindi i Greci avevano la percezione della differenza tra queste due cose. Questo naturalmente non ci deve portare ad una giustificazione di queste pratiche, che assomigliavano al tantrismo (pratica tibetana di interruzione del rapporto sessuale). Tuttavia si può pensare che mescolato a questo vizio ci fosse l'istanza religiosa dell'unione dell'uomo con Dio, la quale nella stessa Bibbia è rappresentata dal Cantico dei Cantici.

² Qui si intende l'*eros* in un senso spirituale e non sensuale.

di Creonte dicendo: “Io sono nata per amare, non per odiare” (*symfilèin efyn*) (SOF., *Antig.* 523). *Eros* e *filia* appaiono in questo dramma nel nome di una verità – *aletheia* – che trionfa sulla fredda ragione e sulla necessità. Questo amore è nobiltà, destino e dovere, a cui l’uomo può anche sottrarsi, non è un’ebbrezza che lo domina.

-3-

c. *Agapàn* non ha nulla della violenza e dell’incantesimo dell’*eros* e poco del calore della *filia*.

Il significato più vasto è quello di **essere contento di una cosa** e perciò accogliere volentieri, salutare, trattare con riguardo e onore. Più interiore è il significato di **tendere verso qualcosa, voler bene a qualcosa**. La simpatia, la stima reciproca tra amici uguali, rientra in questo significato della parola. Spesso il significato è quello di una **predilezione** (amore di preferenza che suppone una scelta). Così si parla dell’amore di una divinità per un uomo, colui che è amato da dio (*egapemènos ypò tu theù*) ha un posto privilegiato presso la divinità. Questo porta spesso con sé anche dei doni speciali che un tale uomo riceve dagli dei. *Agapàn* si deve spesso tradurre come “manifestare l’amore” e quindi “concedere un favore”: è un amore attivo che dona qualcosa in favore dell’altro.

In PLOTINO diventa esplicita la differenza tra *eràn* (amore ascendente) ed *agapàn* (amore discendente).

2) L’amore nell’A.T.

Le parole che significano “amore” sono soprattutto:

- ▶ *Cahab, chahabah* (LXX: *agapàn*) e molto più raramente e solo nel senso profano *filein, eràsthai, filiazèin*. Il significato è quello dell’amore nel senso più vasto della parola con una nota religiosa spesso profonda.
- ▶ *Rehem* (LXX: *eleèin*) significa la compassione per i bisognosi e pertanto misericordia. Il predicato *raham* è teologicamente molto carico e si dice quasi esclusivamente di Dio.
- ▶ *Heretz* (LXX: *bùlesthai, buleyesthai, eudokèin, agapàn*) e *ratzah* (LXX: *eudokèin, prosdèchesthai, euloghèin, agapàn*) significano in collegamento con la preposizione ebraica “compiacersi in (una cosa o una persona)”.
- ▶ *Hashaq* (LXX: *proairèsthai, enthymèisthai, elpìzein*) significa “essere affettuosamente attaccato ad una persona”. Un significato simile è quello di *habab*, che ricorre nell’AT solo in Dt 33,3, ma è molto diffuso in aramaico (*hob* come anche *rehem* significa il “grembo” o “il petto” e quindi metaforicamente designa la sede dell’affetto quasi materno).
- ▶ *Zawab* significa l’amore sensuale generalmente della donna e solo in Ger 4,30 quello dell’uomo.
- ▶ Il sostantivo *iadid* (amato) ricorre nelle espressioni come *Iahveh iadid* (l’amato di IHWH).

In genere l’amore nell’AT significa un **sentimento spontaneo** che spinge alla **donazione di se stessi** oppure, se si tratta di oggetti impersonali, all’**impossessarsi dell’oggetto**. L’amore è una forza psichica inspiegabile data nella persona umana (*mbod* - forza, cf. Dt 6,5).

(c) ἀγαπήν non ha nulla della violenza e dell'incantesimo dell' erōs e poco del calore della filia. Il significato più vasto è quello di essere contento di una cosa e perciò accogliere volentieri, salutare, trattare con riguardo ad onore. Più interiore è il significato di tendere verso qualcosa, voler bene a qualcosa. La simpatia, la stima reciproca tra amici uguali, rientra in questo significato della parola. Spesso il significato è quello di una predilezione (amore di preferenza che suppone una scelta) - così si parla dell'amore di una divinità per un uomo, colui che è amato da dio (ἡγαπημένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) ha un posto privilegiato presso la ~~divinità~~ divinità. Questo porta spesso con sé anche dei doni speciali che un tale uomo riceve dagli dèi. Agapân si deve spesso tradurre come "manifestare l'amore" e quindi "concedere un favore" - è un amore attivo che dona qualcosa in favore dell'altro. In PLOTINO diventa esplicita la differenza tra erân (amore ascendente) ed agapân (amore discendente).

2) L'amore nell'AT.

Le parole che significano "amore" sono soprattutto:

- לח, נח, נח (LXX: ἀγαπήν e molto più raramente e solo nel senso profano γαλέν, ἐρᾶσθαι, φιλεῖν) - il significato è quello dell'amore nel senso più vasto della parola con una nota religiosa spesso profonda.
- רח (LXX: ἐλεεῖν, ~~κατασπῆναι~~ ἀκατέριεν, ἀγαπήν) significa la compassione con i bisognosi e pertanto misericordia. Il predicato רח è teologicamente molto carico e si dice quasi esclusivamente di Dio.
- חב (LXX: ἐδέχεσθαι, βούλεσθαι, βουλεύεσθαι, εὐδοχεῖν, ἀγαπήν) e חב (LXX: εὐδοχεῖν, προσδέχεσθαι, ἐνλοχεῖν, ἀγαπήν) significano in collegamento con la preposizione ב "compiacersi in (una cosa o una persona)".
- חב (LXX: προαιρεῖσθαι, ἐνθυμείσθαι, ἐπιψῆν) significa "essere affettuosamente attaccato ad una persona". Un significato simile è quello di חב che ricorre nell'AT solo in Dt 33,3, ma è molto diffuso in aramaico (חב come anche חב significa il "grembo" o "il petto" e quindi metaforicamente designa la sede dell'affetto quasi materno).
- חב significa l'amore sensuale generalmente della donna e solo in Ger 4,30 quello dell'uomo.
- Il sostantivo חב (amato) ricorre nelle espressioni come חב חב (l'amato di חב).

In genere l'amore nell'AT significa un sentimento spontaneo che spinge alla donazione di se stessi oppure, se si tratta di oggetti impersonali, all'impossessarsi dell'oggetto. L'amore è una forza psichica inspiegabile data nella persona umana (חב) - forza, cf. Dt 6,5).

a. **Il significato profano ed immanente.**

▸ **Istinto sessuale.**

Ad esempio, in Ez dove la parola è usata quasi esclusivamente nella forma rafforzata (*Piel*) con questo significato (Ez 16 e 23) o in Os (2,7; 3,1; 4,18; 9,10, ecc.) e Ger (22,20.22; 30,14; forma *Kal* in 2,25).

Anche l'imperativo (Os 3,1) si riferisce all'atto sessuale in forma consapevolmente eufemistica ("Và, ama una donna amata da un altro ed è adultera"). L'amore tra l'uomo e la donna, l'amore tra i coniugi, è considerato semplicemente come un dato naturale e può diventare oggetto di un elogio poetico (cf. Cant 8,6).

All'amore si contrappone come un istinto altrettanto primordiale l'odio e la dialettica di queste due passioni è spesso descritta in maniera drammatica (l'oltraggio di Amnon rispetto alla sua sorella Tamar, 2 Sam 13,1-22; la lamentela isterica della sposa di Simson "hai per me solo odio e non mi ami" Gdc 14,16; la legislazione contempla il caso di un uomo con due mogli "l'una amata e l'altra odiosa" Dt 21,1; ecc.).

▸ **Relazione di paternità (maternità), consanguineità, amicizia, legame giuridico.**

Costituiscono l'ambito dell'amore privo di caratteristiche sessuali. La terminologia è simile a quella riguardante l'amore coniugale perché l'ebraico non conosce una differenziazione come quella tra *eros* e *agape*, ma il significato è ben distinto e la consapevolezza della differenza è esplicita (ad esempio, II Sam 1,26 nell'elogio di Davide su Gionata: "Tu mi eri molto caro; la tua amicizia era per me preziosa più che amore di donna").

Il significato comune è quello di un sentimento spontaneo, irrazionale, che si impadronisce dell'uomo e forse proprio a causa di questa somiglianza non era avvertito il bisogno di una differenziazione terminologica. L'amore scaturisce dall'anima ed ha per oggetto l'anima dell'altro, la sua modalità è quella di una forza potente, il suo fine è quello di identificarsi spiritualmente con la persona amata. A causa della sua irrazionalità l'amore costituisce un'esperienza sorprendente che suscita meraviglia: "La tua amicizia era per me preziosa" (più esattamente "meravigliosa" - la radice ebraica significa propriamente "essere straordinario") (II Sam 1,26).

▸ **Relazioni sociali di parentela ed amicizia.**

Amore significa in questo contesto una norma del comportamento sociale sancita dalla legislazione teonoma. L'amore diventa allora un'esigenza legale precisa, un dovere morale in conformità alla legge divina. Così il famoso luogo di Lv 19,18 "amerai il tuo prossimo come te stesso". Naturalmente oltre a costituire una norma legale particolare, l'amore è al centro della legge nel suo insieme in quanto lo scopo della legge è proprio quello di proteggere le relazioni di amore fraterno nel popolo di Dio. L'oggetto dell'amore è il prossimo, anche lo straniero e quindi "prossimo" nel senso più vasto del termine, l'uomo più vicino a noi. Dt 22,1-4 esige l'amore verso i membri del popolo eletto, mentre Es 23,4 sg. (libro dell'alleanza) esige un amore operoso anche nei confronti del nemico.

Bisogna ripagare il male col bene (cf. esempio di Giuseppe - Gn 50,19. Talvolta naturalmente emerge la possibilità che l'amore si blocchi davanti ad un atteggiamento ostile (cf. Sal

109/108) o la falsità di un amico apparente (Sir 37,1-5), di un amico che cessa di essere tale nel bisogno (Pro 14,20). Rimane però un'esigenza etica generale che si riassume nell'amore del prossimo, cioè nell'amore di tutti gli uomini.

b. Il significato religioso.

▸ La relazione reciproca tra Dio e l'uomo.

Questa relazione trova la sua manifestazione storica concreta nell'Alleanza. L'idea dell'alleanza è un'espressione proveniente dalla terminologia giuridica per descrivere l'esperienza dell'amore di Dio nei confronti del suo popolo. Tutta la teologia dell'alleanza è fondata sull'amore di Dio. Altri termini che esprimono l'amore di Dio per Israele sono "elezione" e "grazia" (*chesed*).

L'uomo ama Dio e Dio ama l'uomo: queste due realtà sono entrambe affermate con chiarezza, ma senza un'apparente nesso logico tra di loro. Solo il Deuteronomista (D) si sforza di chiarire questo legame esigendo l'amore di Israele nei confronti di IHWH e ricordandogli per questo l'amore di IHWH per i padri (Dt 10,14-16) o promettendo l'amore di IHWH come il premio della fedeltà alla legge (Dt 7,14).

▸ L'amore come sentimento fondamentale dell'uomo pio davanti alla divinità.

Spesso appare insieme con il "timore di IHWH" (in Dt 10,12 l'amore di IHWH insieme con "servirlo" e "camminare per tutte le sue vie" costituisce un elemento del timore). L'amore significa più specificamente l'unione affettiva con Dio (cf. Dt 11,22) e per conseguenza un atteggiamento fondamentale nella preghiera, ma il termine "timore", pur connotando un atteggiamento diverso da "amore", non è solo in opposizione ad esso, ma lo completa e lo integra.

Amare Dio vuol dire compiacersi delle cose divine e tendere verso Dio in maniera istintiva. I pii amano Dio perché lo cercano per Se stesso. Abramo è esempio di pietà e di vita interiore in unione con Dio e proprio per questo è chiamato "colui che ama IHWH, un termine che si estenderà poi a tutti gli uomini pii ed infine a tutti i membri della comunità jahwistica. Si tratta di un atteggiamento religioso attivo che porta, al di là del senso passivo di dipendenza da Dio, verso una sublime gioia nella fede in Dio che trova la sua espressione negli inni.

L'amore vede in Dio la salvezza ed è perciò alla base della fiducia e della speranza. Frequenti sono le espressioni composte come "amare IHWH ed osservare i suoi precetti" (Es 20,6) o "amare IHWH e servirlo" o ancora amare IHWH e camminare per tutte le sue vie" (Dt 10,12). In simili composizioni appare l'esigenza etica e culturale collegata con l'amore di IHWH. L'origine dell'amore di IHWH è però nell'intimo dell'uomo come un suo dono. E' IHWH che circonda il cuore di Israele (Dt 30,6; cf. Ger 4,4; Ez 11,19 e Ger 31,33).

-6-

Spesso l'accento è messo sull'espressione etica esterna dell'amore. In questo senso l'amore di Dio diventa a sua volta l'oggetto di una norma ben precisa (Dt 6,5: "Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze"). Un tale precetto costituisce il vertice della legge né potrà essere di fatto osservato dall'uomo abbandonato alle sue sole forze, ma nondimeno costituisce un precetto, un'esigenza etica. E' messo in risalto l'aspetto totale dell'amore di Dio, tutta la forza interiore dell'uomo, tutta la sua personalità (anima e cuore), l'uomo tutto intero deve essere ordinato a Dio per mezzo dell'amore. L'amore di Dio è il vertice ed il limite della legge: un'idea simile a quella di Geremia (31,33), il quale descrive la nuova alleanza come quella fondata su un'altra legge scritta non sulla pietra, ma nel cuore degli uomini.

▸ **L'amore di Dio nei confronti degli uomini.**

Non si riferisce generalmente ad una persona singola, bensì ad un oggetto collettivo. Talvolta si tratta di un oggetto al singolare, il quale però rappresenta tipicamente un insieme di uomini della stessa categoria (gli stranieri, i puri di cuore, coloro che cercano la giustizia sono oggetto dell'amore da parte di IHWH o di una sua correzione simile a quella con cui un padre corregge il suo figlio: Pro 3,12).

▸ **L'amore è il motivo fondamentale nell'agire di IHWH sul suo popolo.**

Is 1,4; 30,1.9 elabora già il concetto di un Dio-Padre, ma l'accento è ancora messo più sull'autorità che sull'amore, mentre Os 3,1 sviluppa chiaramente l'idea dell'elezione e dell'alleanza fondandola sull'amore operoso di Dio. L'amore di IHWH è del tutto inspiegabile, paradossale, "irrazionale", esula completamente da ogni dovere giuridico proprio come l'amore di un uomo per una donna indegna. Un uomo deve amare molto l'adultera se cerca ancora di farla tornare ed è così che IHWH ama i figli di Israele. La madre adultera non sa (2,10) che va incontro alla sorte di una che sarà accusata dai propri figli (2,4) e così diventa oggetto della misericordia. Dio vede questa situazione penosa e si rende conto della miseria di Israele meglio di lui stesso prendendolo per sempre sotto la sua protezione (2,21) nella sua misericordia. Solo allora l'adultera conoscerà pienamente la verità divina (2,22).

Osea cerca di far capire l'agire amoroso di IHWH nei confronti di Israele e perciò distrugge tutto l'edificio dell'alleanza per scoprirne il fondamento - l'amore di IHWH - e per ricostruire di nuovo tutto nei termini di "giustizia", "precetto", "grazia" e "fedeltà": il fondamento però è e rimane l'amore misericordioso.

Una prerogativa dell'amore di Dio (a differenza di quello umano) è che nonostante le delusioni, non si volge in odio e ira. Dio non è soggetto a passioni e a ripensamenti ed è per questo che **"soffre" per l'infedeltà del suo popolo** e non sa che cosa potrebbe fare ancora per lui per evitare la sua malizia (6,4).

-7-

Il motivo dell'amore sofferente di Dio si ritrova anche in Geremia (12,7-9). Il Signore ha ripudiato la sua eredità perché essa ha ruggito contro di lui come un leone, eppure essa è sempre "ciò che ha di più caro". Lo stesso motivo riappare in Ger 31,20: "Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti dopo averlo minacciato me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza".

(Cf. 31,3: "Ti ho amato di amore eterno; per questo ti conservo ancora pietà"; 31,9, ecc.). IHWH aspetta con pazienza che Israele, la sua sposa amata, gli dica la parola tenera "mio padre" e con dolore si accorge che essa gli dice queste parole solo con ipocrisia, eppure non si stanca di richiamarla alla conversione (3,19; 3,4; 4,1).

Anche deuteroisiaia parla della giovane sposa di IHWH che sarà di nuovo accolta con misericordia, ma non la descrive come una "prostituta", bensì come "donna ripudiata" a causa dell'ira del suo marito senza specificare il motivo dell'ira (Is 54, 5-8). L'amore del Signore per Sion è come l'amore di una madre per i figli e ancora di più (cf. Is 49,15; 66,13) ed il tema dell'amore paterno sembra riapparire quando si parla del prezzo che IHWH paga per il popolo perché gli è caro e perché lo ama (Is 43,3 ss.).

Il Deuteronomio mette in risalto la gratuità dell'elezione di Israele eletto non per la sua grandezza, ma perché Dio lo amava (Dt 7,6 ss.). Questo amore si concretizza nella promessa, nel giuramento di fedeltà al popolo: amore e benedizione sono il premio della fedeltà del popolo all'alleanza (Dt 7,13). La gratuità dell'elezione appare anche in Dt 10,14 ss., dove si dice che

IHWH si è chinato sui padri per amarli e per eleggere la loro posterità. L'esigenza etica è quella di circoscrivere il proprio cuore. L'amore paterno si esprime attraverso l'educazione con cui il Signore guida il suo popolo (Dt 8,5).

Il profeta Malachia comincia il suo messaggio con l'annuncio dell'amore di IHWH (Mal 1,2) e ne precisa le circostanze, le conseguenze ed i presupposti etici. Dio ama Giacobbe gratuitamente perché ha odiato Esau. Dio è padre, ma i suoi diritti paterni non sono riconosciuti dai sacerdoti (Mal. 1,6) che non gli danno onore. Ma Dio avrà compassione dei timorati di Dio "come il padre ha compassione del figlio che lo serve" (Mal 3,17).

3) Il Giudaismo.

a. Caratteristica generale.

La sola parola ebraica *ahav* comprende in sé tutti i significati di *agapàn*, *filein* ed *eràn*, ma manca un punto importante presente nel paganesimo ed assolutamente assente nel giudaismo: l'erotismo religioso.

-8-

L'amore di Dio per Israele non è un istinto o una passione, ma volontà (Dt 7,13); l'amore dell'uomo per Dio o per il prossimo, oggetto di un precetto legale, non è sensualità, bensì opera buona (Dt 6,5; Lv 19,18).

La caratteristica della concezione giudaica dell'amore è la sua **esclusività**. L'*eros* greco è universale, cieco e senza preferenze, l'*ahavah* giudaica invece è un amore geloso, un amore che sceglie tra migliaia e rimane fedele all'oggetto della scelta una volta fatta. E' appunto la gelosia che rivela pienamente la potenza dell'amore divino. Non a caso si trovano uno accanto all'altro l'amore e la morte, la gelosia e l'inferno (Cant 8,6). Giacobbe ha due mogli, ma il suo amore appartiene a una sola (Gn 29), ha dodici figli ma ne preferisce uno davanti a tutti gli altri (Gn. 37,3). Dio ha creato molti popoli nel mondo ma ne ama uno solo che si è scelto come sua eredità, con cui ha stretto l'alleanza simile ad un contratto matrimoniale (Os 1 ss.). Le mancanze contro la legge sono altrettanto infedeltà, l'idolatria è adulterio che provoca la gelosia (*kinah*) di IHWH (Es. 20,2 ss.).

Per quanto riguarda l'amore del prossimo è da notare la sua tendenza **concentrica** (a differenza dell'eccentricità nel mondo greco). L'Israelita ama per primi i membri del suo popolo, poi anche lo stranero che abita vicino a lui, poi anche gli stessi suoi nemici, ma solo se si trovano nel bisogno urgente. Il legame concreto e la situazione storica particolare sono sempre normativi per il comportamento sociale dettato dall'*ahavah*.

b. Il giudaismo ellenistico.

Dio ama la creazione tutta intera più di quanto un uomo può amarla ed in particolare ama Israele, il "seme di Abramo" (cf. Sal Salom 18,4; Giuseppe Flavio Antiq. 8,173), la sua benevolenza riposa particolarmente sui giusti (Dn 3,35). Giuseppe Flavio dice talvolta che Dio ama "i buoni" con una nota di universalismo ellenistico, ma in altri luoghi dice secondo la tradizione giudaica che Dio ama "coloro che sono pronti alla penitenza" (Antiq. 8,314: i buoni e 2,23: coloro che sono pronti a fare penitenza).

L'amore di Dio richiama l'amore per Dio da parte dell'uomo (Sap.3,9; Dn LXX 9,4; IV Mac 16,19 ss.; 15,2). L'*agape* che costituisce la forza della pietà è un dono di Dio (*epist. Di Ariateas* 229).

FILONE parla dell'*agape* con toni mistici come di una tendenza dell'uomo al vero Essere in cui l'uomo supera i suoi timori e le sue angosce guadagnando in premio la vita eterna (*Deus Immutabilis* 69).

L'amore del prossimo a sua volta non è solo oggetto di precetto, ma anche un dono di Dio radicato in Dio stesso. L'odio è da Satana, l'amore è da Dio. Chi ama il prossimo è sicuro contro le incursioni di Beliar (*Testam. Dei XII patr. Gad* 5,2, ecc.). L'odio porta alla morte, l'amore alla salvezza (*ib* 4,7).

-9-

Nel *De Virtutibus* FILONE dedica tutto un capitolo (51 ss.) alla "filantropia" (cf. anche Giuseppe Flavio, *Contra Apionem* 2,209 ss.) che costituisce quasi un tema obbligatorio dell'apologetica giudaica. Vi si riprendono tutti i luoghi dell'AT che esprimono l'amore del prossimo e si cerca anche di elaborare un sistema preciso. L'*ordo dilectionis* risulta allora ancora concentrico: membri del popolo, proseliti, stranieri vicini, nemici, schiavi, animali e piante fino alle creature inanimate più umili. L'universalità di questa concezione poteva fare impressione ai Greci, ma la sua struttura concentrica connota una fedeltà di fondo alla tradizione giudaica.

Perfetta rimane la contrapposizione all'*eros* greco inteso come istinto sessuale a cui non si imponeva nessuna disciplina da parte dei "Greci impuri" (*Sibill.* 3,171; anche Giuseppe Flavio racconta delle storie nella *chronique scandaleuse*, ma lo fa con un tono di sdegno morale - cf. *Antiq.* 18, 72 ss.). *Eros* non solo non è una divinità, ma è piuttosto una forza di perdizione (*Phokylides* 194). Il nemico più forte dell'erotica indegna è la purezza dell'*agape* (*Test. dei XII patr. Benjamin* 8,2).

c. Il giudaismo rabbinico.

L'amore di Dio trova una sua manifestazione concreta nel **dono della Torah**: "Amato è Israele, perché Egli (Dio) gli ha dato un dono per mezzo del quale il mondo è stato creato; ed è particolarmente amato, perché Egli gli ha manifestato di avergli dato un dono ... Si legge infatti: Vi ho dato una buona dottrina, non abbandonate la mia legge" (*rab. Akiba in Pirqa Abot* 3,15). La Torah è la dichiarazione di nobiltà di Israele, ma, come ogni dono di Dio, è un dono che obbliga. Nell'amore della Torah si incontra Dio e il suo popolo, l'amore della Torah è uno stimolo per l'adempimento fedele della legge.

L'amore dell'uomo per Dio si manifesta nella sua sofferenza e perfettamente nel martirio. "Amabili sono le sofferenze che purificano" (*Sifre Deuteronomium* 6,5). Dio fa soffrire perché vuole correggere e la correzione è una manifestazione del suo amore. Perciò le sofferenze aiutano a guadagnare ad un uomo la benevolenza di Dio, a espiare i suoi peccati e a ricevere una parte nella gloria del mondo futuro (*Levitico rabba /Midrasch/* 32 a proposito di 24,10).

Si tratta infine di una prova decisiva di fedeltà alla legge di Dio. Riprendendo il tema del Cantico si dice che "forte come la morte" è l'amore del Signore per i perseguitati, "fermo³ come l'inferno è lo zelo" di Dio nell'ora dell'idolatria. "Fiumi di acqua" non possono sopraffare l'amore e così le moltitudini delle nazioni non possono strappare Israele all'amore del Signore. L'amore con cui rabbi Akiba offrì se stesso nel martirio è più prezioso di tutti i tesori del mondo (*Cantico rabba /Midrasch/* 8,6).

-10-

Il Cantico dei Cantici è interpretato dai rabbini come un inno all'amore fedele e "ostinato" di Dio per il suo popolo perseguitato e maltrattato.

³ Irremovibile.

Nei rapporti verso il prossimo essere caritatevoli vuol dire compiere opere buone. Il limite di questo amore è però dato dai confini del popolo e anche l'amore per tutte le altre creature è inteso solo come un'estensione universale della Legge. Il rabbi Hillel disse "Ama la pace. Persegui la pace. Ama le creature. Portale verso la Legge" (*Pirque Abot* 1,12). Su tre cose riposa il mondo: sulla legge, sul culto di Dio e sulle opere di carità" (*Simone il Giusto in Pirque Abot* 1,2). Hillel e dopo di lui Akiba fanno consistere la Legge nell'amore del prossimo e nell'espressione che esso trova nella "regola d'oro" (*babil. Talmud, Schabbat* 31 a; *Sifra Leviticus / Midrasch/* 19,18).

La misericordia di un uomo nei confronti di un altro è un'imitazione della misericordia di Dio, un entrare nel modo di pensare e di agire di Dio. Dio a sua volta agisce con l'uomo secondo il principio per il quale agisce col suo prossimo. L'amore è quel principio che Dio ha posto come norma per la relazione tra Dio, l'uomo stesso ed il prossimo e Dio stesso mantiene questo principio. Talvolta l'uomo in difficoltà può pregare appellandosi al suo amore per il prossimo per suscitare un simile atteggiamento in Dio nei suoi confronti. L'uomo giusto e pio intercede presso Dio per le creature con la fiducia che la misericordia di Dio sarà più grande dei peccati di Israele, una fiducia fondata sulla chiara consapevolezza che Dio non può mantenere il suo mondo senza l'amore.

4) L'insegnamento di Gesù.

a. Il precetto nuovo.

In due sentenze Gesù riassume il senso profondo di tutta la "giustizia", della Legge e dei Profeti: "Amerai il Signore tuo Dio ... amerai il prossimo tuo ..." (Mc 12,28 ss., Mt 22,40). Entrambi i precetti sono già ben conosciuti nell'AT e la stessa prassi dell'amore del prossimo si ritrova anche nell'insegnamento rabbinico (ad esempio, in Hillel con la sola differenza di una formulazione negativa della "regola d'oro"). Quello che costituisce una differenza profonda e decisiva è la nuova ed originale esclusività e totale universalità dei precetti di amore nei quali la stessa giustizia (idea centrale dell'AT) deve trovare la sua norma. La prontezza⁴ per Dio è chiesta con un'insistenza così assoluta che gli ascoltatori si spaventano.

Il carattere esclusivo dell'amore di Dio non ammette altri padroni (Mt 6,24 ss.): chi ama Dio è sempre pronto al suo servizio in maniera esclusiva e totale, come quella in cui lo schiavo è sempre pronto a servire il padrone (Lc.17,7 ss.) ed è sempre deciso ad adoperarsi per far valere il suo dominio (cf. Mt 6,33).

-11-

Per conseguenza bisogna odiare tutto ciò che non serve Dio, staccarsi da tutti gli ostacoli (cf. Mt.5,29 ss.) e tutte le relazioni in quanto possono contrastare quella dell'uomo con Dio.

Due sono in particolare le potenze che devono essere combattute se si vuole amare Dio: mammona e la superbia. Chi accumula tesori terreni è un uomo di poca fede, un "pagano" incapace del regno di Dio (Mt 6,24b.30 ss.). Gesù rivolge un "guai" contro i farisei che hanno cari i primi posti nelle sinagoghe e i saluti sulle piazze" (Lc 11,43 *agapan*, in Mt 23,6 la parola è *filein*, ma in entrambi i casi si tratta dell'equivalente all'ebraico *ahav* - cf. *Pirque Abot* 1,10: "Ama il lavoro, odia il posto di onore").

Una terza realtà però può mettere in pericolo l'amore costante di Dio: l'oppressione della persecuzione escatologica che costituisce la prova del fuoco della fedeltà a Dio. L'esigenza del martirio è più forte in Gesù che in qualsiasi altro teologo rabbinico del martirio (lo stesso rabbi Akiba non escluso). Il martirio manifesta la carità perfetta, la fedeltà appassionata, "ostinata" del

⁴ Lo zelo.

piccolo resto escatologico che si mantiene fedele attraverso tutte le avversità, finchè si manifesti colui che è l'oggetto del suo amore, colui che ama i suoi fedeli (cf. Mt 10,17 ss.; 5,10 ss.).

L'amore del prossimo che Gesù esige (Mt 22,39) fugge gli eccessi sia di un universalismo astratto (amore dell'umanità in genere), sia di un atteggiamento utopico (amare il prossimo più di se stessi) - cf. Barn. 19,5). L'oggetto dell'amore è la persona concreta del prossimo amato secondo gli stessi criteri secondo i quali un uomo ama naturalmente se stesso. Il "prossimo" però non è determinato secondo la concezione concentrica dell'AT, che parte dal membro del popolo di Dio e va fino agli estranei, né secondo la concezione eccentrica dell'ellenismo che abbraccia genericamente tutti in un atteggiamento di filantropia, ma il prossimo è il bisognoso più vicino (Lc 10,29: parabola del Samaritano), definito non in relazione all'io, bensì in relazione al tu del bisognoso in base al suo bisogno oggettivo ed è questo il centro della nuova sistemazione concentrica del "prossimo" che si deve amare.

Il Samaritano "ha compassione" (*esplancnisthe* vuol dire più esattamente che "le sue viscere si sono commosse", espressione molto forte), ma si tratta non già di un sentimento, bensì di un atteggiamento molto concreto ed operoso, in virtù del quale si fa proprio ciò che c'è oggettivamente da fare ed è in questo senso che la misericordia operosa del Samaritano costituisce un modello da imitare e quindi un precetto, un imperativo morale preciso: "va e anche tu fa' lo stesso!".

L'amore del prossimo si estende anche ai nemici (Mt 5,43 ss.; Lc 6,32 ss.). Il precetto presuppone il cambiamento dei tempi e perciò è un'esigenza nuova di una situazione nuova (è stato detto agli antichi, ma io vi dico: cf. Mt 5,21.43). Chi ama il nemico avrà un merito (Mt. 5,46 ss.), mentre amare i propri benefattori non costituisce un titolo particolare di merito, essendo un dovere di giustizia. L'amore dei nemici distingue i cristiani ("voi che mi amate" Lc 6,27) dai pagani, peccatori e pubblicani (Mt 5,46 sg.).

-12-

Bisogna amare senza aspettare la ricompensa dagli uomini e perciò bisogna amare proprio là dove la ricompensa non ci può essere data, gratuitamente e liberamente, più attivamente che passivamente (*amare est melius quam amari*). Bisogna sopportare l'inimicizia del mondo (Lc 6,28) e ripagare la maledizione con la benedizione (Lc 6,27 ss.; Mt 5,44). Ad ognuna di queste esigenze si potrebbe portare una simile del rabinismo, ma la teologia rabbinica non presenta mai questa sistematica esclusività dell'amore.

b. La nuova situazione.

Gesù porta la remissione dei peccati e chi sperimenta in sé questa realtà del perdono sprigiona in sé una sorgente di amore sovrabbondante. In questo senso Gesù dice a proposito della peccatrice: "Le sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco". L'amore appare qui come condizione ma anche come conseguenza del perdono (Lc 7,47). Interessante è qui l'uso assoluto di *agapan* (sganciato da qualsiasi oggetto, anche se rimane una leggera connotazione di Dio da cui proviene questo amare). Il che vuol dire che non importa tanto chi o che cosa si ama, ma importante è essere pieni di amore in assoluto. La remissione dei peccati e cioè la redenzione in Cristo è all'inizio di una era nuova che apre possibilità inaspettate e radicalmente nuove.

La nuova relazione di amicizia con Dio crea i presupposti di una nuova relazione tra gli uomini: "siate misericordiosi come il vostro Padre è misericordioso" (Lc 6,36). Chi si arroga il diritto di giudicare il prossimo sarà soggetto al giudizio altrettanto severo di Dio: "con la misura con cui misurate vi sarà misurato in cambio" (Lc 6,38). La richiesta quotidiana del perdono presuppone in noi come condizione la prontezza a perdonare "tutti i nostri debitori" (Lc 11,4; Mt 5,7; 18,21 ss.).

Ma Gesù conosce anche la concezione dell'amore come **predilezione** ed **elezione**. Questo è l'amore di Dio che si dirige esclusivamente verso Lui stesso. Egli è il "figlio prediletto" (*yiòs agapètòs*, Mc 12,5; cf. Mt 12,18). La destinazione del figlio unico è quella di andare fino in fondo per la strada dei profeti, sulla quale essi hanno trovato la morte. Cristo è il profeta e il martire escatologico che viene tra due epoche distinte inaugurando il giudizio su questo mondo e il nuovo ordine di tutte le cose (12,8 ss.). Cristo è il fondatore del nuovo popolo di Dio. Dalla relazione a Lui dipende l'appartenenza al mondo futuro. Perciò amare operosamente i più piccoli vuol dire amare il Figlio dell'uomo; disprezzare i più piccoli vuol dire disprezzare il Figlio dell'uomo e su entrambi Cristo pronuncerà la sentenza di giudizio nell'ultimo giorno (Mt 10,40 ss.; 25,31 ss.).

L'amore che sceglie è presente anche in Mc 10,21 (storia del giovane ricco amato da Gesù con l'amore di Dio che chiama a cose grandi).

-13-

5) Gli scritti apostolici.

a. S. Paolo.

La prova presentata da San Paolo nella Lettera ai Romani (8,28. 31 ss.) a proposito della nuova era che ha avuto inizio nel mondo finisce con un inno che arriva attraverso l'amore degli eletti per il Signor all'amore di Cristo e si compie nella certezza dell'amore di Dio, In Cristo Gesù nostro Signore (Rm 8,39).

Questa certezza è fondata su tre fatti:

1. Dio ha inviato il suo Figlio e questo atto di amore si compie nel sacrificio della croce;
2. Dio ha chiamato l'Apostolo e continua a chiamare i suoi eletti che sono da Lui amati (*egapemènoi, agapètòi*);
3. L'*agape* di Dio si è diffusa nei nostri cuori ed è diventata una realtà decisiva della nostra vita.

L'amore di Dio diventa in Cristo un evento che cambia il mondo e pertanto l'amore di Cristo continua ed esprime lo stesso amore di Dio: "Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (Rm 5,8).

L'amore di Dio è **elezione** e San Paolo cita spesso i luoghi dell'AT in cui si parla dell'assoluta sovranità di Dio nell'amare e nell'odiare e rigettare (Rm 9,13.25) e usa spesso il parallelismo tra amati e chiamati (*agapètòi* e *kletòi*) o eletti ed amati (*eklektòi* e *egapemènoi*) (Rm 1,7; Col 3,12). Anche nell'amore di elezione è presente l'idea della predestinazione precedente e della chiamata finale nel segno dell'avvenimento cristico: "fratelli amati dal Signore ... Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fede nella verità, chiamandovi a questo con il nostro vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo" (e II Ts 2,13-14; cf. Ef 1,4 ss.).

La comunità degli eletti che Dio ha separato nella sua benevolenza (*crestòtes*) e nella sua severità (*aponomia*) dalla massa dei peccatori (*amartolòi*) è in un'unità inscindibile con il "Dio dell'amore e della pace". Dio vive in mezzo alla comunità ed opera in essa (Rm 8,35; II Cor 13,11 ss.). L'amore di Cristo abbraccia tutta la comunità (II Cor 5,14) e l'amore di Dio "è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato" (Rm 5,5). L'*agape Theù* nel senso paolino è il chinarsi della volontà sovrana di Dio sul mondo degli uomini e la sua salvezza. L'opera dell'amore costituisce il fine che Dio si è prefisso dall'origine scegliendosi già ai tempi di Abramo un popolo libero dalla schiavitù della legge.

-14-

Egli ha creato questo polo inviando il suo Figlio ed infine il suo Santo Spirito, che è uno “Spirito di amore” (Gal 5,22). In questo modo l’amore di Dio trova una sua precisa manifestazione storica.

L’amore di Dio però non disimpegna in nessun modo la volontà, perché la chiamata sovrana di Dio è una chiamata alla libertà. E’ Dio che dà origine a questo rapporto nuovo (cf. Rm 8), lo *agape* è un suo dono esclusivo. L’amore di coloro che amano Dio è solo un riflesso dell’amore celeste con cui sono stati amati, eletti e santificati. In questo atto di amore si compie la nuova alleanza tra Dio e l’umanità, un’alleanza che resiste agli attacchi di tutte le potenze nemiche di questo mondo. Tutto concorre al bene di coloro amano Dio (Rm 8,28). “Chi ama Dio è da Lui conosciuto” (I Cor 8,8). L’uomo può volgersi attivamente a Dio amandolo, solo se prima si è passivamente sottoposto al suo amore divino (cf. anche “conoscere Dio” e “essere stati conosciuti da Lui” in Gal 4,9).

La stessa fede è svegliata nell’uomo da Dio e trova la sua realizzazione ultima e più perfetta “per mezzo della carità” (Gal 5,6).

Dio infonde il suo Spirito negli eletti (Rm 5,5; II Ts 2,13) e l’uomo lo riceve passivamente, ma questo stesso dono dello Spirito libera l’uomo in vista dell’opera più grande nella carità – la libertà si lega e si compie nella carità.

Lo scopo di questo dono divino è che il chiamato metta la sua libertà al servizio del prossimo: “Voi infatti fratelli siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate al servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso” (Gal 5,13-14).

Come si vede, San Paolo riprende l’insegnamento del Signore concentrando però la sua attenzione sull’amore fraterno: “Operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede” (Gal 6,10). L’amore del prossimo è servizio nei confronti dei membri del nuovo popolo di Dio, un atteggiamento però che diventa la norma suprema di tutto il comportamento cristiano. La salvezza dei fratelli diventa uno scopo della vita; spesso *agapetos* (amato) diventa sinonimo di *adelfòs* (fratello) (I Ts 2,8; Fm 16).

-15-

L’amore fraterno riceve la sua determinazione ultima e decisiva dal *Kairòs* (cf. Gal 6,10; Rm 13,11), per mezzo del quale diventa veramente precettivo. L’amore dei fratelli è l’unico atteggiamento che tiene in questo tempo di salvezza tra la croce e il *telos* escatologico e questo amore è essenzialmente contrassegnato dalla croce ed è perciò prontezza al sacrificio, perdono senza condizioni, aiuto e compassione, raddrizzare i caduti e ricostruire i distrutti (Gal 5,25; Rm 12,9; I Cor 14,3) nell’ambito di una comunità che deve tutta la sua esistenza alla misericordia di Dio realizzatasi nella morte sacrificale del suo Figlio (Fil 2,1 ss.; I Cor 8,11; Col 3,14 ss.; Ef 5,2,25). Come l’*agape* sta sotto il segno della croce da cui trae la sua nuova origine, così è contrassegnata anche dalla sua tendenza al fine escatologico (cf. I Cor 13). E’ per questo che la *agape* come un dono celeste è sopra ogni altro carisma costituendo una “via migliore” e detiene un primato assoluto nella triade fede, speranza, carità; fede e speranza portano in sè i segni di questo eone che passa, ma la carità non ha mai fine. Con l’amore la potenza del nuovo eone comincia ad agire già in questo tempo passeggero. L’unica forza vitale che avrà un avvenire al di là di questo eone di morte è l’*agape*.

b. San Giacomo.

In Gal 5,6 San Paolo afferma che la fede può avere forza solo in quanto diventa operosa per mezzo della carità e San Giacomo applica questo principio in massime concrete che neutralizzano in radice ogni tentativo di una fuga comoda sotto il pretesto della pietà.

Amare significa soprattutto adempiere i doveri verso il prossimo e dare a ciascuno il giusto (5,1 ss.), perché chi ama Dio è mio fratello e non è secondo a nessuno anche se porta un vestito povero (2,14). Dio infatti lo ha stimato degno della sua *basileia* (2,5) ed effettivamente, l'amore è la legge regale (*nomos basilikòs*) (2,8).

L'amore di Dio è il fondamento dell'amore del prossimo. Esso si mantiene fedele a Dio e ai suoi comandamenti nella lotta contro le passioni e alla sua promessa in un tempo di tribolazione e di persecuzione, la sua forza si manifesta nella perseveranza (*hypomene*) (1,2 ss.).

-16-

c. San Giovanni.

Se per San Paolo l'*agape* è il principio del mondo a venire, per San Giovanni la carità è la caratteristica del mondo inaugurato da Cristo che si costruisce in mezzo alla crisi cosmica del tempo presente. "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito" (Gv 3,16; cf. I Gv 4,9 ss.). In S. Giovanni, a differenza da S. Paolo, l'amore di Dio, del Padre, si concentra esclusivamente sul suo Figlio prediletto che è completamente ed assolutamente il mediatore dell'amore di Dio. Perciò si parla poco dell'amore del Figlio verso il Padre, ma tanto più si mette in risalto l'amore del Figlio per coloro che il Padre gli ha affidato, per i suoi "amici". Per mezzo del Figlio l'amore di Dio raggiunge il mondo (Gv. 17,23 ss.; 14,21 ss., I Gv 4,19). Questo amore concentrato sul Figlio si compie e si sprigiona nella sua morte. Per mezzo della morte del suo Figlio Dio raggiunge il suo scopo salvifico nel mondo (Gv. 13,1).

La realtà cosmica dell'*agape* si rivela pienamente e trionfa nell'azione etica. Il mondo della luce e della vita si afferma in mezzo a questo mondo terreno sotto la forma dell'amore. San Giovanni tende perciò a sottolineare molto la caratteristica operosa dell'amore sia nell'amore di Cristo stesso sia in quello dei cristiani.

L'amore dei fratelli si trova sul primo piano ed ha la sua origine in Dio ed il suo modello esemplare in Cristo (Gv 13,14 ss.; 14,15 ss.; 21,15 ss.). Nell'amore fraterno si compie la comunione tra il Padre, il Figlio e i cristiani, una comunione che non è di questo mondo. Rimanere nell'amore di Dio è la legge vitale della comunità cristiana (Gv. 15,9 ss.; I Gv 3,14). *Agapan* viene usato in assoluto senza determinazione di oggetto e significa perciò semplicemente una forma di vita, una realizzazione di Dio in questo mondo.

Il precetto dell'amore riassume in sé tutte le norme particolari e viene sempre presentato al lettore con una monotonia⁵ davvero sorprendente. Spesso avviene che le ammonizioni particolari sono interrotte da un imperativo esigente e dalla appellativo "amate" e "amati" che non si collega direttamente con l'idea dell'elezione, ma diventa un termine tecnico sinonimo di "fratelli" (III Gv 5; I Gv 4,7).

-17-

Nell'Apocalisse l'esigenza dell'amore fraterno cede il passo all'ammonizione energica di mantenersi fedeli a Dio in quest'ora di decisione e di tribolazione, anche nella morte. All'inizio v'è un inno al testimone fedele "che ci ama" (1,5) e seguono le immagini della città amata (3,9; 20,9) e della gloria di coloro che osservano la *pistis* e l'*agape* e non amano la vita fino alla morte⁶ (12,11). Vi si trova anche una minaccia contro i nemici di Dio e l'accusa di aver abbandonato il primo amore (2,4). E' venuto il tempo in cui si raffredda l'amore in molti (cf. Mt 24,12) .

⁵ Insistenza.

⁶ "Disprezzano la vita sino a morire".

6) I Padri Apostolici.

Agape e *agapan* sono i concetti di base per significare l'agire di Dio con gli uomini, l'opera di Cristo (Ignazio, *Re* 3,7; *Trall.* 8,1; *Act.Thom.* 132, ecc.). Cristo stesso è chiamato volentieri *agapetes* insieme con *hyios* e *pais*, ma anche isolatamente come un titolo di dignità; Cristo è l'unico amato (II Pt 1,17; *Herm.* 5,2,6; 9,12,5; I Cl 59,2 ss.; *Mart.Polyc.* 14,1; *Dg* 8,11; *Barn* 3,6; 4,3; *Ascensio Jesajae* 1,4; *Acta Philippi* 4/3,19/).

L'amore di Dio esige l'odio e il disprezzo del mondo: una tensione che culmina nel martirio considerato come prova definitiva della fedeltà a Dio (II Tm 4,8 ss.; Eb 1,9; I Pt 3,10; II Pt 2,15; Gv 3,16; I Gv 4,9 ss.).

S.IGNAZIO riprende il termine *eran* per metterlo al servizio dell'idea del martirio scrivendo che desidera la morte e che il suo desiderio è crocifisso (IGN. Rm 7,2; cf. 2,1 e *ad Pol* 4,3). La tensione tra l'amore di Dio e *to schema tu kosmù tutu* può trovare una soluzione anche nell'ascesi: *agapan* vuol allora dire una vita disciplinata, temperante, mortificata e continente, l'"amore puro" (*agape aghnè*) è più potente dell'amore erotico (I Cl 21,8; Pel 4,2 ; Herm. 9,11,3, ecc.).

Più spesso l'amore è quello **fraterno** (cf. I Cl 47,5; 48,1, ecc.) nel contesto della triade fede-speranza-carità, dello scopo e dell'adempimento della legge, dell'amore dei nemici (*Did* 2,7). L'amore fraterno mira soprattutto alla salvezza del fratello (*Mart.Pol.* 1,2). I capi della comunità si sforzano sempre di ravvivare la volontà per una comunione fraterna nel servizio, nel perdono, nel vincere il male con il bene (I Pt 4,7 ss.; I Cl 49 ss.; Barn 1,6).

-18-

7) La letteratura patristica.

La DIDACHE' identifica semplicemente la "via della vita" con l'*agape* che costituisce il dovere fondamentale del cristiano (cap.1), da cui poi derivano tutti gli altri doveri (fuga dei vizi e pratica delle virtù, rapporti sociali sereni, purificazione costante dai peccati per mezzo della confessione: cf. capp. 2-4).

S.IGNAZIO introduce la dualità tra *eros* (amore del mondo che dev'essere crocifisso) e *agape* (amore santo che trova la sua espressione nell'eucarestia identificandosi con il sangue di Cristo) (Rm 7,2-3); l'*agape* costituisce la "perfezione" (Ef 7,2). Un'attenuazione di questa contrapposizione si trova in S.GIUSTINO, il quale fonda ogni giustizia nell'*agape*, ma conosce anche un amore particolare verso Dio, verso i profeti e verso se stessi che chiama "amicizia" (*filia*) (*Dial.* 93, 3-4).

Nella polemica contro la fusione cosmogonica dell'*eros* nello gnosticismo S.IRENEO DI LIONE si adopera a dimostrare la superiorità dell'*agape* cristiana rispetto alla *gnosis*. Quest'ultima è subordinata alla carità in cui consiste la vera perfezione e deve quindi servirla cercando di approfondirla (*Adv.haer.* 4,12,2; cf. 4,33,8 e TERTULL., *De Pat.* 12).

GLI ALESSANDRINI invece, pur staccandosi dallo gnosticismo, cercano di valutarne alcuni elementi. In questo senso S.CLEMENTE DI ALESSANDRIA, pur insistendo nel dire che senza l'*agape* non c'è nulla di valido (*Strom.* IV, 111-115), che essa deve essere ricercata per se stessa (ib. VII, 67,2) e che solo per mezzo di essa lo stesso "gnostico" può diventare un uomo perfetto ed amico di Dio costituito nella dignità di figlio (ib. 68, 1-3), sembra identificare nella carità solo una condizione (ib. IV, 54,1) ed un segno (ib. VII, 67,3; 68,4) della gnosi perfetta o qualcosa di intermedio tra la *pistis* e la *gnosis* (IV, 136,5; VII, 46,3, ss.; VII, 56, 1-3), che a sua volta trova la sua perfezione solo nella *gnosis* (*Strom.* II, 45,1). La carità è un dono divino; essa porta Dio ed è portata da Dio (*Strom.* VI, 12), è il principio dell'unità nell'anima subordinando a sé

15

tutte le potenze ed è il principio dell'unione tra l'uomo e Dio perché imprime allo gnostico la caratteristica dell'uno (*Strom.* VII, 11).

Secondo ORIGENE il termine *agape* serve soltanto per distinguere l'*eros* celeste da quello volgare (*In Cant. Prol.*). L'*eros* diventa allora una realtà sacra e così l'*eros* crocifisso è Cristo stesso e la formula giovannea "Dio è *agape*" è perfettamente equivalente a "Dio è *eros*".

-19-

La perfezione più che nella sapienza consiste nell'amore di carità, che determina fra l'anima e Dio un intimissimo vincolo spirituale analogo a quello che il matrimonio determina fra i coniugi (*In Cant.Prol.*, MPG 13/64-75). Questa perfezione poi soffoca completamente in chi la possiede tutte le passioni (*In Re hom.* IV,14, MPG 14/110-1102).

Questo tentativo di far entrare l'*eros* platonico-gnostico nella teologia cristiana non rimase senza frutti. San GREGORIO DI NISSA dichiara infatti che l'amore di Dio è una passione amorosa (*erotikòs pathos*) (*In Cant.* 1) e la gnosi si compie nell'*agape* (ib.).

Nella spiritualità monastica riappare la gnosi nel senso della *theoria tu Theù* come lo scopo finale degli sforzi ascetici dei monaci, mentre l'*agape* intesa come virtù pratica (*praktikè*) e identificata con un atteggiamento di *apàtheia* svolge una funzione subordinata e dispositiva come la "porta" verso questa perfezione (cf. EVAGRIO PONTICO *Capita practica intr.* e cap.3).

Un'altra tendenza nella spiritualità monastica, soprattutto quella ispirata alla teologia di San GIOVANNI CRISOSTOMO (DIADOCO DI FOTICA, GIOVANNI CLIMACO e lo stesso CASSIANO) vedono la perfezione nell'*agape* perché è l'amore e non la conoscenza che unisce l'uomo con Dio.

Secondo San GIOVANNI CRISOSTOMO la carità è fine a sé stessa ed è la sua unica ricompensa. Essa deve essere operosa soprattutto nei confronti del prossimo in modo particolare nei confronti del povero. I toni accesi contro l'avarizia dei ricchi e certe espressioni enfatiche che sembrano mettere in crisi lo *ius possidendi* hanno indotto degli interpreti moderni superficiali a pensare che il Crisostomo potesse essere scambiato con un qualsiasi demagogo o tribuno della plebe: nulla di più falso se si prende in considerazione il *Sitz im Leben* della sua predicazione; non si tratta di elaborare un sistema di dottrina sociale, bensì di convincere il ricco ad avere compassione del povero.

Una rivalutazione del termine *eros* si trova negli scritti dello PSEUDO-DIONIGI. Nel *De div. nom.* egli dichiara addirittura che *eros* è un termine più divino (*theiòteron*, cf. IV,12) che *agàpe*. NILO DI ANCIRA contrappone "l'*eros* satanico" del piacere sensuale all'"*eros* pneumatico" della filosofia (cristiana) (Ep. III, 293). *Eros* significa qui l'intimità e l'ardere.

-20-

S.AMBROGIO insiste molto sull'amore divino preveniente la risposta amichevole⁷ da parte dell'uomo (*De Jacob* 6; cf. S.LEONE MAGNO *Serm.*12,1). Si tratta di un dono divino comunicatoci per mezzo dello Spirito Santo come una virtù infusa nella giustificazione. L'amore del prossimo costituisce un dovere preciso di ogni cristiano e proprio in questo consiste la superiorità della morale cristiana (cf. *De officiis*, passim).

S.AGOSTINO sottolinea il carattere disinteressato e gratuito dell'amore ("gratis amare", cf. *En.Ps.* 53,10). L'*Eros* pagano non è stato assorbito dalla morale cristiana né si è sostituito alla *agàpe*, ma piuttosto ci si sforza di far vedere le analogie e quindi i legami tra l'amore naturale e quello gratuitamente concesso all'uomo come un dono soprannaturale e divino. La teologia agostiniana fa dell'amore una virtù centrale che sembra quasi assorbire l'operatività propria delle altre virtù soprannaturali.

⁷ Amicale.

Questa tendenza corrisponde all'antropologia agostiniana che raggruppa tutte le potenze operative dell'uomo attorno alla volontà (*Civ. Dei* XIV,6; *En. Ps.* 31,2,5). L'amore di se stessi (*cupiditas, concupiscentia*) contrasta fortemente con l'amore disinteressato di Dio (*amor Dei, caritas*) (cf. *Civ. Dei* XIV, 28). Solo Dio può e deve essere amato per se stesso (*De dect. christ.* I, 20 ss.); il che naturalmente non esclude l'amore delle creature se è ordinato all'amore di Dio (ib. 22-29).

La carità tende a Dio che è *fons nostrae beatitudinis* (*Civ. Dei* X, 3) e perciò il godere (*frui*) di Dio porta con sé anche la perfetta realizzazione dell'amore che abbiamo per noi stessi. La distinzione tra *frui* (*Deo*) e *uti* (*creaturis*) porta alla conclusione che Dio ci può amare solo nel senso dell'*uti* (*De doct. chr.* I, 31,34), anche se l'amore di Dio per gli uomini sarà in ultima analisi ricondotto all'amor trinitario che è lo Spirito Santo come "caritas substantialis et consubstantialis amborum (i. e. Patris et Filii)" (Tract. in Io 105,3).

Ogni carità viene da Dio per tornare nell'amore di Dio e del prossimo alla sua stessa origine, perché l'ascesa non viene intrapresa dai soli sforzi umani come nell'*eros*, ma è sostenuta in tutto il suo cammino dall'amore preveniente e "discendente" di Dio. In questo senso l'amore del prossimo assume una caratteristica addirittura sacramentale nell'eucarestia, in quanto è fondato sull'amore sacrificale di Cristo e si manifesta nell'amore fraterno che edifica la Chiesa (*En. Ps.* 30,1,4). La stessa ricerca teologica è mossa dall'amore della verità divina che oltre ad essere conosciuta dev'essere amata e fatta amare.

21-

La carità divina unisce a Dio spingendo l'uomo fino ad assaporare la stessa divinità. L'amore soprannaturale per mezzo dei doni della sapienza e dell'intelligenza illumina l'anima anche nell'ordine conoscitivo. Nella carità consiste la perfezione della vita cristiana (*De nat. et gr.* 70,84), ma si tratta di una carità che riassume in sé tutta la legge e fa compiere ogni opera di virtù ("Dilige et quod vis, fac" *In Io* VII,8), è un amore puro (*castus amor*) che fa godere di Dio *propter seipsum*, a causa delle sue perfezioni intrinseche. In statu *viae* si può conseguire questa perfezione di amare solo con l'aiuto di grazie mistiche di cui la sapienza contemplativa è la fonte e il sostegno.

8) Il Medioevo.

Lo PSEUDO-DIONIGI ha esercitato un influsso notevole sul Medioevo con la sua dottrina dell'amore divino statico e divinizzante (*Div.nom.* 4,13) e dell'approccio prevalentemente negativo ed oscuro sul piano conoscitivo.

In GIOVANNI SCOTO ERIUGENA si può constatare una sintesi tra elementi neoplatonici (pseudodionisiani) ed aristotelici. L'amore è *naturalis motus omnium rerum* (*De div.nat.* I,76) e Dio si chiama "amore" proprio perché è la causa di ogni amore (ib. I,74).

Dal Medioevo in poi cominciano a distinguersi due grandi tendenze nel pensiero cristiano sulla carità. Vi è soprattutto una **concezione fisica** dell'amore inteso come una forza naturale fondamentale, la quale si sviluppa sotto l'azione della grazia di Dio nell'amore di Dio e del prossimo rimanendo però sempre in relazione al soggetto (all'io), di cui costituisce una perfezione. I rappresentanti di questa scuola sono soprattutto UGO DI SAN VITTORE e PIETRO LOMBARDO.

Vi è poi la **concezione statica** che esclude la relazione all'io ed esige addirittura l'annientamento del proprio io per perdersi nell'amato (il movimento medievale dei *troubadeurs* ha molto contribuito all'espansione di questa mentalità). I rappresentanti di questa tendenza sono in modo particolare S.BERNARDO DI CHIARAVALLE, ABELARDO e RICCARDO DI SAN VITTORE.

SAN BERNARDO nel commento al Cantico dei Cantici identifica lo scopo dell'amore divino nell'unione dell'Uomo-Dio con la Chiesa e con l'anima fedele.

-22-

Egli indica inoltre i mezzi con cui ci si prepara ad una tale unione e le tappe che vi conducono. L'amore di Cristo può avere per oggetto l'umanità di Gesù e allora si tratta dell'*amor sensibilis* o *carnalis*. Se invece ha per oggetto la sua divinità, allora si tratta dell'*amor spiritualis* più perfetto del precedente e vero principio dell'unione con Dio. Questi due tipi di amore non si escludono però a vicenda. L'*amor sensibilis* eleva l'anima all'amore spirituale, il quale a sua volta genera nell'anima un amore dell'umanità di Cristo che si dice "sensibile", ma che per la sua profondità, la sua delicatezza ed il suo fervore rassomiglia molto all'amore spirituale con cui è intimamente fuso e da cui è tutto invaso e pervaso.

SANT'ANSELMO DI CANTERBURY cerca una mediazione tra l'amore fisico e l'amore estatico. La volontà ha nella sua motivazione una tendenza inseparabile da essa alla propria *commoditas* e *beatitudo*, ma questa tendenza si distingue da un'altra che è separabile dalla *affectio* della volontà ed è tendenza alla *rectitudo* e *justitia* intesa come un obbligo etico (De conc. 3,11 ss.; De casu diab. 4). E' evidente che una simile concezione annienta l'eudemonismo etico portando inequivocabilmente ad un formalismo morale (*rectitudo voluntatis propter se servata*), non dissimile da quello kantiano (dovere per il dovere stesso). Naturalmente S.Anselmo pur identificando la perfezione della volontà con la *rectitudo* (elemento estetico) non dimentica nemmeno la sua *beatitudo* (elemento fisico) mantenendo la tensione tra questi due estremi contrapposti l'uno all'altro: quello immanente-naturale rispetto a quello trascendente-personale. La massima dimenticanza di se stessi porta alla massima felicità di se stessi (*Meditatio* 20 e 21).

Anche SAN BONAVENTURA tenta la mediazione tra le due concezioni per mezzo di una sintesi che cerca di superare entrambe. L'amore diventa allora un atteggiamento psicologico molto complesso in cui il dono di se stessi ha una certa priorità, ma anche il desiderio, l'amicizia e la benevolenza sono inclusi in esso. Come si vede il primato spetta all'elemento estetico, al momento ricettivo-oggettivo (cf. In Sent III, d.27, a.1, q.2 ad 6).

GIOVANNI DUNS SCOTO non è contento della concezione tomista della carità intesa come una vera e propria amicizia tra l'uomo e Dio e avendo scarso senso per la struttura analogica del rapporto creatura-Creatore esige una differenziazione della carità dall'amicizia comune chiamandola *superamicitia* per sottolineare la disuguaglianza tra i due termini, quello divino e quello umano (*Op.Oxon.* III, d.27, c.20).

-23-

Riprendendo la distinzione anselmiana tra la *affectio iustitiae*, alla quale fa corrispondere l'*amor amicitiae et caritas* e la *affectio commodi*, alla quale fa invece corrispondere l'*amor concupiscentiae* e speranza, egli si sforza di dimostrare la possibilità di un amore puramente disinteressato dando così una netta preferenza all'amore estatico; la propria felicità diventa solo accidentale e secondaria.

L'amore estatico identificato con la *caritas* si identifica a sua volta con la grazia santificante da cui si potrà distinguere solo secondo la famosa *distinctio formalis ex parte rei* inventata da Scoto stesso per descrivere la relazione tra due realtà distinte ma inseparabili. L'amore non è concepito come un atteggiamento psicologico, bensì soprattutto come una realtà ontologica e in questo senso Scoto afferma senza esitazione che "Deus est formaliter caritas" (*Reportata parisiensis*, II, d.27, n.8) ed è l'amore che costituisce il motivo sia della creazione sia della salvezza. L'amore ha una priorità di natura rispetto alla conoscenza perché risiede nella volontà che riassume in sé tutte le altre potenze costituendo così una potenza totale ed è per questo che l'amore è la perfezione dell'uomo (*Op. Oxon.* III, 26, n.17).

9) L'epoca della Riforma e Controriforma.

Nel calvinismo il motivo prevalente è quello della gloria di Dio, mentre in Lutero si avverte la totale dipendenza dell'uomo dall'amore misericordioso del Signore, al quale il peccatore deve completamente abbandonarsi in uno slancio completamente disinteressato fino a desiderare la propria dannazione⁸. La carità non può però costituire una *forma fidei* perché così diventerebbe solo una nuova esigenza legale e non potrebbe salvare. Perciò la carità rimane del tutto esclusa dal processo della giustificazione.

Si tratta infatti di un amore di Dio verso il peccatore che però rimanendo sempre peccatore non è mai in grado di amare a sua volta Dio allo stesso livello di Dio e quindi con un amore di amicizia. A sua volta l'azione divina salvifica è del tutto immotivata così che nemmeno l'amore ne può costituire un vero e proprio motivo (cf. WA 36/423).

IL CONCILIO DI TRENTO stabilisce perciò con autorità che negli adulti si richiede come preparazione alla giustificazione un amore iniziale reso possibile dalla grazia eccitante ed aiutante di Dio, un amore che ha per oggetto Dio stesso come "fonte di ogni giustizia" (cf. DS 1525 ss.).

-24-

Nella giustificazione stessa l'amore di Dio si diffonde nel nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo ed abita in esso così che esso possa essere veramente ed interiormente santo e amico di Dio (ib. 1528 ss.).

La mistica cattolica riprende il tema della carità estatica. Secondo S.TERESA DI AVILA l'amore di Dio autentico consiste nel completo dono di sé, nel totale abbandono alla volontà di Dio, un atteggiamento a cui Dio risponde misericordiosamente con la grazia dell'unione mistica (*Libro delle fondazioni* 5,10; cf. S.GIOVANNI DELLA CROCE *Salita* II, 5,7).

L'amore caratterizza tutto il cammino della perfezione cristiana: è presente già nel cristiano consapevole di essere figlio di Dio (prima dimora), lo impegna nella decisione di liberarsi dai sensi (seconda dimora) e di progredire nelle virtù su una strada ben tracciata e vigilata (terza dimora), si manifesta più perfettamente quando Dio gli concede delle grazie mistiche particolari (quarta dimora) che dilatano l'anima inondandola di vivi lumi che derivano da una particolare intimità dell'anima con Dio (quinta dimora) attraverso la purificazione per mezzo di prove durissime (sesta dimora), finché questa intimità si consumi perfettamente nell'amicizia definitivamente contratta e sigillata (settima dimora) quando il reciproco gaudium nell'oblio totale di sé e nell'unione assoluta dei cuori esclude l'esteriorità delle grandi manifestazioni ed esige la concretezza del cuore. L'unione trasformante è perciò intesa come la perfezione dell'amicizia divina.

SAN FRANCESCO DI SALES collega in un primo tempo (nel *Teotimo*) l'amore naturale come il resto di una tendenza originale con l'amore soprannaturale di Dio (I, 16 ss.), ma poi distingue chiaramente tra **l'amore di speranza** che vede in Dio il nostro bene supremo e **l'amore vero** cioè puramente disinteressato, che accetta Dio in se stesso. Anche l'amore vero è una specie di amicizia (V, 22), ma nel suo grande amore si tratta di uno "struggersi" (*liquefaction*) dell'anima in Dio (VI,12) e di un'estasi (VII, 3 ss.) e perfino di una "santa indifferenza" rispetto alla propria salvezza che però non esclude la speranza della felicità futura (IX, 4).

DE BERULLE (fondatore dell'"*école française*") sottolinea il momento dell'adorazione e del sacrificio. L'amore a sua volta ha una funzione trasformatrice (cf. *Grandeurs de Jesus*, 9).

⁸ Nel contempo l'amore è interessato perché non è contemplativo ma esclusivamente interessato alla propria salvezza. La *resignatio inferni* sorge dall'abbandono totale alla divina volontà e in questo senso dal distacco da sé. Lutero però in tal modo finisce per cadere nell'orribile eresia, già condannata nel sec.IX contro Godescalco, della predestinazione all'inferno.

DE CONDREN prosegue su questa linea esigendo l'annientamento totale del proprio io nell'amore adorante (*Lettres* 3,11). Il suo discepolo OLIER mette in risalto soprattutto la mortificazione dell'amor proprio.

Un sostenitore della concezione fisica è invece BOSSUET, secondo il quale è impossibile escludere dall'atto del nostro amore di Dio la nostra felicità, perché Dio è per natura "il nostro bene" ed è amato come tale.

FENELON al contrario difende la concezione estatica sostenendo che la carità stessa si definisce come amore di Dio per se stesso con l'esclusione di ogni interesse. Solo un tale amore costituisce il fondamento della perfezione cristiana. L'esigenza dell'amore disinteressato come stato duraturo e l'esclusione totale della speranza dalla carità sono delle posizioni condannate dalla Chiesa (DS 2351 - 2361, 2373).

10) La ricerca moderna.

S.KIERKEGAARD, J.H.NEWMAN, W.SOLOVIEV ed altri hanno cercato di definire la carità ispirandosi alla Scrittura e al pensiero agostiniano. Su questa linea è stata elaborata anche la fenomenologia dell'emozionale di M. SCHELER in collegamento con la ricerca sull'ambito personale. La constatazione di un cambiamento di direzione tra l'*eros* greco e l'*agàpe* cristiana ha suscitato una discussione nel campo protestante che ha portato a delle posizioni estreme sia di una teologia conseguentemente dialettica (K.BARTH), sia di una ricerca di sintesi positiva (P.TILLICH).

Nell'ambito del personalismo francese M.BLONDEL ha elaborato la sua teoria del "sens ontologique de la Charité" (*L'être e les êtres*, 192 ss.) e G. MARCEL è arrivato alla conclusione che l'amore personale rivela i fondamenti nascosti dell'essere (*Diario Metafisico* 2.12.1919). In chiara opposizione a un simile "ottimismo" J.P.SARTRE vede nell'amore solo l'assurdità e l'assenza di ogni senso, perfino l'uomo stesso è secondo lui "une passion inutile" (*L'être et le néant*, 708).

Anche qui la cosiddetta "filosofia moderna" rivela come la crisi epistemologica iniziata dal soggettivismo cartesiano e sistematizzata nella critica kantiana impedisce il contatto con la realtà ripiegando o sulla fenomenologia dell'empirico nella tendenza positivista, marxista, freudiana che nega la carità o sulla fenomenologia personalistica "dell'interiorità" che dà origine a speculazioni arbitrarie ed in ultima analisi sterili.

PARTE SISTEMATICA

Confronta:

- San Tommaso:
 - *S.Th.* II-II, qq.23-46;
 - III *Sent.*, d.27 ss.;
 - *Quaestio disputata de virtutibus in communi*;
 - *Quaestio disputata de caritate*;
 - *Opusculum de perfectione vitae spiritualis*.

- ▶ COMMENTI :
 - CAIETANUS card.Thomas de Vio, OP, *Commentaria in Summam Theologiae*, II-II, qq.23-46, ed. Leonina, Romae, Polyglotta, 1895, t.VIII, pp. 163-347;
 - IOANNES A S.THOMA, OP:
 - *Cursus Theologicus in II-II D.Thomae*, tom. unicus, Lugduni, Borde-Arnaud, 1663,
 - *De charitate* (disp. 14-16 in qq. 23-45) = vol.5, pp. 211-249/ Bologna – Biblioteca dell'Archiginnasio, sigla 3/GG + I,9/.
- ▶ LETTERATURA AUSILIARE :
 - R.GARRIGOU–LAGRANGE :
 - *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, trad.Torino 1933;
 - idem, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 2 voll., Paris, trad.Torino 1936.

Il posto del trattato nell'insieme della II-II che tratta delle virtù teologali e cardinali:

<ul style="list-style-type: none"> ▶ virtù: <ul style="list-style-type: none"> ▶ teologali: <ul style="list-style-type: none"> ▪ dell'intelletto: fede (q.1-16) ▪ della volontà: <ul style="list-style-type: none"> • speranza (q.17-22) • carità (q. 23-46) ▶ cardinali: <ul style="list-style-type: none"> ▪ nella parte superiore dell'anima: <ul style="list-style-type: none"> • nell'intelletto pratico: prudenza (q.47-56) • nella volontà: giustizia (q.57-122) ▪ nella parte inferiore dell'anima: <ul style="list-style-type: none"> • nell'irascibile: forza (q.123-140) • nel concupiscibile: temperanza (q.141-170) ▶ condizioni speciali: <ul style="list-style-type: none"> ▶ grazie <i>gratis datae</i> (q.171-178) ▶ stati di vita e uffici (q.179-189)
--

La divisione del trattato: **Carità**

-27-

<ul style="list-style-type: none"> ▶ della stessa carità: <ul style="list-style-type: none"> ▶ in sé: <ul style="list-style-type: none"> ▪ secondo se stessa (definizione) (23) ▪ secondo il suo soggetto (24) ▶ rispetto ai suoi oggetti materiali: <ul style="list-style-type: none"> ▪ gli oggetti amabili (25) ▪ l'ordine dell'amore (26) ▶ della costituzione della carità: <ul style="list-style-type: none"> ▶ intrinsecamente: <ul style="list-style-type: none"> ▪ positivamente per atti e effetti: <ul style="list-style-type: none"> • l'atto principale: <i>dilectio</i> (27) • effetti seguenti: <ul style="list-style-type: none"> – effetti interni:
--

- rispetto al soggetto stesso:
 - * gioia (28)
 - * pace (29)
- rispetto ad altri: misericordia(30)
- effetti esterni:
 - in genere: beneficenza (31)
 - in particolare:
 - * nell'ordine materiale: elemosina (32)
 - * nell'ordine spirituale: correzione fraterna (33)
- negativamente – per contrapposizione ai vizi opposti:
 - rispetto all'atto principale: odio (34)
 - rispetto agli effetti:
 - interni:
 - rispetto alla gioia:
 - * rispetto al bene proprio: accidia (35)
 - * rispetto al bene altrui: invidia (36)
 - rispetto alla pace:
 - * interiormente (nel cuore): discordia (37)
 - * esteriormente:
 - ✦ in parole:- lite (*contentio*) (38)
 - ✦ in opere:
 - * rispetto all'unità della Chiesa: scisma (39)
 - * rispetto all'ordine civile:
 - * da parte della società civile: guerra (40)
 - * da parte di persone private:
 - * nei confronti di privati: rissa (41)
 - * nei confronti della società: insurrezione (42)
 - esterni (= contro la beneficenza e la correzione fr.): offesa e scandalo (43)
 - estrinsecamente:
 - precetto (44)
 - dono:
 - positivamente - sapienza (45)
 - negativamente - vizio opposto della stoltezza (46)

Q.23 - La carità in se stessa.

- ▶ Definizione:
 - specie: amicizia (1)
 - genere: qualcosa di creato nel'anima (2)
- ▶ proprietà = virtù:
 - *an sit* (3)
 - *quid sit*:
 - in se stessa:
 - specificità (4)
 - caratteristiche:
 - * unità (5)
 - * perfezione: primato della carità (6)
 - rispetto ad altre virtù:
 - negativamente: senza carità non c'è vera virtù (7)

- positivamente: è forma delle virtù (8)

1) La carità come amicizia.

S.Scrittura.

Gv 15,15 - “Non vi chiamo più servi ... ma vi ho chiamati amici ...”.

La definizione dell'amicizia.

-28-

Si richiede l'**amore di benevolenza** (*bonum velle alteri*), non basta quello di concupiscenza (*bonum velle nobis*). L'amicizia si riferisce quindi al *bonum honestum* e non al *bonum utile* o *delectabile*.

Si richiede inoltre che l'amore di benevolenza sia **reciproco** (e reciprocamente conosciuto) - l'amico è amico per l'amico.

Una tale benevolenza reciproca è fondata su di una certa **comunicazione**.

| | |
|------------------|--|
| Mi | L'amore di amicizia è fondato su di una certa comunicazione. |
| Ma | Esiste una certa comunicazione dell'uomo rispetto a Dio in quanto Dio ci comunica la sua beatitudine, I Cor 1,9: “Fedele è Dio dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro!”. |
| Co | Esiste un certo amore di amicizia dell'uomo con Dio fondato sulla comunicazione della beatitudine da parte di Dio. |
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | L'amore di amicizia fondato su una tale comunicazione è la carità. |
| Co ¹ | Tra l'uomo e Dio vi è la carità come una vera e propria amicizia. |

Sul piano esterno della vita fisica sensibile e corporea non vi è comunione tra uomo e le sostanze spirituali (angeli e Dio).

Sul piano interno della vita spirituale invece esiste una certa *conversatio* dell'uomo con gli angeli e con Dio, che è imperfetta in via, ma sarà perfetta in patria (si tratta però sempre della stessa carità secondo la specie. E perciò la carità rimane in eterno).

L'amicizia si estende principalmente alla stessa persona dell'amico, ma si estende anche ad altri rispetto alla persona dell'amico, in quanto gli altri sono in qualche maniera congiunti con lui. E così l'amicizia della carità che riguarda principalmente Dio, si estende anche al prossimo e perfino ai nemici che amiamo in ordine a Dio (perché anch'essi in qualche modo appartengono a Dio)⁹.

L'amicizia come amore dell'onesto riguarda principalmente solo i buoni, ma in ordine ad essi si amano anche i cattivi. Così amiamo con amore di carità anche i peccatori a causa di Dio e in vista di Dio (affinché anch'essi siano in Dio).

QUESTIONI CONNESSE

⁹ Anche i dannati dell'inferno.

‣ **Espressioni scritturistiche (GAETANO).**

La Scrittura descrive la comunione con Dio come quella¹⁰:

- tra concittadini
- tra familiari
- tra soci
- tra fratelli

-29-

Espressione privilegiata: **comunione tra figli rispetto al padre**¹¹.

Vi è infatti in essa:

- una partecipazione di natura
- la riverenza
- la disuguaglianza
- la proporzione di amore e giustizia secondo l'eccellenza
- la relazione ad altri amabili in vista del principale amabile e il motivo di questa estensione

‣ **Dio come oggetto di amore amichevole**¹² (GIOVANNI DI S.TOMMASO).

Il bene divino si può considerare:

- a) assolutamente in se stesso e
- b) come un bene amichevole comunicante se stesso.

- a) **Dio entitativamente in se stesso** è essenzialmente un ente soprannaturale, eccedente tutto l'ordine della natura, non vi è in Lui nulla della ragione dell'ente creato naturale.
- b) **Dio considerato come congiunto con noi** e comunicante se stesso a noi assume la ragione di **Autore soprannaturale**, in quanto ci comunica degli effetti soprannaturali e di **Fine naturale** in quanto muove agli effetti naturali.

Questa distinzione è di sola ragione da parte di Dio, ma distingue specificamente diversi tipi di amore e perciò la stessa bontà come diversamente comunicativa (la diversità degli attributi divini invece non distingue diversi atti di volontà perché gli attributi non hanno ragione di bene movente la volontà, ma del vero eminente e incomprendibile da parte nostra con un solo concetto). La distinzione tra Dio comunicante gli effetti naturali o soprannaturali è una distinzione della bontà divina nel suo muovere finalistico rispetto alla nostra volontà, perché così Dio muove ad un diverso tipo di amicizia diversamente fondata secondo il diverso modo di comunicazione.

La carità è vera e propria amicizia tra Dio e gli uomini fondata su una comunicazione degli uomini con Dio, non in quanto sono uomini, ma in quanto sono figli adottivi che hanno lo stesso Spirito di Dio. La ragione formale della carità è la bontà divina da amare **per se stessa** (*finis cui* - amore di benevolenza) **come fine** (*finis cuius gratia* - amore dell'inferiore al superiore) fondante la **comunicazione** di se stessa (reciprocità dell'amicizia) e ciò **immediatamente** (Dio secondo la sua soprannaturalità essenziale).

¹⁰ Per analogia con quella.

¹¹ Cf però anche il Cantico dei Cantici: comunione fra uomo e donna, che rappresenta Cristo e la Chiesa, Cristo e l'anima. Questo simbolo è preferito dai mistici perché mette in luce l'unione.

¹² Amicale.

L'amore naturale di Dio sopra ogni cosa è un amore di benevolenza nel genere di amicizia quanto alla sostanza e non quanto allo stato in maniera imperfetta (mancanza di familiarità, inefficacia rispetto all'esclusione dell'amicizia opposta) .

-30-

2) La carità è una realtà creata nell'animo.

| | |
|----|--|
| Mi | S.AGOSTINO, <i>De doct.Christ.</i> III,10,16: "Chiamo carità il moto dell'anima che tende a godere di Dio per Lui stesso." |
| Ma | Ma il moto dell'anima è qualcosa di creato nell'anima. |
| Co | Perciò anche la carità è qualcosa di creato nell'anima. |

L'opinione del *Magister Sententiarum* (Pietro Lombardo), I *Sent.* d 17.

Il Lombardo dice che la carità non è qualcosa di creato nell'anima, ma lo stesso Spirito Santo che inabita la mente.

Spiegazione. Con questa affermazione il Maestro delle Sentenze non vuole dire che il moto della carità è lo Spirito Santo, ma vuol dire che il moto dell'amore di Dio viene dallo Spirito Santo senza la mediazione di un abito creato come avviene per le altre virtù (fede, speranza, virtù morali infuse) e in questo consisterebbe propriamente l'eccellenza della carità.

Un esame più attento di questa tesi però fa vedere come ciò **torna piuttosto al danno della carità.** Infatti, in questa sentenza la mente umana appare solo mossa dallo Spirito Santo senza muovere se stessa, quasi come un corpo passivamente mosso da un agente esteriore.

| | |
|-----|---|
| =Mi | (ipotetica) |
| Ma | La mozione solamente passiva ed esterna contrasta con la natura del volontario, che deve avere il proprio principio in se stesso. |
| Co | (ipotetico)
Perciò sembrerebbe che amare con un atto di carità non sia volontario. |

La conclusione ipotetica però è assurda perché implica contraddizione. Infatti, l'atto di amore esige secondo la sua stessa natura che sia volontario.

Un'altra interpretazione possibile sarebbe quella che lo Spirito Santo muove la volontà all'atto dell'amore come si muove uno strumento. Lo strumento è principio dell'atto, ma **non dipende da esso l'agire o il non agire.** Così si toglierebbe la ragione del volontario (perfetto), del libero e quindi del merito, mentre la carità è principio operativo del merito a modo di un principio radicale.

Esigenza da osservare.

Bisogna che la volontà sia mossa dallo Spirito Santo all'atto di amore in maniera tale che anch'essa influisca in linea di causalità efficiente in vista di quell'atto.

| | |
|----|--|
| Ma | Nessun atto è prodotto perfettamente da una potenza operativa se non le è connaturale per mezzo di una forma che è principio dell'azione. (Disposizione "soave" di Dio - cf.Sap. 8,1). |
|----|--|

| | |
|------------------|---|
| Mi | Ora è manifesto che l'atto della carità eccede la natura della potenza volitiva. |
| Co | Se non si aggiungesse alla potenza naturale una forma tale da inclinare la potenza all'atto dell'amore, un tale atto sarebbe sotto questo aspetto meno perfetto degli atti naturali e degli atti delle altre virtù né sarebbe più facile e dilettevole. |
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora, nessuna virtù ha un' inclinazione così forte al proprio atto come la carità e nessuna agisce in maniera così dilettevole ¹³ . |
| Co ¹ | Perciò è sommamente necessario che in vista dell'atto di carità esista in noi una certa forma abituale aggiunta alla potenza naturale così da inclinarla all'atto della carità e da metterla in grado di agire con prontezza e gioia. |

-32-

Non si deve assumere occasione di errore da certe espressioni platoneggianti di S. Agostino. La carità è "Dio" o qualcosa di divino non essenzialmente, ma per partecipazione all'amore divino che è Dio stesso e la cui partecipazione è qualcosa di creato nell'uomo.

In linea di causalità efficiente Dio è la vita dell'anima **per mezzo** della carità come è la vita del corpo **per mezzo** dell'anima.

In linea di causalità formale invece la carità è **direttamente** vita dell'anima come l'anima è **direttamente** vita del corpo. Perciò l'abito creato della carità è direttamente nella volontà come una forma accidentale nel suo soggetto.

La carità agisce in linea di causalità formale, la cui efficacia dipende dall'agente che induce la forma nel soggetto. Siccome poi l'agente infondente la carità nella volontà è Dio, l'effetto formale della carità può essere in qualche maniera infinito, perché causato da Dio come causa efficiente prima. L'effetto infinito che è la congiunzione dell'anima con Dio per mezzo della giustificazione dimostra l'infinità della virtù divina che è la causa della carità

QUESTIONE CONNESSA.

L'infinità dell'effetto della carità (GAETANO).

S. Tommaso riconduce l'effetto della carità a Dio non in quanto è comunemente l'Autore di tutte le cose, bensì sotto quell'aspetto secondo il quale la carità è dell'ordine divino e connaturale a Dio solo (soprannaturalità secondo la sostanza). La carità stessa è in qualche maniera infinita come l'essere in carità e come l'amore di Dio nella carità. Questa infinità della carità che appare nel suo effetto deriva dalla virtù di Dio che è l'autore della carità e quindi non in quanto è comunemente il creatore di tutte le cose, ma in quanto è specificamente il Comunicatore di quelle realtà che sono connaturali a Lui solo. La congiunzione con Dio che è l'effetto della carità è qualcosa di infinito, eccedente ogni agente creato¹⁴.

-32-

¹³ Perché l'atto della carità corrisponde perfettamente alla profonda inclinazione ad amare che c'è in ciascuno di noi. Di fatto, però, data anche la nostra tendenza al peccato, capita che certi atti di carità siano faticosi per vincere le tendenze contrarie.

¹⁴ La carità è un'energia divina e in questo senso infinita, potentissima, fecondissima, inesauribile, invincibile, in continua crescita, miracolosa. Essa fa compiere opere eroiche, grandiose ed incredibili a soggetti apparentemente inetti ed insignificanti, ma che si pongono totalmente al servizio di Dio: sono i santi. Ovviamente essa deve fare i conti con i limiti e i difetti del soggetto, per cui questa infinità ovviamente non va intesa in senso assoluto, come è in Dio, ma sempre relativamente alle limitate possibilità naturali del soggetto. Per questo anche negli stessi santi non mancano peccati veniali contro la carità, per i quali peraltro essi fanno severe penitenze.

La carità è una forma nella volontà partecipata e creata dallo Spirito Santo. Essa **opera sempre formalmente come un quo** e avendo **un duplice quod** - uno essenziale che è Dio e uno per partecipazione che è il soggetto umano -. Talvolta si può dire che è l'uomo che agisce come un *quod* e la carità come un *quo*, talvolta invece, e cioè **rispetto all'effetto proprio della carità che è congiungere l'uomo con Dio, solo Dio è causa efficiente come un quod**. Tale effetto è l'infinità che si realizza per mezzo della carità e perciò l'efficacia della carità nel produrre un effetto infinito si riconduce a Dio come causa attiva, come il *quod* che veramente e propriamente agisce, e nella carità come il *quo* che agisce formalmente.

3) La carità è virtù.

| | |
|------------------|---|
| Mi | La bontà degli atti umani deriva dalla dovuta regola e misura, così che la virtù umana come principio di tutti gli atti umani buoni consiste nell'attingere alla regola degli atti umani. |
| Ma | La regola degli atti umani è duplice:
a) la ragione umana e
b) Dio stesso. |
| Co | Perciò, come la virtù morale si definisce per mezzo del suo riferimento alla rettitudine della ragione, così anche attingere a Dio costituisce ragione di virtù (esempio: le virtù teologali come fede e speranza). |
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | La carità attinge a Dio congiungendoci con Lui. |
| Co ¹ | Perciò la carità è virtù . |

L'amicizia è detta da Aristotele in *Ethic.VIII,15* "virtù o con la virtù", così che anche l'amicizia naturale costituisce una virtù che è *ad alterum* come la giustizia, ma mentre la giustizia lo è secondo il debito legale, l'amicizia lo è secondo il debito amichevole e morale (gratuito). A questo livello (cioè naturale) l'amicizia però non sembra essere una virtù distinta, perché trae la sua caratteristica di onestà dall'oggetto in quanto è fondata sull'onestà delle virtù. Perciò non ogni amicizia è onesta e lodevole come appare dalle amicizie fondate su motivi di utilità o di piacere. L'amicizia onesta e virtuosa segue quindi le virtù ed è fondata in esse senza però costituire una virtù particolare e distinta. Ciò non si può dire della carità, che non è fondata sulla virtù umana, ma divina e perciò può essere solo amicizia onesta con la ragione di onestà in se stessa.

La gioia e la pace seguono all'amore e perciò non costituiscono una virtù, se non come effetto dell'amore. Quando poi si dice che la virtù è l'ultimo della potenza questo "ultimo" non si riferisce all'effetto bensì all'eccesso eminente.

-33-

Rapporto sostanza – accidente:

- **secondo il modo di essere.** L'essere dell'accidente è sempre inferiore rispetto a quello della sostanza in quanto la sostanza è l'ente per sè, l'accidente invece è l'ente nell'altro.
- **secondo la ragione della propria specie:**
 - a. **l'accidente causato dai principi del soggetto** è inferiore e meno degno di esso come l'effetto è inferiore (derivato) rispetto alla causa;
 - b. **l'accidente proveniente dalla partecipazione di una natura superiore e più degna del soggetto.** L'accidente a sua volta è più degno del soggetto, se è somiglianza di una natura superiore. Così la luce¹⁵ è più alta rispetto al suo soggetto

¹⁵ Si suppone una concezione cosmologica nella quale la luce stia al vertice nei gradi di perfezione degli enti fisici.

(aria o altro diafano) e la grazia rispetto all'anima. E così anche la carità è più degna dell'anima come una certa partecipazione dello Spirito Santo.

4) La carità è una virtù speciale.

| | |
|----|---|
| Ma | Nulla di generale si annovera tra ciò che è speciale. |
| Mi | Ma la carità si annovera tra le virtù speciali come sono la fede e la speranza, cf I Cor 13,13: "Queste dunque sono le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità". |
| Co | Perciò la carità è una virtù speciale. |

| | | |
|-----------------|---|---|
| Ma | Gli atti e gli abiti sono specificati dagli oggetti. | |
| Mi | L'oggetto proprio dell'amore è il bene. | |
| Co | Laddove c'è una speciale ragione del bene, c'è anche una speciale ragione di amore. | |
| | =Ma ¹ | |
| | Mi ¹ | Il bene divino, in quanto è l'oggetto della beatitudine, ha una ragione speciale di bene. |
| Co ¹ | L'amore di carità che è l'amore del bene divino in quanto è l'oggetto della beatitudine è perciò un tipo speciale di amore. | |

CONCLUSIONE.

Perciò **la carità è una virtù speciale.**

[La virtù è un genere più remoto dell'amore; perciò basta provare la specificità della carità rispetto all'amore come genere prossimo per dimostrarne la specificità anche rispetto al genere più comune di virtù].

La carità ricorre nella definizione di altre virtù non perché è ogni altra virtù per essenza, ma perché ogni virtù infusa dipende in qualche modo da essa (come le virtù morali dalla prudenza).

La carità non è l'abito elicente di ogni atto di virtù, ma può essere l'abito imperante ogni atto di virtù infusa (congiunge l'uomo e tutti gli atti umani col fine ultimo).

Il precetto dell'amore si dice generale perché ad esso si riducono tutti i precetti come al fine, cf I Tm 1,5: "Il fine del precetto è la carità".

-34-

5) La carità è una sola virtù.

| | |
|----|--|
| Mi | Dio è oggetto della fede come lo è anche della carità. |
| Ma | Ma la fede è una sola virtù a causa dell'unità della verità divina. |
| Co | Perciò anche la carità è una sola virtù a causa dell'unità della bontà divina. |

| | |
|----|---|
| Ma | Le specie dell'amicizia si distinguono:
a. secondo la diversità dei fini in amicizia: <ul style="list-style-type: none"> ▸ utile ▸ piacevole ▸ onesta b. secondo la diversità di comunicazioni sulle quali si fonda l'amicizia. Ad esempio, |
|----|---|

28

| | |
|----|--|
| | amicizia: <ul style="list-style-type: none"> ▸ tra consanguinei (comunità naturale) ▸ tra concittadini (comunità civile) ▸ tra compagni di viaggio (comunità di viaggio). |
| Mi | La carità non può essere distinta in diverse virtù in nessuno di questi modi: <ul style="list-style-type: none"> ▸ il suo fine è unico: la bontà divina e ▸ unica è anche la comunicazione della beatitudine eterna su cui si fonda la carità. |
| Co | Rimane perciò che la carità è una sola virtù non distinta in più specie. |

Dio e prossimo non diversificano l'oggetto della carità perché non ne costituiscono l'oggetto "alla pari", ma il prossimo rientra nell'oggetto solo in vista di Dio¹⁶.

Una sola ragione di amore è principalmente intesa dalla carità e cioè la bontà divina che ne costituisce la sostanza – le altre ragioni sono secondarie e accidentali, derivate dalla prima, e pertanto non diversificano l'oggetto formale e la specie della carità.

Le amicizie umane sono diversificate da diversi fini e da diverse comunicazioni. Questo però non ha luogo nell'amore soprannaturale di Dio che è la carità.

QUESTIONI CONNESSE.

I. L'amore di Dio e la varietà degli attributi divini.

Se un attributo di Dio è occasione di amore di Dio *sic et simpliciter*, allora non c'è difficoltà perché una tale occasione stimolante l'amore di Dio secondo sè tutto¹⁷ non diversifica la specie. La difficoltà potrebbe sorgere a proposito di un attributo isolato con astrazione precisiva da parte dell'uomo e amato in sè e per sè solo.

La difficoltà si risolve se si pensa che:

- a. gli attributi sono realmente identici con l'unica natura sussistente di Dio e
- b. l'amore di benevolenza non si ferma al motivo particolare, ma termina alla persona amata, cioè alla natura sussistente, la quale in Dio coincide con tutti gli attributi.

Nelle relazioni umane si può amare con amore di concupiscenza la virtù o la scienza di un uomo in sè oppure si può amare con amore di amicizia l'uomo stesso come persona, a causa di tale perfezione.

-35-

In Dio l'amore di amicizia può essere motivato da diversi attributi (separabili intenzionalmente, ma sempre identici nella realtà), coincidenti però di fatto con la sua natura sussistente e terminante (come amore di benevolenza) sempre a questa stessa natura individuale.

II. Fede, visione e carità.

La fede e la visione si distinguono come due luci intelligibili soprannaturali diverse; non si distinguono però secondo la loro funzione regolatrice della carità e perciò la stessa carità che in

¹⁶ Ciò naturalmente non suppone la confusione dei fini: un conto è Dio fine ultimo e un conto è il prossimo fine immediato, per cui ben diverso è il modo col quale si deve amare Dio e il prossimo. Qui per "oggetto" non si intende quindi *ciò che si deve amare* - dove vale una distinzione oggettiva - ma il *motivo formale* dell'amore, che dev'essere lo stesso per Dio e per il prossimo, amato per amore di Dio.

¹⁷ Latinismo: *secundum se totum*: nella totalità del suo significato. Si oppone al *secundum se partialiter*, ossia secondo parte del suo significato.

via¹⁸ segue la fede, seguirà in patria la visione beatifica dell'essenza divina. L'amore di amicizia astrae infatti dalla ragione di visto o non visto, di posseduto o non posseduto. D'altronde anche l'amicizia umana è specificamente sempre la stessa sia rispetto all'amico presente che all'assente.

‣ **Distinzione tra amore di Dio e del prossimo.**

Quando S.Tommaso dice che l'amore si porta al bene universale non intende l'universale nel predicare (*in praedicando*)¹⁹ - Giovanni di S.Tommaso qualifica questa interpretazione come "volgare": "crassa est haec intelligentia" -, bensì l'universale *in causando*²⁰, in quanto la bontà divina comunica liberamente se stessa universalmente a tutti. Il bene amato non è quindi universale perché astratto²¹ (si tratta sempre di un bene individuale e concreto, che è propriamente oggetto di volontà), ma è universale perché comunemente elargito a tutti, in particolare nell'amore di carità a tutti gli uomini. Il prossimo diventa allora oggetto di carità, in quanto riceve e può ricevere da Dio la comunicazione speciale della sua beatitudine.

Si noti la diversità tra la comunicazione di eccellenza che è oggetto di onore, riverenza, venerazione e di bontà che è oggetto di amore. L'amore è unitivo e discendente; l'eccellenza è segregativa e ascendente. Diversamente si onora colui che è eccellente di per sé e colui che lo è per subordinazione, ma ugualmente si ama colui che è buono di per sé e colui che lo è per comunicazione. Il prossimo è amato per la stessa ragione per cui si ama Dio, ma diversamente si onora un santo (*dulia*) e Dio (*latria*).

La comunicazione della bontà divina poi è duplice:

- **effettiva**²², in quanto Dio comunica agli uomini i doni creati dando loro una bontà intrinseca e così l'uomo può essere amato per una perfezione propria (come fine subordinato, ma sempre come fine) e
- **rispettiva**²³, in quanto l'uomo è precisamente considerato come qualcosa di appartenente a Dio (*aliquid Dei*) e così viene estrinsecamente reso amabile in vista di Dio, che è l'oggetto principale dell'amore e rispetto a cui si ama anche il prossimo.

IV. Diversità degli atti di carità: *dilectio, gaudium, pax*.

Si tratta di atti diversi materialmente (secondo il genere dell'atto volontario), ma identici formalmente (secondo la specie della carità). Così gli atti della fortezza si distinguono secondo il genere della passione (aggreire o sostenere), ma si identificano nella specie della fortezza.

-36-

6) La carità è la virtù più eccellente di tutte.

S.Scrittura.

¹⁸ Nella vita presente.

¹⁹ Cioè l'universale astratto.

²⁰ La causa universale.

²¹ Non si tratta di amare un'idea, per quanto ciò possa essere nobile, ma una persona.

²² O assoluta.

²³ O relativa.

I Cor 13,13: “Più grande di tutte è la carità”.

Argomento di ragione.

| | | |
|----|---|--|
| Ma | Il bene negli atti umani deriva dalla loro corrispondenza alla regola dovuta. | |
| Mi | La virtù è il principio operativo degli atti umani buoni. | |
| Co | La virtù umana consiste nel raggiungimento della regola degli atti umani. | |
| | =Mi ¹ | |
| | Ma ¹ | La regola degli atti umani è duplice:
a) la ragione e
b) Dio
in maniera tale che Dio è la regola suprema da cui dipende la stessa regola della ragione umana. |
| | Co ¹ | La virtù più eccellente consiste nel raggiungimento più perfetto della regola suprema ed eccellentissima che è Dio stesso. |
| | =Ma ² | |
| | Mi ² | <ul style="list-style-type: none"> ▸ Le virtù teologali raggiungono come regola Dio stesso e non la ragione umana come le virtù morali. ▸ Tra le virtù teologali la carità raggiunge la regola divina in maniera più perfetta. <p>PROVA:</p> |
| | Ma ³ | E' sempre più perfetto ciò che è di per sé di ciò che è per altro. |
| | Mi ³ | La fede e la speranza raggiungono Dio in quanto da Lui deriva per noi o la conoscenza o il conseguimento di qualche bene, mentre la carità raggiunge Dio così come Egli è in se stesso e non affinché noi otteniamo qualcosa da Lui ²⁴ . |
| | Co ³ | La carità raggiunge ²⁵ in maniera più perfetta la regola divina, la fede e la speranza invece in maniera meno perfetta. |
| | Co ² | <ul style="list-style-type: none"> ▸ Le virtù teologali sono più eccellenti di quelle morali e ▸ tra le virtù teologali la carità è più perfetta della fede e della speranza. |

Analogia con la prudenza. La prudenza è la più eccellente tra le virtù morali perché raggiunge più direttamente la ragione che è la regola propria di questo tipo di virtù. Le altre virtù raggiungono la ragion pratica solo in quanto da essa viene costituito il mezzo (*medium virtutis*) nelle azioni e passioni umane.

Paragone tra conoscenza e desiderio volitivo:

- **L'atto dell'intelletto** consiste nella assimilazione dell'oggetto al soggetto, mentre
- **l'atto della volontà** consiste nell'appetito dell'oggetto in se stesso (nella sua realtà esterna, fisica).

²⁴ Dio non è un mezzo per ottenere un bene migliore, ma è il bene massimo al quale possiamo aspirare. Il Dio di Kant sembra un mezzo per assicurare alla ragione il suo buon funzionamento. Chi prevale? Dio o la ragione? E' la ragione che serve Dio o è Dio che serve alla ragione?

²⁵ Pratica.

Le cose inferiori rispetto all'intelletto hanno nell'intelletto una presenza intenzionale più nobile della loro esistenza fisica.

-37-

Le cose superiori all'intelletto umano hanno invece in se stesse una esistenza naturale più alta di quella intenzionale che possono avere nell'intelletto umano (secondo il principio *omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*).

Perciò:

- **le cose inferiori** è meglio conoscerle che amarle,
- **le cose superiori** (e quindi anche Dio) è meglio amarle che conoscerle.

Perciò la carità come virtù volitiva è più nobile della fede che è una virtù intellettiva.

La fede opera per mezzo della carità (Gal.5,6) non in modo strumentale come il padrone per mezzo del servo, ma come²⁶ per mezzo della sua forma.

Lo stesso bene divino è oggetto di speranza e di carità, ma in un modo diverso:

- la speranza lo considera come distante e perciò arduo da conseguire²⁷;
- la carità invece lo presenta come unito e quindi non come arduo²⁸.

E perciò la carità è più eccellente della speranza (come la presenza del bene è più perfetta dell'assenza).

7) Se vi può essere qualche virtù senza la carità.

| | |
|----|--|
| Ma | I Cor 13,3: "E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova". |
| Mi | Ma la virtù è molto utile se è virtù vera.
Sap. 8,7: "Essa insegna infatti la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita. |
| Co | Perciò senza la carità non vi può essere virtù vera. |

| | |
|----|--|
| Mi | La virtù è ordinata al bene che ha principalmente ragione di fine, in quanto ciò che è per il fine si dice buono dal fine. |
| Ma | Vi può essere un duplice fine e quindi un duplice bene umano: <ul style="list-style-type: none"> ▸ uno ultimo, ▸ l'altro prossimo e particolare. |
| Co | La virtù ordina semplicemente al fine ultimo; sotto un certo aspetto si può dire però anche rispetto al fine particolare. |

| | |
|-----------------|--|
| Ma ¹ | La virtù semplicemente vera è quella che ordina al bene principale (ed ultimo) dell'uomo come disposizione del perfetto all'ottimo. |
| Mi ¹ | La carità ordina al bene principale ed ultimo dell'uomo che è la fruizione di Dio.
Sal 73 (72), 28: "Il mio bene è stare vicino a Dio". |
| Co ¹ | Non vi può essere una virtù semplicemente vera senza la carità. |

²⁶ Il soggetto.

²⁷ I beni promessi nella speranza sono amati, *amor concupiscentiae*, in quanto appaiono come interessanti per il soggetto: la salvezza (Alberto Galli).

²⁸ Il bene oggetto della carità è amato per se stesso in quanto infinitamente superiore al bene dell'amante: *amor dilectionis*, amore disinteressato (Alberto Galli).

| | |
|-----------------|--|
| Ma ² | La virtù vera sotto un aspetto particolare (<i>secundum quid</i>) è quella che ordina alla realizzazione di un bene o di un fine particolare. |
| Mi ² | Il bene secondario e particolare dell'uomo è duplice:
a) uno vero, che è ordinabile al fine ultimo e
b) uno apparente e non vero, che distoglie dal fine ultimo. |
| Co ² | a) Senza la carità vi può essere una virtù particolare vera, che ordina ad un vero bene particolare, cioè ordinabile al fine ultimo.
b) La "virtù" che ordina ad un bene apparente e non vero invece non è vera virtù in senso assoluto, ma ha solo una falsa somiglianza di virtù. |

-38-

La virtù che ordina ad un bene vero, ma particolare (ad esempio, la conservazione della patria o qualcosa del genere) è **virtù vera ma imperfetta**, a meno che non ordini ulteriormente al bene finale e perfetto; il che non può avvenire senza la carità²⁹.

CONCLUSIONE.

Semplicemente³⁰ parlando, non vi può essere virtù vera senza la carità.

Colui che è privo di carità ha un duplice atto:

- ▶ l'atto che egli compie formalmente in quanto è privo di carità e un tale atto è sempre cattivo come l'atto dell'infedele in quanto infedele (ad. esempio, l'infedele che fa opere buone ordinandole alla sua infedeltà, un eretico che fa elemosina per far propaganda all'eresia, ecc.);
- ▶ l'atto compiuto senza carità ma non formalmente in quanto è senza carità, bensì in quanto ha qualche altro dono di Dio sia soprannaturale come la fede e la speranza informi, sia naturale che non può essere del tutto tolto dal peccato. E tali atti sono buoni dal loro genere, ma non perfetti perché manca l'ordine al fine ultimo.

Il fine è il principio degli agibili, come gli assiomi scientifici lo sono nell'ordine speculativo e perciò come non c'è semplicemente scienza vera laddove manca la giusta comprensione del principio scientifico indimostrabile, così, semplicemente parlando, non c'è vera giustizia o vera castità senza la carità che ordina debitamente al fine ultimo, anche se in altri fini particolari si osservasse il dovuto ordine.

Nella scienza e nell'arte non si richiede l'ordine al fine ultimo come si richiede invece nelle virtù morali; pertanto esiste vera scienza e vera arte³¹ anche senza la carità, ma semplicemente parlando non esiste vera virtù morale senza la carità.

QUESTIONE CONNESSA.

²⁹ Qui si vede il sano umanesimo dell'Aquinate, oggi più che mai di attualità, dopo che il Concilio Vaticano II ha promosso il dialogo con le altre religioni e con gli stessi non-credenti. E questo perché Tommaso distingue il fine naturale dal fine soprannaturale, contro la tendenza soprannaturalista di Agostino, per il quale le virtù dei pagani sono "splendidi vizi". Per esaltare la grazia non c'è bisogno di abbassare la natura. L'"estrinsecismo" tomista è molto più cristiano dell'integralismo dei Rahner, dei Laberthonnière, dei De Lubac e dei Blondel. Resta il fatto che anche per Tommaso la grazia guarisce la natura ed è necessaria per la salvezza.

³⁰ Assolutamente.

³¹ Per questo il demonio può insegnare e padroneggiare queste virtù, ma non la virtù morale. Per questo esiste oggi più che mai un mondo ricco di scienza ed arte - da ciò trae il suo fascino e la sua seduzione -, ma corrotto nella virtù morale. Occorre uno sguardo acuto e vigile per accorgersi della pericolosità di questo mondo assumendo il positivo e respingendo il negativo.

La virtù considerata in filosofia e in teologia (GAETANO).

Il teologo ha per oggetto Dio e perciò deve tutto riferire in Dio. Perciò egli distingue a proposito della virtù tra la perfezione del genere³² e la perfezione semplice e afferma che senza la carità vi può essere virtù perfetta dal genere³³, ma non semplicemente.

Il filosofo considera il bene umano solo rispetto al fine ultimo naturale e perciò conclude che le virtù umane senza la carità sono perfette semplicemente (secondo la considerazione filosofica)³⁴.

Non c'è però contraddizione, ma tutto è dovuto all'imperfetta conoscenza che la filosofia può avere del bene umano. "E se noterai bene questo e lo saprai applicare, **con riverenza accoglierai i detti dei teologi, ma non disprezzerai per questo i filosofi.**"³⁵

-39-

Si noti che quando S.Tommaso dice che "senza la carità manca il dovuto ordine al fine ultimo" egli non si riferisce alla circostanza del fine dell'operante, la quale, se è cattiva, rende cattiva tutta l'azione, ma si riferisce alla mancanza di quell'ordine che si richiede per costituire la perfezione della virtù non in vista del bene morale, ma in vista del bene semplicemente e assolutamente considerato che è la vita eterna.

Esiste pertanto un atto moralmente buono senza la carità³⁶, ma non esiste un atto meritevole in vista della vita eterna senza la carità. La privazione della carità non rende l'atto di una virtù morale cattivo, ma solo lo rende non buono semplicemente e assolutamente³⁷. Lo potrebbe rendere anche cattivo, ma solo per quel tempo in cui obbliga il precetto positivo della carità in connessione con quel determinato atto di virtù. Questo però è *extra propositum* perché qui si considera l'atto di virtù assolutamente e non dalle circostanze.

8) La carità è forma delle virtù.

| | | |
|----|--|--|
| Mi | Nella morale la forma si intende da parte del fine, perché il principio degli atti morali è la volontà il cui oggetto e quasi forma è il fine. | |
| Ma | La forma dell'atto segue sempre la forma dell'agente. | |
| Co | Perciò è necessario che negli atti morali ciò che dà all'atto l'ordine al fine gli dia anche la forma. | |
| | =Ma ¹ | |
| | Mi ¹ | La carità ordina tutti gli atti umani di ogni virtù al fine ultimo. |
| | Co ¹ | La carità dà la forma agli atti di tutte le altre virtù. Perciò si dice "forma della virtù" perché anche le altre virtù si dicono ³⁸ rispetto agli atti formati. |

³² In genere.

³³ Genericamente.

³⁴ Dal punto di vista dell'*essenza*. E' chiaro poi che, considerando la *situazione concreta* dell'uomo nella vita presente, egli non può esercitare la virtù naturale in modo perfetto e salvifico, se non col soccorso della grazia, e quindi orientandosi al fine soprannaturale. Questo è il senso della *philosophie morale adéquatement prise* del Maritain.

³⁵ Manca la fonte.

³⁶ Quello che non ha capito Lutero, che ha esasperato il soprannaturalismo agostiniano.

³⁷ Insufficiente per la salvezza.

³⁸ Forme.

La carità è forma di virtù non tanto esemplarmente ed essenzialmente (in linea di causalità formale intrinseca o estrinseca)³⁹, ma piuttosto effettivamente (in linea di causalità efficiente-finale) ordinando gli atti di tutte le altre virtù al fine ultimo.

La carità si dice radice di virtù non come causa materiale, ma come nutrimento e sostegno; si dice fine delle altre virtù perché le ordina tutte al suo proprio fine; si dice infine madre di tutte le virtù perché dal desiderio del fine ultimo concepisce gli atti delle altre virtù imperandoli.

NOTA (secondo il GAETANO) che la prudenza è forma delle virtù secondo la loro perfezione dal genere⁴⁰, mentre la carità è forma delle virtù secondo la loro perfezione assoluta e semplice, quella che deriva appunto dal loro ordine al fine ultimo soprannaturale che è Dio, amato in se stesso e per se stesso.

-40-

Q.24 - Il soggetto della carità.

| | |
|---------------------------|--|
| Il soggetto della carità: | |
| ▶ | in se stesso = volontà (1) |
| ▶ | secondo la recezione della forma: |
| ▸ | il modo della recezione: |
| * | secondo la produzione della forma stessa = infusione (2) |
| * | secondo la quantità della forma ricevuta (3) |
| ▸ | le modificazioni della forma ricevuta nel soggetto: |
| * | positive = aumento: |
| ▪ | in sé: |
| • | in comune ⁴¹ : |
| • | determinazioni intrinseche: |
| – | esistenza dell'aumento (4) |
| – | essenza (modo) dell'aumento (5) |
| • | determinazioni estrinseche: |
| – | la causa da parte del soggetto (6) |
| – | l'effetto secondo la sua quantità possibile (7) |
| • | in particolare: la perfezione nello <i>status viae</i> (8) |
| ▪ | secondo la gradualità (9) |
| * | negative: |
| ▪ | relative - diminuzione (10) |
| ▪ | assolute - amissione (o perdita della carità): |
| • | esistenza (possibilità dell'amissione) (11) |
| • | la causa dell'amissione (12) |

1) La volontà è il soggetto proprio della carità.

| | |
|----|---|
| Ma | L'oggetto dell'abito dev'essere identico a quello della potenza che ne è il soggetto. |
| Mi | L'oggetto della carità, che è il bene è l'oggetto della volontà. |
| Co | La carità è nella volontà come nel suo soggetto proprio. |

| | |
|----|------------------------------------|
| Ma | L'oggetto dell'appetito è il bene: |
|----|------------------------------------|

³⁹ Perché appartiene ad un piano ontologico superiore: il divino. Altrimenti, come accade in Rahner, che fa della grazia e quindi della carità una causa "quasi-formale", si rischia il panteismo.

⁴⁰ Generica.

⁴¹ In genere.

| | |
|----|--|
| | a) l'oggetto dell'appetito sensitivo è il bene percepito dai sensi.
b) l'oggetto dell'appetito intelletivo (volontà) è il bene considerato sotto la ragione comune di bene così come lo può concepire l'intelletto. |
| Mi | L'oggetto della carità non è un bene sensibile, ma un bene divino che può essere conosciuto solo dall'intelletto. |
| Co | Perciò il soggetto della carità non è l'appetito sensitivo, ma l'appetito intelletivo, cioè la volontà . |

La volontà è in qualche modo nella ragione e perciò la carità essendo nella volontà non è del tutto aliena dalla ragione. Eppure la ragione non può esserne la regola o la misura come lo è per le virtù morali, ma la carità è regolata dalla misura della sapienza divina che eccede la regola della ragione umana. Perciò la carità non è nella ragione né come nel suo soggetto (a modo della prudenza), né come nella sua regola (a modo della giustizia o della temperanza), ma vi è solo secondo una certa affinità della volontà alla ragione⁴².

Il libero arbitrio è identico con la potenza volitiva, eppure la carità, essendo circa il⁴³ fine ultimo (e non circa i mezzi) è più nella volontà che nella libertà.

-41-

2) La carità è causata in noi per mezzo dell'infusione⁴⁴.

S.Scrittura.

Rm 5,5: "L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato".

Argomento di ragione.

| | |
|------------------|--|
| Mi ¹ | La carità è un'amicizia tra Dio e l'uomo fondata su di una certa comunicazione di beatitudine eterna. |
| Ma ¹ | La comunicazione della beatitudine eterna da parte di Dio non può realizzarsi secondo dei beni naturali, ma solo secondo dei beni gratuiti.
Rm 6,23: "Dono di Dio è la vita eterna". |
| Co ¹ | Perciò la stessa carità eccede la proporzione della natura. |
| =Mi ² | |
| Ma ² | Ciò che eccede la facoltà della natura non può essere né naturale né acquisito per mezzo di potenze naturali, perché l'effetto non trascende mai la sua causa. |
| Co ² | Perciò la carità non può essere in noi naturalmente né può essere acquisita da forze naturali, ma solo per mezzo dell'infusione dello Spirito Santo che è l'Amore del Padre e del Figlio e la cui partecipazione creata in noi è la carità. |

⁴² Per questo il motivo dell'atto della carità, soprattutto quando è eroico, sembra a volte inspiegabile, irragionevole o addirittura stolto o imprudente, così come il dato di fede sembra a volte contro la ragione, ma in realtà è dettato dalla superiore sapienza divina, e fa riferimento appunto alla fede. Per esempio l'offrire la propria vita come ha fatto Padre Tomas per la libertà della Chiesa nella sua Patria è stato un gesto che non si spiega se non come imitazione del sacrificio di Cristo.

⁴³ Relativa al.

⁴⁴ A modo di.

Dio è perfettamente conoscibile in sé ma non è perfettamente conoscibile *quoad nos* e così anche si può dire che è sommamente amabile in sé, ma non lo è perfettamente *quoad nos* a causa della nostra tendenza inclinante verso dei beni visibili particolari.

Perciò si richiede che il nostro appetito intellettuale sia perfezionato in vista del fine ultimo da un abito aggiunto che è la carità.

Quando si dice in I Tm 1,5: “Il fine di questo richiamo è però la carità che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera”; allora si deve pensare piuttosto all’atto di carità che viene elicitato⁴⁵ da tali disposizioni o si può dire che simili disposizioni preparano remotamente alla recezione della carità per infusione.

Una simile interpretazione è valida anche per la sentenza agostiniana (in I *Canon. Ioan.* tr.9, n.4 *super* 6,18) secondo cui “il timore introduce la carità” e per la Glossa (interlineare a Mt 1,2), la quale dice che “la fede genera la speranza e la speranza genera la carità”.

3) La carità viene infusa non secondo la capacità naturale del soggetto, bensì secondo la volontà gratuita di Dio.

S.Scrittura.

Gv 3,8: “Lo Spirito soffia dove vuole”.

I Cor 12,11: “Ma tutte queste cose è l’unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole”.

Argomento di ragione.

-42-

| | |
|----|---|
| Ma | La quantità di ogni cosa dipende dalla sua causa propria perché una causa più universale produce un effetto maggiore. |
| Mi | Ora, la carità, in quanto eccede la proporzione della natura umana, non dipende da una virtù naturale, ma dalla sola grazia dello Spirito Santo che la infonde. |
| Co | E perciò la quantità della carità non dipende dalla condizione della natura o dalla capacità della virtù naturale, ma solo dalla volontà dello Spirito Santo che distribuisce i suoi doni come vuole.
Ef 4,7: “A ciascuno di noi tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo”. |

La stessa disposizione alla grazia e alla carità è prevenuta dalla mozione dello Spirito Santo movente la mente umana ad una disposizione più o meno grande secondo la sua volontà.

La forma è proporzionata alla materia perché sono dello stesso genere. Così anche la gloria è proporzionata alla grazia, in quanto entrambe si riferiscono allo stesso genere, in quanto la grazia è una certa incoazione della gloria in noi (*gratia semen gloriae*). La carità e la natura invece non appartengono allo stesso genere e perciò non c’è proporzione tra loro⁴⁶.

Dato che la natura angelica è tutta attualmente intelligente, l’angelo si porta sempre totalmente a ciò a cui è portato. Così negli angeli superiori c’è una tendenza più intensa che in quelli inferiori, in maniera tale che gli angeli superiori perseveranti nel bene sono diventati migliori degli inferiori e gli angeli superiori apostati sono diventati peggiori degli inferiori. La natura razionale dell’uomo invece consente all’intelletto umano di essere talvolta in atto, talvolta in

⁴⁵ Emesso, originato.

⁴⁶ *Fecit mihi magna, Qui potens est.*

potenza e perciò l'uomo non sempre si porta totalmente a ciò a cui è portato, ma è possibile che in un uomo con migliori disposizioni naturali ci sia una tendenza meno intensa e viceversa. Non c'è perciò una somiglianza tra gli angeli e gli uomini.

QUESTIONE CONNESSA.

La quantità della carità nel soggetto (Gaetano).

La quantità della carità nel soggetto umano può essere considerata *simpliciter*, secondo la volontà divina che produce gli effetti che vuole o *ex suppositione*, supponendo l'uguaglianza della volontà divina rispetto all'infusione della carità e allora la causa della quantità si prende da parte della disposizione prossima che è lo sforzo dell'uomo.

Simpliciter solo la volontà divina può causare una forma soprannaturale che eccede la proporzione della natura e quindi ogni sua disposizione e ogni suo sforzo.

Il segno di ciò è il fatto che Dio ha voluto dare ad una natura ragionevole infima (che è quella umana) e a un'anima proporzionata secondo disposizioni naturali ad un corpo imperfetto (che è quello del sesso femminile)⁴⁷ una grazia e una carità maggiori che al supremo angelo.

-43-

Infatti, sia l'anima di Cristo, sia quella della Beata Vergine, sono essenzialmente più beate di tutti gli angeli.

Inoltre, lo stesso sforzo dispositivo non è una causa condistinta⁴⁸ dalla volontà di Dio, ma è una causa subordinata, così che lo stesso Spirito Santo produce una maggiore o minore disposizione in un soggetto secondo l'intensità maggiore o minore che vuole infondere in esso.

Ex suppositione, supponendo cioè l'uguaglianza per così dire "neutrale" della volontà di Dio rispetto all'infusione della grazia e della carità, la diversità degli abiti soprannaturali infusi si deve prendere da parte dello sforzo umano dispositivo.

Nella *Summa theologiae* S.Tommaso più dotto di se stesso⁴⁹ (*doctior seipso*) corregge l'opinione che sosteneva in I *Sent.* d.16,q.1,a.8, dove considerava la causa *ex suppositione*, mentre nella *Summa* considera la causa *simpliciter*.

Né si può dire che nella creazione di un nuovo ordine di cose la quantità delle cose nuovamente create debba dipendere dalla capacità ricettiva, anche se ciò è valido per l'azione di quelle cose che dipendono dalla capacità ricettiva o si devono connaturalmente adattare ad essa (come l'anima umana alla materia del corpo); il che vale generalmente nell'ordine naturale. La carità però appartiene all'ordine della nuova creazione e perciò *simpliciter* sia la sua infusione sia la disposizione ad essa spettano alla stessa e medesima causa che è la volontà divina.

Questa è la soluzione decisiva, vera e formale. "Ma se sentirai o vedrai della gente che distingue Dio da una parte e le nostre disposizioni dall'altra, come due cause distinte, così che si

⁴⁷ Sappiamo come questa concezione dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo è stata superata dalla moderna esegesi biblica e dal moderno Magistero della Chiesa. Qui l'Autore semplicemente riprende il pensiero di Tommaso senza commentare.

⁴⁸ E' una causa distinta, ma non "condistinta", in quanto l'effetto dello sforzo è al contempo effetto dell'azione divina. Il termine "condistinto" è stato coniato dall'Autore. Causa condistinta è una causa che agisce insieme con un'altra, ma produce un effetto diverso: è distinta dall'altra, ma non condistinta, cioè non è distinta insieme con l'altra, non produce un effetto diverso, ma il medesimo effetto.

⁴⁹ Più avanzato nel sapere.

attribuisca a Dio ciò che Egli soltanto fa e a noi ciò che Egli fa per mezzo di noi, **non litigare**, ma ricordati della sentenza apostolica: “Non aspirate a cose troppo alte, piegatevi invece a quelle umili” (Rm 12,16)”⁵⁰.

4) La carità dei viatori è suscettibile di aumento.

| | |
|----|---|
| Ma | Ci chiamiamo “viatori” perché tendiamo a Dio che è l’ultimo fine della nostra beatitudine. |
| Mi | In questa via (tendenza) si procede in quanto ci si avvicina a Dio; il che naturalmente non avviene con i passi del corpo, bensì con gli affetti della mente, che si avvicina e si unisce a Dio per mezzo della carità . |
| co | Appartiene alla stessa ragione della carità dei viatori il fatto che essa possa aumentare perché se così non fosse, cesserebbe ogni processo.
Perciò l’Apostolo chiama la carità “la via” (I Cor 12, 31). |

La quantità della carità non è dimensionale (aumentabile estensivamente secondo gli oggetti), ma virtuale (aumentabile secondo l’intensità).

-44-

La carità è già somma secondo l’oggetto, in quanto il suo oggetto è il sommo bene; non lo è però secondo l’intensità soggettiva, che può variare.

Non si può distinguere nella carità l’aumento secondo l’essenza e secondo la radicazione nel soggetto (una simile distinzione vuol dire *proprium vocem ignorare*)⁵¹, perché l’essenza dell’accidente consiste nella sua inerenza al soggetto e perciò l’aumento essenziale della carità è proprio quello che avviene secondo la radicazione maggiore o minore nel soggetto. Siccome poi la carità è essenzialmente ordinata al suo atto, anche il suo aumento consiste nella maggiore capacità produttiva dell’atto di amore più fervente. L’aumento perciò è essenziale non secondo il suo nuovo essere nel soggetto, né la diminuzione è essenziale secondo la distruzione del suo essere nel soggetto, bensì l’aumento essenziale avviene secondo un nuovo modo di essere nel soggetto in maniera più intensa, più radicata; non quindi perché prima non c’era e adesso c’è, ma perché prima era più rimessa, adesso invece è più intensa (= radicata nel soggetto e ordinata alla produzione di atti più ferventi).

QUESTIONE CONNESSA.

Diversi modi di aumento di una forma (GIOVANNI DI SAN TOMMASO).

L’aumento di una forma avviene:

- **per estensione** o diffusione attraverso le parti soggettive o oggettive:
 - **addizione estensiva per parti soggettive** se il soggetto non è indivisibile. Così si diffonde il calore attraverso un pezzo di ferro,

⁵⁰ Altro passo privo della fonte. Lo stile sembra quello di S. Agostino.

⁵¹ Non sapere quel che si dice.

- **addizione estensiva per parti oggettive:** l'estensione di una virtù ad un numero più grande di oggetti materiali;
- **per intensione:** l'aumento consiste nel fatto che una forma diventa più perfetta nello stesso soggetto e circa lo stesso oggetto (*forma perfectior in eodem et circa idem*). Un tale aumento conviene solo a quelle forme che hanno una gradualità attuale diversa rispetto allo stesso oggetto.

LA CARITA':

- non può aumentare per addizione estensiva:
 - **né per parti soggettive**, perché il suo soggetto, che è la volontà, è indivisibile in quanto è una realtà spirituale,
 - **né per parti oggettive** perché ogni carità, anche minima, deve estendersi a tutti gli oggetti materiali della carità da parte dell'abito (l'abito della carità si riferisce comunemente a tutti gli amabili. Nell'atto però vi può essere un'aggiunta per esplicitazione);
- **può e deve aumentare invece secondo l'intensità** come una forma che ammette gradualità diversa nello stesso soggetto e circa lo stesso oggetto.

-45-

5) La carità aumenta per intensificazione, non per addizione.

| | |
|----|---|
| Mi | La carità è una forma semplice. |
| Ma | Il semplice aggiunto al semplice non rende qualcosa più grande. |
| Co | Perciò la carità non aumenta per addizione. |

| | |
|----|--|
| Ma | In ogni addizione che avviene per l'aggiunta di una cosa ad un'altra bisogna ammettere una distinzione previa rispetto all'addizione tra ciò di cui uno si aggiunge all'altro ⁵² . |
| Mi | Ammettiamo per ipotesi che la carità si aggiunge alla carità. |
| Co | Sempre secondo tale ipotesi bisognerà allora ammettere che vi è una distinzione previa rispetto all'addizione tra la carità che si aggiunge e la carità a cui si aggiunge non necessariamente secondo l'essere, ma almeno secondo la ragione (se Dio aggiungesse una realtà creata ad una realtà già esistente aumentandone così la grandezza, anche se la realtà aggiunta non c'era prima dell'aggiunta, essa però aveva già in se la ragione della sua distinzione da quella realtà a cui sarà in seguito aggiunta). |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | La distinzione di un abito è duplice: <ul style="list-style-type: none"> ▸ distinzione secondo la specie, che avviene negli abiti secondo la diversità degli oggetti (così quando un abito per addizione si estende a degli oggetti ai quali prima non si estendeva, ad esempio l'aumento della scienza geometrica in un soggetto che comincia a conoscere degli oggetti geometrici che prima non conosceva. ▸ distinzione secondo il numero, che avviene negli abiti secondo la diversità dei soggetti come alla bianchezza di un soggetto si aggiunge la bianchezza di un altro senza che aumenti però la bianchezza del soggetto precedente. |
| /Co ¹ | Nell'ipotesi di un aumento per addizione: |

⁵² Tra ciò che viene aggiunto e ciò a cui si aggiunge ciò che viene aggiunto.

| | |
|--|---|
| | <ul style="list-style-type: none"> ▶ o si dovrebbe estendere la carità ad un maggior numero di oggetti; ▶ o si dovrebbe aggiungere un soggetto di carità ad un altro. |
|--|---|

Questa conclusione però è assurda perché impossibile in quanto:

- ▶ la carità, anche minima, si estende già abitualmente a tutti gli oggetti amabili e perciò **non vi può essere addizione per estensione oggettiva** e
- ▶ la carità ha come soggetto una mente razionale che non si può aggiungere per addizione ad un'altra essendo spirituale ed indivisibile. Se poi ciò fosse, per assurdo, possibile, una tale addizione non renderebbe maggiore la carità, ma renderebbe maggiore il soggetto della carità. Perciò **si esclude anche l'addizione soggettiva**.

Data l'assurdità della conclusione, bisogna scartare anche l'ipotesi e dire che la CARITA' NON PUO' AUMENTARE PER ADDIZIONE.

-46-

| | | |
|----|--|---|
| Mi | Escluso l'aumento per addizione, rimane solo la possibilità dell'aumento per una partecipazione sempre maggiore del soggetto alla carità in quanto il soggetto ne è sempre più attuato e si sottomette sempre più ad essa. | |
| Ma | L'aumento di intensità è proprio di quelle forme il cui essere consiste completamente nell'inerenza al soggetto. | |
| | =Mi ¹ | La grandezza di una cosa segue il suo essere. |
| | Ma ¹ | L'essere di tali forme consiste nell'inerenza al soggetto. |
| | Co ₁ | L'aumento di grandezza di tali forme avviene per maggiore inerenza della forma al soggetto e non per l'aggiunta di una forma nuova. |
| Co | Perciò anche la carità aumenta secondo l'intensità nel soggetto ed è questo il suo aumento essenziale e non l'addizione di una carità ad un'altra. | |

La quantità del corpo si può considerare:⁵³

- a) come quantità e
- b) come una forma accidentale.
 - a. Secondo la quantità si considera il suo aumento di grandezza per mezzo di addizione secondo il sito e il numero;
 - b. in quanto invece è una forma accidentale, non si distingue secondo sito e numero, ma solo secondo il soggetto e così ha un aumento proprio secondo l'intensificazione nel soggetto come anche le altre forme accidentali.

La scienza ha:

- a) una quantità da parte degli oggetti e così può crescere per addizione estensiva e
- b) un'intensità di certezza come forma accidentale nel soggetto e così cresce per intensificazione.

Nella carità la quantità oggettiva è invariabile perché comprende già tutti gli oggetti possibili e perciò non può crescere per estensione, ma solo per intensificazione.

⁵³ Qui l'Autore esamina altre forme di aumento quantitativo.

L'aumento della luce nell'aria avviene per moltiplicazione di cause di luminosità (soggetti luminosi illuminanti). Il ché non è possibile nella carità che deriva da un'unica sorgente divina.

Nell'infusione della carità avviene una mutazione tra non avere e avere e perciò è necessario che venga qualcosa che prima non c'era.

Nell'aumento della carità invece la mutazione avviene tra il meno e il più e perciò non è necessario che adesso ci sia qualcosa che non c'era prima, ma che adesso vi sia più di prima. Così Dio aumentando la carità fa sì che essa vi sia maggiormente (più intensamente radicata nel suo soggetto) e che la somiglianza dello Spirito Santo sia più partecipata nell'anima.

6) Non ogni atto aumenta la carità, ma ogni atto dispone al suo aumento.

| | |
|----|---|
| Ma | L'effetto non eccede la virtù operativa della causa. |
| Mi | Talvolta l'atto di carità è meno intenso dell'abito. |
| Co | Perciò talvolta l'atto di carità non ne aumenta l'abito, ma piuttosto dispone alla sua diminuzione. |

-47-

| | |
|----|---|
| Mi | Vi è un'analogia tra l'aumento corporale dei viventi e l'aumento spirituale della carità. |
| Ma | L'aumento corporale dei viventi non è un moto continuo come quello locale e non è perciò necessario, se il vivente cresce in un certo lasso di tempo, che in ogni parte di questo tempo sia cresciuto proporzionalmente, ma vi sono piuttosto momenti in cui il vivente non cresce, ma si dispone a crescere ed altri in cui avviene la crescita attuale. |
| Co | Così anche la carità non aumenta con ogni atto, ma ogni atto di carità dispone all'aumento dell'abito della carità, in quanto da un atto l'uomo diventa più pronto ad agire secondo la carità e più cresce quell'abilità, più ci si dispone ad emettere un atto più intenso con cui si tende all'aumento della carità e con un tale atto la carità effettivamente cresce. |

Ogni atto di carità merita la vita eterna, ma non subito, bensì da essere concessa nel momento opportuno e così ogni atto di carità merita l'aumento della carità, ma non per questo la carità cresce subito, crescerà però quando verrà il tempo.

Anche negli abiti acquisiti non ogni atto attualmente genera la virtù, ma solo l'atto ultimo e più perfetto che riassume in sé tutti gli atti precedenti disponenti la riduce in atto. Similmente avviene anche con l'acqua le cui gocce scavano la pietra.

Si procede sulla via verso Dio con ogni atto di carità sia disponente sia attualmente aumentata.

QUESTIONE CONNESSA.

L'atto di carità e l'aumento dell'abito.

L'atto di carità dispone al suo aumento:

- sia moralmente come merito,
- sia fisicamente come vera e propria disposizione, anche se le virtù infuse non possono essere causate dagli atti umani, ma solo da Dio; eppure Dio salva nell'aumento il modo dell'aumento degli abiti acquisiti non aumentando la carità se non dopo atti dispositivi precedenti e siccome

l'aumento causato da Dio è di ordine fisico⁵⁴ e non solo morale o meritorio, anche le disposizioni per mezzo di atti precedenti si devono considerare a modo di disposizioni fisiche⁵⁵ e non solo morali.

Ogni atto merita l'aumento, ma **solo l'atto eccedente** dispone fisicamente ad esso.

L'aumento poi non avviene secondo tutta l'ampiezza dell'atto fisicamente disponente, ma solo secondo la misura dell'eccesso⁵⁶ dell'atto rispetto all'intensità dell'abito precedente. La disposizione all'aumento infatti è quella all'eccedenza dell'abito nella sua nuova intensità rispetto all'intensità precedente.

-48-

E' certo che **gli atti rimessi**⁵⁷ non dispongono fisicamente all'aumento della carità, ma è anche sicuro che **meritano un aumento** da realizzarsi in futuro in un tempo opportuno.

La questione discussa a questo proposito è quella della realizzazione di questo aumento meritato dagli atti rimessi.

Il VICTORIA insegna (*licet in hac sententia non multum quiescat* come osserva acutamente Giovanni di San Tommaso), che ogni atto, anche rimesso, pur non aumentando l'abito operativo della carità, aumenta l'abito entitativo della grazia secondo l'essere fisico⁵⁸ della medesima e ciò immediatamente, cosicché chi muore dopo tali atti rimessi riceve una gloria aumentata proporzionalmente all'aumento della grazia, anche se di fatto non aumenta la carità.

/Contro questa posizione occorre criticamente notare che S.Tommaso parla indifferentemente dell'abito della grazia e della carità per quanto riguarda il loro aumento e giustamente perché si tratta di abiti coestensivi/.

IL BANEZ al contrario dice che l'atto rimesso merita un aumento corrispondente alla sua grandezza (l'atto x dell'abito y, se $x < y$ termina meritoriamente ad un abito aumentato z così che $z = x + y$) e tale aumento viene dato già in questa vita quando l'uomo compie un atto più intenso fisicamente (e non solo meritoriamente) disponente all'aumento a cui l'aumento infallibilmente segue secondo la preordinazione divina.

Non si dà però un duplice aumento, uno per l'atto rimesso e un altro per quello più intenso, ma l'aumento corrisponde all'atto più fervente come alla sua disposizione perfetta, all'atto rimesso invece come alla disposizione imperfetta. Il grado di aumento viene concesso una volta sola, ma per due titoli diversi e cioè secondo la ragione formale del merito (da parte degli atti rimessi precedenti e adeguatamente da parte dell'atto eccedente attuale) e secondo la ragione di aumento entitativo o fisico (dovuto solo alla disposizione dell'atto eccedente).

LA SOLUZIONE DI GIOVANNI DI SAN TOMMASO si sforza di spiegare la sentenza del Victoria o di temperare quella di Banez. Per atti rimessi non aumenta la grazia, nemmeno intrinsecamente secondo l'essere della medesima, né aumenta il suo diritto intrinseco in vista di una gloria maggiore (ciò infatti non può realizzarsi senza l'aumento della forma intrinseca che costituisce la ragione formale della figliolanza adottiva), ma per tali atti meritori si dà il diritto morale alla recezione di una gloria gradualmente più grande non immediatamente, bensì mediatamente e cioè per mezzo di un atto di carità più intenso elicitato nell'altra vita e fisicamente disponente all'aumento della grazia e quindi della gloria.

⁵⁴ Ontologico.

⁵⁵ Psicologiche.

⁵⁶ Eminenza.

⁵⁷ Tiepidi.

⁵⁸ Spirituale.

Questo atto riassume in sè tutti i meriti precedenti provenienti dagli atti rimessi del viatore e la sua intensità corrisponde alla somma delle loro intensità. Siccome poi quest'atto di carità aumentata è prodotto in patria esso non merita più nessun aumento ma dispone solo fisicamente. (Questa soluzione è stata elaborata da ALVAREZ ed è largamente diffusa).

-47-

7) La carità non può avere un termine del suo aumento in questa vita.

| | |
|----|---|
| Ma | Il termine di aumento di una forma può provenire da tre fattori:
1. dalla forma stessa , che ha una misura determinata oltre la quale non si può procedere nella stessa forma, ma si arriva ad un'altra. Così i colori possono variare dal bianco al nero, ma non al di là di questi termini,
2. dall'agente , la cui virtù non si estende ad un aumento ulteriore della forma nel soggetto,
3. dal soggetto , che non è capace di un'ulteriore perfezione. |
| Mi | In nessuno di questi tre modi si impone un termine all'aumento della carità in via:
1. non da parte della carità stessa , che è una certa partecipazione di quella carità divina infinita che è lo Spirito Santo e perciò è in se stessa suscettibile di un aumento potenzialmente infinito,
2. non dalla parte dell'agente , che è Dio stesso e quindi di un agente dotato di virtù operativa infinita,
3. non dal soggetto perché quando aumenta la carità aumenta ancora di più la capacità del soggetto in vista di un aumento ulteriore. |
| Co | Perciò rimane che nessun termine può essere fissato per la carità in questa vita. |

L'aumento della carità è finalizzato ad un termine che però non si realizza in questa vita, ma solo nell'altra.

Con l'aumento della carità aumenta la capacità del soggetto rispetto ad un aumento interiore soprattutto a causa della spiritualità del soggetto, la cui capacità ricettiva della forma soprannaturale aumenta con l'aumento attuale della forma stessa. Così si dice della carità che "dilata il cuore" (II Cor 6,11).

La carità in via e in patria sono incommensurabili come la linea lo è rispetto alla superficie: la linea crescendo non diventa superficie e così la carità della via crescendo non diventa la carità della patria per semplice continuazione.

QUESTIONE CONNESSA.

La carità dei viatori e dei comprensori (GAETANO).

-50-

La carità ha una duplice dimensione perfettiva:

- da parte dell'**avvicinarsi all'oggetto** e secondo essa si verifica l'aumento della carità esposto nell'articolo presente,
- da parte di una maggiore attenzione e capacità attiva **del soggetto**, il quale è diversamente disposto rispetto al suo oggetto per la visione enigmatica di fede e la visione facciale della gloria. Nella visione facciale la carità conseguente ad essa consiste in una tendenza attuale totale del soggetto a Dio per mezzo della carità, il che è impossibile per i viatori. E secondo questo aspetto la carità della via, anche se aumenta sotto il primo aspetto, non può mai raggiungere

adeguatamente la carità della patria, come la linea, anche se cresce infinitamente in lunghezza non può raggiungere la superficie che ha la dimensione supplementare della larghezza.

La carità della via e della patria non sono però specificamente distinte come lo sono la fede e la visione. Infatti questi due tipi di conoscenza - fede e visione - si escludono a vicenda e perciò si diversificano essenzialmente tra loro. Le perfezioni della carità in via e in patria invece sono diversificate secondo ragioni diverse, ma in un modo tale che rimangono simultaneamente e si identificano con un'unica carità numericamente e specificamente unica. La differenziazione secondo ragioni diverse avviene in maniera tale che l'una e l'altra sono insieme contenute in un'unica realtà. Così la superficie racchiude la linea perché ha la lunghezza, anche se aggiunge ad essa la larghezza. La carità della patria comprende quindi in sé la carità della via e aggiunge la perfezione propria della patria, mentre la carità della via si limita alla sua perfezione propria.

In patria la perfezione attuale della carità è quella della patria, la quale racchiude però in sé la perfezione della via potenzialmente esistente in essa come il trigono è racchiuso nel tetragono e come nell'età matura è racchiusa l'età infantile. Certo l'uomo maturo non ha simultaneamente due perfezioni attuali (l'una della maturità, l'altra dell'infanzia), ma quella della maturità racchiude in sé e perfeziona quella dell'infanzia. Così la perfezione della patria racchiude in sé la perfezione della via come perfezionata dalla perfezione della patria e non come attualmente distinta da essa.

8) La perfezione della carità raggiungibile in via e in patria.

| | |
|----|---|
| Mi | S.AGOSTINO, <i>Super I Ioan., tract. 5</i> , n.4 (MPL 35/2014) dice: “La carità corroborata è portata a perfezione. Pervenuta alla perfezione poi dice: desidero dissolvermi ⁵⁹ ed essere con Cristo”. |
| Ma | Questo è possibile in questa vita (cf. S.PAOLO, Fil.1,23). |
| Co | Perciò la carità può essere perfetta in questa vita. |

La perfezione della carità:

A. **Da parte dell'oggetto amabile** . Si richiede che l'oggetto sia tanto amato quanto è amabile in sé:

| | |
|-----|---|
| =Mi | |
| Ma | Dio, essendo sommamente ed infinitamente buono, è infinitamente amabile. |
| Co | Solo Dio ama così perfettamente se stesso e nessuna creatura essendo finita ne è capace. |

-51-

B. **Da parte del soggetto amante** la carità si dice perfetta quando il soggetto ama secondo tutta la sua capacità:

1. Così che tutto il cuore dell'uomo sia sempre portato verso Dio. E questa è **la perfezione della carità propria della patria**. Non è possibile in via a causa dell'infermità della vita umana che impedisce di pensare sempre attualmente a Dio ed amarlo⁶⁰.
2. Così che l'uomo ordini tutti i suoi sforzi per dedicarsi a Dio e alle cose divine omettendo tutte le altre cose, a meno che non diventi urgente qualche necessità indispensabile di questa vita. Questa perfezione della carità è **possibile in via, ma non è comune a tutti** (bensì solo a coloro che vivono permanentemente i consigli evangelici).

⁵⁹ Sciogliermi.

⁶⁰ In essa è inevitabile almeno il peccato veniale, che evidentemente frena lo slancio della carità.

3. Così che il soggetto ponga abitualmente tutto il suo cuore in Dio non pensando né volendo ciò che è in contrasto con l'amore di Dio. E questo è **comune a tutti i viatori che hanno la carità** (coloro che osservano la legge di Dio secondo i precetti e vivono i consigli almeno secondo lo spirito).

I peccati veniali si oppongono all'atto della carità, non all'abito e perciò contrastano con la perfezione della carità in patria, non con quella realizzabile in via.

La perfezione della carità in via non è perfezione semplice e perciò non è stabile, ma può sempre crescere.

9) I gradi della carità sono l'inizio, il progresso e la perfezione.

S.AGOSTINO, In *I Ioan.*, tr.5, n.4 (MPL 35/2014) dice che “la carità appena nata viene nutrita”, il che spetta agli iniziati⁶¹; “una volta nutrita viene rafforzata”, il che spetta ai progredienti⁶² e “dopo essere corroborata viene portata a compimento”, il che spetta ai perfetti. Perciò vi sono questi tre gradi della carità.

-52-

Analogia tra la crescita spirituale della carità e la crescita organica del corpo:

- La crescita del corpo ha diversi gradi secondo i quali si potrebbe distinguere, ma certe distinzioni fondamentali sono dovute a quegli atti o quegli sforzi ai quali l'uomo è condotto per mezzo dell'aumento:
 - **l'età infantile.** Si dice così quella che precede l'uso della ragione;
 - **l'età intermedia** è caratterizzata dall'uso del linguaggio e della ragione;
 - **l'età della maturità** è caratterizzata dalla capacità procreativa in quanto la riproduzione avviene da parte di un organismo perfetto.
- **La crescita spirituale nella carità** a sua volta si distingue secondo diversi tipi di sforzo ai quali si è portati per mezzo dell'aumento:
 - **Il primo sforzo** consiste nel distacco dal peccato e nel resistere ai desideri peccaminosi contrastanti la carità. Questo **spetta agli incipienti** nei quali la carità deve essere nutrita e favorita per non corrompersi.
 - **Il secondo sforzo** consiste nel **rivolgere tutta l'attenzione al progresso nel bene.** E questo ovviamente caratterizza **lo stato dei progredienti** che cercano principalmente di corroborare in se stessi la carità aumentandola.
 - **Il terzo sforzo** infine consiste nel rivolgere tutta l'attenzione ad **inerire a Dio e godere di Lui** e questo **spetta ai perfetti** che “desiderano di essere sciolti dal corpo per essere con Cristo” (Fil.1,23)⁶³.

In tal modo si verificano per analogia tutte le tappe del moto corporale:

⁶¹ O principianti.

⁶² Qui abbiamo il sano progressismo, da distinguere accuratamente dal modernismo.

⁶³ Il paragone con lo sviluppo fisico tuttavia è un po' zoppicante. Infatti, mentre nella vita fisica lo sviluppo si ferma all'età adulta, dove abbiamo la “perfezione”, dopodiché inizia la decadenza propria dell'invecchiamento, nel caso della crescita della carità il progresso in questa vita non ha mai termine, per cui, come dice S.Paolo, la “perfezione” di quaggiù sta esattamente nel progredire verso quella piena perfezione che è solo della vita futura. Per questo sembra esser meglio accorpate progredienti e perfetti, anche perché c'è il rischio della presunzione di sentirsi “perfetti” e quindi di adagiarsi in questa condizione di spirito senza più progredire. Invece bisogna ricordarsi che la perfezione di quaggiù sta proprio nel progredire liberandosi dal male in un cammino che non avrà termine se non in cielo.

1. recesso del termine *a quo*
2. accesso al termine *ad quem*
3. raggiungimento del termine *ad quem* e quiete in esso.

Come ogni divisione del continuo, può essere ricondotta a quella del principio, mezzo e fine, così ogni altra distinzione determinata nella crescita della carità si può ricondurre alla divisione fondamentale in inizio, progresso, perfezione.

Coloro che iniziano il cammino della carità progrediscono già sulla sua strada, ma la loro attenzione è principalmente rivolta contro i pericoli che minacciano la carità da parte di eventuali peccati.

Coloro poi che sono già progredienti sentono meno questa minaccia e procedono già più sicuri, ma naturalmente non abbandonano del tutto la vigilanza e perciò dedicandosi all'opera d'altra parte hanno ancora una mano sulla spada, come dice Esdra (2 Esd 4,17), dei ricostruttori di Gerusalemme.

I perfetti a loro volta progrediscono pure nella carità, ma non è questo la loro preoccupazione principale, bensì quella di aderire pienamente a Dio. Una tale adesione poi è naturalmente cercata anche da parte degli incipienti e dei progredienti, ma la loro preoccupazione maggiore è altrove: quella degli incipienti nell'evitare i peccati, quella dei progredienti nel progresso nella virtù.

10) La diminuzione della carità può verificarsi solo indirettamente.

| | |
|----|--|
| Mi | La S. Scrittura paragona la carità al fuoco: "Le sue vampe (cioè della carità) son vampe di fuoco" (Cant 8,6). |
| Ma | Ora il fuoco, finché c'è, sale sempre su. |
| Co | Perciò anche la carità, finché rimane, può salire, ma non può andar giù, cioè diminuire. |

A. **Da parte del suo oggetto proprio** la carità non può né diminuire né aumentare; l'oggetto della carità infatti è Dio, il quale è ovviamente perfettamente immutabile come lo è anche la relazione della carità ad esso: la carità per essenza sua è ordinata a Dio e questo fatto è immutabile.

-53-

B. **Da parte del soggetto** c'è la possibilità dell'aumento e perciò ci si deve chiedere se da questa parte vi possa essere anche una diminuzione della carità. Questo potrebbe esserci solo e per mezzo della cessazione dell'atto della carità o per mezzo di un atto contrario.

- a. **Da parte della cessazione dell'atto** e così diminuiscono gli abiti acquisiti o addirittura si corrompono del tutto. Così dice anche ARISTOTELE che "la non frequentazione degli amici dissolve molte amicizie". Questo però vale solo per le virtù acquisite:

| | |
|----|--|
| Ma | La conservazione di ogni abito dipende dalla sua causa. |
| Mi | La causa della virtù acquisita è l'atto umano moltiplicato. |
| Co | La virtù acquisita può diminuire o corrompersi se si desiste dalla continuazione degli atti umani. |

Ciò **non può aver luogo nella carità**, che non è causata dalla ripetizione degli atti umani, ma da Dio per infusione.

b. Da parte di un atto contrario alla carità:

- * è evidente che **un tale atto non può essere causato da Dio**, il quale causa in noi dei difetti solo a modo di pena in quanto sottrae la grazia come pena per un peccato⁶⁴:

| | | |
|-----------------|--|------------------------------|
| =Ma | | |
| Mi | Secondo l'ipotesi la carità dovrebbe essere diminuita da Dio. | |
| Co | Secondo l'ipotesi la carità potrebbe allora essere diminuita solo a modo di pena. | |
| | =Mi ¹ | |
| | Ma ¹ | La pena è dovuta al peccato. |
| Co ¹ | Perciò l'ipotesi di una diminuzione della carità da parte di Dio si verifica solo nella supposizione di un peccato precedente. | |

Rimane perciò solo la diminuzione:

- * **da parte dell'atto di un peccato** il che potrebbe avvenire:
 - sia meritoriamente (per demerito),
 - sia effettivamente (per posizione di un ostacolo “fisico”⁶⁵).

In entrambi questi modi il peccato grave non solo diminuisce, ma distrugge del tutto la carità:

- **effettivamente**⁶⁶, perché l'atto del peccato è di natura sua opposto alla carità e
- **meritoriamente**, perché è giusto che Dio tolga la carità a chi si volge col peccato contro essa.

Rimane però l'ipotesi del peccato veniale e anch'esso non diminuisce la carità direttamente:

- **né effettivamente**, perché non la raggiunge in quanto la carità ordina al fine ultimo, mentre il peccato veniale avviene al di là⁶⁷ (*praeter*) del fine ultimo⁶⁸. Infatti l'incertezza sui mezzi non diminuisce la certezza sul principio. Così un ammalato può desiderare la guarigione, ma essere intemperante nella dieta o uno speculativo può essere incerto su qualche conclusione senza che ciò diminuisca in lui l'adesione ai primi principi;
- **né meritoriamente** perché il delitto minore non merita pena maggiore e Dio non si allontana⁶⁹ mai dall'uomo più di quanto egli si allontani da Lui.

-54-

⁶⁴ Forse è meglio dire che siamo noi stessi a bloccare col nostro peccato l'afflusso della grazia. Altrimenti Dio sembra l'azienda dell'energia elettrica che sospende l'erogazione dell'elettricità per coloro che non pagano la bolletta.

⁶⁵ Psicologico.

⁶⁶ Di fatto.

⁶⁷ A prescindere dal.

⁶⁸ Il peccato veniale può essere anche in materia grave, ma senza piena avvertenza o consenso pienamente deliberato, in quanto commesso sotto la spinta della passione o dell'ignoranza.

⁶⁹ Espressione metaforica. In realtà è solo l'uomo che si allontana da Dio. Dio anzi continua a cercarlo, come il pastore che cerca la pecorella smarrita.

Sarebbe perciò ingiusto che l'uomo soffra un danno nel suo ordine al fine ultimo (= carità) se il suo peccato consiste solo in un disordine circa i mezzi.

CONCLUSIONE.

LA CARITÀ NON PUÒ ESSERE DIMINUITA DIRETTAMENTE IN NESSUN MODO. INDIRETTAMENTE PERO' SIA I PECCATI VENIALI, SIA L'OMMISSIONE DI ESERCIZIO COSTANTE NELLA CARITÀ DISPONGONO ALLA SUA CORRUZIONE E IN QUESTO SENSO LA DIMINUISCONO.

Non vi è nella carità uguale ragione di aumento e di diminuzione, perché il soggetto non è ugualmente disposto ad entrambi i termini contrari. Infatti la carità ha una causa dell'aumento, ma non ne ha una della diminuzione⁷⁰.

L'infusione della carità è diversa dalla sua conservazione, in quanto l'infusione suppone la disposizione per atti liberi e quindi la diminuita intensità dell'atto libero dispone ad una minore intensità della carità infusa. Invece nella conservazione della carità non si esigono atti liberi disponibili, perché la carità si conserva anche senza di essi, ad esempio nei dormienti. La diminuzione dell'intensità nel moto libero non causa perciò⁷¹ la diminuzione dell'abito della carità di cui il soggetto è già rivestito.

11) Se la carità possa essere persa⁷².

S. Scrittura.

Ap 2,4: "Ho però da rimproverarti che hai abbandonato il tuo amore di prima".

Argomenti di ragione.

A. **Da parte dello Spirito Santo movente** che opera infallibilmente tutto ciò che vuole, **la carità ha una certa impeccabilità.**

E' perciò impossibile che lo Spirito Santo voglia muovere un uomo all'atto di carità eppure, se questi perde la carità peccando. Il dono della perseveranza infatti è tra i benefici infallibili di Dio "per mezzo di cui certissimamente sono liberati tutti coloro che sono liberati" (S.AGOSTINO, *De pread sanct.*2).

B. **Secondo la sua natura** la carità non può nulla di tutto ciò che non appartiene alla sua natura e perciò **non può peccare in nessun modo** come il fuoco non può raffreddare e l'ingiustizia fare del bene.

C. **Da parte del soggetto** bisogna tener presente la sua mutabilità per mezzo del libero arbitrio.

⁷⁰ La carità aumenta la carità, ma ciò che la fa diminuire è la tiepidezza o il peccato.

⁷¹ Necessariamente.

⁷² Secondo il buonismo contemporaneo, ispirato da Rahner, la grazia ("esistenziale soprannaturale") e per conseguenza la carità non possono essere perse, perché l'uomo è definito come autotrascendenza verso Dio e il libero arbitrio col suo vuoto oscillare non incide nell'opzione fondamentale apriorica, atematica e preconettuale, che è propria anche degli atei, perché caratterizza l'uomo come tale, mentre il peccato, a causa della sua essenza fallimentare e frustrata, si toglie da sé. Cristo non si sacrifica per l'espiazione del peccato, ma per realizzare la piena trascendenza umana secondo la vita di grazia. Quindi tutti si salvano e all'inferno non c'è nessuno. Conclusioni simili in Von Balthasar.

a. **La carità considerata universalmente come forma** rispetto alla sua materia:

-55-

| | |
|-----------------|--|
| Ma | La forma che non riempie tutta la potenzialità della materia è ammissibile perché lascia la potenza ad un'altra forma (così avviene in tutti i generabili e corruttibili. Se vi fosse invece un corpo completamente dominato dalla sua forma, esso risulterebbe incorruttibile come gli antichi ritenevano dei corpi celesti). |
| Mi ¹ | La carità della patria riempie tutta la potenzialità della mente ragionevole in quanto ogni suo atto si riferisce attualmente a Dio ⁷³ . |
| Mi ² | La carità della via non riempie del tutto la potenzialità del suo soggetto il quale non si porta sempre attualmente a Dio ⁷⁴ . |
| Co ¹ | La carità della patria è inammissibile. |
| Co ² | La carità della via può incontrare un ostacolo per mezzo del quale essa si perde. |

b. **La carità considerata più specificamente come un abito rispetto alla sua potenza operativa.**

L'abito inclina la sua potenza ad operare ciò che conviene alla potenza facendo vedere come buono ciò che le è conveniente e come cattivo ciò che le ripugna. Questo giudizio corrispondente alle disposizioni del soggetto è descritto da ARISTOTELE (*Eth.3,7*) con il famoso detto: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei".

| | |
|-----------------|---|
| Ma | Laddove ciò che conviene alla carità non può essere visto se non come un bene, la carità è inammissibile. |
| Mi ¹ | Nella patria ciò che conviene alla carità non può essere visto se non come un bene, perché si vede l'essenza stessa di Dio che è l'essenza stessa della bontà ⁷⁵ . |
| Mi ² | In via invece non si vede ancora l'essenza di Dio e perciò ciò che conviene alla carità potrebbe apparire non solo come un bene, ma anche come un male. |
| Co ¹ | Nella patria celeste la carità è inammissibile. |
| Co ² | In via la carità può essere persa. |

L'amore di Dio fa sempre grandi cose; il che corrisponde alla natura della carità; non sempre però lo fa in atto; il che corrisponde alla condizione del soggetto.

La carità secondo la natura del suo atto esclude ogni motivo del peccato, ma può avvenire che la carità non agisca attualmente *hic et nunc* e allora può intervenire qualche motivo del peccato e, se si presta ad esso il consenso, la carità si perde.

12) La carità si perde con un unico atto di peccato mortale.

| | |
|----|---|
| Mi | Il peccato ordina alla morte eterna:
<ul style="list-style-type: none"> ▸ Rm 6,23: "Il salario del peccato è la morte". La carità ordina alla vita eterna:
<ul style="list-style-type: none"> ▸ Gv 14,21: "Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò |
|----|---|

⁷³ Al momento della morte viene meno l'oscillazione del libero arbitrio, perché la potenzialità della volontà è totalmente attuata nella scelta fatta o per Dio o contro Dio. Per questo si tratta di una scelta definitiva, immutabile ed irrevocabile.

⁷⁴ Per questo il soggetto può scegliere anche contro Dio.

⁷⁵ Mentre qui Dio non ci appare così buono da non poter scegliere altrimenti.

| | |
|----|---|
| | a lui”. |
| | ▸ Gv17,3: “Questa è la vita eterna: che conoscano te, l’unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo”. |
| Ma | Nessuno può allo stesso tempo essere degno di vita eterna e di morte eterna. |
| Co | Perciò la carità si perde con un unico atto di peccato mortale. |

-56-

| | |
|-----|---|
| Ma | Il contrario si toglie per mezzo del contrario. |
| MI | Ogni atto di peccato mortale è contrario alla carità la cui ragione consiste nell’amare Dio sopra ogni cosa e nel sottomettergli tutto riferendolo a Lui; il che implica la ferma volontà di voler seguire in tutto la norma dei comandamenti divini, così che tutto ciò che contrasta i comandamenti di Dio, contrasta la carità per la sua propria natura . |
| /Co | Ogni atto di peccato mortale toglie la carità./ |

Gli abiti acquisiti non si corrompono con un unico atto contrario, perché l’atto si oppone direttamente non all’abito, ma all’atto e la conservazione dell’abito acquisito nel soggetto non richiede la continuità dell’atto cosicché, anche se si verifica un atto contrario, l’abito rimane.

La carità invece è un abito infuso da Dio e dipende perciò da Lui sia nell’infusione, sia nella conservazione, che è un’infusione continuata, così che appena si pone un atto ostacolante l’infusione della carità nell’anima, subito la carità cessa di essere nell’anima (come se si pone un ostacolo opaco tra la sorgente della luce e l’oggetto, l’oggetto cessa di essere illuminato).

| | |
|-----|---|
| =Ma | |
| Mi | Ora, ogni peccato mortale costituisce un tale ostacolo rispetto all’infusione della carità nell’anima, in quanto l’elezione del peccato mortale costituisce una preferenza rispetto all’amore di Dio, il quale richiede che in tutto sia seguita la volontà di Dio. |
| Co | Perciò subito, per un unico atto di peccato mortale, si perde l’abito della carità. |

La carità si può perdere **direttamente** per disprezzo attuale della medesima o **indirettamente** per un atto contrario alla carità a causa di qualche passione di concupiscenza o di timore. Così ha peccato Pietro perdendo la carità, ma l’ha presto recuperata.

Siccome solo la carità comporta un’adesione completa a Dio fine ultimo, ogni peccato mortale si oppone alla carità. Non ogni peccato mortale si oppone invece alla fede e alla speranza, ma solo gli atti specificamente contrari a tali virtù. La carità non può mai rimanere informe, in quanto essa stessa è la forma di ogni virtù, essendo direttamente e pienamente ordinata e ordinante a Dio.

QUESTIONE CONNESSA.

Il peccato mortale ripugna alla carità e moralmente e fisicamente (GIOVANI DI SAN TOMMASO).

Ripugnanza morale o demeritoria: ha in sé solo la ragione di indegnità del soggetto rispetto ad una forma, ma la stessa indegnità non può togliere da se stessa la forma, ma richiede piuttosto un agente che la tolga a causa dell’indegnità.

-57-

Ripugnanza fisica⁷⁶: si verifica quando un estremo espelle l'altro.

Può essere:

- **immediata**, se non vi è nessuna forma intermedia e il soggetto è immediatamente (senza disposizione previa) capace di entrambi gli estremi;
- **mediata**, se tra gli estremi che si espellono interviene una forma che opera l'espulsione come tra la disposizione e la forma espulsa media la forma introdotta oppure quando il soggetto non è immediatamente capace di entrambi estremi, ma può rimanere in uno stato intermedio indifferente.

I. Il peccato abituale, cioè la macchia del peccato, si oppone fisicamente⁷⁷ alla forma santificante della grazia.

La macchia espelle la carità in maniera privativa, allo stesso modo in cui la carità toglie la macchia in maniera positiva. Siccome perciò la grazia e la carità si oppongono alla macchia del peccato fisicamente e positivamente, bisogna dire che anche la macchia si oppone alla carità e alla grazia positivamente.

La macchia ha in sé la privazione della rettitudine della grazia, ma connota anche la causa per cui la rettitudine è stata tolta. Il peccatore ha la privazione della grazia in un soggetto che ne è capace ed una tale privazione è fisica con la connotazione della colpa morale rispetto al peccato da cui la privazione della grazia è stata causata. Perciò la macchia del peccato espelle la carità fisicamente, privativamente e moralmente.

A sua volta la grazia santificante per se stessa, senza nessun agente e nessuna forma esterna, è sufficiente per santificare l'uomo e purificarlo dalla macchia. Perciò per natura sua si oppone ad esso.

II. Il peccato attuale si oppone fisicamente e non solo demeritoriamente alla carità, cosicché nemmeno *de potentia absoluta* i due estremi possono essere congiunti nel soggetto.

L'atto del peccato per natura sua introduce nel soggetto la macchia che realmente e fisicamente priva il soggetto della rettitudine e una tale privazione formalmente e per natura sua espelle la grazia e la carità e così per conseguenza anche l'atto che introduce la privazione sarà alla radice dell'espulsione della grazia e della carità. Il peccato attuale si oppone alla grazia e alla carità per mezzo della macchia del peccato che formalmente priva il soggetto della rettitudine soprannaturale.

III. La grazia e l'atto del peccato non possono essere insieme nello stesso istante nel soggetto e tanto meno per un tempo prolungato.

Il peccato è demeritorio, ma allo stesso tempo anche induce la privazione della grazia e della carità come disposizione incompatibile con esse.

Così nello stesso istante viene introdotta una forma e espulsa un'altra, anche se secondo diverse formalità si possono considerare diverse priorità di natura tra l'introduzione e l'espulsione. Il peccato espelle la grazia in maniera demeritoria perfetta generando la morte spirituale.

⁷⁶ Ontologica.

⁷⁷ Realmente.

Q. 25 - L'OGGETTO DELLA CARITA'.

| | |
|---|--|
| L'oggetto della carità: | |
| <ul style="list-style-type: none"> ▸ in se stesso: <ul style="list-style-type: none"> ▸ in genere: Dio e il prossimo (1) ▸ in particolare: <ul style="list-style-type: none"> ▪ l'oggetto della carità rispetto a se stessa (2) ▪ l'oggetto della carità rispetto ad altri: <ul style="list-style-type: none"> • oggetto proporzionato: <ul style="list-style-type: none"> * inferiore rispetto all'uomo (3) * uguale rispetto all'uomo che è l'oggetto di quella carità che si ha: <ul style="list-style-type: none"> ▪ rispetto a se stessi: <ul style="list-style-type: none"> • secondo se stessi (4) • secondo il proprio corpo (5) ▪ rispetto ai lontani: <ul style="list-style-type: none"> • da Dio = peccatori: <ul style="list-style-type: none"> • come oggetto della carità altrui (6) • come oggetto della loro carità (7) • dall'uomo = nemici: <ul style="list-style-type: none"> • l'esistenza della carità nei loro confronti (8) • i segni della carità dovuti ai nemici (9) • oggetto finito ma superiore rispetto all'uomo = angeli: <ul style="list-style-type: none"> * gli angeli buoni (10) * gli angeli peccatori = demoni (11) ▸ secondo l'enumerazione ordinata dagli oggetti (12) | |

1) La carità verso Dio si estende anche al prossimo.

S.Scrittura.

I Gv 4,21: "Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il fratello".

Argomento di ragione.

| | |
|------------------|--|
| Ma | Gli atti sono specificati dall'oggetto secondo la sua ragione formale, così che l'atto che tende alla ragione formale dell'oggetto e l'atto che tende ad un oggetto sotto una tale ragione formale sono specificamente identici. |
| Mi | La ragione formale dell'amore del prossimo è Dio. Dobbiamo infatti amare il prossimo affinché sia in Dio (<i>ut in Deo sit</i>). |
| Co | Perciò è evidente che l'atto di carità con cui si ama Dio e quello con cui si ama il prossimo sono della stessa specie. |
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Gli atti della stessa specie appartengono allo stesso abito (gli abiti infatti si diversificano solo secondo l'oggetto formale che diversifica anche gli atti). |
| Co ¹ | Perciò l'abito della carità non si estende solo all'amore di Dio, ma anche all'amore del prossimo. |

Duplice possibilità di temere o amare il prossimo:

a. Per qualcosa che gli è proprio, come si teme il tiranno a causa della sua crudeltà o si ama a causa del desiderio di ricevere qualche beneficio da lui; e tale timore o amore umano non ha nulla in comune con il timore o amore di Dio.

-59-

b. Per ciò che vi è di Dio in esso. Così si teme la potestà temporale a causa del ministero divino che ha per reprimere i cattivi e si ama a causa della giustizia. Un tale timore o amore dell'uomo coincide perfettamente con il timore e l'amore di Dio.

Vi è una notevole differenza tra l'amore e l'onore: l'amore si porta al bene in generale, l'onore invece riguarda il bene proprio dell'onorato e gli è dato come testimonianza della sua virtù.

Per conseguenza:

- **nell'amore** la diversità nella grandezza della bontà dei singoli uomini amati non diversifica la specie dell'amore, il quale riferisce ogni bene al bene in generale;
- **nell'onore** invece vi è una diversificazione a causa della diversa bontà dei singoli: diversi onori vengono attribuiti a diversi uomini, a ciascuno secondo la sua virtù. Con lo stesso amore si ama Dio e il prossimo riferendolo al bene comune che è Dio, ma con diverso onore si onora un uomo e Dio a cui si deve un onore particolare (latria) a causa della sua virtù particolare.

QUESTIONE CONNESSA.

Dio e il prossimo come oggetto della carità.

Dio è l'oggetto formale⁷⁸ della carità: è **oggetto** in quanto è amato con carità come amico ed è **formale** perché costituisce la ragione per la quale tutte le altre cose sono amate con carità.

Il prossimo è l'oggetto materiale sussunto sotto quello formale: è **oggetto materiale** perché è amato come amico divino, in Dio e in vista di Dio; è **sussunto sotto il formale** perché è amato come "qualcosa di Dio" (*aliquid Dei*) in onore e gloria di Dio come **materia** ordinabile a Dio, amico principale.

La carità stessa (e tutti gli altri beni) è amata non come oggetto, perché non può essere considerata come "amico", ma è amata come **materia** (cioè come il bene che si vuole all'amico). Trattandosi però del bene primo e più necessario che dobbiamo volere all'amico, essa è **la materia principale** e **la ragione formale** per la quale vogliamo all'amico tutti gli altri beni - glieli vogliamo infatti in vista della carità come bene principale.

Tutti gli altri beni che vogliamo all'amico con amore di carità hanno ragione solo di materia secondaria.

⁷⁸ L'oggetto di una facoltà o potenza psicologica e quindi di una virtù, naturale o soprannaturale, conoscitiva o appetitiva, è ciò che fa fronte, ciò che sta davanti (*ob-jectum*) alla facoltà, a cui la facoltà tende, il termine dell'atto delle facoltà, che attua o termina la stessa facoltà. Ma questo modo di star davanti o far fronte può essere duplice: può riferirsi o alla *realtà* stessa che sta davanti nella sua inedità o indipendenza dal soggetto - e questo è l'oggetto materiale - ; oppure può riferirsi a *ciò che la facoltà coglie dell'oggetto secondo una data formalità* - e questo è l'oggetto formale. Mentre l'oggetto materiale è in comune a più facoltà o virtù, l'oggetto formale specifica le singole facoltà o virtù. Dio e il prossimo sono oggetto materiale di tutte e tre le virtù teologali, ma l'oggetto della carità è soltanto Dio in quanto amato, per cui il prossimo è amato per amor di Dio.

IL PROSSIMO SI PUO' AMARE:

- a. **Volendogli bene in ordine alla carità** e così si ha la vera *dilectio amicorum ex caritate* in quanto sono amici divini⁷⁹.
- b. Volendogli bene in assoluto (senza nessun riferimento a Dio) e così si ha soltanto un'amicizia umana.
- c. **Volendogli bene in quanto è "qualcosa di Dio"** (ma non formalmente in ordine alla carità) e allora si ha l'amore di amicizia umana imperata dall'amore di carità riguardante formalmente Dio solo, come chi dà l'elemosina per amore di Dio e per venire incontro alla necessità naturale del prossimo senza voler precisamente suscitare o mantenere in esso la carità soprannaturale⁸⁰.

- 60 -

2) Se la carità si debba amare con amore di carità.

S.AGOSTINO, *De Trin.* VIII,7,10: "Chi ama il prossimo ama per conseguenza anche lo stesso amore".

| | |
|-----|--|
| =Mi | |
| Ma | Ora il prossimo si ama con amore di carità. |
| Co | Perciò la stessa carità deve essere amata con amore di carità. |

L'atto di amore è riflessivo:

- **a causa della potenza volitiva in cui è come nel suo soggetto**, in quanto l'oggetto della volontà è un bene universale e perciò può cadere sotto l'atto di volontà tutto ciò che è contenuto sotto la ragione universale del bene:

| | |
|-----|---|
| =Ma | |
| Mi | Ora, lo stesso volere è un certo bene particolare. |
| Co | Perciò la volontà può volere il suo proprio volere (come l'intelletto conosce la sua propria conoscenza come vera). |

- **a causa della specie propria dell'amore**, perché è il moto spontaneo dell'amante verso l'amato e perciò chi ama, ama anche il proprio amore.

La carità però non è semplice amore, ma amore di amicizia e con l'amore di amicizia si può amare qualcuno:

- a. come amico a cui vogliamo il bene o
- b. come lo stesso bene che vogliamo all'amico.

⁷⁹ Considerati nella luce di Dio.

⁸⁰ La distinzione con *a* è data dal fatto che in *a* si ama il prossimo *per* amare Dio, mentre qui si ama il prossimo *perché* si ama Dio.

La carità non può essere considerata come un amico e perciò bisogna scartare il modo (a); rimane pertanto il modo (b): **La carità si ama con amore di carità come quel bene che vogliamo all'amico**. Lo stesso si deve dire della beatitudine e di tutte le altre virtù.

Amando Dio e il prossimo, racchiudiamo nel loro amore l'amore di carità, perché amiamo il fatto che sia noi stessi sia il prossimo abbiamo l'amore di Dio, cioè la carità. La carità è la comunicazione della vita spirituale per mezzo della quale si arriva alla beatitudine e perciò essa costruisce un bene che vogliamo a tutti coloro che amiamo con carità.

QUESTIONE CONNESSA.

L'amore come moto spontaneo dell'amante verso l'amato.

Il moto spontaneo verso l'amato racchiude in sé il fatto di piacere all'amante. E' quindi la ragione di un bene amabile. Il desiderio invece non è desiderabile in se stesso, perché è desiderabile in forza del desiderato, che è assente, mentre il desiderio stesso è presente. Il desiderio si desidera non in se stesso, ma riguardo al suo oggetto che deve essere ancora raggiunto. Così presente in sé l'interruzione⁸¹ del desiderio divino può giustamente dire: *concupivit anima mea desiderare in omni tempore iustificationes tuas*. Si ama allora il desiderio assente, ma non come assente bensì affinché sia presente in ordine al suo oggetto. Questo vale per la speranza, il timore, ecc.

-61-

3) In che modo le creature irragionevoli possono essere amate con amore di carità.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amore di carità si estende solo a Dio e al prossimo. |
| Ma | Le creature irragionevoli non possono essere considerate come "prossimo" perché non comunicano con l'uomo nella vita razionale. |
| Co | L'amore di carità non si estende propriamente alle creature irrazionali. |

Amore di amicizia:

A. Rispetto all'amico al quale si vuole bene. Così non è possibile amare le creature irragionevoli con amore di carità.

1. A causa dell'amicizia in comune:

a.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amicizia si ha propriamente rispetto a colui a cui si vuole bene. |
| Ma | Non si può voler bene propriamente alle creature irragionevoli, perché esse non conoscono propriamente il bene (o il male) come le creature ragionevoli che dominano il proprio atto per mezzo del libero arbitrio e quindi dominano anche l'uso del bene (<i>Physic. II, 6</i> : "Alle cose irragionevoli il bene e il male capita solo secondo una certa somiglianza). |
| Co | L'amicizia non si può avere propriamente rispetto alle creature irragionevoli. |

b.

| | |
|----|---|
| Mi | Ogni amicizia è fondata su una certa comunicazione di vita: "Nulla spetta così propriamente |
|----|---|

⁸¹ L'assenza.

| | |
|----|--|
| | all'amicizia come la convivenza" (<i>Ethic.VIII,6</i>). |
| Ma | Le creature irragionevoli non possono aver nessuna parte nella vita umana che si svolge secondo la ragione. |
| Co | Perciò nessuna amicizia si può avere rispetto alle creature irragionevoli se non metaforicamente ⁸² . |

2. A causa della natura specifica della carità:

| | |
|----|--|
| Mi | La carità è fondata sulla comunicazione della vita eterna. |
| Ma | La creatura irragionevole non è capace in nessun modo direttamente della beatitudine eterna. |
| Co | L'amicizia della carità non si può avere rispetto alla creatura irragionevole. |

B. Rispetto al bene che si vuole all'amico. E così **si possono amare le creature irragionevoli con amore di carità come dei beni che vogliamo agli altri.** Con carità infatti vogliamo che tali beni siano conservati per l'onore di Dio e l'utilità del prossimo e così anche Dio li ama con carità.

La somiglianza del "vestigio"⁸³ non è formale come quella dell'immagine e perciò non fonda nessuna capacità (nemmeno direttamente obbedienziale) rispetto alla vita eterna.

La fede si può estendere a tutte le cose vere purché siano vere in qualsiasi modo, ma l'amicizia della carità si estende propriamente parlando a quelle realtà che possono avere il bene della vita eterna.

-62-

4) L'uomo può e deve amare se stesso con amore di carità radicale.

| | |
|----|---|
| Mi | Lv 19,18: "Amerai l'amico tuo come te stesso". |
| Ma | Ora l'amico si ama con amore di carità. |
| Co | Perciò dobbiamo amare anche noi stessi con amore di carità. |

1. **Sotto l'aspetto comune di amicizia** si deve dire che **rispetto a se stessi non si ha l'amicizia, ma qualcosa di più dell'amicizia stessa.**

| | |
|----|--|
| Mi | L'amore infatti è una "virtù unitiva" (Pseudo-Dionigi, <i>De div.nom.</i> 4). |
| Ma | Rispetto a se stessi si ha l'unità che è più dell'unione. |
| Co | Come l'unità è principio dell'unione, così l'amore con cui uno ama se stesso è forma e radice di ogni amicizia. |

Abbiamo infatti l'amicizia verso gli altri in quanto ci comportiamo nei loro confronti come nei confronti di noi stessi (*Ethic*, IX, 4 e 8: "I beni amichevoli rispetto agli altri provengono da quelli che vi sono rispetto a noi stessi"). Analogicamente sul piano della conoscenza si può dire che dei principi che fondano la scienza non si ha la scienza, ma qualcosa di più e cioè l'intelletto dei principi.

⁸² Con gli animali si può comunicare sul piano degli istinti e dei bisogni dell'animalità relativi all'alimentazione, alla conservazione e difesa della salute, al gioco ed alla socialità.

⁸³ Il vestigio è la traccia di Dio nell'animale: riguarda appunto la vita animale, che è pur sempre vita, anche se diversissima dalla vita divina.

2. **Sotto l'aspetto proprio e specifico della carità in quanto carità**, si deve dire:

| | |
|----|--|
| Ma | La carità è l'amicizia dell'uomo verso Dio principalmente e per conseguenza verso tutto ciò che è di Dio. |
| Mi | Tra quelle cose che sono di Dio si deve annoverare lo stesso uomo che ha la carità. |
| Co | E così tra le tante cose che si amano con carità come appartenenti a Dio l'uomo deve amare anche se stesso con amore di carità. |

A questo proposito il GAETANO giustamente osserva che l'uomo ama se stesso **non solo come qualcosa di appartenente a Dio**, ma come colui che ha (o può e deve avere) la carità e quindi **come amico di Dio**.

Il Tm 3,1-2 rimprovera gli uomini pieni di "amor proprio" perché un tale amore non avviene secondo la ragione (cioè secondo la natura specifica dell'uomo), bensì secondo l'anima sensibile a cui si obbedisce contro l'ordine della ragione. Un tale "amor proprio" si deve naturalmente rigettare, ma esso non ha nulla in comune con la carità che l'uomo può e deve avere nei confronti di se stesso in quanto la carità è un amore secondo l'ordine della ragione, in virtù del quale l'uomo vuole per se stesso (e per gli altri) i beni che spettano alla ragione e secondo l'ordine oggettivo della ragione.

-63-

5) **Come il corpo può divenire oggetto di carità.**

1. **Il corpo considerato secondo la sua natura:**

| | |
|-----|--|
| /Ma | La carità si estende a tutti i beni ordinabili in Dio./ |
| Mi | Il corpo umano secondo natura è stato creato da Dio e ci si deve servire di esso per onorare Dio (Rm 6,13: "Non offrite le vostra membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio").
/Questa premessa è opposta alla <i>fabulatio Manichaeorum</i> secondo cui il corpo è stato creato da un Demiurgo cattivo./ |
| Co | Perciò il nostro stesso corpo deve essere amato da noi con quell'amore di carità con cui amiamo Dio. |

2. **Il corpo considerato come affetto dalla colpa e dalla corruzione della pena** non deve essere amato direttamente con amore di carità, ma piuttosto **in virtù della carità dobbiamo tendere a rimuovere da esso tali mali** castigandolo e redigendolo all'obbedienza della ragione.

Il corpo non è direttamente soggetto della beatitudine, ma possiamo acquistare la beatitudine per mezzo di opere che facciamo in questo corpo e la beatitudine dell'anima ridonda poi anche sul corpo dotato di un "vigore di sanità e incorruttibilità". Siccome perciò il corpo può essere in qualche modo partecipe della beatitudine, esso può essere amato con amore di carità.

La reciprocità nell'amore di amicizia si ha solo nell'amore degli altri e non nell'amore di se stessi né quanto all'anima né quanto al corpo.

/IL GAETANO nota però che amando i beni corporali dell'altro non siamo ricambiati direttamente dal suo corpo, ma dall'amore globale dell'amico, il che non è possibile nell'amore verso se stessi./

6) Come i peccatori sono oggetto di carità.

| | |
|----|--|
| Ma | S.AGOSTINO, <i>De doct. Christi</i> , 30,32, dice a proposito delle parole “Amerai il prossimo tuo” che “è evidente che ogni uomo debba essere considerato come prossimo”. |
| Mi | Ora i peccatori non cessano di essere uomini perché il peccato non toglie la natura. |
| Co | Perciò i peccatori devono essere amati in carità. |

1. Per quanto riguarda la natura del peccatore:

| | |
|-----|---|
| /Ma | Si deve amare con carità tutto ciò che è ordinabile a Dio./ |
| Mi | Ora la natura dei peccatori è sempre capace di beatitudine, sulla cui comunicazione si fonda l'amore di carità. |
| Co | Perciò secondo la loro natura i peccatori devono essere amati con carità. |

2. Per quanto riguarda la colpa del peccatore:

| | |
|-----|--|
| /Ma | Si può amare con carità solo ciò che si può riferire in Dio./ |
| Mi | La colpa dei peccatori contrasta con Dio ed impedisce la beatitudine. |
| Co | Secondo la colpa che li rende nemici di Dio i peccatori non sono da amare, ma piuttosto da odiare, anche i parenti e i congiunti (Lc 14,26). |

-64-

CONCLUSIONE.

Dobbiamo **odiare** nei peccatori il fatto che sono peccatori e **amare** il fatto che sono uomini capaci di beatitudine. E questo significa amarli veramente con amore di carità a causa di Dio.

Agli amici peccatori non si devono togliere i benefici dell'amicizia finché rimane una speranza del miglioramento, anzi li si deve aiutare a recuperare la virtù che hanno perso più che a recuperare il denaro se l'avessero perso perché la virtù è molto più affine all'amicizia che i beni temporali. Quando però cadono in una malizia inguaribile, non si devono più manifestare a loro i segni di familiarità amichevole. Coloro che peccano in un modo tale che da loro si può aspettare piuttosto il danno degli altri che il loro proprio miglioramento devono essere uccisi secondo i precetti della legge divina e umana. Il giudice però non lo fa perché li odia, ma a causa dell'amore di carità in virtù per il quale si preferisce il bene comune al bene di una persona singola. Eppure la morte inflitta al peccatore dal giusto giudice, se si converte, gli giova per l'espiazione, e se non si converte, gli giova a mettere un fine alla sua colpa perché così gli si toglie definitivamente la capacità di continuare nel suo peccato.

Le imprecazioni della Sacra Scrittura si devono intendere:

- a modo di preannuncio più che di desiderio come “Convertantur peccatores in infernum” = “conertentur”.
- a modo di desiderio riferito però non alla pena dell'uomo, ma alla giustizia di colui che punisce. Cf Sal 57,11: “Laetabitur iustus cum viderit vindictam” e così anche Dio non gioisce della

perdizione del peccatore (cfr. Sap.1,13), ma piuttosto dell'adempimento della sua giustizia "quia iustus Dominus et iustitias dilexit" (Sal 10,8)⁸⁴.

c. a modo di desiderio riferito non alla pena, ma alla rimozione della colpa, affinché il peccato scompaia e l'uomo rimanga.

Amiamo i peccatori con carità volendo non ciò che essi vogliono, ma che anch'essi vogliano ciò che noi giustamente vogliamo e godano di ciò di cui giustamente godiamo. Cf. Ger 15,19: "Essi torneranno a te, mentre tu non dovrai tornare a loro".

La convivenza con i peccatori si deve evitare da parte dei deboli a causa del pericolo che corrono di cadere anche loro⁸⁵. I perfetti invece, della cui corruzione non ci si deve preoccupare⁸⁶, lodevolmente frequentano i peccatori per convertirli⁸⁷ come faceva il Signore mangiando e bevendo coi peccatori (Mt 9, 10-11).

Si deve evitare del tutto la comunione coi peccatori quanto al peccato stesso. Cf II Cor 6,17: "Uscite di mezzo a loro ... e non toccate nulla di impuro".

/A questo proposito nota il GAETANO: "Temerariamente coabiti con i peccatori e li frequenti supponendo di te stesso di essere perfetto. Se non presumi così di te stesso, fuggi la compagnia dei peccatori nel mangiare, bere, conversare, negoziare, ecc., perché solo al perfetto o a colui che assume la qualità del perfetto spetta frequentare con sicurezza i peccatori⁸⁸."/

-65-

7) In che modo i peccatori amano se stessi.

S.Scrittura.

Sal.10,6 (Vulg.): "Qui diligit iniquitatem, odit animam suam".

Argomento di ragione.

A. **L'amore comune a tutti.** Ogni uomo ama in se stesso ciò che egli pensa di essere.

| | |
|-----|---|
| =Mi | |
| Ma | Ognuno ritiene come un bene comune ciò che egli è secondo la sua sostanza e natura. |
| Co | Ogni uomo, buono o cattivo, ama se stesso quanto alla sua sostanza o natura, quanto al fatto di essere composta dall'anima e dal corpo. |

⁸⁴ I buonisti espungono questi passi dalla Scrittura, perché secondo loro tutti vengono perdonati.

⁸⁵ Vedi il problema dell'ecumenismo ed in generale del dialogo con i non-credenti.

⁸⁶ Non si deve temere.

⁸⁷ Non solo per dialogare.

⁸⁸ Non occorre necessariamente allontanarsi localmente, anche perché questo non è sempre possibile o potrebbe generare meraviglia in chi non capisce il nostro gesto. A volte l'allontanarsi può causare sofferenze o vendette da parte dei peccatori, ma bisogna accettarle. Può essere sufficiente in certi casi un atteggiamento riservato. Inoltre bisogna notare che si deve essere molto prudenti nel giudicare che una persona sia così "peccatrice", da diventare necessario od opportuno tenersi da essa a distanza. Infine occorre essere molto prudenti anche nel valutare se si è così perfetti da poter avvicinare un peccatore senza pericolo per la propria anima. In linea di principio è bene essere aperti verso tutti, salvo precise e gravi controindicazioni, soprattutto se avallate o prescritte dall'autorità, come per esempio nei casi di scisma, scomunica o eresia.

B. **L'amore proprio dei buoni.** Ci si può stimare non solo secondo la propria natura, ma anche secondo una certa principalità come i capi degli Stati sono stimati come lo Stato stesso che rappresentano.

| | |
|----|--|
| Mi | / come sopra / |
| Ma | La retta stima della propria principalità c'è soltanto nei buoni, i quali considerano la razionalità come la parte principale di se stessi e subordinano ad essa la parte sensitiva. |
| Co | Veramente amano se stessi solo coloro che rettamente si conoscono e cioè i buoni. |

C. **L'amore proprio dei cattivi.**

| | |
|----|--|
| Mi | / come sopra / |
| Ma | La falsa stima di se stessi secondo la propria parte principale è nei cattivi, i quali ritengono come principale la parte sensitiva e corporea, cioè l'uomo esterno. |
| Co | Falsamente amano se stessi coloro che non conoscono veramente se stessi, cioè i cattivi, i quali amano se stessi non secondo ciò che veramente sono, ma secondo ciò che falsamente ritengono di essere. |

| Le caratteristiche proprie dell'amicizia: | |
|--|--|
| nei buoni: | nei cattivi: |
| 1. vogliono la conservazione dell'uomo interiore nell'integrità;
2. vogliono all'uomo interiore i beni spirituali;
3. si sforzano di conseguirli;
4. con diletto ritornano al proprio cuore in cui trovano:
a. buoni pensieri presenti,
b. memoria dei beni passati,
c. speranza dei beni futuri;
5. tutta la loro anima è concorde ⁸⁹ perché tende all'uno. | 1. non vogliono conservare l'uomo interiore integro;
2. non desiderano dei beni spirituali;
3. non fanno alcun sforzo per avere i beni spirituali;
4. non trovano piacere nel tornare a se stessi e vivere con sé perché trovano in sé mali presenti, passati e futuri che causano orrore;
5. sono in discordia con se stessi a causa dei rimorsi di coscienza ⁹⁰ . |

I cattivi amano se stessi secondo la corruzione dell'uomo esteriore.

-66-

8) L'amore dei nemici.

S.Scrittura.

Mt 5,44: "Amate i vostri nemici".

Argomento di ragione.

⁸⁹ In armonia con se stessa. I cattivi possono costruire una falsa unità interiore (per esempio il *simul iustus et peccator* luterano o la convinzione buonista di essere senza peccato), che dà luogo ad una pace falsa.

⁹⁰ Se però si tratta di falsi sensi di colpa, questi possono capitare anche ai buoni, i quali devono semplicemente cacciarli.

A. I nemici in quanto sono nemici:

- **non devono assolutamente** essere amati, perché un tale amore sarebbe perverso in quanto in virtù di esso si vorrebbe il male (l'essere nemico) del prossimo, il che ovviamente ripugna alla carità⁹¹.

B. I nemici considerati universalmente secondo la natura⁹²:

- tale amore dei nemici è **necessario** in virtù della carità. Chi ama Dio e il prossimo non deve escludere dalla concezione generale del "prossimo" i nemici.

C. I nemici considerati specialmente come persone:

- **non è necessario, assolutamente parlando**, amarli con un moto speciale di carità in virtù della carità stessa (non è nemmeno necessario avere dei moti particolari verso gli uomini singoli in genere⁹³ / cioè astraendo dal fatto se sono nemici o meno / un tale amore attuale e speciale di tutti infatti sarebbe impossibile;
- è **necessario** invece in virtù della carità amare tutti i nemici singoli secondo la preparazione (disposizione) abituale dell'animo⁹⁴. Bisogna essere pronti ad amare specialmente questo tale nemico quando urge la necessità;
- è **perfetto**⁹⁵, ma non necessario amare specialmente certi nemici anche quando non urge tale necessità. La ragione dell'amore del prossimo è infatti Dio e più intensamente si ama Dio più si estende l'amore anche al prossimo al di là di ogni eventuale impedimento di inimicizia.

Esempio. Chi ama molto un altro uomo, ama anche i suoi figli (che gli sono congiunti), anche nel caso in cui questi ultimi dovessero essergli nemici. In questo senso dice S.AGOSTINO, *Enrichir.73*, che "questo bene così grande (che è l'amore dei nemici) non è di tanti uomini quanti pensiamo che saranno esauditi quando pregano "rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori".

Nei nemici si deve odiare il loro male e cioè che ci sono nemici, ma si deve amare il loro bene e cioè che sono degli uomini e che sono capaci della beatitudine eterna.

9) I segni esterni che si devono manifestare ai nemici.

| | |
|----|---|
| Mi | La Glossa ordinaria commenta Mt 5,44: "Fate del bene a coloro che vi odiano" dicendo: "Fare del bene ai nemici è il vertice della perfezione" ⁹⁶ . |
| Ma | Ma ciò che è della perfezione della carità non si richiede come un costituente necessario di essa. |
| Co | Perciò manifestare dei segni e degli effetti esterni dell'amore ai nemici non è necessario in virtù della carità. |

-67-

⁹¹ Se io amo il peccato che il nemico compie contro di me, divento colpevole dello stesso peccato.

⁹² Ossia in considerazione della dignità della loro natura umana come tale.

⁹³ Questo è l'atteggiamento del "sorrìdi sempre", proprio di un certo focolarinismo, che poi in realtà non corrisponde al vero esempio di Chiara Lubich. A tal riguardo gli abbracci e i baci di un certo ecumenismo di maniera non sono cosa di buon gusto.

⁹⁴ Disponibilità a perdonare: ma il nemico dev'essere pentito.

⁹⁵ Perché sa superare la comune tendenza a vedere il nemico solo sotto l'angolatura per la quale ci è nemico, mentre egli, sotto altri riguardi, può avere qualità superiori alle nostre. In tal senso va interpretato Paolo quando ci comanda: "considerate tutti gli altri come superiori a voi".

⁹⁶ Purchè lo sappiano apprezzare. Dare una carezza a una tigre perché ti mangi la mano non è conveniente.

| | |
|----|---|
| Mi | Bisogna giudicare della necessità dei segni esterni della carità secondo la necessità dell'amore interiore da cui tali segni procedono e a cui si proporzionano. |
| Ma | L'amore interiore dei nemici in comune è di necessità assoluta del precetto; l'amore speciale dei nemici non è di necessità del precetto assolutamente ⁹⁷ , ma solo secondo la preparazione abituale dell'animo. |
| Co | I benefici e segni esterni dell'amore che si danno al prossimo in comune (come pregare per tutto il popolo o fare qualche bene a tutta la comunità) si devono manifestare ai nemici in virtù delle necessità del precetto. Il contrario sarebbe da attribuirsi al lavoro ⁹⁸ della vendetta, vietata dalla legge divina Lv 19,18: "Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo" ⁹⁹ . |

Altri benefici e segni esterni di amore che si danno a persone singole in maniera speciale non necessariamente si devono manifestare ai nemici attualmente, ma solo nella preparazione abituale dell'animo, così da essere pronti a venire incontro alla loro necessità nel caso in cui la necessità urge. Cf Pro 25,21: "Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare, se ha sete, dagli acqua da bere".

Se poi qualcuno manifesta ai nemici tali segni esterni di beneficenza all'infuori del caso di necessità, ciò spetta alla perfezione della carità, in virtù della quale ci si sforza non solo di non essere vinti dal male, ma anche di vincere il male col bene (Rm 12,21), il che è perfetto¹⁰⁰. Così è perfetto nella carità colui che non solo non si lascia vincere dall'odio a causa di un'inimicizia, ma cerca per mezzo dei suoi benefici di attrarre al suo amore anche i suoi stessi nemici.

IL GAETANO nota a questo proposito prudentemente che il confessore deve evitare di negare ingiustamente l'assoluzione a chi non manifesta la volontà di dare dei segni esterni di benevolenza e beneficenza ai suoi nemici (ad esempio, non vuole parlare con loro, visitarli, ecc.). Ciò che è richiesto dal precetto affermativo (e quindi tale che obbliga solo *ad tempus necessitatis*) è solo la prontezza di dare tali segni ai nemici se urgesse la necessità.

10) L'amore per gli angeli.

Argomento di autorità.

S.AGOSTINO, *De Doctr. Christ.*, I,30,33: "Se rettamente si dice nostro prossimo colui a cui noi dobbiamo un ufficio di misericordia o da cui ci viene un ufficio di misericordia, senza dubbio anche i santi angeli sono inclusi nel precetto in virtù del quale ci è comandato di amare il nostro prossimo. Da essi infatti ci derivano molti uffici di misericordia.

⁹⁷ In senso assoluto.

⁹⁸ Opera.

⁹⁹ Nota bene che questa è già l'etica dell'Antico Testamento, contro un diffuso pregiudizio che esso predichi un'etica della vendetta. Il famoso "occhio per occhio" non va inteso come vendetta, ma come principio di giustizia (contrappasso): così come devo pagare un bene tanto quanto va pagato, altrettanto vale per il male. In tal caso il "pagare" si chiama "scontare" o "espiare". Quando Gesù si scaglia contro il principio della vendetta, non se la prende con la Legge mosaica come tale, ma contro una sua cattiva interpretazione.

¹⁰⁰ Se l'offensore non ha il cuore indurito, questo gesto può indurlo al pentimento e quindi alla riconciliazione. Ma se il nemico non vuole riconciliarsi o non dà segni di volersi riconciliare, è inutile e può essere anzi dannoso per entrambi tentare la riconciliazione e "fare, come si suol dire, il primo passo". A volte i buoni, grazie alla loro perspicacia, sanno leggere nel cuore dei malvagi un desiderio intimo di riconciliazione che non appare nel loro atteggiamento esterno. Ma questi doni non sono di tutti. Ordinariamente è cosa prudente tener conto dell'atteggiamento esterno.

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amicizia della carità si fonda sulla comunicazione della beatitudine eterna. |
| Ma | Nella partecipazione di questa beatitudine gli uomini comunicano con gli angeli (Mt 22,30). |
| Co | L'amicizia della carità si estende agli angeli. |

-68-

Il prossimo si dice tale non solo univocamente secondo la specie comune, ma anche analogicamente rispetto alla comunicazione dei benefici appartenenti alla vita eterna sulla quale si fonda l'amicizia della carità.

Gli animali convengono con gli uomini nel genere prossimo secondo la natura sensitiva, ma sotto questo aspetto non si diventa partecipi della beatitudine eterna. Gli angeli invece comunicano con noi secondo la nostra specificazione che avviene per mezzo della razionalità ed è proprio sotto questo aspetto che si diventa partecipi della vita eterna. Perciò non c'è propriamente amicizia con gli animali, ma vi può e vi deve essere un'amicizia con gli angeli.

Gli angeli non convivono con noi secondo la conversazione esteriore che avviene sotto l'aspetto della natura sensitiva. Possiamo però convivere con gli angeli secondo la mente razionale imperfettamente in questa vita, perfettamente nella patria celeste.

11) In che modo si possono amare con carità i demoni.

| | |
|----|---|
| Ma | Is 28,18: "Sarà cancellata la vostra alleanza con la morte, la vostra lega con gli inferi non reggerà". |
| Mi | Ma la perfezione della pace e dell'alleanza avviene per mezzo della carità. |
| Co | Perciò la carità non si estende ai demoni che sono abitanti degli inferi ¹⁰¹ e procuratori di morte. |

| | |
|----|---|
| Ma | Nei peccatori dobbiamo amare con carità la natura, ma odiare il peccato. |
| Mi | Col nome dei "demoni" si intende significare la natura deformata dal peccato. |
| Co | Perciò i demoni non devono essere amati con amore di carità. |

Se non si considera il significato del nome, ma gli stessi spiriti che si chiamano demoni, bisogna distinguere un duplice tipo di amore:

A. L'amore di amicizia rispetto all'amico. Questo non c'è rispetto ai demoni.

| | |
|-----|--|
| Ma | E' della ragione stessa dell'amicizia il voler bene ai nostri amici. |
| Mi | Ai demoni non si può volere il bene della vita eterna su cui si fonda la carità, in quanto questi spiriti sono stati eternamente dannati da Dio e perciò non si può loro voler bene con quella carità con la quale dobbiamo approvare la giustizia di Dio / altrimenti si sarebbe in contrasto con l'amore di Dio. Non si può amar Dio se non approvando la sua giustizia /. |
| /Co | Ai demoni non si può estendere la carità come a degli amici. / |

B. L'amore con cui vogliamo che qualcosa sia conservato in onore di un altro, nostro amico (così si amano le creature irragionevoli, volendone l'esistenza e la conservazione in onore di

¹⁰¹ Inferno.

Dio). **Così si possono amare i demoni secondo la loro natura con carità, in quanto se ne vuole la conservazione nella loro natura in gloria di Dio.**

-69-

I peccatori hanno in questa vita la possibilità di arrivare alla vita eterna e perciò possono essere amati con amore di carità in vista della vita eterna. I dannati nell'inferno e i demoni invece non possono più ricevere la vita eterna, perché il loro stato è irreversibile e perciò sono esclusi dalla carità intesa come amicizia (amicizia di cui si noti che "si fonda più sulla comunicazione soprannaturale della vita eterna che sulla comunicazione di natura razionale").

Se i demoni tentando l'uomo, contribuiscono a preparargli la corona in cielo, un tale beneficio non vien da loro (la loro intenzione diretta è solo quella di indurre nel peccato e quindi di nuocere), bensì dall'ordine della divina provvidenza. Così non siamo portati a diventare amici di loro, ma piuttosto di Dio, il quale volge la loro perversità nella nostra utilità.

12) L'enumerazione degli oggetti della carità:

- Dio
- il prossimo
- il nostro corpo
- noi stessi.

S.AGOSTINO, *De Doctr.Christ.*, I, 23,22 dice: "Quattro sono le cose che dobbiamo amare: una sopra di noi che è Dio, un'altra che siamo noi stessi, un'altra ancora che è accanto a noi ed è il prossimo e infine ciò che è sotto di noi e cioè il nostro corpo".

| | |
|----|--|
| Mi | L'amicizia della carità è fondata sulla comunicazione della beatitudine. |
| Ma | La comunicazione della beatitudine:
a. deriva da Dio come dl principio che la infonde,
b. è direttamente partecipata:
› nell'uomo e
› nell'angelo,
c. per ridondanza raggiunge anche il corpo. |
| Co | La carità riguarda perciò:
1. Dio come la causa della beatitudine.
2. L'uomo che è identico con noi e che siamo noi stessi .
3. L'uomo o l'angelo che è associato a noi nella beatitudine.
4. / Il corpo su cui ridonda la beatitudine dell'anima. / |

La carità è in relazione diversa a Dio e all'uomo stesso, perché l'amore del primo è la causa dell'amore del secondo e tolto l'amore del primo si toglie anche quello del secondo.

Si ama direttamente la propria anima come soggetto immediato della beatitudine e indirettamente il proprio corpo come soggetto per ridondanza. Il prossimo invece si ama indistintamente ed interamente come associato a noi nella beatitudine. Perciò il corpo del prossimo non è oggetto speciale di carità.

Il GAETANO osserva a ciò giustamente che l'oggetto formale specificante rimane sempre lo stesso; si diversifica invece la relazione dei diversi oggetti materiali all'unico oggetto formale. Così la medicina riguarda la salute realizzata diversamente (secondo analogia) negli uomini sani (soggetto), nella dieta (causa conservatrice) e nella medicina (causa effettiva) e di tutte queste cose tratta l'unica scienza medica.

Q.26 - L'ordine della carità.

| | |
|------------------------|---|
| L'ordine della carità; | |
| ▶ | in sé: |
| ▶ | esistenza (1) |
| ▶ | essenza: |
| ▪ | diligibile principale = Dio: |
| • | rispetto al prossimo (2) |
| • | rispetto all'uomo stesso (3) |
| ▪ | diligibili secondari: |
| • | l'uomo stesso: |
| * | in sé rispetto al prossimo (4) |
| * | secondo al proprio corpo rispetto al prossimo (5) |
| • | il prossimo: |
| * | rispetto all'altro prossimo assolutamente (6) |
| * | rispetto all'altro secondo motivi speciali: |
| ▪ | secondo la sua bontà intrinseca (7) |
| ▪ | secondo una comunicazione esterna di beni: |
| • | per congiunzione naturale: |
| • | in genere (8) |
| • | in particolare: |
| – | i genitori: |
| – | rispetto ai figli (9) |
| – | tra loro (padre-madre) (10) |
| – | la moglie rispetto ai genitori (11) |
| • | per comunione di beneficio tra benefattore e beneficiato (12) |
| ▶ | secondo la durata - l'ordine della carità in patria (13) |

1) Nella carità vi è un ordine preciso ed oggettivo.

S.Scrittura.

Cant 2,4 Vulg.: “Introduxit me in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem”.

Traduzione secondo il TM: “Mi ha introdotto nella cella del vino e il suo vessillo su di me è amore”.

/ Sarebbe imprudente disprezzare la traduzione della Vulgata, perché come giustamente nota la Bible de Jerusalem il “vessillo” è il segno per radunare i prigionieri. Cf Is.11,12: “Egli alzerà un vessillo per le nazioni e raccoglierà gli espulsi di Israele” e comunque un **segno di ordine** per la moltitudine del popolo./

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | Il prima o poi si dice in relazione ad un principio. |
| Ma | L'ordine racchiude in sé un certo modo di prima e poi. |
| Co | Perciò è necessario che dove è un principio vi sia anche un certo ordine. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
|------------------|--|

| | |
|-----------------|--|
| Mi ¹ | Ora, l'amore di carità tende in Dio come principio della beatitudine, sulla cui comunicazione si fonda l'amore amichevole di carità. |
| Co ¹ | Perciò è necessario che negli oggetti amabili con carità si rispetti un certo ordine secondo la relazione al principio di questo amore che è Dio. |

La carità tende al fine ultimo formalmente in quanto è fine ultimo e ciò le è proprio. Essa ha perciò una relazione del tutto particolare al fine ultimo, che è come il primo principio sul piano pratico dell'agire e perciò la carità, più che ogni altra virtù comporta un ordine preciso secondo la relazione al primo principio.

-71-

La fede riguarda la potenza conoscitiva, la cui operazione consiste nella rappresentazione intenzionale delle cose nell'intelletto. La carità invece è la potenza appetitiva, la cui operazione consiste nel tendere alle stesse cose esterne come sono in se stesse. Ora l'ordine si trova principalmente nelle cose stesse e da esse deriva nella conoscenza. Perciò l'ordine è più proprio della carità che della fede, ma pure nella fede vi è un ordine in quanto essa riguarda principalmente Dio nel mistero della sua deità.

L'ordine spetta alla ragione come all'ordinante e all'appetito come ordinato e in questo secondo modo si parla dell'ordine della carità. La carità è perciò ordinata, ma non ordinante.

2) Dio è l'oggetto primo e principale della carità.

| | |
|----|--|
| Ma | Si deve amare maggiormente ciò per cui altre cose sono da odiare. |
| Mi | Ma i prossimi devono essere odiati a causa di Dio se ci distolgono da Esso. Cf. Lc 14,26: "Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo". |
| Co | Perciò Dio si deve amare maggiormente con amore di carità che il prossimo. |

| | |
|----|---|
| Ma | Ogni amicizia riguarda principalmente ciò in cui si trova principalmente quel bene sulla cui comunicazione essa si fonda, come l'amicizia politica riguarda principalmente il capo dello stato da cui dipende tutto il bene comune dello stato e perciò gli è massimamente dovuta fedeltà ed obbedienza da parte dei cittadini. |
| Mi | L'amicizia di carità si fonda sopra la comunicazione della beatitudine che consiste essenzialmente in Dio come primo principio da cui deriva in tutti coloro che sono capaci di tale beatitudine. |
| Co | Perciò principalmente e massimamente dev'essere amato con amore di carità Dio, il quale è amato come causa della beatitudine ; il prossimo invece lo è in quanto partecipa da Lui questa beatitudine insieme con noi. |

La causa dell'amore è:

- il bene amato**, che è la stessa ragione per cui si ama;
- la visione**, che è come la via per acquistare l'amore (vedendo il bene siamo portati ad amarlo).

La visibilità maggiore non significa perciò bontà e quindi amabilità maggiore, ma significa che ciò che è più visibile per primo (secondo l'ordine genetico) viene incontro al nostro amore e così il prossimo che è più visibile di Dio si incontra per primo sulla via dell'amore, ma non per questo è l'amabile principale (cf. I Gv 4,20).

“Dall’amore di ciò che gli è noto l’animo impara ad amare lo sconosciuto” (Papa GREGORIO).

Perciò se uno non ama il prossimo (che è il primo oggetto che incontra il nostro amore di carità), si può pensare che non ami nemmeno Dio (che è oggetto più remoto e “ultimo”, ma proprio per questo il più perfetto ed amabile in sé).

-72-

L’amore si fonda su una certa somiglianza con l’amato. Ma la somiglianza che abbiamo con Dio è assolutamente prima ed è la causa della nostra somiglianza col prossimo. Diventiamo infatti simili al prossimo perché partecipiamo da Dio ciò che ha anche il prossimo. Perciò anche a causa della somiglianza dobbiamo amare più Dio che il prossimo.

3) L’uomo deve amare più Dio di se stesso.

| | |
|----|---|
| Mi | S.AGOSTINO, <i>De Doctr. Christ.</i> , I,22, “Devi amare te stesso non per te stesso, ma per Colui in cui si trova il fine rettilissimo del tuo amore”. |
| Ma | Ma “propter quod unumquodque, illud magis”. |
| Co | Perciò l’uomo deve amare più Dio che se stesso. |

A. Secondo la comunicazione dei beni naturali.

Non solo l’uomo nell’integrità della sua natura ama Dio sopra tutte le cose e anche più di se stesso, ma ogni creatura a suo modo ama Dio sopra ogni cosa:

- in maniera intellettuale (angeli),
- razionale (uomini),
- animale (animali + piante),
- naturale (cose inanimate).

| | |
|----|---|
| Ma | Ogni parte naturalmente ama più il bene comune del tutto che il particolare bene proprio.
Manifestazione nell’agire: ogni parte ha un’inclinazione principale all’azione comune in vista dell’utilità dell’insieme.
Così avviene nella natura, ma anche nella vita politico-sociale (che imita la natura e corrisponde a tendenze umane connaturali), in cui cittadini dotati di virtù politiche sostengono un danno nella loro proprietà e anche nella loro persona per il bene comune. |
| Mi | Ogni creatura è nei confronti di Dio in una relazione analoga a quella tra la parte ed il tutto. |
| Co | Ogni creatura a modo suo ama Dio più del suo bene particolare. |

B. Secondo la comunicazione dei doni soprannaturali di grazia nell’amicizia della carità a fortiori si verifica l’amore di Dio sopra ogni cosa, compreso il bene particolare dell’uomo.

Per conseguenza **l’uomo deve amare con amore di carità Dio più che se stesso**, perché **Dio è il bene comune in cui la beatitudine si trova come in un principio** comune e fondamentale di tutte quelle cose che possono diventare partecipi della beatitudine.

Si noti che Dio, oltre ad essere la causa della partecipazione alla beatitudine, è la causa di quegli stessi soggetti che diventano partecipi della beatitudine e ciò secondo tutto il loro essere.

III Sent. d.29, a.3. c.a.: “Quia bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universalis prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas

naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem associationem ipsius addit quandam associationem in vita gratiae”.

E' vero che i beni amichevoli nel prossimo provengono da quelli che sono rispetto a noi stessi, ma questo è valido solo a parità di realizzazione del bene nel soggetto e nell'altro e quindi in entrambi in maniera particolare. Non è valido invece quando il bene amichevole si trova realizzato nell'altro (cioè in Dio) in maniera totale secondo la ragione del tutto.

-73-

La parte ama il bene dell'insieme non contro se stessa, ma in convenienza con se stessa senza però ordinare il bene del tutto a se in particolare, ma piuttosto ordinando se stessa al bene dell'insieme.

Voler godere (il *frui* agostiniano) di Dio è oggetto dell'amore di concupiscenza (corrispondente piuttosto alla speranza), ma con amore di amicizia che è carità amiamo Dio più che con l'amore di concupiscenza perché più grande è il bene divino così come esiste in se stesso che quello stesso bene secondo la sua partecipazione in noi che ne godiamo. Di carità l'uomo ama più Dio in se stesso che la partecipazione dei beni divini a modo di fruizione nello stesso soggetto.

QUESTIONE CONNESSA.

La parte e il tutto nella natura e nella società (GAETANO).

Chi offre la sua vita per un altro uomo, non ama l'altro più di se stesso, come chi rischia la vita per salvare i propri beni non li ama più di se stesso, ma lo fa in ordine a se stesso o in ordine alle esigenze oggettive dell'amicizia urgenti in tale caso particolare (così chi dà la vita per salvare l'amico)

Il fatto invece che i cittadini espongano se stessi e i loro beni per salvare il bene comune manifesta l'ordine della parte al tutto e la precedenza del bene comune rispetto a quello privato. Infatti non si tratta più di paragonare un bene utile (la propria vita) al bene onesto (la salvezza dell'amico), ma la parte al tutto nello stesso genere di bene che è quello utile.

Così il cittadino, quale parte della comunità, deve subordinare il suo bene temporale privato a quello temporale comune della società politica. Non è invece tenuto a subordinare il bene temporale proprio a quello di un altro cittadino privato. Se il cittadino sceglie la propria morte per salvare la comunità, sceglie per se un'ottima cosa consona alla ragione e così ama sommamente se stesso operando secondo l'eccellenza di virtù.

Non è invece possibile¹⁰² subordinare il proprio bene onesto al bene utile della comunità. Non è quindi lecito peccare per salvare il bene comune.

4) Dopo Dio l'uomo deve amare più se stesso che qualsiasi altra cosa.

S.Scrittura.

Lv 19,18 e Mt 22,39: “Amerai il prossimo tuo come te stesso”.

L'amore dell'uomo per se stesso è come il modello esemplare dell'amore per gli altri.

| | |
|-----|--------------------------------------|
| =Mi | |
| Ma | Ma l'esemplare è più dell'esemplato. |

¹⁰² Lecito.

| | |
|----|---|
| Co | Perciò l'uomo deve amare di carità più se stesso che il prossimo. |
|----|---|

Argomento di ragione.

Secondo la sua natura spirituale l'uomo deve amare dopo Dio più se stesso di qualsiasi altra cosa.

| | |
|----|---|
| Mi | L'associazione è il motivo dell'amore secondo una certa unione in ordine a Dio. |
| Ma | L'unità è più che l'unione (associazione). |
| Co | Perciò l'uomo stesso come partecipe della beatitudine è un motivo precedente rispetto a quello costituito dall'altro come associato nella partecipazione del bene divino. |

-74 -

CONCLUSIONE.

Perciò l'uomo deve amare con amore di carità più se stesso che il prossimo.

Il segno di questo è che nessuno deve sottoporsi¹⁰³ ad un peccato che contrasta con la partecipazione alla beatitudine per liberare il prossimo dal peccato.

(Cf. INNOCENZO XI, il quale nel 1679 condannò la seguente proposizione dei lassisti: "Licitum est quarere directe occasionem proximam peccandi pro bene spirituali vel temporalis nostro vel proximi". Prop. 63, DS 2163).

La carità non ha la sua quantità solo dall'oggetto che è Dio, ma anche dal soggetto che è l'uomo stesso. Ora può essere vero che un altro, essendo migliore di noi è più vicino a Dio, ma non è più vicino a noi di noi stessi e perciò non segue che debba essere amato più di noi stessi.

L'uomo che soffre dei mali temporali per l'amico ama se stesso secondo la natura spirituale perché agisce secondo la virtù che è un bene spirituale.

Ciò però non vale per chi si espone a dei mali spirituali (moralis) per aiutare o salvare l'amico.

Quando si dice che "la carità non cerca ciò che è suo" (I Cor 13,5) ciò non si deve intendere della sua preferenza rispetto al bene comune in relazione a quello particolare (cf. S. Agostino nella REGOLA: - "Caritas non quaerit quae sua sunt sic intelligitur quia communia propriis anteponit".)

5) Si deve amare più il prossimo quanto alla salvezza della sua anima che non il nostro proprio corpo.

S. AGOSTINO, in De doctr. Christ. I, 27, 28, dice che "dobbiamo amare più il prossimo che il nostro corpo".

| | |
|----|---|
| Ma | Dev'essere più amato con amore di carità ciò che maggiormente realizza la ragione formale dell'amabilità caritatevole. |
| Mi | L'associazione nella piena partecipazione della beatitudine è una ragione di amabilità caritatevole più grande della partecipazione della beatitudine per ridondanza sul corpo. |
| Co | Perciò il prossimo, secondo la salvezza della sua anima, che è il nostro compagno nella piena |

¹⁰³ Esporsi.

| | |
|--|---|
| | partecipazione della beatitudine, deve essere amato con amore di carità più che il proprio corpo. |
|--|---|

Quanto alla costituzione della nostra propria natura, il nostro corpo ci è più vicino che l'anima del prossimo, ma quanto alla partecipazione della beatitudine eterna la società che abbiamo con l'anima del prossimo è più grande che con il nostro proprio corpo.

Ogni uomo deve curare il proprio corpo, ma non ogni uomo è tenuto di occuparsi della salvezza del prossimo all'infuori di casi particolari e perciò dalla necessità della carità non deriva la necessità di esporre il proprio corpo per salvare l'anima del prossimo, all'infuori di quel caso in cui qualcuno è tenuto a ciò particolarmente. Se qualcuno spontaneamente espone il proprio corpo per salvare l'anima del prossimo, ciò deriva dalla perfezione della carità.

-75-

IL BILLUART indica queste regole:

- ▶ quando senza l'aiuto il prossimo sicuramente si dannava, si dà la **necessità estrema** in cui ognuno è tenuto di esporre il proprio corpo;
- ▶ quando senza aiuto il prossimo si può salvare, ma con grande difficoltà, allora si dà la **necessità grave** in cui sono tenuti ad esporsi tutti coloro che hanno la cura delle anime (ad esempio, amministrare l'assoluzione e l'estrema unzione ai soldati gravemente feriti dei quali si può pensare che senza i sacramenti potrebbero dannarsi);
- ▶ quando senza l'aiuto il prossimo corre il rischio comune di peccato e di dannazione come avviene comunemente nei peccatori, allora si ha la **necessità comune** in cui nessuno è tenuto ad intervenire per aiutarli esponendo il proprio corpo.

6) Vi è una gradualità nell'amore del prossimo.

| | |
|----|---|
| Ma | Il prossimo dev'essere tanto più amato quanto più pecca colui che agisce in contrasto con l'amore di lui. |
| Mi | Ora pecca più gravemente chi agisce in contrasto con l'amore di un prossimo che colui che agisce in contrasto con l'amore di un altro prossimo.
Lev 20,9, prevede la pena capitale per chi maledicesse suo padre o sua madre; il che non è comminato per i peccati contro altre categorie di "prossimo" e la gravità della pena denota certamente la gravità della colpa a cui è ordinata. |
| Co | Perciò taluni tra il nostro prossimo devono essere amati più che gli altri. |

Opinione errata.

Consiste nella distinzione - inopportuna in questa materia - tra l'amore secondo l'affetto e l'amore secondo l'effetto esterno.

Secondo tale distinzione si sarebbe tenuti ad amare tutti ugualmente secondo l'affetto, ma diversamente secondo l'effetto esterno.

L'affetto deve essere uguale per tutti, il beneficio esterno invece deve essere dato prima ai più vicini e solo dopo ai più lontani.

Ciò è detto irragionevolmente.

| | |
|----|---|
| Mi | L'inclinazione soprannaturale della grazia e della carità non è minore di quella naturale. |
| Ma | Ora, nelle cose naturali l'inclinazione interna è proporzionata all'effetto esterno: la terra è più |

| | |
|----|---|
| | pesante dell'acqua e perciò se si immerge nell'acqua discende verso il fondo. |
| Co | Perciò anche l'inclinazione della grazia, che è l'affetto interiore della carità, dev'essere proporzionata agli atti esterni. Si deve aver un maggior effetto interiore nei riguardi di coloro che maggiormente devono essere oggetto della nostra beneficenza (ciò vale naturalmente secondo l'intensità. Più intensa è la benevolenza, più intensa è la beneficenza; il che non vale secondo l'estensione. La benevolenza si deve estendere a tutti, la beneficenza solo a coloro che ci sono più vicini secondo le circostanze). |

-76-

CONCLUSIONE.

Anche secondo l'affetto interno bisogna amare un prossimo più di un altro.

| | |
|-----------------|---|
| Ma | In tutte quelle cose in cui vi è un principio bisogna che vi sia un ordine rispetto a quel principio. |
| Mi | Nell'amore di carità il principio dell'amore è Dio e lo stesso soggetto dell'amore (l'uomo che ama). |
| Co | Nell'amore di carità vi è un certo ordine rispetto a Dio e al soggetto dell'amore. |
| | =Mi ¹ |
| Ma ¹ | Gli oggetti di amore si avvicinano più o meno secondo una certa gradualità al principio che è Dio e il soggetto amante. |
| Co ₁ | L'ordine della carità è graduale secondo la gradualità della vicinanza del suo oggetto al principio della carità che è Dio e l'uomo dotato di carità. |

Disuguaglianza nell'amore di carità:

- ▶ **dalla parte del bene** che vogliamo all'amico, dobbiamo voler ugualmente a tutti lo stesso bene in genere che è la beatitudine eterna (non in particolare perché si può volere ad un amico un grado di beatitudine maggiore o minore secondo la sua vicinanza a noi);
- ▶ **dalla parte dell'intensità dell'atto di amore** vi è invece una disuguaglianza nell'amore del prossimo.
- ▶ **Secondo l'estensione della beneficenza** vi è disuguaglianza perché non possiamo essere benefici verso tutti, ma solo verso taluni;
- ▶ **secondo l'estensione della benevolenza** invece nessuno ne deve essere escluso e quindi tutti ugualmente (secondo l'estensione) ne sono l'oggetto.

7) Il paragone tra i migliori (moralmente) e i più vicini.

| | |
|----|---|
| Ma | I Tm 5,8: "Se poi qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele". |
| Mi | Ora, l'affetto interiore della carità deve corrispondere all'effetto esterno. |
| Co | Perciò si deve avere la carità più verso i più vicini che verso i migliori. |

Ogni atto è proporzionato:

- a. all'oggetto da cui è specificato e

b. all'agente da cui ha la sua intensità come il moto è specificato dal termine e trae la sua velocità dalla disposizione del mobile e dalla forza del movente.

Così anche l'amore ha:

- la sua specie dall'oggetto e
- la sua intensità dal soggetto amante.

A. Secondo l'oggetto si amano più i migliori come più vicini a Dio.

| | |
|----|---|
| Ma | L'oggetto della carità è Dio, così che la diversità dell'amore di carità quanto alla specie si deve dedurre nell'amore del prossimo secondo la relazione a Dio, in maniera tale che a coloro che sono più vicini a Dio vogliamo un bene maggiore. |
| Mi | I migliori sono più vicini a Dio. |
| Co | Ai migliori si deve volere un bene maggiore secondo la specificazione. |

-77-

| | |
|----|--|
| Ma | La specificazione dell'amore avviene secondo i beni che desideriamo agli amici. |
| Mi | La carità vuole osservare l'ordine della giustizia divina, secondo il quale la beatitudine eterna in sé unica viene diversamente partecipata in modo tale che i migliori hanno un grado più perfetto della sua partecipazione. |
| Co | Perciò ai migliori dobbiamo volere un bene maggiore, che è quello di una maggiore e più perfetta partecipazione della beatitudine secondo l'ordine della giustizia divina. |

B. Secondo il soggetto dell'amore da cui deriva la sua intensità, si devono amare di più coloro che ci sono più vicini.

| | |
|----|---|
| Ma | L'intensità dell'amore si dice rispetto al soggetto. |
| Mi | I più vicini al soggetto sono i nostri congiunti e non necessariamente i migliori. |
| Co | Si devono amare più intensamente i nostri congiunti in vista del bene che spetta a loro, che i migliori in vista del maggior bene che è a loro proporzionato. |

Anche dalla parte del bene che si vuole bisogna considerare il fatto che la congiunzione per mezzo dell'origine carnale è immutabile (è legata alla natura individuale di tale prossimo), mentre la virtù morale può cambiare e perciò non è impensabile né è illecito volere che un nostro congiunto diventi migliore di un altro uomo e consegua così una partecipazione più grande della beatitudine.

Inoltre i congiunti sono più amati da noi perché lo sono in più modi.

| | |
|----|---|
| Ma | Coloro che ci sono congiunti sono amati in più modi, perché ai lontani abbiamo solo l'amicizia di carità, ma ai congiunti abbiamo altri tipi di amicizia fondati su diverse comunicazioni di beni amichevoli secondo i vari tipi di congiunzione. |
| Mi | Siccome poi il bene su cui si fonda ogni amicizia onesta è ordinato al bene su cui si fonda la carità come al fine, ne segue che la carità impera l'atto di qualsiasi altra amicizia onesta. |
| Co | Perciò la carità elicit ¹⁰⁴ circa i nostri congiunti è maggiore perché è imperante in più modi. |

¹⁰⁴ Che si volge verso.

La carità proporziona l'uomo a Dio secondo una conformità proporzionale, in modo tale che l'uomo abbia una relazione rispetto al suo bene come Dio ce l'ha rispetto al Suo Bene.

Così in virtù della carità possiamo volere come convenienti a noi alcune cose che Dio a sua volta non vuole perché non convengono a Lui. Così si può volere di carità una beatitudine maggiore per l'amico che pure non gli sarà concessa da Dio.

-78-

8) Si devono amare di più i consanguinei.

S.Scrittura.

Il decalogo, Es 20,12, indica un precetto speciale dovuto ai parenti.

Argomento di ragione.

| | |
|----|--|
| Mi | Coloro che ci sono maggiormente congiunti devono essere maggiormente amati con amore di carità sia secondo l'intensità sia secondo la pluralità di modi dell'amore. |
| Ma | L'intensità dell'amore deriva dalla congiunzione dell'amante all'amato. |
| Co | Perciò l'amore per diversi nostri congiunti si deve misurare secondo la diversa ragione di congiunzione (così che ciascuno sia più amato secondo quell'aspetto che riguarda la congiunzione secondo la quale è amato) e se si paragona l'amore all'amore bisogna misurarlo secondo il paragone tra congiunzione e congiunzione . |

| | |
|-----------------|---|
| Mi ¹ | L'amore si misura secondo i diversi tipi di congiunzione. |
| Ma ¹ | 1. L'amicizia dei consanguinei si fonda sulla congiunzione dell'origine naturale,
2. l'amicizia dei concittadini si fonda sulla comunicazione civile,
3. l'amicizia dei commilitoni si fonda sulla comunicazione bellica. |
| Co ¹ | Perciò l'amore deve essere più intenso:
1. nei confronti dei consanguinei in ciò che riguarda la natura,
2. nei confronti dei concittadini in ciò che riguarda la società civile,
3. nei confronti dei commilitoni in ciò che riguarda le imprese di guerra. |

| | |
|-----------------|--|
| Ma ² | Il paragone tra i diversi tipi di amore avviene secondo il paragone tra i diversi tipi di congiunzione. |
| Mi ² | I consanguinei, essendo legati a noi secondo il vincolo dell'origine naturale che spetta alla sostanza, hanno con noi una congiunzione primaria e più stabile perché gli altri tipi di congiunzione si aggiungono alla sostanza e possono sparire. |
| Co ² | Perciò l'amicizia per i consanguinei è più stabile , anche se le altre amicizie possono avere qualche priorità secondo ciò che è proprio a ciascuna di esse . |

L'amicizia dei compagni avviene per scelta libera in ciò che è sottomesso alla nostra scelta come sono gli operabili e così l'amicizia dei compagni liberamente scelti prevale su quella dei consanguinei nel maggiore consenso che prestiamo ad essi nelle scelte operative.

L'amicizia dei consanguinei invece è più naturale e perciò più stabile e prevale in ciò che spetta alla natura e perciò siamo tenuti a soccorrere maggiormente i nostri consanguinei in ciò che riguarda le necessità materiali.

-79-

Per quanto riguarda i benefici che spettano alla comunicazione della grazia, cioè all'istruzione dei buoni costumi, ciascuno deve maggiormente soccorrere i suoi figli spirituali che ha spiritualmente generato che i figli secondo la carne, che però deve maggiormente sostenere nei beni materiali.

Il capo dell'esercito deve esser più obbedito che il padre, ma ciò non prova che debba essere semplicemente più amato che il padre, anche se deve essere più amato del proprio padre in ciò che riguarda l'amicizia della comunione bellica.

9) L'amore del proprio padre e del proprio figlio.

Dalla parte dell'oggetto.

| | |
|----|---|
| Ma | Ciò che maggiormente ha ragione di bene si deve amare di più come più vicino a Dio. |
| Mi | Il padre ha ragione di principio e quindi di un bene eminente e più simile a Dio. |
| Co | Dalla parte dell'oggetto il padre dev'essere più amato del figlio. |

Dalla parte del soggetto amante.

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò che ci è più congiunto si deve amare di più. |
| Mi | Ora il figlio:
a. è qualcosa del suo padre e perciò gli è più vicino che il suo padre, il quale non è qualcosa del figlio;
b. è più certamente conosciuto da suo padre come figlio proprio (più certamente di quanto il figlio si possa conoscere come figlio del padre);
c. è più vicino al padre come una parte di lui (mentre il padre è principio e non parte di suo figlio);
d. è amato dal suo padre da un tempo più lungo, perché il padre comincia subito ad amare il suo figlio, mentre il figlio comincia ad amare il padre solo col progresso del tempo e l'originarietà temporale dà all'amore la sua forza. |
| Co | Perciò dalla parte del soggetto amante il proprio figlio deve essere amato più che il proprio padre. |

Al principio è dovuta la sottomissione e l'onore; all'effetto principiato invece si deve maggiormente l'influsso del principio e il sostentamento da esso. Perciò i padri devono essere più onorati dai propri figli, ma i propri figli devono essere più curati e più sostenuti dai loro padri.

Nell'urgenza del bisogno però i figli sono tenuti di curare e sostenere i propri padri secondo uno stretto obbligo derivante dai benefici ricevuti dal padre.

-80-

10) L'amore del padre e della madre.

La questione versa circa ciò che è **di per sè** e quindi se il padre si debba amare più in quanto è padre che la madre in quanto è madre. La virtù e la malizia può infatti tanto variare da aumentare o diminuire considerevolmente l'amicizia dovuta di per sè (*Ethic.*, VIII, 9) e così "si devono preferire dei buoni domestici a dei cattivi figli."

Per sè però deve essere amato più il padre che la madre.

| | |
|----|--|
| Mi | Il padre e la madre sono amati come principi dell'origine naturale. |
| Ma | Ora il padre è principio in una maniera più eccellente che la madre perché il padre è principio a modo di un agente attivo, la madre piuttosto a modo di un principio passivo e quasi-materiale ¹⁰⁵ . |
| Co | Perciò, parlando per sè, il padre si deve amare più che la madre. |

La madre offre nella generazione dei figli l'elemento materiale formato dal seme paterno non in vista di quella forma che è l'anima, bensì in vista dell'ultima disposizione alla ricezione dell'anima.

E' vero che la madre ama maggiormente il figlio, ma qui si tratta dell'amicizia non verso colui che ci ama, ma verso il principio della generazione.

(Ad 3 manca nei codici). Il GAETANO risponde: La maggior eccellenza di principio nel padre supera la maggior fatica della madre nel parto, perché la ragione del bene consiste più nell'oggetto dell'amore che nella difficoltà o nella fatica.

11) L'amore della moglie rispetto al padre e alla madre.

S.Scrittura.

Ef 5,28-29: L'uomo deve amare la propria moglie come la sua carne.

Argomento di ragione.

- A. **Secondo la ragione del bene che è l'oggetto dell'amore** si devono amare più i genitori come un principio e quindi un bene più eminente.
- B. **Secondo la ragione della congiunzione al soggetto amante** si deve amare più la propria moglie che è congiunta al suo marito come se fosse una carne sola con lui
Mt. 19,6: "Non sono più due, ma una carne sola".

CONCLUSIONE.

Più intensamente è amata la moglie;
ma più riverenza si deve mostrare ai genitori¹⁰⁶.

L'uomo abbandona il padre e la madre per aderire alla moglie non sotto tutti gli aspetti, ma solo sotto quello dell'unione carnale e della coabitazione¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Questa visione riflette la concezione medioevale della funzione biologica femminile nell'attività generativa, oggi superata. Oggi si potrebbe dire che i genitori vanno amati ugualmente in rapporto alla differenza tra le qualità paterne e quelle materne. Per quanto riguarda il rapporto genitori-figli, ci si potrebbe chiedere: chi ama di più i figli? Il padre o la madre? Ama di più chi sente maggiormente l'amato vicino a sé. Ora il figlio biologicamente è più frutto della madre che del padre. E dunque la madre ama i figli di più del padre.

¹⁰⁶ Ma nell'amore l'unione è più importante della riverenza, per cui in seno assoluto si deve amare più la moglie che i genitori: "l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua donna".

Quanto alla riverenza e al sostegno nelle necessità i genitori non possono essere abbandonati a causa della moglie.

Ef 5,28 ss., si dice che gli uomini devono amare le mogli come se stessi. Ciò non vuol dire più che se stessi, ma a causa di se stessi.

La pluralità di beni amichevoli c'è sia nell'amore della moglie sia in quello dei genitori. Nel primo i beni amichevoli causano amore più intenso; nel secondo i beni sono in sé più degni. Nel primo vi è più congiunzione, nel secondo più bontà oggettiva.

-81-

Ef 5,28: "I mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo".

In questo luogo il "come" si deve intendere non secondo uguaglianza, ma secondo la ragione di causa, perché l'uomo ama la moglie principalmente a causa della unione carnale¹⁰⁸.

12) L'amore del benefattore e del beneficiato.

A. **Secondo il bene oggettivo più eccellente** si deve amare colui che ha in sé la ragione del bene eccellente.

| | |
|-----|---|
| =Ma | |
| Mi | Il benefattore che è il principio del bene nel beneficiato ha in sé la ragione del bene più eccellente. |
| Co | Il benefattore deve essere amato (secondo il bene oggettivo) più del beneficiato. |

B. **Secondo la maggiore congiunzione soggettiva**, invece, si devono amare di più i beneficiati:

1. perché il beneficiato è quasi un'opera del benefattore (secondo il detto "un tale è la creatura di un tale") e ciascuno naturalmente ama le sue opere (come i poeti le loro poesie), in quanto ciascuno ama il suo essere e il suo vivere che si manifesta nell'agire;
2. perché ciascuno naturalmente ama ciò da cui scorge il proprio bene; ora il benefattore vede nel beneficiato il suo bene onesto, mentre il beneficiato vede nel benefattore il suo bene utile e il bene onesto si considera con maggiore diletto di quello utile perché è più duraturo e perché uno se ne ricorda più volentieri (ciascuno pensa più volentieri ai benefici dati che a quelli accettati);
3. perché l'amante agisce volendo e operando il bene, mentre l'amato subisce passivamente la benevolenza e la beneficenza e perciò è più eccellente colui che attivamente ama, cioè il benefattore, al quale spetta per conseguenza amare maggiormente il beneficiato;
4. perché è più difficile fare dei benefici che riceverli e ciascuno ama di più in quelle cose in cui fatica di più; le cose facilmente ottenute quasi si disprezzano.

Il benefattore fa del bene mosso da sua iniziativa, mentre il beneficiato vuole bene al benefattore mosso a ciò dalla sua beneficenza e, siccome ciò è da sé e sempre più di ciò che è per mezzo dell'altro, il benefattore è più eccellente del beneficiato.

¹⁰⁷ Secondo la moderna concezione dell'amore coniugale uomo e donna si uniscono non solo in vista della procreazione, ma anche e soprattutto per realizzare, nella reciproca complementarità, la pienezza dell'umano (Giovanni Paolo II).

¹⁰⁸ Vedi la nota precedente.

L'amore del beneficiato al benefattore è più dovuto (e perciò se manca, il peccato è più grave), ma l'amore del benefattore per il beneficiato è più spontaneo e perciò ha in sé maggiore prontezza.

Dio ci ama più di quanto noi possiamo amarlo e così anche i genitori. Ma non per questo dobbiamo amare ogni beneficiato più di ogni benefattore, perché amiamo più i benefattori che ci danno i massimi benefici (Dio, genitori) che i beneficiati, a quali noi stessi diamo dei benefici minori.

-82-

13) In che modo l'ordine della carità rimane in patria.

| | |
|----|---|
| Ma | La gloria non toglie la natura, ma la porta a perfezione. |
| Mi | L'ordine della carità procede dalla stessa natura, in quanto secondo natura ciascuno ama più se stesso che gli altri. |
| Co | Perciò questo ordine di carità rimane anche in patria. |

A. **Quanto a Dio amabile sopra ogni cosa**, un tale ordine ci sarà nella patria celeste, anzi si realizzerà semplicemente proprio allora quando l'uomo godrà di Lui.

B. **Quanto al prossimo, cioè a noi stessi e agli altri:**

- a. **Secondo il bene che si vuole agli altri**, ciascuno amerà **più di se stesso i migliori e meno di se stesso i meno buoni**, perché ciascun beato vorrà quel bene che gli è dovuto secondo la giustizia divina a causa della perfetta conformità della volontà umana a quella divina. Né vi sarà un progresso nel merito, ma ciascuno avrà il premio determinatogli da Dio.
- b. **Secondo l'intensità dell'amore** ciascuno amerà più se stesso che il prossimo, anche quello migliore. La carità viene data al soggetto affinché ordini la sua mente in Dio - il che spetta all'amore di noi stessi - e poi e quasi secondariamente affinché voglia l'ordine degli altri a Dio e agisca secondo le sue esigenze.

C. **Quanto all'ordine tra gli altri che sono nostro "prossimo"**, ciascuno amerà **semplicemente di più il migliore** secondo l'amore di carità, che perfettamente ordina la mente dei beati a Dio, cosicché il solo criterio dell'amore del prossimo sarà la vicinanza effettiva rispetto a Dio a causa della mancanza della necessità di prendersi cura degli altri, secondo la quale in via uno doveva curare maggiormente i propri familiari più congiunti con lui, che non altri uomini anche i più buoni e più virtuosi. Siccome non cesseranno in patria i motivi onesti di amicizia, si potrà ancora avere **verso i congiunti un amore motivato da più ragioni di congiunzione amichevole**, ma **a tali ragioni particolari si preferirà infinitamente la ragione di amore presa dalla maggiore vicinanza rispetto a Dio.**

Per ciascuno Dio sarà tutta la ragione dell'amore, perché Dio è tutto il bene dell'uomo e perciò dopo Dio l'uomo amerà più se stesso di tutti gli altri, perché la carità ordina la sua mente ad amare principalmente Dio; il che spetta alla carità verso se stessi.

Q.27 - L'atto principale della carità che è amare (*dilectio*).

| |
|--|
| <p>▶ Secondo l'atto stesso:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ in sè: attivo-passivo (1) ▸ rispetto all'atto di benevolenza (2) <p>▶ secondo i diligibili:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ secondo il diligibile principale = Dio: <ul style="list-style-type: none"> ▪ secondo la sostanza – di per se (3) ▪ secondo determinazioni accidentali: <ul style="list-style-type: none"> • di qualità: <ul style="list-style-type: none"> * immediatezza (4) * totalità (5) • di quantità intensiva - infinità (6) ▸ secondo il diligibile secondario = prossimo: <ul style="list-style-type: none"> ▪ rispetto agli stessi prossimi = amici (7) ▪ rispetto a Dio (8) |
|--|

- 83-

1) L'atto più proprio della carità è amare attivamente più che essere amati passivamente.

| | |
|----|--|
| Mi | <p>a. Amare conviene alla carità formalmente in quanto è carità. Come virtù essa ha infatti l'inclinazione essenziale al proprio atto.</p> <p>b. Essere amato invece non è l'atto di chi ha la carità ed è amato, ma conviene a ciascuno secondo la ragione comune del bene, in quanto un altro (amante) è mosso verso il suo bene (cioè quello dell'amato) per mezzo di un atto di carità da parte dell'altro (cioè da parte dell'amante).</p> |
| Ma | <p>Ora a ciascuno conviene di più ciò che gli conviene di per sé e sostanzialmente che ciò che gli conviene per mezzo di un altro.</p> <p>I segni di ciò sono:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. il fatto che gli amici sono più lodati per il loro amore attivo che per il fatto di essere amati; anzi se amati non amano, sono maggiormente rimproverati; 2. le madri che massimamente amano cercano di amare più di amare i figli che essere amate affidandoli ad altre persone perché li nutrano e continuano ad amarli senza cercare di esserne amate, se ciò non avviene spontaneamente da parte dei figli stessi (cf. <i>Ethic.</i> VIII,9). |
| Co | PERCIO' E' OVVIO CHE CONVIENE PIU' ALLA CARITA' AMARE CHE ESSERE AMATI. |

I migliori, **in quanto migliori**, sono più amabili, ma **in quanto hanno una carità più perfetta** sono più amanti (sempre però secondo la proporzione dell'amato).

Il migliore ama adeguatamente (e quasi eccessivamente)¹⁰⁹ il meno buono, mentre il meno buono (avendo meno carità) non riesce ad amare il migliore secondo tutta la proporzione della sua amabilità.

Perciò il migliore ama più del meno buono secondo la proporzione dell'oggetto considerando l'amabilità dell'amato.

¹⁰⁹ In sovrabbondanza.

Gli uomini vogliono essere amati in quanto vogliono essere onorati. L'onore infatti si concede ad un altro in testimonianza del bene che si onora in esso. Così anche per il fatto che qualcuno è amato, si manifesta in lui la presenza di qualche bene, perché solo il bene è amabile. Essere onorati ed amati si cerca perciò in vista di qualcos'altro che è la manifestazione del bene esistente (nell'onorato e) nell'amato.

Amare invece lo cercano tutti coloro che hanno la carità di per sé come il bene proprio della carità. Infatti ogni atto di virtù costituisce un bene di quella virtù.

Si noti col GAETANO che l'onore e l'amore hanno in comune la manifestazione del bene nell'onorato e nell'amato, ma differiscono in quanto l'onore ha la ragione del dovuto mentre l'amore è spontaneo, anche se pure esso può diventare oggetto di un dovere! E inoltre l'amore termina al bene intrinseco dell'amato, mentre l'onore termina alla manifestazione solamente esterna del bene nell'onorato.

A causa dell'essere amati, taluni amano, ma non perché essere amati è il fine dell'amore, bensì perché essere amati è come una via che conduce ad amare.

-84-

2) L'amore come atto di carità aggiunge l'unione affettiva alla semplice benevolenza.

A. La differenza tra la benevolenza e la passione dell'amore nell'appetito sensitivo:

L'amore che è nell'appetito sensitivo è una passione e:

- a. in quanto è passione, **inclina con un certo impeto** al suo oggetto;
- b. in quanto è amore, **nasce da una certa assiduità nella considerazione** dell'oggetto amabile e non subito.

L'amore di benevolenza che è direttamente e per sé nella volontà, cioè nell'appetito intellettuale:

- a. **non ha impeto nell'inclinazione**, ma si vuole bene all'altro in virtù di un giudizio di ragione;
- b. **non nasce da una certa consuetudine**, ma può sorgere subito (così vedendo il combattimento di due pugili subito sorge la volontà che vinca uno piuttosto che l'altro).

B. La differenza tra la benevolenza e l'amore nello stesso appetito intellettuale.

L'amore nell'appetito intellettuale **porta con sé una certa unione secondo l'affetto dell'amante rispetto all'amato**, in quanto l'amante considera l'amato come qualcosa di unito a sé o appartenente a sé e così si muove verso di esso.

La benevolenza invece è **un semplice atto di volontà con cui vogliamo bene ad un altro anche senza un'unione affettiva con lui**¹¹⁰.

¹¹⁰ L'amore comporta una somiglianza ed una mutua reciprocità o convenienza tra gli amanti, che li inclina (passionalmente o spiritualmente) l'uno verso l'altro e li spinge all'unione nel perseguimento di un unico ideale. Per esempio l'amore coniugale. La benevolenza non presuppone queste condizioni, ma semplicemente un giudizio della ragione circa l'eventuale proporzione tra il bene che l'amato può compiere e il bene che l'amato può ricevere. Per esempio dare l'elemosina. Se la proporzione esiste, è possibile e doveroso l'atto di benevolenza; se questa proporzione non c'è, l'atto è impossibile o inopportuno e quindi non doveroso. La morale kantiana tiene conto solo della benevolenza ma non dell'amore. La benevolenza non suppone l'amore; invece l'amore comporta la benevolenza. Nella

CONCLUSIONE.

Nell'amore che è l'atto di carità è racchiusa la benevolenza, ma l'amore aggiunge alla benevolenza l'unione di affetto. Così la benevolenza si considera come principio di amicizia.

Per l'amore di carità si esige un'unione affettiva secondo la quale ciascuno vuole dei beni all'amico come li vuole a se stesso e in particolare:

- volere il bene dell'amico
- voler che ci sia e che viva
- convivere con l'amico
- fare delle scelte operative concordanti con quelle dell'amico
- compatire¹¹¹ con l'amico e gioire con esso (cf. *Ethic.* IX, 4).

3) Dio dev'essere amato per se stesso.

| | |
|----|--|
| Ma | S.AGOSTINO, <i>De doctr.Christ.</i> , I,4: "Gioire è aderire con amore a qualcuno per lui stesso". |
| Mi | Ma di Dio si deve gioire (cf. <i>ibid.</i> cap.5). |
| Co | Perciò Dio dev'essere amato per se stesso. |

-85-

| | |
|----|---|
| Ma | Se si dice che qualcosa è amato per qualcos'altro, il "per" si può intendere secondo i quattro generi di cause: finale, formale, efficiente e dispositiva, che è causa <i>secundum quid</i> e si riduce al genere di causa materiale: <ol style="list-style-type: none">1. secondo il genere della causa finale si ama la medicina per la salute,2. secondo il genere della causa formale si ama l'uomo per la sua virtù che lo rende formalmente buono,3. secondo il genere della causa efficiente si ama il figlio per il padre in quanto è di tale padre,4. secondo il genere della causa dispositiva (materiale) si ama il benefattore per il beneficio che ci dispone ad amarlo anche indipendentemente dal beneficio ricevuto. |
| Mi | a. Dio può essere amato solo per se stesso: <ol style="list-style-type: none">1. secondo la causalità finale perché non è ordinato ad un altro fine, ma Egli stesso è il fine ultimo degli uomini;2. secondo la causalità formale perché non riceve la sua bontà formale da un altro, ma la sua stessa sostanza è la sua bontà secondo la quale tutte le altre cose sono buone (come gli esemplari secondo l'esemplare);3. secondo la causalità efficiente perché nessuno causa in Dio la sua bontà, ma Lui la causa in tutte le altre cose; b. può essere amato per qualcos'altro: <ol style="list-style-type: none">4. secondo la causalità dispositiva (materiale) in quanto altre cose ci possono disporre a progredire nell'amore di Dio come i benefici da esso ricevuti o i premi da esso sperati o le pene che speriamo di evitare per mezzo¹¹² di Lui. |

benevolenza prevale il senso del *dovere*; nell'amore, il *piacere*. La benevolenza attiene ad un dato valore della vita morale; l'amore coinvolge la persona nella sua totalità. La carità cristiana è sintesi di benevolenza e di amore.

¹¹¹ Soffrire insieme con l'amico.

¹¹² Grazie a Lui.

| | |
|----|---|
| Co | <p>Dio dev'essere amato per se stesso:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ in quanto è fine ultimo della nostra vita, ▸ in quanto in esso si realizza la bontà prima ed esemplare, ▸ in quanto da Lui proviene ogni bontà nelle creature; <p>può essere amato per altre cose:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ solo in quanto queste ci dispongono a crescere nel suo amore. |
|----|---|

“Da ciò che l’animo conosce impara ad amare le cose sconosciute”, in quanto le cose note dispongono ad amare quella sconosciuta.

Prima che Dio si conosca, la sua conoscenza si acquista per mezzo di altre cose (credibilità). Quando è conosciuto si conosce per Se stesso (fede rivelata). Cf Gv 4,42: “Non è più per la tua parola che noi crediamo, ma noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo”.

La speranza e il timore non causano la carità, ma conducono ad essa a modo di disposizioni.

4) L'immediatezza dell'amore di Dio nello stato di via.

| | |
|----|--|
| Ma | La conoscenza di Dio che si ha in via sparisce in patria appunto perché è mediata. |
| Mi | Ma la carità non sparisce mai. I Cor 13,8. |
| Co | Perciò anche la carità della via aderisce immediatamente a Dio. |

-86-

| | |
|----|--|
| Ma | La conoscenza si attua secondo la presenza del conosciuto nel conoscente; l'amore invece come l'atto di virtù appetitiva si compie nell'inclinazione dell'appetito verso la realtà stessa e così il moto della virtù appetitiva avviene secondo la condizione delle cose stesse ¹¹³ , mentre quello della virtù conoscitiva secondo la condizione del conoscente. |
| Mi | Ora, secondo l'ordine stesso delle cose Dio è conoscibile ed amabile per se stesso, in quanto per se stesso è verità e bontà secondo la stessa essenza ¹¹⁴ per mezzo della quale sono conosciute ed amate tutte le altre cose.
Rispetto a noi l'ordine della conoscenza che segue il modo del conoscere è inverso perché, siccome la nostra conoscenza comincia dai sensi, i primi conoscibili sono quelli che sono maggiormente vicini ai sensi e l'ultimo termine della nostra conoscenza umana è ciò che è massimamente lontano dal senso.
/L'ordine della volontà invece rimane lo stesso anche <i>quoad nos</i> in quanto l'appetito non desidera le cose come sono nell'appetente, ma come sono in se stesse/. |
| Co | Perciò l'amore come atto di virtù appetitiva tende anche nello stato di via prima a Dio e poi da Lui a tutte le altre cose e così la carità ama Dio immediatamente e le altre cose per mezzo¹¹⁵ di Lui. |

La conoscenza invece procede secondo l'ordine inverso, perché **conosciamo Dio per mezzo di altre cose**, come si conosce la causa dagli affetti per modo di eminenza o di negazione.

¹¹³ Come dice Giovanni di S.Tommaso: “Amor transit in conditionem obiecti”, che non vuol dire, come crede Maritain, che l'amore possa diventare un *lumen quo* della conoscenza, se non metaforicamente in senso efficiente e finale, ma che l'amore appunto attinge alla condizione reale dell'oggetto, alla realtà esterna.

¹¹⁴ L'essenza divina, secondo la quale Dio conosce le cose.

¹¹⁵ In nome suo o per amor suo.

L'amore suppone la conoscenza, ma non ne segue l'ordine. L'amore infatti comincia là dove termina la conoscenza e perciò dove finisce la conoscenza, cioè nella stessa realtà conosciuta per mezzo di altre realtà, inizia l'amore di questa realtà stessa e da essa e per mezzo di essa di tutte le altre cose.

Vi è pertanto **una certa circolazione** tra conoscere ed amare:

- la conoscenza inizia dalle creature e tende a Dio,
- l'amore inizia da Dio come fine ultimo e poi si estende alle creature.

L'amore di carità a differenza della conoscenza di fede toglie l'avversione a Dio causata dal peccato perché unisce immediatamente l'anima con Dio secondo un vincolo di unione spirituale.

QUESTIONE CONNESSA.

Termine e motivo dell'amore (GAETANO).

Essere amati significa il termine immediato dell'amore e non il motivo immediato del medesimo. Dio è amabile secondo se stesso e perciò costituisce il termine primo e immediato della carità anche nello stato di via in quanto ne è l'oggetto formale.

Perciò anche in via Dio è immediatamente amato, anche se muove all'amore non immediatamente, ma per mezzo delle creature dalle quali viene conosciuto come in uno specchio (*in speculo creaturae*).

Si noti che la fede, pur costituendo un nuovo modo di conoscere Dio a livello di giudizio (proporzioni definienti le verità rivelate) ed essendo così una luce intellettuale nuova e soprannaturale, segue sempre in qualche modo la maniera imperfetta della conoscenza umana servendosi di concetti (specie intelligibili) formati per astrazione dai fantasmi sensibili e quindi conoscendo prima il dato sensibile e poi quello spirituale, conoscendo prima la creatura e poi il Creatore. La verità della fede contenuta nel giudizio soprannaturale invece riguarda direttamente Dio e solo indirettamente le creature in quanto sono in relazione con Lui.

-87-

5) La totalità dell'amore di Dio.

S.Scrittura.

Dt 6,5: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore".

Argomento di ragione.

Siccome l'amore è quasi come una mediazione tra l'amante e l'amato, la sua totalità si può intendere in tre modi :

1. **riferendo la totalità alla cosa amata** e così Dio deve essere totalmente amato perché tutto ciò che appartiene a Dio dev'essere amato,
2. **riferendo la totalità all'amante** e anche così Dio deve essere amato totalmente, cioè secondo tutte le capacità dell'uomo, il quale è tenuto a ordinare tutto ciò che è in lui a Dio e all'amore di Dio (questo si intende con la parola "amare con tutto il cuore". Cf. Mt.6,5),
3. **riferendo la totalità alla relazione tra l'amante e l'amato**, in maniera tale che il modo dell'amante adegui quello dell'amato e così è impossibile amare Dio totalmente.

83

| | |
|----|--------------------------------------|
| Ma | Ogni cosa è amabile in quanto buona. |
| Mi | La bontà di Dio è infinita. |
| Co | Dio è infinitamente amabile. |

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò che è di virtù finita non può amare infinitamente. |
| Mi | Ogni creatura è finita e di virtù operativa finita. |
| Co | Nessuna creatura può amare infinitamente. |

Perciò il modo della creatura amante non adegua mai il modo di Dio amato infinitamente amabile.

6) L'infinità dell'amore di Dio.

| | |
|----|--|
| Ma | Il modo porta con sé una determinazione di misura che si trova:
a. nella misura stessa e
b. nel misurato:
a. il modo si trova essenzialmente nella misura perché la misura è per se stessa determinante e modificante rispetto alle altre cose e perciò non vi è in essa nulla privo di un modo;
b. il modo si trova nel misurato secondo la relazione a qualcos'altro e cioè in quanto il misurato raggiunge la misura e perciò la cosa misurata rimane priva di modo se non raggiunge la sua misura e tale privazione di modo può avvenire sia per difetto, sia per eccesso. |
| Mi | In tutti gli appetibili ed operabili la misura è il fine, perché dal fine occorre prendere la ragione di tutto ciò che vogliamo e facciamo. |
| Co | Perciò il fine ha in se stesso il modo e la misura propri (a), mentre ciò che è ordinato al fine ha la sua misura dalla proporzione al fine (b).
/Esempio: la salute è fine dell'arte medica e nessun medico pone un fine alla salute del paziente ma mira alla sua perfezione più grande possibile. Alla medicina invece che ha funzione di mezzo impone un fine somministrandola in proporzione alla salute che intende ottenere. Se vi fosse un difetto o un eccesso nella terapia, non si raggiungerebbe il fine della salute/. |

-88-

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Il fine di tutte le azioni e affezioni umane è l'amore di Dio, per mezzo del quale massimamente raggiungiamo il Fine. |
| Co ¹ | Perciò nell'amore di Dio:
a. c'è il modo come in una misura in cui non vi può essere l'eccesso, ma piuttosto più si raggiunge la regola e la misura, meglio e di più si ama Dio, migliore è l'amore di carità;
b. non c'è invece il modo come in una cosa misurata, così che vi possa essere un più (eccesso) o un meno (difetto) ¹¹⁶ . |

¹¹⁶ Nell'amore di Dio si può difettare, ma non eccedere.

La bontà della misura prevale su quella del misurato e perciò la carità (e le virtù teologali in genere) prevale sulle altre virtù.

L'atto interiore della carità è come il fine che consiste nell'aderire dell'uomo a Dio, gli atti esterni sono come i mezzi al fine e perciò si misurano dalla carità e dalla ragione.

La carità eccede il giudizio della ragione e perciò non è misurata da esso. Il che non toglie, come osserva il GAETANO, che l'adesione interiore della volontà a Dio con amore di carità racchiuda in sé l'atto dell'intelletto come la propria causa (la visione della patria infatti è inclusa nella carità come la causa adeguata. Il costitutivo formale della beatitudine infatti è dato dalla visione a cui segue la carità). La consecuzione del fine ultimo è quindi integrata da atti dell'intelletto e della volontà, ma S.Tommaso ricorda solo quello della volontà di cui tratta.

7) L'amore degli amici e dei nemici.

| | | |
|----|---|--|
| Ma | Ciò che è meglio è meritorio. | |
| Mi | Ma è meglio amare l'amico che il nemico. | |
| | Ma ¹ | E' meglio amare il migliore. |
| | Mi ¹ | Ma l'amico che ama è migliore del nemico che odia. |
| | Co ¹ | Perciò è meglio amare l'amico che amare il nemico. (=Mi) |
| Co | Perciò amare l'amico è più meritorio che amare il nemico. | |

A. **Dalla parte del prossimo che è amato:** è meglio e più meritorio amare l'amico che il nemico:

- perché l'amico è migliore del nemico,
- perché l'amico ci è più congiunto.

L'atto d'amore nei confronti dell'amico è migliore perché è circa la materia migliore e il suo opposto è peggio dell'opposto dell'amore per i nemici. Infatti si devono rimproverare più coloro che odiano gli amici che coloro che odiano i nemici.

B. **Dalla parte della ragione per cui si ama con carità, ragione che è Dio,** è meglio amare il nemico che l'amico:

- perché l'amico si può amare per diverse ragioni, il nemico invece solo per Dio e
- perché l'amore di Dio si manifesta più intenso se si estende ai più lontani, cioè ai nemici. Eppure verso prossimo c'è più fervore.

-89-

CONCLUSIONE RIASSUNTIVA.

Considerato in se stesso, l'amore degli amici è **più fervente** e **migliore** che l'amore dei nemici.

Mt 5,46: "Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete?". Le parole del Signore vengono intese in se stesse e secondo se stesse. L'amore degli amici infatti non merita nessun premio se si amano solo per il fatto che ci sono amici, il che sembra verificarsi quando si amano gli amici così da escludere del tutto i nemici. E' invece meritevole l'amore degli amici se sono amati per Dio e non solo per il fatto che sono amici.

Obiezione del DURANDO.

L'amore dei nemici racchiude in sé quello degli amici e perciò è migliore.

Risposta del GAETANO.

Siccome la stessa carità si porta verso l'amico e verso il nemico ed è più fervente nei confronti dei più vicini, cioè dagli amici, se il nemico si ama con intensità x , l'amico si ama con un'intensità maggiore $x + y$.

Quando si dice che l'amore dei nemici racchiude in sé quello degli amici bisogna distinguere:

- se per amore si intende quello **abituale**, allora è vero che quello dei nemici racchiude quello degli amici, ma non segue che sia migliore perché la stessa carità tende con maggiore intensità al più vicino che al più lontano. L'amore dei nemici racchiude quello degli amici non gradualmente aggiungendovi qualcosa, ma lo racchiude come la causa comune di se stesso e dell'amore degli amici;
- se per amore si intende **l'atto** dell'amore, allora la tesi di Durando è manifestamente falsa perché chi attualmente ama il nemico X non necessariamente racchiude in questo atto l'atto di amore verso l'amico Y .

8) L'Amore di Dio e del prossimo.

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò per cui una cosa è, è di più di ciò che da esso proviene (<i>propter quod unumquodque et illud magis</i>) ¹¹⁷ . |
| Mi | Ma l'amore del prossimo non è meritorio se non si ama per Dio. |
| Co | Perciò l'amore di Dio è più meritorio che quello del prossimo. |

A. Considerando entrambi tipi di amore separatamente, non c'è dubbio che l'amore di Dio è più meritorio.

| | |
|----|--|
| Ma | E' più meritorio quell'amore a cui si deve il premio per esso stesso che quello a cui si deve per qualcos'altro. |
| Mi | Ora, all'amore di Dio è dovuto il premio per esso stesso, perché l'ultimo premio è quello di godere di Dio, a cui tende il moto dell'amore divino, ragion per cui si promette il premio a chi ama Dio: Gv 14,21: "Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui". |
| Co | Perciò l'amore di Dio è semplicemente più meritorio di quello del prossimo. |

-90-

B. Considerando l'amore di Dio come di Dio solo e quello del prossimo come motivato dall'amore di Dio, in questo caso l'amore del prossimo racchiude in sé l'amore di Dio¹¹⁸, mentre l'amore di Dio solo non racchiude in sé quello del prossimo¹¹⁹.

Si tratta quindi di un paragone tra due tipi di amore di Dio:

- uno **perfetto**, perché si estende anche al prossimo,

¹¹⁷ Principio della superiorità della causa sull'effetto. Fonda la superiorità della metafisica sulla scienza sperimentale. Il suo rispetto porta alla sapienza ed alla dimostrazione dell'esistenza di Dio; la sua negazione porta alla stoltezza e all'ateismo.

¹¹⁸ Il buon samaritano.

¹¹⁹ Il fariseo.

- l'altro **imperfetto**, perché esclude il prossimo (1 Gv 4,21: "Questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello").

Perciò in questo senso ha la precedenza l'amore del prossimo (come l'amore di Dio più perfetto perché più esteso).

Dice S.PAOLO: "Vorrei infatti essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli"(Rm 9,3).

- **La Glossa** lo spiega di S.Paolo ancora nello stato di infedeltà e quindi conclude che in ciò non era da imitare. Tale senso è però un po' accomodatizio.
- S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Compunct* I,8 (MPG 47/406) invece dice che S.Paolo manifesta così non già di amare più i fratelli che Dio, ma di amare Dio più di se stesso: voleva essere privo della propria beatitudine (il che spetta all'amore di sé) per ottenere l'onore di Dio nel prossimo salvandolo (il che spetta all'amore di Dio).

Per costituire la ragione formale del merito contribuisce più il bene che il difficile e perciò non ogni difficile è più meritorio, ma solo se il difficile è anche il meglio. L'amore di Dio è più facile che l'amore del prossimo¹²⁰, ma è meglio dell'amore del prossimo e perciò semplicemente più prossimo, ma è meglio dell'amore del prossimo e perciò semplicemente più meritorio.

Q.28 - La gioia come effetto della carità.

| |
|---|
| ▶ l'origine = effetto della carità (1) |
| ▶ le caratteristiche: |
| ▸ specifiche: |
| ▪ rispetto al suo opposto (tristezza) (2) |
| ▪ rispetto alla sua pienezza intera (3) |
| ▸ generiche (non è virtù) (4) |

1) La gioia come effetto della carità.

| | |
|----|---|
| Mi | Rm 5,5: "L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato". |
| Ma | Ora il gaudio è causato in noi dallo Spirito Santo. Cf. Rm 14,17: "Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo". |
| Co | Perciò la carità è la causa di gioia. |

-91-

| | |
|----|---|
| Mi | Il gaudio, la gioia, procede dall'amore come anche la tristezza, ma diversamente: |
| | ▸ il gaudio segue l'amore: |
| | a. a causa della presenza del bene amato o |
| | b. a causa del bene che si realizza in esso (benevolenza) |
| | La tristezza segue l'amore: |
| | ▸ a causa dell'assenza del bene amato o |
| | ▸ a causa del bene che non ha o del male che l'opprime. |

¹²⁰ In quanto si tratta di amare un bene infinito, amantissimo, affidabilissimo, senza difetti, corrispondente quindi al nostro bisogno più profondo ed alla nostra più alta perfezione.

| | |
|----|--|
| Ma | La carità è l'amore di Dio, il cui bene è immutabile, perché Egli stesso è la sua bontà e per il fatto stesso di essere amato Egli si rende presente nell'amante secondo il suo effetto più nobile. I Gv 4,16: "Chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui". |
| Co | Perciò la gioia spirituale che si ha di Dio nasce dalla carità. |

Nello stato presente si dice che siamo lontani da Dio rispetto alla visione facciale, ma anche adesso Dio è presente in coloro che lo amano anche in questa vita per mezzo dell'inabitazione della grazia.

Il lutto che merita la beatitudine riguarda ciò che contrasta la beatitudine e perciò tale lutto è causato dalla carità e insieme con esso la gioia spirituale che si ha di Dio. Godere del bene e rattristarsi del male che gli si oppone è della stessa ragione¹²¹.

La gioia si può avere:

- **per Dio considerato in se stesso** e così procede dalla carità, oppure
- **per Dio partecipato in noi** e tale gioia deriva anche dalla speranza, in virtù della quale aspettiamo di godere futuro del bene divino.

Eppure la stessa gioia (*fruitio*) per Dio si otterrà secondo la misura della carità.

QUESTIONE CONNESSA.

Il modo in cui la carità dà origine alla gioia.

La carità causa la gioia:

- sia come l'amicizia che è verso Dio stesso,
- sia come concupiscenza che riguarda la presenza di Dio in noi.

Dalla natura della cosa amata, che è Dio, deriva il fatto che la carità può godere solo del bene divino perfetto ed immutabile e perciò sempre costituisce una sorgente di gioia nell'amante.

Dalla natura di un tale amore di Dio, che è la carità, deriva il fatto che Dio diventi presente rispetto all'amante secondo l'effetto più nobile che è la grazia e la carità che elevano la natura alla comunione col bene divino, al consorzio con la natura divina e anche questa presenza causa un grande diletto e una grande gioia nell'amante.

Il primo tipo di amore (benevolenza) aumenta con l'aumento del secondo (desiderio della presenza dell'amato nell'amante, se quest'ultimo si riferisce alla santificazione del nome di Dio, all'adempimento della divina volontà, alla maggiore gloria del Signore.

Questa infatti è la materia della gioia sia in noi stessi sia nel prossimo, della gioia che si compie la volontà di Dio, come il bene divino in se stesso è la materia di quella gioia che riguarda la compiacenza nel bene divino che non è desiderato, ma in cui ci si compiace, mentre la sua presenza è desiderata in quanto può esserci, ma anche non esserci.

E in questi modi la carità produce la gioia (GAETANO).

-92-

2) La gioia e la tristezza.

A. **La gioia propria della carità** che deriva dal bene divino considerato in se stesso **non è compatibile con la tristezza** come il bene divino non è compatibile con alcun male. Di lì la raccomandazione di S.Paolo, Fil 4,4: "Rallegratevi nel Signore, sempre".

¹²¹ Nasce dallo stesso motivo.

B. La gioia derivante dal bene divino in quanto è presente in noi.

Una tale gioia può essere mescolata alla tristezza, in quanto la partecipazione del bene divino in noi potrebbe essere impedita da un ostacolo contrario.

Così ci si rattrista di tutto ciò che contrasta il bene divino sia in noi sia nel prossimo che amiamo come noi stessi.

Così **si piangono i peccati** passati nostri o degli altri, in quanto cioè costituiscono un ostacolo rispetto alla partecipazione del bene divino.

In tal modo **si piange la miseria della vita presente**, in cui si partecipa il bene divino per conoscenza e amore, ma non ancora perfettamente come sarà partecipato in patria e così la tristezza che scaturisce dalla dilazione della gloria, appartiene all'ostacolo alla nostra partecipazione (perfetta) al bene divino.

3) La pienezza della gioia.

S.Scrittura.

Gv. 15,11: “La mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena”.

Argomento di ragione.

A. La pienezza della gioia da parte della cosa di cui si gode è tale che la gioia nel soggetto è adeguata alla dignità dell'oggetto che la causa. In questo senso **solo la gioia di Dio in se stesso è piena** perché infinita e quindi adeguata all'infinità del bene divino, mentre la gioia di ogni creatura è solo finita.

B. La pienezza della gioia da parte di colui che gode.

| | |
|------------------|--|
| Mi | La gioia sta al desiderio come la quiete al moto. |
| Ma | Ora la quiete è piena e completa quando nulla resta più del moto ¹²² . |
| Co | Perciò la gioia è piena quando non resta più nulla da desiderare. |
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | a. Finché siamo in questo mondo non cessa in noi il moto del desiderio, perché ci si può sempre più avvicinare a Dio per mezzo della grazia.
b. Quando però si giunge alla beatitudine perfetta, allora non resta più nulla a desiderare, perché si gode pienamente di Dio e si soddisfa qualsiasi desiderio circa qualsiasi altro bene e così raggiungerà la sua quiete non solo il desiderio di Dio, ma ogni altro desiderio. |
| Co ¹ | a. In questo mondo, cioè in <i>statu viae</i> , la gioia non può essere piena.
b. In patria la gioia dei beati è piena e anzi sovrabbondante , perché si riceve più di quanto si poteva desiderare (I Cor. 2,9: “Quelle cose che occhio non vide”; Lc 6,38: “Una misura traboccante”).
Nessuna creatura è capace della gioia condegna di Dio e perciò la gioia piena non è ricevuta nell'uomo, ma piuttosto l'uomo entra in essa. Mt 25,21: “Entra nella gioia del tuo Signore”. |

¹²² Non s'intende l'agire del soggetto, ma il moto del soggetto verso il bene. Quando il soggetto si quietava nel conseguimento del bene, ciò non vuol dire che cessi di agire, anzi l'agire diventa perfettissimo. Non bisogna confondere la quiete con l'inerzia.

Nella beatitudine ciascuno avrà il termine¹²³ della partecipazione al bene divino che gli è stato prefissato nella predestinazione e così ciascuno avrà la gioia piena dalla parte del soggetto, anche se la gioia dell'uno potrà essere più o meno grande di quella di un altro, secondo la diversa partecipazione del bene divino in esso.

La comprensione¹²⁴ porta con sé la pienezza della conoscenza da parte della stessa cosa conosciuta e perciò la piena comprensione di Dio è impossibile anche nella visione, ma la conoscenza (come *a fortiori* la volontà) presenta pure un lato soggettivo e quindi una pienezza da parte del conoscente che sarà raggiunta nella visione allo stesso modo col quale si raggiungerà la pienezza della gioia da parte di colui che gode.

4) La gioia non è una virtù distinta dalla carità ma ne è un atto o effetto.

| | |
|----|---|
| Ma | La virtù come abito operativo ha una certa inclinazione all'atto, così che se in una virtù seguono più atti secondo un certo ordine di sequela, la virtù si denomina soltanto dal primo atto senza però escludere che seguano gli altri atti. |
| Mi | /La carità segue la struttura dell'amore/, in cui l'atto d'amore è il primo atto della potenza appetitiva a cui seguono il desiderio e la gioia, così che la stessa virtù inclina all'atto dell'amare e poi a desiderare e a gioire del bene amato. |
| Co | La carità si denomina perciò dal suo primo atto che è amare, ma a questo atto segue quello della gioia, cosicché la gioia si deve considerare non già come una virtù distinta dalla carità, ma come un suo atto o effetto , ragion per cui si enumera tra i frutti dello Spirito Santo. Cf. Gal. 5,22: "Il frutto dello Spirito ... è amore, gioia , pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé". |

La tristezza non è un vizio speciale e perciò non si oppone ad una virtù speciale, ma la tristezza nasce da un disordinato amore di sé che è la radice generale di vizi e non di un vizio a se stante, così che si pongono tipi speciali di tristezza per identificare dei vizi speciali. La carità invece è una virtù speciale e ad essa si riduce la gioia come il suo effetto.

La speranza segue l'amore come la gioia (segue a modo di desiderio), ma aggiunge dalla parte dell'oggetto una nuova formalità che è quella dell'arduo e del possibile in maniera tale da costituire una virtù speciale. La gioia invece non aggiunge nulla all'oggetto dell'amore e perciò non costituisce una virtù a se stante.

La gioia è oggetto di precetto in quanto è atto di carità, anche se non ne è il primo atto.

Q.29 - La pace.

- ▶ Identificazione per distinzione dalla concordia (1)
- ▶ Caratteristiche:
 - in sé - universalità (2)
 - rispetto alla carità:
 - né è l'effetto (3)
 - si riduce ad essa come l'atto alla virtù propria (4)

¹²³ Compimento.

¹²⁴ La visione beatifica dei *comprehensores*.

1) La pace e la concordia.

| | |
|----|--|
| Ma | La concordia può collegare gli empi nel male. |
| Mi | Ma “non c’è pace per gli empi” Is 48,22. |
| Co | Perciò la pace non si identifica con la concordia. |

La pace racchiude in sè la concordia, ma aggiunge qualcosa e perciò dove c’è la pace, c’è anche concordia, ma non sempre dove c’è concordia c’è pace.

| | |
|----|---|
| Ma | La concordia propriamente parlando riguarda gli altri in quanto la volontà di diversi uomini conviene in un unico consenso. |
| Mi | L’unità del consenso tra diversi uomini non necessariamente suppone l’unità delle tendenze esistente in un uomo solo:
a. perché le diverse potenze appetitive possono tendere a diversi oggetti come l’appetito sensitivo spesso tende a ciò che contrasta con l’appetito razionale. Gal 5,17: “La carne ha desideri contrari allo Spirito”,
b. perché la stessa potenza appetitiva può tendere in diversi oggetti appetibili che non può conseguire tutti insieme,
così che da tutto ciò segue una ripugnanza dei moti appetitivi contraria alla pace che consiste nella loro unione. |
| Co | Perciò la concordia è costituita dall’unione degli appetiti di diversi appetenti, mentre la pace aggiunge ad essa l’unione interiore degli appetiti in un solo appetente. |

S. AGOSTINO, *De civ.Dei*, XIX,13,1 (MPL 41/640), dice che la pace degli uomini è una concordia ordinata riferendosi alla pace che c’è tra un uomo e un altro.

Aggiunge **l’ordine** alla concordia, perché il consenso tra gli uomini deve avvenire in ciò su cui entrambi concordano come su una cosa conveniente per entrambi. Se infatti la concordia non fosse ordinata e cioè spontanea, ma costretta dalla paura di un pericolo o di una minaccia imminente, una tale concordia non sarebbe più pace perché non ci sarebbe più l’ordine tra i due concordanti, ma tale ordine sarebbe turbato da qualcuno che incute timore.

Perciò S.AGOSTINO premette che “la pace è la tranquillità dell’ordine che consiste nella quiete di tutti i moti appetitivi interiori dell’uomo”.

Alla pace si oppone sia il dissenso dell’uomo sia rispetto a se stesso, sia rispetto all’altro, invece alla concordia si oppone solo il dissenso di un uomo rispetto ad un altro¹²⁵.

QUESTIONE CONNESSA.

La fragilità di una pace coatta (GAETANO).

Per la pace vera e duratura si richiede sia la concordia sia l’ordine di entrambi i concordanti, in modo tale che ciascuno di essi rimane indisturbato nei propri interessi. Se la concordia deriva dalla violenza o dalla paura, non si ha pace vera, ma rimane la “cattiva volontà”, perché la concordia si realizza allora in contrasto con ciò che l’uomo vorrebbe di più, dimodochè resta la

¹²⁵ Mentre la concordia è solo tra individui diversi, la pace può essere anche all’interno di un medesimo individuo.

volontà di infrangere la pace alla prima ‘buona’ occasione a cui si presta consenso secondo la volontà prevalente per conseguire ciò che essa desidera.

-95-

2) Tutti desiderano la pace.

| | |
|----|---|
| Ma | Per il fatto stesso che un uomo desidera qualcosa, ne segue che egli desidera anche il conseguimento di ciò che desidera e per conseguenza la rimozione di tutti gli ostacoli che contrastano il conseguimento del bene desiderato. |
| Mi | Ora il conseguimento del bene desiderato può essere impedito da un desiderio contrario o dell’uomo stesso o di un altro e entrambi questi ostacoli vengono tolti di mezzo dalla pace. |
| Co | E’ necessario che la pace sia desiderata da chiunque desideri qualcosa, in quanto ognuno desidera di arrivare tranquillamente e senza ostacoli al conseguimento del bene che desidera e in ciò consiste propriamente la pace come “tranquillità dell’ordine”. |

Coloro che cercano la guerra desiderano in fondo la pace di cui si ritengono privati¹²⁶.

La pace infatti non c’è se la concordia non corrisponde al desiderio prevalente e perciò si cerca di infrangere una tale concordia fittizia come priva di pace per ottenere quella pace in cui non c’è nulla che contrasti con la loro volontà.

Perciò tutti i belligeranti cercano la guerra per conseguire una pace migliore di quella precedente.

Siccome la pace consiste nella quiete dell’appetito, essa non può esserci se non circa il vero bene, perché il male, anche se appaia come un bene, sempre lascia intravedere qualche difetto che non permette all’appetito di placarsi, così che il desiderio rimane sempre turbato e inquieto.

La pace vera c’è solo nel bene e nei buoni; la pace dei cattivi non è vera, ma solo apparente. Sap 14,22: “ Essi, pur vivendo in una grande guerra d’ignoranza, danno a sì grandi mali il nome di pace”.

Il vero bene soprannaturale è posseduto imperfettamente in via e perfettamente in patria. Perciò in patria c’è la pace perfetta, in via invece vi è una pace imperfetta, in quanto il desiderio principale riposa già in Dio, ma vi sono molti fattori interni ed esterni che turbano ancora questa pace.

3) La pace è effetto proprio della carità.

Sal 119 (118),165: “Grande pace per chi ama la tua legge”.

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | La pace consiste in un duplice ordine:
a. dei desideri propri dell’individuo all’uno ¹²⁷ e
b. dei desideri di un individuo con quelli di un altro. |
|----|---|

¹²⁶ C’è chi combatte in vista della pace, ma c’è anche chi combatte per il gusto di combattere.

¹²⁷ Tra di loro.

| | |
|----|--|
| Ma | La carità opera e l'una e l'altra unione:
a. quella dell'individuo, in quanto amando Dio con tutto il cuore rende tutto conforme a Lui, cioè all'Uno,
b. quella tra individui diversi, in quanto amando il prossimo come se stesso, l'uomo vuole adempiere la volontà del prossimo come la sua propria. Tra le caratteristiche dell'amicizia c'è l'unità elettiva. |
| Co | La pace è effetto proprio della carità. |

-96-

All'amicizia non spetta la concordia delle opinioni, bensì la concordia di ciò che riguarda la vita, in modo particolare le cose più importanti, perché dissentire nelle cose umili¹²⁸ non è un dissenso.

Perciò è possibile che vi sia amicizia tra persone di opinioni diverse; il che non si oppone alla pace perché le opinioni riguardano l'intelletto, il quale precede il desiderio che viene unificato per mezzo della pace.

Così anche il dissenso nelle cose minime non toglie la pace anche se la rende meno perfetta. Si tratta infatti di una discordia riducibile a quella delle opinioni, in quanto uno pensa che tale cosa minima su cui si dissente appartiene al bene su cui gli amici convergono, l'altro invece pensa che non gli appartiene.

La pace perfetta in patria consiste nella piena conoscenza della verità e nell'adempimento perfetto di ogni desiderio e in tale stato non c'è nessun dissenso né di opinioni né di cose minime. In via invece vi è solo la pace imperfetta che è compatibile con qualche incertezza di opinione e con un minimo dissenso in cose da poco.

Si dice "pace, opera della giustizia" indirettamente in quanto la giustizia rimuove gli ostacoli della pace, ma è direttamente opera della carità, perché la carità causa la pace secondo la sua propria ragione formale, in quanto è una "forza unitiva" (*vis unitiva*) e la pace è appunto l'unità delle inclinazioni appetitive.

4) La pace non è una virtù distinta dalla carità.

| | |
|----|---|
| Ma | La virtù non è fine ultimo, ma via in esso. |
| Mi | La pace invece appartiene piuttosto al fine ultimo. |
| Co | Perciò la pace non è una virtù. |

| | |
|----|---|
| Ma | Tutti gli atti che si susseguono procedendo secondo la stessa ragione formale da un agente, procedono dalla stessa virtù senza avere ciascuno una virtù speciale per conto loro.
/ Così il fuoco riscalda e dilata non con due forze operative distinte, ma con la stessa facoltà di riscaldare /. |
| Mi | La pace è causata dalla carità secondo la sua stessa ragione formale di amore di Dio e del prossimo (cf. art.prec.). |
| Co | Perciò la pace non è l'atto proprio di un'altra virtù se non della stessa carità (allo stesso modo come la gioia). |

¹²⁸ Di poco conto.

La pace:

- è oggetto del precetto in quanto è atto di carità,
- è una beatitudine perché è meritoria e costituisce virtù perfetta,
- è un frutto dello Spirito Santo perché ha ragione di un bene ultimo che porta in sé una certa dolcezza spirituale.

Q.30 - La misericordia.

| |
|---|
| ▶ Costituzione specifica: |
| ▸ dall'oggetto (1) |
| ▸ dal soggetto (2) |
| ▶ Costituzione generica: |
| ▸ identificazione del genere = virtù (3) |
| ▸ identificazione del grado nel genere - la sua grandezza (4) |

-97-

1) Il male è motivo della misericordia.

| | |
|----|--|
| Mi | La misericordia è una specie di tristezza. |
| Ma | Ora il motivo della tristezza è un male. |
| Co | Perciò il motivo della misericordia è un male. |

Descrizione della misericordia.

Cf. S.AGOSTINO, *De Civ.Dei*, IX,5: “La misericordia è la compassione nel nostro cuore per la miseria altrui per mezzo della quale siamo spinti ad aiutare secondo le nostre possibilità”.

Etimologia: “miseri-cordia” = avere un “cuore misero” a causa della miseria altrui¹²⁹.

| | |
|----|---|
| Mi | La miseria dell'altro che muove a misericordia si oppone alla felicità. |
| Ma | Ora è della stessa ragione della beatitudine o della felicità che qualcuno ottenga ciò che vuole. |
| Co | Perciò la miseria al contrario è caratterizzata dal fatto che l'uomo subisce ciò che non vuole e ciò può avvenire secondo i tre modi secondo i quali si può volere qualcosa:
<ol style="list-style-type: none">1. Secondo l'appetito naturale (come tutti gli uomini desiderano essere e vivere) e così in primo luogo costituisce motivo di misericordia in quanto relativa alla miseria ciò che contrasta l'appetito naturale del volente e cioè i mali corruttivi e contristanti il cui contrario si desidera naturalmente.
Perciò ARISTOTELE, <i>Rhet.</i> II,8, definisce la misericordia come “una certa tristezza che nasce dall'appartenenza di un male corruttivo e contristante”.2. Secondo l'elezione proceduta da premeditazione e così simili mali aumentano l'intensità del motivo che provoca la misericordia se si oppongono non solo al desiderio naturale, ma anche alla volontà della scelta. Si dicono perciò “mali commiserabili” quei mali di cui è causa la fortuna, come quando avviene un male là dove si sperava un bene. |

¹²⁹ Forse è meglio: un cuore per il misero.

| | |
|--|--|
| | <p>3. Secondo il desiderio non della cosa stessa, ma della sua causa¹³⁰ (come si dice che vuole ammalarsi chi non rinuncia a mangiare delle cose nocive alla sua salute) e così i mali diventano ancor più commiserabili se si oppongono a tutta la volontà come in colui che sempre ha seguito il bene e poi gli capita il male. E perciò la misericordia riguarda soprattutto coloro che soffrono innocentemente.</p> |
|--|--|

La colpa in se stessa è un male volontario e perciò non costituisce motivo di misericordia, ma talvolta può essere considerata **come pena** (sia perché ha una pena connessa sia perché costituisce una pena per un'altra colpa) e sotto questo preciso aspetto può muovere a misericordia. Così si può e si deve avere compassione dei peccatori¹³¹.

“La vera giustizia non si sdegna, ma compatisce” (S.GREGORIO MAGNO). Cf Mt. 9,36: “Vedendo le folle ne senti compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore¹³²”.

La misericordia è propriamente verso l'altro¹³³ e solo metaforicamente verso se stessi come la giustizia. Verso noi stessi abbiamo piuttosto il dolore e così verso i congiunti dei cui mali ci “addoloriamo” sentendoli come nostri.

-98-

2) Il difetto¹³⁴ del misericordioso costituisce un motivo della sua misericordia.

| | |
|----|--|
| Mi | La misericordia è una tristezza. |
| Ma | Ma il difetto è motivo di tristezza, così che gli infermi si rattristano più facilmente. |
| Co | Perciò il difetto è motivo di misericordia. |

| | |
|----|--|
| Mi | La misericordia come compassione per i mali altrui nasce da quei motivi dai quali nasce il dolore dei mali altrui. |
| Ma | <p>Siccome il dolore è propriamente del male proprio, esso può estendersi al male altrui solo se l'uomo considera la miseria altrui come la sua miseria propria, il che avviene in due modi :</p> <p>1. Secondo l'unione affettiva, che avviene per mezzo dell'amore. L'amico considera l'amico come se stesso, il suo bene come il proprio, il suo male come il proprio addolorandosene come del proprio.</p> <p><i>Ethic.</i> IX,4 si enumera tra le proprietà dell'amicizia il fatto di “compatire l'amico”. Rm 12,15 S.PAOLO raccomanda: “Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto”.</p> |

¹³⁰ La sventura dell'innocente è quella che maggiormente suscita la pietà, in quanto in lui non c'è nulla, neppure in causa, che il qualche modo meriti la sventura. Egli non solo non cerca il male ma neppure la causa del male. Indubbiamente il caso perfetto qui è solo Cristo, in quanto ogni altro uomo, per quanto innocente, soffre pur sempre le conseguenze del peccato originale e non è mai privo di peccati personali.

¹³¹ La giusta pena, in quanto conseguenza della colpa, dev'essere approvata per giustizia, non compassionata. La colpa in se stessa provoca un giusto sdegno (l'“ira divina”), seppur anche dispiacere per il peccatore che rovina se stesso. Considerata tuttavia in se stessa, indipendentemente dal fatto che sia conseguenza del peccato, soprattutto se è eccedente, la pena può essere oggetto di compassione e di misericordia. Per questo S.Domenico si chiedeva, angosciato per la sua misericordia: “che ne sarà dei peccatori?”.

¹³² Oggi molte pecore sono senza pastore, ma pare che si trovino bene così e non desiderino alcun pastore. Queste non vanno compassionate, ma disapprovate e possono suscitare anche sdegno.

¹³³ Perché suppone che siamo privi di quella miseria che troviamo nell'altro; e ciò appunto ci consente di soccorrerlo. Ma se siamo noi stessi miseri, dobbiamo chiedere ad altri di aver pietà di noi. Possiamo sì commiserare noi stessi, ma da ciò non sorge alcun rimedio se non ci aiuta qualcun altro. Ci sono poi i lamentoni che “si piangono addosso”: ma questa è una forma di immaturità e di egoismo.

¹³⁴ Dolore.

| | |
|----|--|
| | <p>2. Secondo l'unione reale, in quanto il male del nostro vicino diventa il nostro male. Perciò gli uomini hanno misericordia maggiormente dei più congiunti perché pensano che potrebbero subire mali simili ai loro (<i>Rhet.</i> III,8).</p> <p>Così sono più misericordiosi:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ saggi e i vecchi, perché sanno per esperienza che potrebbero soffrire mali simili; ▸ i deboli e i timorosi perché temono (anche senza fondamento) di poter subire mali simili;¹³⁵ <p>sono meno misericordiosi:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ coloro che pensano di essere felici¹³⁶ e ▸ coloro che si ritengono abbastanza potenti per sfuggire ai mali che li potrebbero minacciare. |
| Co | <p>Perciò il difetto è sempre il motivo della misericordia:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. sia quando un uomo considera un difetto altrui come il suo, 2. sia quando avverte la possibilità di subire un male simile. |

Dio ha misericordia soltanto per amore, mai per timore di soffrire mali simili, perché è evidentemente perfettamente impassibile¹³⁷.

Chi soffre pochi mali non ha timore di soffrire ancora e perciò non ha misericordia.

Chi soffre mali troppo grandi è troppo attento al male proprio, così che difficilmente avverte quello degli altri e anch'esso diventa perciò meno misericordioso.

Chi soffre per un'offesa o vuole offendere è provocato all'**ira** e all'**audacia** che sono passioni virili che innalzano l'anima a cose ardue facendole dimenticare eventuali sofferenze future (in tale disposizione non si è misericordiosi).

I superbi non sono misericordiosi, perché ritengono cattivi gli altri e perciò considerano i loro mali come delle pene giustamente inflitte.

-99-

3) La misericordia è una virtù.

| | |
|----|---|
| Mi | La misericordia suppone il dolore della miseria altrui. |
| Ma | Un tale dolore può essere: <ol style="list-style-type: none"> a. un moto dell'appetito sensitivo o b. un moto dell'appetito intellettuale secondo cui ci dispiace il male altrui. |

¹³⁵ Soprattutto sono più misericordiosi gli animi attenti ai bisogni del prossimo e sensibili alle sue sofferenze. Non si tratta di temere ciò che può capitare a noi, ma di voler soccorrere ai bisogni degli altri. Questo è il tipo di misericordia che maggiormente assomiglia a quella divina, la quale non teme alcun male per sé, ma desidera solo sovvenire agli altri.

¹³⁶ E che non sanno che la vera felicità sta proprio nel soccorrere il prossimo. Animi gretti che non sanno che la vera felicità è anche quando anche gli altri sono felici.

¹³⁷ Il misericordioso non può propriamente soffrire dello stesso male del quale occorre aver misericordia, altrimenti non potrebbe apporvi rimedio, am deve possedere proprio quel bene del quale manca il bisognoso o sofferente, per poterglielo dare. Da qui l'idea del "Dio sofferente" è semplicemente ridicola, oltre che blasfema, a meno che non si voglia ricorrere ad una semplice metafora. Il paolino "soffrite con chi soffre" si riferisce ad uno stato d'animo del misericordioso; sarebbe stolto pensare che Paolo auspichi che anche il misericordioso sia disgraziato, altrimenti non potrebbe soccorrere, anche se è vero che il compatire chi soffre è già qualcosa, anche se poi non possiamo apportare un rimedio: "Mal comune, mezzo gaudio".

| | |
|-----|---|
| Co | La misericordia consiste:
a. nel dolore sensitivo e allora è una passione e non una virtù ,
b. nel dispiacere volontario il quale, in quanto volontario, può essere regolato dalla ragione e così regolato a sua volta può regolare il moto dell'appetito inferiore. |
| =Mi | |
| Ma | La virtù umana consiste secondo la sua propria ragione nel fatto che i moti dell'animo sono regolati dalla ragione. |
| Co | Perciò la misericordia è una virtù . |

S. AGOSTINO, *De Civ. Dei* IX, 5 (MPL 41/261), dice: “Questo moto dell'animo (cioè la misericordia) serve la ragione in quanto la misericordia si fa in modo tale che si conservi l'ordine della giustizia, sia dando qualcosa ad un indigente, sia perdonando ad un offensore pentito”.

La misericordia come passione non regolata dalla ragione non è virtù, anzi, può contrastare con la virtù impedendo il consiglio della ragione e facendo deviare dalla giustizia.

La misericordia e la nemesi considerate come passioni sono in contrasto dalla parte della stima di quanto accade all'altro. Il misericordioso pensa che l'altro soffra innocentemente e ne rimane addolorato, il nemestico (vendicativo)¹³⁸ pensa che l'altro soffra giustamente e ne gode o che sta bene ingiustamente e se ne rattrista. L'uno e l'altro sentimento è lodevole perché deriva da retta disposizione morale (tutto dipende però dalla verità della stima che si ha del bene o del male altrui).

Perciò propriamente non si oppone alla misericordia la nemesi (che può essere lodevole), ma l'invidia che è un vizio.

La misericordia segue la carità, ma costituisce una virtù specifica perché aggiunge una ragione speciale di amore: la miseria dell'altro di cui si è misericordiosi.

La misericordia è una virtù morale circa le passioni che si riduce al mezzo¹³⁹ della virtù chiamato “nemesi”. Ora sia la misericordia, sia la nemesi sono immediatamente delle passioni e anche come tali sono lodevoli entrambe; in quanto poi procedono da un abito elettivo, assumono la caratteristica di virtù.

P. GARRIGOU-LAGRANGE osserva che la misericordia si riduce alla virtù morale della giustizia¹⁴⁰, ma segue la struttura della carità con cui ha una grande e del tutto particolare affinità (ci si sente uniti con gli altri per l'affetto dell'amore di carità così che i loro mali sono stimati come i mali propri).

-100-

4) La grandezza della virtù della misericordia.

La virtù può essere considerata grande in due modi:

A. In se stessa e così la misericordia è la virtù più grande.

¹³⁸ Lo zelatore della giustizia.

¹³⁹ Medio.

¹⁴⁰ Per questo Paolo in Rm 5 chiama “giustizia” la misericordia divina. Infatti per il cristiano la misericordia corrisponde ad un preciso comando divino e il misero ha diritto a ricevere misericordia, proprio come per la giustizia. In tal modo si realizza eminentemente la definizione della giustizia come *unicuique suum*. La giustizia si distingue dalla misericordia non per opposizione, come a tutta prima potrebbe sembrare - la giustizia non perdona, la misericordia perdona, la giustizia dà secondo misura, la misericordia dà senza misura, la giustizia castiga, la misericordia assolve - ma secondo il meno (giustizia) e il più (misericordia): l'una e l'altra operano il bene del prossimo, nascono dalla bontà e quindi dalla carità, con al differenza che la misericordia arriva là dove non arriva la giustizia.

E' infatti proprio della misericordia **diffondersi verso gli altri** e più ancora **venire incontro ai loro difetti correggendoli**, il che spetta massimamente al superiore e perciò la misericordia si dice più propriamente di Dio. In essa si rivela in modo particolare la sua onnipotenza.

A questo proposito osserva il GAETANO che, siccome ogni potenzialità è una certa "miseria" (ragion per cui ogni creatura è sottomessa in qualche modo a "miseria"), ne segue che la misericordia, per sollevare la miseria, suppone ed esige in se stessa una virtù infinita equivalente all'atto puro, così da essere la natura suprema, da esser Dio.

Questo modo di considerare la misericordia esula però dalla ragione comune di virtù che è la disposizione del perfetto all'ottimo e rende buono colui che l'ha. Si tratta di una realtà di ordine superiore a quello delle virtù.

B. Quanto al soggetto che ne è dotato la misericordia non è più grande, a meno che colui che l'ha sia il più grande e abbia tutto sottomesso a sé (= Dio).

Infatti, chi ha un superiore sopra di sé fa qualcosa di più grande e di meglio se si ricongiunge col suo superiore, che se cerca di sollevare i difetti degli altri. Così l'uomo che ha sopra di sé Dio, fa meglio se si unisce a Dio con carità¹⁴¹ che se cerca di correggere e alleviare i difetti altrui per mezzo della misericordia e così **la carità risulta più grande della misericordia**.

Tra le virtù che riguardano il prossimo però la misericordia è la più grande come lo è anche il suo stesso atto: venire in aiuto ai difetti altrui è infatti più perfetto e spetta al superiore.

I sacrifici offerti a Dio da parte nostra non servono a Dio, ma servono per la nostra devozione e per l'utilità del nostro prossimo e perciò la misericordia che viene in aiuto dei difetti del prossimo è il sacrificio più gradito a Dio perché opera più da vicino e più immediatamente ciò che è utile per il prossimo¹⁴².

Os 6,6; Mt 12,7: "Misericordia voglio e non sacrifici" e Eb 13,16: "Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, perché di tali sacrifici il Signore si compiace".

Il vertice della religione cristiana consiste **nella misericordia**, quanto alle opere esterne, consiste invece **nella carità** quanto all'unione con Dio che prevale sull'amore e sulla misericordia verso il prossimo¹⁴³.

La misericordia ci assomiglia a Dio sul piano operativo, ma la carità ci unisce a Lui sul piano affettivo e quindi in maniera superiore.

QUESTIONE CONNESSA.

La misericordia e la carità di Dio (GAETANO).

In Dio stesso, se si considerano carità e misericordia separatamente, prevale la carità¹⁴⁴; se si considera la misericordia in quanto racchiude la carità, allora prevale la carità per estensione.

-101-

¹⁴¹ Perché in tal modo ottiene da Dio stesso, con la preghiera, l'intervento ben più efficace della misericordia divina.

¹⁴² La liturgia cristiana è il rivivere la misericordia con la quale Cristo si è offerto al Padre per la remissione dei nostri peccati.

¹⁴³ La misericordia riguarda l'amore per il prossimo; la carità, l'amore per Dio: verso Dio non ha senso parlare di misericordia, se non nel senso indiretto, come pietà per le sofferenze di Cristo o come la samaritana che dà da bere a Cristo assetato. Ma questo lo si fa già essendo misericordiosi verso il prossimo, nel quale è presente Cristo.

¹⁴⁴ In senso stretto.

Q.31 - La beneficenza.

- ▶ essenza = atto di carità (1)
- ▶ proprietà:
 - estensione:
 - in sè (2)
 - secondo il grado di intensità (3)
 - caratteristica di virtù specifica (si riduce alla carità) (4)

La beneficenza è atto di carità.

| | |
|----|--|
| Mi | La beneficenza consiste solamente nel fare del bene a qualcuno. |
| Ma | Fare del bene a qualcuno si può intendere: <ul style="list-style-type: none">– secondo la ragione comune del bene; il che spetta alla comune ragione della beneficenza ed è un atto di amicizia e per conseguenza di carità, in quanto nell'atto dell'amore si racchiude la benevolenza, che vuole bene all'amico ed è effettiva di ciò che vuole a condizione che ciò sia possibile, cosicchè fare del bene all'amico segue all'atto di volergli del bene.– secondo una ragione speciale del bene che specifica l'atto e l'abito di una virtù particolare. |
| Co | a. Secondo la ragione comune la beneficenza è atto di amicizia e di carità.
b. Secondo una ragione speciale la beneficenza spetta ad una virtù speciale corrispondente. |

L'amore converte l'inferiore al superiore e il superiore all'aiuto dell'inferiore (PSEUDO-DIONIGI, *De div. nom.*, 4). Evidentemente la beneficenza avviene solo secondo la relazione di aiuto del superiore rispetto all'inferiore e per conseguenza l'uomo non può fare del bene a Dio, ma Dio fa del bene all'uomo.

La beneficenza è atto d'amore in colui che ha l'amore, ma non rispetto a colui verso il quale si ha l'amore, ma solo verso coloro che sono capaci di ricevere dei benefici (Dio non può ricevere dei benefici nemmeno da se stesso).

Dalla parte dell'elargizione interiore, la beneficenza è regolata dalla virtù speciale della liberalità, la quale modera la passione interiore del desiderio di possedere e di conservare, in maniera tale che, moderata questa tendenza, l'uomo diventa facilmente "emissivo" dei propri beni. Dalla parte del dono esteriormente elargito invece la beneficenza spetta comunemente all'amicizia e alla carità. Perciò la volontà di mantenere per sè un certo bene danneggia la liberalità della donazione, ma se rimane una volontà di mantenere¹⁴⁵ nonostante l'elargizione effettiva dettata dall'amicizia, l'amicizia non ne è danneggiata, anzi così se ne manifesta la perfezione. Nella beneficenza la carità riguarda la ragione comune del bene, la giustizia la ragione speciale del dovuto, la misericordia la ragione speciale di sollievo nella miseria.

La beneficenza si estende in genere a tutti. Gal 6,10: "Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede".

-102-

¹⁴⁵ Trattenere, conservare.

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | La beneficenza segue l'amore in quanto muove il superiore a prendersi cura dell'inferiore. |
| Ma | L'amore si estende universalmente a tutti gli uomini, tra i quali la gradualità di superiorità / inferiorità è molto variabile a causa della loro defettibilità (a differenza degli angeli tra i quali la gradualità gerarchica rimane fissa). |
| Co | Perciò la beneficenza si deve estendere a tutti , sempre però "pro loco et tempore" perché tutti gli atti di virtù devono essere limitati dalle dovute circostanze (così si è tenuti a fare del bene ad un altro uomo in quanto e solo si è superiori rispetto ad esso e in proporzione al bisogno oggettivo che egli ha del beneficio). |

Non si può fare del bene a tutti in modo speciale, ma non c'è uomo che non possa diventare oggetto di una beneficenza speciale e così si deve essere pronti nella disposizione interiore a fare del bene a tutti secondo le esigenze dettate dalle circostanze concrete. Inoltre un certo beneficio si può dare a tutti, almeno in genere, ed è quello della preghiera come quando si prega per tutti, fedeli ed infedeli).

Nel peccatore c'è la natura e la colpa. Quanto alla natura gli si deve fare del bene sostenendolo nei suoi bisogni naturali; quanto alla sua colpa invece non lo si deve aiutare, perché un tale aiuto sarebbe piuttosto un "maleficio" che un beneficio.

Agli scomunicati e ai nemici della società civile non si deve fare del bene e ciò proprio per distoglierli dalla loro colpa. Se si trovassero però in un estremo bisogno naturale, si potrebbero aiutare (ad es. affinché non muoiano di fame o di sete), a meno che non soffrano secondo la giustizia (ad es. chi è giustamente condannato a tali pene).

3) L'obbligo della beneficenza aumenta in proporzione alla congiunzione dei beneficiati con il benefattore.

S. AGOSTINO, *De doct. Christ.*, I, 28 "Se non puoi renderti utile a tutti, cerca di esserlo particolarmente nei confronti di coloro che ti sono più strettamente vicini, secondo il luogo, il tempo o qualsiasi altra opportunità quasi per mezzo di una certa sorte."

| | |
|----|--|
| Mi | La grazia e la virtù imitano l'ordine della natura istituito dalla sapienza divina. |
| Ma | Ora, secondo l'ordine della natura, ogni agente naturale innanzitutto diffonde la sua azione maggiormente su quelle cose che gli sono più vicine e Dio stesso diffonde i doni della sua bontà per primo e più riccamente sugli esseri che gli sono più vicini. |
| Co | L'azione di una virtù si estende innanzitutto e con maggiore intensità ai più vicini. |

-103-

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | La beneficenza come elargizione di benefici è una certa azione della virtù della carità sugli altri. |
| Co ¹ | Perciò bisogna essere più benèfici nei confronti di coloro che ci sono più vicini. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ² | |
| Ma ² | Ma la vicinanza è diversa secondo i diversi tipi di congiunzione fondati su diversi tipi di comunicazione di beni (ad esempio, consanguinei nei beni naturali, concittadini negli affari politici, i fedeli nelle cose spirituali, ecc.). |
| Co ² | Perciò la beneficenza deve dispensare diversi benefici in maniera diversa secondo la diversità delle congiunzioni - a ciascuno si deve dare maggiormente quel beneficio che spetta alla realtà secondo la quale egli è congiunto. |

Tutto ciò può però variare secondo la diversità delle condizioni di tempo, luogo, affari, ecc. In certi casi è più doveroso soccorrere un estraneo che si trova in estrema necessità che il proprio padre che non soffre tanta necessità.

Lc 14,12: “Quando offri un pranzo o una cena non invitare ... i tuoi parenti ... ecc.”: il Signore non vieta semplicemente di invitare i nostri congiunti, ma vieta di invitarli per esserne invitati a nostra volta; il che non sarebbe carità, ma piuttosto avidità. In certi casi però si deve soccorrere più un bisognoso che un congiunto. Due sono quindi i motivi della beneficenza: uno primario, che è la congiunzione e uno derivante dal bisogno oggettivo. A parità di condizioni si deve soccorrere il più vicino, ma se uno è più vicino e l’altro più indigente non c’è regola universale per determinare l’obbligo di beneficenza, ma tale determinazione deve avvenire secondo il giudizio dell’uomo prudente.

Nella comunione bellica si serve il bene comune che è più divino di quello privato e perciò si espone anche la propria vita per conservare il bene sia spirituale che temporale della società civile. La comunione bellica è ordinata alla conservazione del bene comune e perciò se un soldato aiuta il suo commilitone, non aiuta una persona privata, ma tutta la società che difende e perciò non ci si deve meravigliare se in ciò si preferisce un estraneo ad un congiunto.

Nel caso di debito. Se il debito non è tra i beni di chi deve, ma piuttosto tra i beni di colui a chi si deve (es. furto, prestito, deposito, ecc.), allora urge più il dovere di giusta restituzione che quello del beneficio ai congiunti, esclusa l’estrema necessità di questi ultimi (in cui anche il furto sarebbe lecito). Se poi il creditore si trova in simili circostanze, bisogna ricorrere alla prudenza.

-104-

Se il debito è tra i beni di chi deve come quando il debito non è dovuto di giustizia, ma di equità morale (come per i benefici gratuitamente ricevuti), allora il beneficio del benefattore non è come quello dei parenti e perciò i parenti si devono preferire a tutti nel rendere i benefici ai benefattori, a meno che non diventi più urgente un’altra necessità come quella del bene comune della Chiesa o dello Stato. In tutte le altre circostanze si deve stimare sia la congiunzione, sia il beneficio ricevuto senza che vi sia una regola generale e di nuovo si deve ricorrere al giudizio prudente.

L’amore dei parenti è come quello dei superiori per fare del bene, l’amore dei figli è come quello degli inferiori per onorare i parenti. Nella necessità estrema sarebbe però più lecito abbandonare i figli che i genitori a causa dei benefici da loro ricevuti, che ci obbligano sempre in maniera eccellente di giustizia (= pietà filiale che non può mai rendere il giusto).

4) La beneficenza si riduce alla virtù della carità.

| | |
|----|---|
| Ma | L’atto esterno ed interno non diversificano la specie. |
| Mi | Ora, la beneficenza sta alla benevolenza come l’atto interno alla esecuzione esterna. |
| Co | Perciò la beneficenza non è una virtù specificamente distinta dalla carità. |

| | |
|----|---|
| Ma | Le virtù si diversificano secondo la diversa ragione formale dell'oggetto. |
| Mi | Ma l'oggetto della carità e della beneficenza hanno la stessa ragione formale che è la ragione comune del bene. |
| Co | Perciò la beneficenza non è una virtù diversa dalla carità, ma significa un certo atto della carità. |

Tutti i benefici si riducono alla carità sotto l'aspetto comune del bene e così anche tutti gli atti nocivi si riducono all'odio sotto l'aspetto comune del male. Se poi si considerano le ragioni speciali del bene o del male, allora i benefici si riducono a virtù speciali e gli atti nocivi a vizi speciali. In questo senso si distinguono diverse specie dei benefici. Un vizio può imperare all'altro, come una virtù può imperare all'altra, così che lo stesso peccato può procedere da vizi diversi. Ad esempio, le maledizioni dall'odio o dall'ira o anche da entrambi.

Q. 32 - L'elemosina

| |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ secondo se stessa: <ul style="list-style-type: none"> ▸ essenza (1) ▸ distinzione: <ul style="list-style-type: none"> ▪ in sé - secondo la specie (2) ▪ secondo il grado: <ul style="list-style-type: none"> • elemosina corporale e spirituale (3) • ordine dell'elem. corporale all'offerta spirituale (4) ▶ secondo determinazioni particolari: <ul style="list-style-type: none"> ▸ necessità = precetto (5) ▸ circostanze: <ul style="list-style-type: none"> ▪ interne: <ul style="list-style-type: none"> • materia (da che cosa): <ul style="list-style-type: none"> * il necessario (6) * l'ingiusto (7) • soggetto (da chi) (8) ▪ esterne: <ul style="list-style-type: none"> • oggetto (a chi) (9) • modo (come) (10) |
|---|

-105-

1) Dare elemosina è atto di carità.

S.Scrittura.

1 Gv 3,17: “ Ma se uno ha ricchezze in questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il suo cuore, come dimora in lui l'amor di Dio?”.

Argomento di ragione.

| | |
|----|--|
| Ma | Gli atti esterni spettano a quella virtù alla quale spetta il motivo per cui si compiono tali atti. |
| Mi | L'elemosina si dà per quel motivo che è alleviare la necessità dei bisognosi (opera che si fa per il bisognoso per compassione a causa di Dio), il che spetta alla misericordia. |
| Co | Perciò l'elemosina è propriamente un atto di misericordia (in greco <i>eleemosyne</i> proviene da <i>eleos</i> che significa misericordia). |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | La misericordia è effetto della carità. |
| Co ¹ | Perciò dare elemosina è un atto di carità per mezzo della misericordia. |

L'atto materiale di virtù si può compiere senza la virtù, l'atto formale invece deve procedere dalla virtù secondo il modo della virtù (con prontezza e gioia), così che l'atto materiale dell'elemosina può avvenire senza la carità, formalmente però procede sempre dalla carità.

Un atto può procedere in maniera elicitata da una virtù pur essendo imperato da un'altra virtù e così l'elemosina può essere ordinata al fine della soddisfazione per i propri peccati, il che spetta alla penitenza o al culto di Dio, il che spetta alla religione. Formalmente la virtù superiore ha un fine più alto, ma materialmente la virtù inferiore ha un fine ulteriore rispetto alla virtù superiore così che materialmente un atto di carità può essere ordinato al fine della penitenza o della religione. L'elemosina è un atto di carità per mezzo di altre virtù come misericordia che spetta alla carità o penitenza, religione e liberalità che appartengono alla giustizia (GAETANO).

La liberalità dispone all'elemosina indirettamente togliendone l'ostacolo.

2) I diversi generi dell'elemosina.

La distinzione avviene secondo la diversità dei difetti possibili nel prossimo:

A. Nel corpo (elemosina corporale):

1. in questa vita:

a. difetti comuni:

– interno:

- fame a cui si rimedia per cibo secco = **nutrire gli affamati**
- sete a cui si rimedia per cibo umido = **dissetare gli assetati**

– esterno:

- rispetto al vestito = **vestire gli ignudi**
- rispetto all'abitazione = **accogliere gli ospiti**

b. difetti speciali:

– per causa intrinseca che è la malattia = **visitare gli infermi**

– per causa estrinseca che è la prigionia = **redimere i prigionieri**

2. dopo la fine di questa vita = **seppellire i morti**

B. Nello spirito (elemosina spirituale):

1. per motivi generali:

a. **chiedendo aiuto a Dio = pregare per gli altri**

b. **offrendo un aiuto umano** soprattutto ai difetti dovuti a

-106-

2. motivi speciali:

- a. **da parte dell'intelletto:**
 - **speculativo** il cui difetto è ignoranza che si toglie con **insegnamento**
 - **pratico** al cui difetto si pone il rimedio del **consiglio**
- b. **da parte delle potenze appetitive**, nelle quali il difetto più grave è la tristezza a cui si rimedia con **la consolazione**
- c. **da parte dell'atto disordinato** il quale si può considerare:
 - in quanto procede dalla volontà disordinata e così si rimedia con **la correzione**
 - in quanto è nel peccante:
 - contro di noi e così c'è **la remissione¹⁴⁶ dell'offesa**
 - contro Dio o
 - contro il prossimo - non spetta a noi rimetterlo
 - in quanto dal peccato segue un male per coloro che sono vicini al peccatore, anche contro la volontà di quest'ultimo e così si dà come rimedio **la sopportazione**, soprattutto se si tratta di peccati di debolezza. Rm 15, 1: "Noi che siamo i forti abbiamo il dovere di sopportare l'infermità dei deboli"; Gal 6,2: "Portate i pesi gli uni degli altri".

Per quanto riguarda **la sepoltura**, essa è opera di misericordia in quanto l'affetto di pietà dei superstiti si deve conformare all'affetto che il defunto stesso aveva del suo corpo quando era in vita.

Per quanto riguarda **l'insegnamento**, esso appartiene all'elemosina spirituale se rimedia all'ignoranza di ciò che l'altro non sa e gli conviene sapere. Perciò si deve badare alle circostanze di luogo, tempo e persona. Non è necessario insegnare a tutti tutto quel che sappiamo, ma solo quel che conviene.

3) In genere l'elemosina spirituale ha una certa preminenza rispetto a quella corporale.

A. Semplicemente parlando l'elemosina spirituale prevale:

- a. perché il dono conferito è più nobile,
- b. perché ciò a cui si presta aiuto è più nobile. Come l'uomo è tenuto di provvedere prima al suo spirito e poi al suo corpo, così è tenuto al medesimo ordine anche nei confronti del prossimo,
- c. perché gli atti di aiuto spirituale sono più nobili di quelli corporali che sono in qualche maniera "servili".

B. **In casi particolari l'elemosina corporale può prevalere**, come ad esempio è meglio sfamare chi ha fame che insegnargli qualcosa, secondo quanto dice ARISTOTELE, *Topic. III, 2* (118a10-11): "Per chi si trova in necessità è meglio procurarsi delle ricchezze che filosofare" anche se quest'ultima attività è semplicemente migliore.

Dare al più bisognoso è meglio a parità di condizioni, ma se il meno indigente è migliore e ha bisogno di beni migliori, si deve preferire.

La ricompensa non diminuisce il merito se non è intesa nell'elemosina.

¹⁴⁶ Il perdono.

I poveri talvolta preferiscono elemosine corporali, ma il merito dell'elemosina si deve giudicare secondo ciò in cui il desiderio del ricevente dovrebbe ragionevolmente fermarsi, non secondo ciò in cui si ferma la volontà inordinata.

-107-

QUESTIONE CONNESSA.

La beneficenza tra il più bisognoso ed il migliore (GAETANO).

A meno che il bisogno sia estremo, bisogna preferire il giusto al peccatore e il migliore al meno buono, anche se il peccatore o il meno buono sono più bisognosi. Il motivo sta nel fatto che se nel più bisognoso vi è più materia di misericordia (misericordia altrui da sollevare), nel buono e nel migliore vi è più materia di carità (maggiore unione affettiva in virtù della quale consideriamo la misericordia altrui come la nostra propria). La carità poi prevale sulla misericordia e la bontà dell'atto cresce più dalla carità che da ogni altra virtù, perché la carità è buona per prima in quanto per prima ordina al primo Bene che è il Fine Ultimo.

4) Le elemosine corporali hanno un effetto spirituale.

- A. **Secondo la sua sostanza** l'elemosina corporale ha solo un effetto corporale che è quello di alleviare le necessità corporali del prossimo.
- B. **Secondo la sua causa**, in quanto cioè si dà a causa dell'amore di Dio e del prossimo, ha un frutto spirituale. Sir 29, 13-14 (10-11): "Perdi pure denaro per un fratello o amico, non si arrugginisca inutilmente sotto una pietra. Sfrutta le ricchezze secondo i comandi dell'Altissimo, ti saranno più utili dell'oro".
- C. **Secondo il suo effetto**, ha un frutto spirituale in quanto il prossimo a cui si viene incontro con l'elemosina è mosso a pregare per il suo benefattore. Cf. Sir 29,15 (12) Vulg. "Conclude elemosinam in corde (in sinu) pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo".

Nell'elemosina corporale pur ordinata a beni spirituali non si ha la simonia, perché non si intende comprare con beni corporali dei beni spirituali, essendo il benefattore ben consapevole che tra loro c'è una distanza infinita. Il benefattore vuole piuttosto meritarsi un premio spirituale con l'affetto di carità con cui dà l'elemosina.

A proposito delle Messe e delle preghiere sovvenzionate da stipendi, nota il GAETANO: "Siccome si tratta di una donazione a modo di elemosina, non c'è la volontà di comprare Messe od orazioni o la grazia di Dio. Vi è però un duplice effetto spirituale della carità e cioè dallo stesso pio dono dell'elemosina, che è atto di carità per mezzo della misericordia, e dall'orazione del povero occasionata dall'elemosina e perciò giustamente e senza alcun vizio, il benefattore può aspettarsi un frutto spirituale".

La vedova del Vangelo (Lc 21,2) che dà meno secondo la quantità, ma più secondo la proporzione dall'affetto della carità che l'elemosina corporale, ottiene il suo frutto spirituale.

5) Il precetto dell'elemosina.

S. Scrittura.

Per chi omette l'elemosina si commina la pena eterna: cf. Mt. 25,41 ss: "Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da

105

bere; ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato”.

-108-

Argomento di ragione.

| | |
|----|--|
| Ma | Essendo l'amore del prossimo oggetto di precetto, è oggetto di precetto anche tutto ciò senza cui non si può conservare l'amore del prossimo. |
| Mi | Ora all'amore del prossimo spetta non solo volergli bene, ma anche operare il bene nei suoi confronti. 1 Gv 3,18: “Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità”. |
| Co | Perciò, oltre al voler bene al prossimo cade sotto precetto anche il fargli del bene. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Per voler bene e operare il bene circa il prossimo si richiede che si venga incontro alle sue necessità, il che avviene per elargizione a modo di elemosina. |
| Co ¹ | Perciò elargire delle elemosine cade sotto precetto. |

Affinché l'elemosina cada sotto precetto, si richiede che sia di necessità della virtù secondo le esigenze della retta ragione, che sono:

- A. **Dalla parte di chi dà**, il fatto che l'elemosina sia data **dal superfluo** (Lc 11,41 Vulg.: “Quod superest date elemosynam”). Il **superfluo** poi non si limita alla stretta necessità individuale, ma si riferisce anche alla **necessità di tutti coloro a cui il soggetto in questione è tenuto a provvedere** e ciò non solo negli stretti bisogni, ma **secondo le condizioni dello stato**. Si dice che qualcosa è necessario ad una persona intendendo per “persona” **la dignità** della medesima. Infatti ciascuno è tenuto di provvedere prima a se stesso e poi a tutti i suoi congiunti secondo i suoi doveri, come la natura, prima provvede alla costituzione dell'individuo poi alla sua propagazione per generazione.
- B. **Da parte di colui che riceve** si chiede **che egli sia in necessità**¹⁴⁷, altrimenti non ci sarebbe motivo per dare elemosina. Non ogni necessità del prossimo obbliga, perché sarebbe impossibile venire incontro a tutte le necessità di tutti, ma obbliga se c'è estremo, tale che senza l'elemosina il prossimo non potrebbe sopravvivere. Cf. S.AMBROGIO, *Sermo 81* (MPL 17, 593-594): “Nutri chi muore di fame; se non lo avessi nutrito, l'avresti ucciso”.

CONCLUSIONE.

E' in precetto:

- a. **dare elemosina del superfluo,**
- b. **dare elemosina a chi soffre necessità estrema.**

E' in consiglio dare l'elemosina anche se queste circostanze non si verificano.

¹⁴⁷ Occorre sapere con certezza che il richiedente sia nella necessità, cosa che non sempre è possibile nei confronti di mendicanti incontrati per caso, i quali possono anche raccontare storie inventate per impietosire l'interpellato e ottenere elemosine che spendono nel vizio.

I beni temporali sono proprietà dell'individuo, ma il loro uso deve estendersi ad altri.

Lo stato di necessità del prossimo e del superfluo proprio si deve stimare secondo il presente senza "pensare a domani" (Mt 6,34) con prudenza secondo indizi probabili e più comuni.

Il sostentamento del prossimo si riconduce alla pietà di cui si dà il precetto nel quarto comandamento del decalogo che riguarda l'onore dovuto ai parenti.

-109-

QUESTIONI CONNESSE.

I. **Le due condizioni che fanno diventare l'elemosina oggetto di precetto (BILLUART).**

Tali condizioni sono:

- a. il proprio superfluo e
- b. la necessità estrema del prossimo.

Esse non si devono interpretare nel senso composto, ma nel senso diviso così che il precetto comincia ad urgere quando si verifica almeno una di esse (senza che si debba verificare anche l'altra). Perciò quando si ha il superfluo si è tenuti a dare l'elemosina a chiunque soffre una qualunque necessità. Si è tenuti allo stesso modo quando si verifica nel prossimo l'estrema necessità, anche se non si ha da parte del benefattore il superfluo di stato, ma solo quello di vita¹⁴⁸.

II. **Il superfluo (GAETANO).**

Chi può cambiare stato e aspetta un avanzamento probabile, non deve ritenere superfluo secondo il suo stato presente ciò che gli sembra opportuno rispetto al suo nuovo stato che sta aspettando. Perciò si possono lecitamente conservare dei beni in vista di un avanzamento sociale e si possono esporre¹⁴⁹ per conseguirlo. Certi beni ecclesiastici sono ritenuti superflui da chi non considera tutte le circostanze. Ad esempio, vi possono essere dei beni superflui rispetto ai ministri in assoluto, ma non rispetto ai ministri dediti a sostenere i poveri o accogliere degli ospiti, ecc. Lo stesso poi è lecito ad una persona privata con massimi redditi che conserva un capitale impiegandolo ragionevolmente e socialmente.

6) **E' consigliato dare l'elemosina anche dal necessario.**

S.Scrittura.

Mt 19,21: "Gli disse Gesù: Se vuoi essere perfetto, va' vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi".

Argomento di ragione.

A. **Necessario inteso come ciò senza cui qualcosa non può essere e così assolutamente non si deve dare dal necessario l'elemosina.** Infatti chi si trovasse in estrema necessità sua o dei suoi congiunti, se desse elemosina dal necessario per la vita sua e dei suoi, egli avrebbe sottratto l'elemosina a sè e ai suoi contro l'ordine della giustizia.

¹⁴⁸ Il superfluo di stato è quello che corrisponde al proprio livello o ceto sociale: il superfluo di vita è quello che corrisponde alle necessità vitali comuni ed elementari.

¹⁴⁹ Alienare.

Eccezione. Se la persona beneficiata è eminente, ad esempio se si trattasse di una persona il cui sostentamento a modo di elemosina permetterebbe la salvezza della Chiesa o dello Stato. Il bene comune è infatti sempre da preferire al bene privato e per la sua conservazione si espongono lodevolmente e la vita e i beni propri e dei congiunti (“lodevolmente”, come nota il GAETANO, non si oppone al debito del precetto, ma a “in maniera riprovevole”, così che S.Tommaso non intende indicare l’esposizione dei beni privati per salvare il bene comune come un consiglio, ma strettamente come un precetto).

B. Necessario inteso come ciò senza cui non si può vivere convenientemente secondo la condizione o lo stato proprio o delle persone che devono essere sostenute. Il limite di questo “necessario” non è qualcosa di indivisibile, ma consente una notevole variazione. Dare elemosina da ciò è lodevole, consigliato, ma non è necessario con necessità di precetto. Se poi qualcuno sottraesse a se tanti beni da non poter più vivere con la sua famiglia secondo il suo proprio stato e secondo i suoi doveri, allora vi sarebbe un disordine: nessuno deve vivere in maniera sconveniente!

Eccezioni:

1. Ingresso in un ordine religioso (si cambia stato).
2. Quando il bene donato si recupera facilmente.
3. Quando urge la necessità estrema del prossimo o della società politica. Si deve lasciare la decenza dello stato per venire incontro a necessità maggiore.

-110-

7) L’elemosina si deve dare da beni lecitamente acquisiti.

L’illiceità dell’acquisto si può verificare in tre modi:

- A. Ciò che si è acquisito è dovuto a colui dal quale è stato preso** (ad esempio, per rapina o per furto) né può essere mantenuto da colui che l’ha preso. **Da tali beni non si può fare elemosina, perché la giustizia obbliga alla restituzione.**
- B. Colui che ha acquisito non può tenere l’acquisto, il quale però non è nemmeno dovuto a colui dal quale è stato preso¹⁵⁰.** Ciò si verifica quando uno riceve ingiustamente come nella simonia, in cui pecca chi compra e anche chi vende, in quanto i beni spirituali non sono vendibili (lo stesso dicasi di ogni caso di corruzione del giudice o altra persona pubblica). **In tali casi non si deve restituire a chi ha dato, ma si deve restituire facendone elemosina.** Da tali beni perciò non solo si può, ma si deve fare elemosina.
- C. Ciò da cui si ricava l’acquisto è un’azione illecita** (come ad esempio, il “turpe lucro” della meretrice, dei giocatori, ecc.) e allora l’atto stesso con cui si acquista è illecito e contrario alla legge di Dio, ma l’acquisto della ricompensa non è illecito né contrario alla legge di Dio (così la meretrice pecca gravemente contro la castità ponendo gli atti con i quali acquista la ricompensa,

¹⁵⁰ A chi vende illecitamente non è dovuto quel bene che ha venduto. Chi vende ciò che non può essere venduto non è ne è proprietario e per questo non gli spetta e non gli è dovuto.

ma non pecca contro la giustizia se prende la stessa ricompensa¹⁵¹). Tale acquisto può essere giustamente tenuto e da esso **si può fare elemosina**.

Per quanto riguarda il meretricio, da tali beni si può fare elemosina ma non sacrificio e offerta all'altare, sia a causa dello scandalo, sia a causa dell'irriverenza verso la cosa sacra.

Per quanto riguarda la simonia, l'acquisto può essere dato in elemosina perché non è dovuto a chi l'ha dato, ma quest'ultimo piuttosto merita di perderlo.

Per quanto riguarda il gioco di azzardo vi può essere l'illecito:

- a. **Dalla legge divina**, in quanto si acquista:
 - da persone che non hanno il diritto di disporre dei beni alienandoli, come sono i minorenni, i pazzi, ecc.,
 - da persone che si traggono¹⁵² a giocare (lo stesso vale per il meretricio se c'è seduzione) convincendole quasi contro la loro volontà,
 - da persone da cui si guadagna con un gioco fraudolento.In tali casi **si è tenuti a restituire e non si può dare in elemosina**.
- b. **Dalla legge positiva civile** se vieta in genere tale gioco.

Coloro che sono soggetti alla legge sono in genere tenuti alla restituzione:

- a meno che non prevalga l'usanza contraria e
- a meno che colui che guadagna non sia stato tratto a giocare (in tal caso infatti chi lo ha tratto non merita la restituzione, ma nemmeno l'altro può tenere il guadagno e deve quindi darlo in elemosina).

-111-

In necessità estrema tutti i beni sono comuni e quindi si può prendere dai beni altrui ciò che è necessario per la propria sopravvivenza. Per lo stesso motivo, in questo caso preciso, chi ha beni che non gli appartengono e che sarebbe tenuto a restituire, li può tenere e farne elemosina ai poveri in necessità estrema se non vi è nessun altro modo. Se invece non c'è nessun pericolo in questo, si deve chiedere il permesso al proprietario e poi provvedere dai suoi beni alla necessità estrema dei poveri.

8) Chi è sotto la potestà altrui non può fare elemosina.

Chi è messo sotto la potestà altrui in quanto tale deve regolarsi secondo il superiore e perciò in quelle cose in cui gli inferiori sono sottomessi ai superiori, essi devono dispensare le elemosine solo attenendosi rigorosamente al modo ordinato dal loro superiore. E così **nessun suddito deve fare l'elemosina di quelle cose in cui è sottomesso al suo superiore a meno che non abbia il suo permesso**.

Se però c'è un aspetto secondo il quale non si è sottomessi, allora sotto questo aspetto si è di diritto proprio e si può fare elemosina liberamente.

Elemosina dei monaci. Si può fare dai beni della comunità, ma solo secondo le disposizioni dei superiori; **altrimenti non si può fare**, perché i religiosi non possiedono nulla (all'infuori del

¹⁵¹ In quanto si suppone che la ricompensa sia stata precedentemente pattuita, per cui le deve esser data e lei ha il diritto di prenderla. Il peccato non sta nel patto, ma nel meretricio che è la condizione del patto.

¹⁵² Spingono.

caso di necessità in cui sarebbe lecito anche “rubare” per salvare la vita del prossimo). Non per questo però il monaco o il religioso è peggio di un laico perché **egli ha dato tutto** per Cristo e poi privo di ogni cura temporale vive da povero con Cristo.

Elemosina della moglie. Se vi sono beni propri della moglie al di là della dote che è ordinata al sostentamento del matrimonio acquisiti in qualsiasi modo lecito, la moglie può far elemosina da tali beni anche senza chiedere il consenso del marito. Ciò però deve avvenire con moderazione, affinché non si impoverisca il proprio marito, e quindi in piccole somme. In altri casi si dovrebbe chiedere il permesso del marito all’infuori dell’estrema necessità. Quanto al matrimonio infatti vi è uguaglianza perfetta tra marito e moglie, ma quanto alla disposizione della casa “l’uomo è il capo della moglie” (1 Cor 11,3). L’esempio di santa Lucia di cui si dice che dava elemosine all’insaputa del suo sposo non è *ad rem*, perché essa aveva uno sposo, non un marito e perciò le bastava il consenso della madre.

Elemosina dei figli. I loro beni appartengono tutti al padre e perciò se il padre non ordina un’elemosina, essi non possono farla, a meno che non si tratti di somme modiche e tali che si possa presumere che ciò piacerebbe al padre.

Elemosina dei servi. Vale lo stesso principio come per i figli.

9) L’Elemosina si deve fare soprattutto ai più congiunti.

S.Scrittura.

“Se poi qualcuno non si prende cura dei suoi cari soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele” (1 Tm 5,8).

- 112-

Coloro che ci sono maggiormente congiunti sono legati a noi quasi per sorte come coloro a cui dobbiamo provvedere di più.

In ciò si deve però usare molto discernimento secondo le differenze di:

- Congiunzione,
- santità e
- utilità.

Ad esempio, un uomo molto più santo, più bisognoso e più utile per la comunità deve essere sostenuto più di un congiunto in cui non si verificano tali condizioni, soprattutto se non è congiunto fino al punto che si è obbligati di sostenerlo e se non è in necessità estrema.

Rispetto a se stessi non si dà propriamente giustizia e quindi nemmeno misericordia e l’elemosina che è opera di misericordia. Così nessuno fa elemosina a se stesso se non nel nome di un altro. Così un uomo costituito distributore di elemosine può prenderne anche per sé se ha bisogno, conservando però l’equità nella distribuzione agli altri.

10) L’abbondanza dell’elemosina.

S. Scrittura.

Tob 4,8: “ Se hai molto, dà molto”.

Argomento di ragione.

L'abbondanza si può considerare:

- A. **dalla parte di chi dà**, quando uno dà secondo la proporzione della propria capacità economica e **così è lodevole dare abbondantemente** e a ciò si riferisce l'elogio che il Signore fa della povera vedova (Lc 21,3-4);
- B. **da parte di colui a cui si dà** e ciò in due modi:
- per sostenerlo nella necessità** e così è lodevole dare con abbondanza,
 - per costituirlo in una situazione di superfluità** e così non è lodevole dare con abbondanza, ma **si deve dare piuttosto meno a più persone**.

Non si deve dare in maniera superflua perché l'elemosina è ordinata a sostenere, non a far abbondare di lusso. In ciò si deve però adoperare molto criterio, soprattutto rispetto allo stato sociale da cui viene una persona bisognosa, perché taluni abituati a cibi e vestiti più delicati hanno bisogno di più mezzi. Si deve perciò considerare età, infermità e nascita (cf. S. AMBROGIO, *De Offic.* I, 30, 158 ; MPL 16/74B).

Il GAETANO osserva che la se superfluità del beneficiato è intesa dal benefattore, ciò non è mai lodevole. Se la superfluità gli è affidata affinché egli distribuisca delle elemosine, ciò non è peccato, ma non è molto conveniente. Spesso succede che si danno grandi benefici a certe chiese e santuari, ma l'esperienza insegna che tali ricchezze di determinati luoghi sacri non giovano molto al buono stato della Santa Chiesa. Perciò dare con superfluità all'altro non è male, ma è meglio dare meno a più bisognosi.

Q.33 - La correzione fraterna.

| |
|---|
| ▶ Essenza: |
| ▶ atto di carità (1) |
| ▶ precetto (2) |
| ▶ costituzione: |
| ▶ sostanziale: |
| – soggetto: |
| ▪ suddito rispetto al superiore (3) - (4) |
| ▪ peccatore (5) |
| – oggetto (6) |
| ▶ accidentale = modo: |
| – segretezza (7) |
| – testimonianza (8) |

- 113 -

1) La correzione fraterna è un atto di carità.

| | |
|----|--|
| Mi | Correggere un delinquente è un'elemosina spirituale. |
| Ma | Ora l'elemosina è un atto di carità. |
| Co | Perciò anche la correzione fraterna è un atto di carità. |

| | |
|----|---|
| Mi | La correzione del delinquente è un terzo rimedio che si deve usare contro un peccato altrui. |
| Ma | Vi sono due tipi di peccato in un uomo: <ul style="list-style-type: none"> ▸ il peccato con cui egli nuoce solo a se stesso; ▸ il peccato che nuoce ad altri offendendoli, scandalizzandoli, distruggendo il bene comune della società. |
| Co | La correzione del delinquente è per conseguenza duplice: |

- a. **Una che pone un rimedio al peccato che nuoce solo al peccatore e questa è propriamente la correzione fraterna ordinata al miglioramento del peccatore.**

| | |
|-----------------|--|
| Mi ¹ | Togliere il male di qualcuno è come procurargli del bene. |
| Ma ¹ | Ora procurare del bene al fratello spetta alla carità con cui vogliamo e facciamo del bene al prossimo. |
| Co ¹ | Perciò a sua volta la correzione fraterna è un atto di carità con cui distruggiamo il male del prossimo che è il peccato. |

Siccome i beni spirituali sono più affini alla carità che quelli corporali, ne segue che togliere dei mali spirituali spetta alla carità più che alleviare le necessità corporali del prossimo e perciò **la correzione fraterna è un atto di carità più che la cura del corpo nell'infermità o l'aiuto nel bisogno economico.**

- b. **Un'altra che pone un rimedio al peccato di un delinquente che nuoce agli altri e soprattutto al bene comune della società** e tale correzione è un atto di giustizia, alla quale spetta mantenere la rettitudine dell'ordine di un uomo all'altro e del singolo rispetto alla società politica.

La correzione fraterna è **atto di carità mediante la misericordia**, in quanto si tratta di una specie di elemosina. Sia **la carità**, sia **la misericordia** sono virtù imperanti l'una per fare del bene, l'altra per alleviare la miseria altrui; l'una principalmente, l'altra in subordinazione alla prima. La prudenza poi dirige ed esegue l'atto dell'ammonizione al fine del miglioramento (GAETANO).

La correzione non si oppone alla sopportazione degli infermi, ma anzi ne è una prova. Infatti sa bene sopportare un peccatore chi non si turba a causa del suo peccato, ma gli serba ancora benevolenza sforzandosi di correggerlo.

2) La correzione fraterna è oggetto di un precetto.

| | |
|----|--|
| Mi | S.AGOSTINO (<i>Sermo 82</i> ; al. <i>De verbis Domini</i> 16,4,7 - MPL 38/508): "Se non ti prendi cura di correggere, diventi peggiore di colui che pecca." |
| Ma | Questo non potrebbe avvenire se la correzione non fosse comandata. |
| Co | Perciò la correzione fraterna è comandata in precetto. |

-114-

Precetti negativi. Vietano gli atti del peccato che sono cattivi secondo la loro stessa natura, né possono avvenire mai in maniera buona né in un tempo né in un luogo particolari, perché sono in

se stessi connessi con un fine cattivo. Perciò **i precetti negativi obbligano sempre e per sempre**¹⁵³ (in ogni momento).

Precetti positivi. Conducono all'atto delle virtù che non si può realizzare se non osservando le dovute circostanze di luogo, di tempo e di modo e soprattutto la circostanza preminente che è quella del fine (in quanto tutto ciò che ordinato al fine si deve considerare secondo la ragione del fine). I precetti affermativi obbligano perciò sempre, ma non per sempre (cioè in ogni momento), ma solo secondo l'opportunità delle circostanze).

- Se si omette una circostanza dell'atto virtuoso in maniera tale che tutto l'atto perde il bene della virtù, allora si contravviene al precetto e si ha un peccato.
- Se si omette una circostanza in maniera tale da non togliere tutto il bene di virtù, ma da rendere solo più imperfetto l'ordine al fine che è il bene di virtù, allora non si agisce contro il precetto e non si pecca, perché ci si allontana solo per poco dal medio della virtù.

| | |
|----|---|
| Ma | Gli atti ordinati alla realizzazione positiva di un fine cadono sotto un precetto positivo e quindi sono dovuti solo se necessari per la realizzazione del fine. |
| Mi | La correzione fraterna è ordinata al bene del fratello. |
| Co | Perciò la correzione fraterna è comandata da un precetto affermativo che obbliga all'atto solo in quanto è necessario per questo fine e quindi non obbliga in ogni luogo e in ogni tempo, ma solo nelle circostanze opportune ¹⁵⁴ . |

Come tutti i precetti che comandano la beneficenza verso il prossimo, anche quello della correzione fraterna si riduce al precetto di onorare i genitori.

La correzione fraterna si può omettere :

- a. **per un motivo di carità:** quando si ritiene che il tempo non è ancora opportuno e che il peccatore potrebbe diventare ancora più ostinato o nocivo per gli altri,
- b. **per un motivo di timore umano,** come se si ritiene con probabilità di poter correggere un delinquente e ci si astiene dalla correzione per timore o per cupidigia¹⁵⁵. In tal caso, se la passione disordinata prevale sulla carità fraterna, **si ha peccato mortale,**
- c. **per un motivo di timore, ma senza che prevalga sulla disposizione dell'animo** secondo cui si è pronti a correggere, se si fosse certi che la correzione avrà buon esito¹⁵⁶. Allora **si ha solo un peccato veniale.**

-115-

Se si è obbligati alla restituzione di un bene a una persona determinata, si deve cercare tale persona per fare la restituzione e non si deve aspettare che essa stessa si presenti a noi. Se invece non si è obbligati a un beneficio (come quello della correzione fraterna) ad una persona determinata, ma comunemente ad ogni "fratello", allora non si deve cercare la persona, ma si deve correggere solo se si presenta a noi. Se si andasse a cercare dei peccatori per correggerli, si correrebbe il rischio

¹⁵³ Ossia in ogni occasione.

¹⁵⁴ Per esempio la Chiesa non condanna sempre tutti gli errori, ma solo quando ritiene che ci siano le circostanze adatte. Ciò non toglie che per il comune fedele l'errore non resti errore dal quale deve guardarsi. Non deve prendere a pretesto il fatto che la Chiesa non lo ha condannato per lasciarsene sedurre.

¹⁵⁵ Per esempio, se spero di ottenere vantaggi dal peccatore.

¹⁵⁶ Timore esagerato dell'esito cattivo.

di diventare “esploratori¹⁵⁷ della vita altrui” - un difetto vietato da Pro 24,15: “Non insidiare o malvagio la dimora del giusto, non distruggere la sua abitazione”. Perciò nemmeno i religiosi devono abbandonare la clausura per cercare dei peccatori da convertire.

3) L'obbligo della correzione è universale e non si limita ai soli superiori.

- A. **La correzione che è atto di carità** tende al miglioramento del fratello delinquente per mezzo di una semplice ammonizione. Tale correzione è dovere di **tutti coloro che hanno la carità, sia superiori sia sudditi**.
- B. **La correzione è atto di giustizia**, per mezzo della quale si intende il bene comune che si raggiunge non solo per semplice ammonizione, ma si richiede talvolta anche la punizione del fratello affinché altri, atterriti dalla pena, desistano dal peccato. Tale correzione spetta solo ai superiori che hanno il potere non solo di ammonire, ma anche di punire.

Naturalmente anche nella semplice ammonizione sono obbligati più specialmente i superiori che gli altri, perché a loro è stata affidata la cura spirituale degli altri. Così sono obbligati soprattutto i sacerdoti nei confronti dei fedeli!

Chi ha il sano giudizio della ragione in qualche maniera e sotto quel preciso aspetto diventa superiore di chi ha un giudizio oscurato dal male.

4) L'obbligo di correggere si deve esercitare anche nei confronti dei propri superiori.

S. Agostino dice nella Regola: “Abbiate pietà non solo di voi, ma anche del vostro superiore, il quale corre un rischio tanto più grave quanto più in alto è collocato tra voi”.

- La correzione per punizione non è della competenza dei sudditi nei confronti del superiore, ma
- la correzione per ammonizione fraterna che è atto di carità, obbliga tutti e rispetto a tutti nei confronti dei quali si deve la carità se in essi si trova qualcosa da correggere. Qui però più che altrove si esigono le **dovute circostanze**, soprattutto il modo che non deve essere indiscreto e duro, ma mite e riverente: “Non essere aspro nel riprendere un anziano, ma esortalo come fosse tuo padre”(1 Tm 5,1). Perciò DIONIGI ha punito il monaco DEMOFILO, che ha corretto irriverentemente un sacerdote percuotendolo e scacciandolo dalla Chiesa.

- 116 -

La resistenza “in faccia e davanti a tutti” di Gal 2,11 va al di là del modo della correzione fraterna e perciò S. Paolo non avrebbe corretto così S. Pietro se non gli fosse stato uguale sotto un aspetto preciso, che è quello della difesa della fede. Tacitamente e in nascosto si può invece correggere anche chi non è nostro uguale. Se però incombesse un pericolo per la fede, i superiori dovrebbero essere corretti anche pubblicamente dai sudditi. Per questo S. Paolo, pur suddito a S. Pietro, lo corregge pubblicamente a causa del pericolo per la fede.

Il GAETANO osserva come la magnanimità di S. Paolo nel correggere il suo superiore deve essere per noi un esempio. I prelati che scandalizzano la Chiesa e trascinano molte anime alla dannazione, devono essere ripresi anche dai sudditi e lo stesso Papa deve esserlo dai principi sia spirituali sia temporali sempre solo a parole, prima di nascosto e con riverenza, poi più energicamente. E' infatti probabile che vedendo tanti illustri principi avrà timore e anche se

¹⁵⁷ Scrutatori, ciò che nel linguaggio popolare si chiama “ficcenaso” o “segugio”.

disprezza la salvezza dei suoi sudditi, pur non diventando più buono egli stesso, almeno si sforzerà di non scandalizzare più gli altri.

4) La correzione da parte del peccatore.

| | |
|----|--|
| Ma | La correzione spetta a tutti coloro che sono di retto giudizio. |
| Mi | Ora, il peccato non toglie tutto il bene della natura, così che sempre rimane qualcosa della rettitudine del giudizio anche nel peccatore. |
| Co | Perciò anche il peccatore, in quanto pure in esso rimane una certa rettitudine del giudizio, può correggere un altro. |

Il peccato precedente però pone i seguenti ostacoli alla correzione:

- A. il peccato **rende indegni di correggere** soprattutto se il peccato proprio è più grande di quello da correggere: cf. Mt 7,3 (“ pagliuzza del fratello”),
- B. il peccato rende impropria la correzione a causa dello scandalo soprattutto se il peccato del correggente è manifesto perché così sembra che esso non corregga, per carità, ma per ostentazione, per “nascondere con buona dottrina degli atti malvagi” (CRISOSTOMO),
- C. il peccato **mette il correggente in pericolo di superbia** che lo fa stimare da poco le proprie colpe e lo fa disprezzare per conseguenza il prossimo.

CONCLUSIONE.

Se il peccatore corregge un delinquente con umiltà, non pecca, anche se così dimostra che egli stesso è da condannare a causa della sua colpa sia nella coscienza del fratello sia almeno nella sua propria¹⁵⁸: “Mentre giudichi gli altri, condanni te stesso”(Rm 2, 1).

6) Il timore di un deterioramento del corretto deve far desistere dalla correzione.

Pro 9,8: “Non rimproverare il beffardo per non farti odiare; rimprovera il saggio ed egli ti amerà”.

-117-

- A. **La correzione a modo di giustizia** spetta ai superiori, è ordinata al bene comune ed ha potestà coattiva. L’esercizio di questa correzione non si deve omettere a causa di un turbamento in colui che viene corretto.

Infatti:

- se egli non vuole migliorare spontaneamente, deve essere costretto con pene a desistere dal peccare e
- se è del tutto incorreggibile si deve provvedere al bene comune punendolo secondo l’ordine della giustizia affinché dall’esempio dell’uno siano scoraggiati anche altri delinquenti.

Perciò il giudice giustamente non omette di pronunciare la sentenza contro il delinquente non preoccupandosi per niente del turbamento né suo né dei suoi amici.

- B. **La correzione a modo di misericordia** il cui fine è il miglioramento dello stesso delinquente non ha nessuna coazione, ma solo ammonizione. Perciò **dove si teme con probabilità che il**

¹⁵⁸ Sia davanti alla coscienza del fratello, sia davanti alla propria.

peccatore non riceverà l'ammonizione, ma cadrà in delitti ancora peggiori, si deve desistere da tale correzione perché ciò che è ordinato al fine si deve regolare secondo il fine.

Il GAETANO osserva che sono molto imprudenti coloro che non sopportando, ad esempio, le bestemmie o altri vizi dei figli o dei domestici pur essendosi accorti che le loro ammonizioni non hanno nessun buon risultato continuano a persuaderli facendosi indirettamente complici dei loro eccessi.

7) L'ordine che si deve osservare nella correzione fraterna.

- A. **I peccati pubblici** devono essere corretti non mirando soltanto al miglioramento del delinquente, ma anche a evitare lo scandalo in chi ha potuto conoscere il suo delitto e perciò contro tali peccati si deve procedere pubblicamente: “Quelli poi che risultino colpevoli, riprendili alla presenza di tutti, perché anche gli altri ne abbiano timore” (I Tm 5,20).
- B. I peccati occulti sono oggetto dell'insegnamento di Cristo in Mt 18,15: “Se il tuo fratello commette una colpa, ecc.”. Ma anche da essi potrebbe risultare scandalo per altri e perciò occorre ancora distinguere:
- a. **se il peccato occulto è nocivo per altri**, sia nel corpo (come il traditore che tratta col nemico), sia nello spirito (come l'eretico che fa di nascosto dei seguaci) **bisogna immediatamente procedere alla denuncia** (a meno che non si possa pensare che basti un'ammonizione segreta per impedire il male),
 - b. **se il peccato occulto è nocivo solo per il peccatore o per colui che lo corregge** (o perché solo lui è danneggiato dal peccato o perché solo lui ne ha notizia), allora **si deve mirare solo all'aiuto per il fratello peccatore**. Come il medico non amputa un organo se può evitarlo, ma è pronto a tagliare organi meno vitali per salvare i più vitali, così anche il correggente **deve cercar di salvare la fama del fratello finché può**, perché la buona fama garantisce prosperità temporale, ma incita anche al buon comportamento morale (chi invece sa di aver perso la fama non si pone più nessun freno nel male). Inoltre pubblicando il peccato altrui si potrebbe compromettere altri o si potrebbe indurre in peccato dalla notizia del peccato altrui.

-118 -

Siccome però **la coscienza deve essere preferita alla fama** si deve procedere in modo tale che anche a prezzo della sua fama il fratello abbia salva la sua coscienza e per mezzo di una denuncia pubblica sia liberato dal peccato¹⁵⁹.

Il precetto stesso della correzione esige perciò che la denuncia pubblica sia preceduta da un'ammonizione segreta.

Il nostro Signore avrebbe potuto pubblicare il peccato di Giuda, perché in quanto è Dio nessun peccato gli è occulto, eppure ha voluto prima ammonirlo con le sue parole velate. S. Pietro pubblica il peccato di Anania e Safira non come persona privata, ma solo come esecutore di Dio. Giuseppe pubblica il delitto dei fratelli denunciandolo al padre, ma con probabilità si deve pensare che prima li abbia ammoniti anche se ciò non è scritto.

In capitolo regolare si fa un'accusa di cose lievi soltanto e in nessun modo infamanti. Non sono quindi denunce vere e proprie, ma piuttosto ricordi salutari di colpe dimenticate. Se però uno accusasse un altro denunciandolo con infamia senza dubbio peccerebbe.

Se un superiore comandasse che gli si rivelasse un peccato occulto di un altro, un tale comando si deve intendere sempre in conformità all'ordine dato dal nostro Salvatore sulla

¹⁵⁹ Il fratello dev'esser reso consapevole del suo peccato, anche se ciò lo priva della sua buona fama.

correzione fraterna. Se invece il superiore comanda in contrasto con la legge di Cristo (ad es. chiedendo la denuncia prima dell'ammonizione segreta) pecca e lui stesso e colui che gli obbedisse. Il superiore umano non è giudice di cose occulte. Questo è riservato a Dio solo, e perciò non ne può chiedere la rivelazione a meno che non ci siano degli indizi come l'infamia o il sospetto. In tal caso il superiore può ordinare la denuncia come un giudice secolare o ecclesiastico può ordinare il giuramento sulla verità della testimonianza.

8) La testimonianza di altri nella correzione.

Nostro Signore ha voluto che l'inizio della correzione sia occulto (ammonizione in segreto) e che la sua fine sia pubblica (denuncia alla Chiesa). Tra i due termini si passa attraverso il medio che consiste nel citare dei testimoni. Così il peccato si rende pubblico non a tutti, ma a pochi affinché possano aiutarlo a non peccare più evitando però la sua infamia presso la moltitudine.

Si deve procedere alla citazione dei testimoni quando ci si accorge che le ammonizioni non servono e si spera che possa servire la testimonianza di altri, anche se il peccato è ancora occulto (la notizia che ne hanno tre o quattro testimoni non lo rende ancora pubblico).

I testimoni servono per attestare:

- che si tratta di un tale peccato,
- che il peccatore non desiste dall'atto,
- che il correttore ha fatto il suo dovere.

Il primo testimone dovrebbe essere il superiore il quale può essere più utile di chiunque altro, ma gli si deve sporgere la prima denuncia non in quanto rappresenta la Chiesa (a modo di giudice), ma come a persona privata eminente.

-119-

Q. 34 - L'odio.

► secondo l'oggetto:

- odio di Dio:
 - esistenza di un tale peccato (1)
 - grandezza di un tale peccato (2)
- odio del prossimo:
 - la sua caratteristica di peccato (3)
 - la sua gravità (4)
- secondo le proprietà generiche:
 - non è vizio capitale (5)
 - si riduce al vizio capitale dell'invidia (6)

1) L'odio di Dio.

Sal 74 (73), 23: "Non dimenticare lo strepito dei tuoi nemici; il tumulto dei tuoi avversari cresce senza fine".

Gv. 15, 24: "Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio".

| | |
|----|---|
| Ma | L'odio è l'atto della potenza appetitiva che segue sempre la conoscenza e si muove solo da una tale conoscenza. |
| Mi | Ora Dio si può conoscere in due modi:
a. in se stesso nella visione per essenza,
b. come causa partendo dagli effetti creati. |
| Co | a. Dio visto chiaramente nella sua essenza non può essere odiato perché la sua essenza è la bontà stessa né può essere conosciuto come un male sotto un aspetto qualsiasi ed è quindi solo amabile;
b. Dio conosciuto i dai suoi effetti:
‣ se tali effetti sono oggetto di un naturale desiderio come essere, vivere, conoscere, ecc. allora in nessun modo sono contrari alla volontà e perciò sono solo amabili e quindi se Dio si considera come la Causa di tutti questi effetti buoni, non può essere odiato,
‣ se questi effetti ripugnano alla volontà umana disordinata (come le pene o la repressione dei peccati contro la legge divina), allora qualcuno può odiare Dio considerandolo come colui che vieta il peccato e infligge la pena. |

Si noti col GAETANO che, anche se il motivo dell'odio non può essere nell'essenza stessa di Dio adeguatamente conosciuta, l'atto dell'odio tuttavia ha il suo termine in Dio stesso.

2) L'odio di Dio è il peccato più grave.

| | |
|----|--|
| Ma | La ragione stessa della colpa consiste nella volontaria avversione da Dio. |
| Mi | Tale volontario allontanarsi da Dio si trova di per sè nell'odio di Dio e solo per partecipazione in altri peccati. Infatti la volontà tende di per sè a ciò che ama e si allontana di per sè da ciò che odia. Quindi l'odio di Dio implica l'allontanarsi di per sè della volontà umana da Dio. Negli altri peccati invece ci si allontana da Dio non di per sè (per Dio stesso), ma per un altro motivo (ad esempio, la ricerca di un piacere disordinato nella fornicazione). |
| Co | La ragione di colpa è di per sè nell'odio di Dio e per partecipazione in altri peccati |

-120-

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora ciò che è per se è sempre più grande di ciò che avviene per un altro motivo. |
| Co ¹ | Perciò l'odio di Dio è il più grave tra tutti i peccati. |

Si tratta di un peccato massimamente deliberato e perciò massimamente contro lo Spirito Santo, non si pone però tra i peccati contro lo Spirito Santo perché si trova generalmente in ogni specie del peccato contro lo Spirito Santo.

L'infedeltà¹⁶⁰ è peccaminosa solo come rifiuto volontario della verità rivelata e questo rifiuto avviene a causa dell'odio di Dio, la cui verità è oggetto di fede e perciò l'odio di Dio è peccato più grave della stessa infedeltà come la causa è più grande dell'effetto.

Si possono odiare le pene senza odiare colui che punisce e così un uomo può odiare dei mali penali anche se li sopporta per amore di Dio. Se però si passasse all'odio della pena all'odio di chi punisce, ci sarebbe allora il peccato dell'odio di Dio.

¹⁶⁰ Incredulità.

3) L'odio del prossimo è sempre peccato.

I Gv 2,9: "Chi ... odia il suo fratello è ancora nelle tenebre".

| | |
|------------------|---|
| Mi | L'odio si oppone all'amore e perciò ha in sé tanta malizia quanta bontà ha in sé l'amore. |
| Ma | Ora l'amore è dovuto al prossimo secondo tutto ciò che egli ha da Dio, cioè secondo la natura e secondo la grazia; non gli si deve invece l'amore secondo ciò che ha soltanto da se stesso e dal diavolo e cioè secondo il peccato e il difetto della giustizia. |
| Co | Perciò è lecito odiare nel fratello il peccato e tutto ciò che è collegato col difetto della giustizia divina. Non si può invece odiare la natura e la grazia del fratello senza peccare. |
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora, odiare nel fratello la colpa e il difetto del bene non è odio ma spetta piuttosto all'amore, perché per lo stesso motivo gli si vuole il bene e si odia il suo male. Odiare il prossimo <i>simpliciter</i> vuol dire odiare il suo bene reale sia naturale sia soprannaturale. |
| Co ¹ | Perciò considerando <i>simpliciter</i> l'odio del prossimo, esso non può mai esserci senza peccato. |

Perciò si può odiare un nemico, ma non in se stesso, bensì solo in quanto la sua inimicizia nei nostri confronti è oggettivamente colpevole.

-121

4) La gravità dell'odio del prossimo.

Il peccato contro il prossimo ha una duplice ragione di male:

- A. **Dalla volontà disordinata del peccatore** e così il peccato dell'odio del prossimo è più grave di altri peccati contro il prossimo perché mette in disordine la volontà come facoltà morale in cui c'è la radice stessa del peccato. Così, se gli atti esterni fossero disordinati senza disordine nella volontà, non ci sarebbe peccato (come se uno uccidesse un uomo per ignoranza o per zelo di giustizia) e se c'è colpa negli atti esterni del peccato, essa deriva tutta dall'odio interno.
- B. **Dal danno che arreca al prossimo** e sotto questo aspetto sono più gravi i peccati che tornano a maggior danno del prossimo che l'odio interiore.

5) L'odio non è un vizio capitale.

| | |
|----|--|
| Ma | Il vizio capitale è quel vizio da cui più frequentemente provengono altri vizi che si oppongono al bene naturale dell'uomo come essere ragionevole distruggendo in lui a poco a poco quel che gli è naturale, cominciando da ciò che è meno naturale per finire con ciò che è più naturale (l'ordine della dissoluzione infatti è contrario a quello della costruzione). |
|----|--|

| | |
|----|---|
| Mi | Ora l'amore del bene, e in particolare del bene divino e fraterno, è massimamente naturale all'uomo e perciò l'odio che gli è opposto è ultimo nella distruzione della virtù ¹⁶¹ . |
| Co | L'odio non è un vizio capitale (perché distrugge il bene dell'amore che è più naturale all'uomo e perciò non è primo, ma ultimo nell'ordine della distruzione per mezzo dei vizi). |

6) L'odio deriva dall'invidia.

| | |
|----|--|
| Mi | L'odio è l'ultimo nel progresso ¹⁶² del peccato perché recede dall'amore che è più naturale; il che avviene perché uno intende evitare qualcosa che naturalmente vuole fuggire. |
| Ma | Ora ogni animale naturalmente fugge la tristezza come naturalmente desidera il piacere. |
| Co | Perciò come dal piacere nasce l'amore, così dalla tristezza nasce l'odio. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora la tristezza per il bene del prossimo è l'invidia. |
| Co ¹ | Perciò l'odio nasce dall'invidia. |

Siccome le virtù conoscitiva e appetitiva riflettono sul proprio atto, vi è anche nell'ordine appetitivo una certa circolazione. **Secondo un primo processo** dell'appetito si ha l'amore, a cui segue il desiderio, a cui segue il piacere nella consecuzione del bene desiderato. Secondo un altro processo invece dal piacere del bene amato che ha in sé una certa ragione di bene segue l'amore. E così anche nel male alla tristezza segue l'odio.

Il bene deriva da Dio nelle creature e perciò prima si ama Dio, poi il prossimo. Il male invece non vi può essere in Dio, ma solo negli effetti e perciò prima si odia il prossimo e poi Dio e così l'invidia che dà l'origine all'odio del prossimo indirettamente causa l'odio di Dio.

Lo stesso effetto può essere prodotto da cause diverse sotto aspetti diversi. Così l'odio procede più direttamente dall'invidia (tristezza) e dall'ira procede secondo l'aumento, perché l'ira prima vuole la vendetta e solo successivamente il male in assoluto. L'invidia causa l'odio formalmente, l'ira dispositivamente.

-122-

Q. 35

L' accidia.

| | |
|---|----------------------|
| ▶ | in sé: |
| ▶ | genere = peccato (1) |
| ▶ | specie (2) |
| ▶ | gravità: |
| ▶ | peccato mortale (3) |
| ▶ | vizio capitale (4) |

¹⁶¹ Ossia porta a termine la distruzione della virtù in ciò che essa ha di più naturale.

¹⁶² Aggravamento.

1) L'accidia è peccato.

Sir 6,26: “Piega la tua spalla e portala (cioè la sapienza spirituale) e non disdegnare (Vulg. “non acedieris”) i suoi legami”.

Definizione: L'accidia è una tristezza aggravante¹⁶³ (Damasceno) che opprime l'animo umano fino al punto che non si vuole più far nulla.

Come le cose acide sono fredde, così l'accidia porta con sé una certa stanchezza di agire. Perciò secondo **un'altra definizione** “l'accidia è un torpore della mente che tralascia di iniziare le opere buone”.

Tale tristezza è **sempre cattiva:**

- a. **in se stessa**, se il suo oggetto è un male apparente e un bene reale (come al contrario è cattivo il piacere di un bene apparente e male reale). Siccome poi il bene spirituale è il vero bene dell'uomo, la tristezza di un tale bene è sempre cattiva in sé.
- b. **nel suo effetto** può essere cattiva anche la tristezza di un vero male, se deprime l'uomo in maniera tale da renderlo incapace di qualsiasi impresa buona. Perciò S. Paolo non vuole che il peccatore sia troppo punito “perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte” (II Cor 2,7).

| | |
|----|--|
| Ma | Il male nei moti appetitivi è peccato. |
| Mi | L'accidia come tristezza del bene spirituale è cattiva a due titoli: in se stessa e nel suo effetto. |
| Co | Perciò l'accidia è peccato. |

La passione della tristezza in sé non è né buona né cattiva. Diventa lodevole se è di un male vero e se è moderata; diventa riprovevole se è di un bene, oppure se, pur essendo di un male, è eccessiva.

Le passioni dell'appetito sensitivo possono essere in sé dei peccati veniali che dispongono al mortale. Siccome poi l'appetito sensitivo è legato alle disposizioni del corpo, certe mutazioni corporali rendono l'uomo più disposto a determinati peccati. Ogni difetto corporale dispone alla tristezza. Così i digiunatori, quando cominciano a sentire la fame attorno mezzogiorno e sono tormentati dall'ardore del sole, sono più tentati dall'accidia.

L'umiltà fa sì che l'uomo, considerando i propri difetti, non si esalta.

La tristezza del bene divino in noi invece non è umiltà ma piuttosto ingratitudine nei confronti di Dio. Perciò il disprezzo dei beni divini in noi (che non vengono da noi, ma da Dio) è un grave peccato.

La tentazione si deve **fuggire** se il ripensarci potrebbe aumentare il pericolo, come nelle tentazioni di lussuria. Si deve invece opporre resistenza se il ripensarci perseverante diminuisce il pericolo della tentazione e ciò avviene nella tentazione di accidia che nasce da un pensiero superficiale dei beni spirituali¹⁶⁴.

-123-

QUESTIONE CONNESSA

L'accidia è tra i peccati contro la carità (CAETANO).

¹⁶³ Pesante, schiacciante.

¹⁶⁴ Si tratta di comprendere quanto è stolto il disgusto o la ripugnanza per i beni spirituali.

L'accidia è la tristezza del bene divino in colui che se ne rattrista e perciò riguarda il bene spirituale proprio.

La carità gode del bene divino, ma anche del bene divino nello stesso soggetto amante e nel suo prossimo. Così la carità sola abbraccia il bene divino in Dio, in noi stessi e nel prossimo.

A questo unico godimento della carità però si oppongono tre tipi di tristezza, perché il male avviene in più modi: l'odio rifiuta il bene divino in Dio e nel prossimo assolutamente; l'invidia lo rifiuta nel prossimo in quanto è nel prossimo, l'accidia lo rifiuta in quanto è nello stesso uomo rattristato.

L'accidia si oppone alla gioia della carità in quanto racchiude in sé l'amore di concupiscenza¹⁶⁵ e perciò toglie la speranza e getta l'uomo nella disperazione e in tal modo riguarda il fine ultimo. Infatti tutto ciò che la carità desidera si riferisce ultimamente a Dio amato con amore di amicizia e perciò l'accidia si rattrista del bene divino in noi, di quel bene che dobbiamo avere a causa di Dio e in vista di Dio.

2) L'accidia è un vizio speciale.

L'accidia è la tristezza del bene spirituale che si può considerare:

- a. **in comune.** E così l'accidia non è vizio speciale, ma è comune a tutti i vizi in quanto ogni vizio fugge in bene spirituale della virtù opposta;
- b. **in quanto il bene spirituale è arduo,** difficile, molesto per il corpo e ostacolante i suoi piaceri e nemmeno così si tratta di un vizio speciale perché ciò non potrebbe adeguatamente distinguere l'accidia dai vizi carnali che cercano il riposo e il piacere del corpo;
- c. **in quanto riguarda il bene divino** specialmente amato dalla virtù della carità. Ad ogni virtù spetta godere del bene spirituale che le è proprio e che consiste nel suo atto proprio, alla carità spetta specialmente quella gioia spirituale che si ha del bene divino. E così la tristezza del bene spirituale consistente negli atti delle singole virtù non è vizio speciale, ma un atteggiamento comune a tutti i vizi; **la tristezza del bene divino invece di cui si rallegra la carità spetta ad un vizio speciale che si chiama "accidia".**

3) L'accidia è peccato mortale.

"La tristezza del mondo (da intendersi come genitivo soggettivo!) produce la morte"(II Cor 7,10).

| | |
|----|---|
| Ma | Il peccato mortale toglie la vita spirituale che si ha per mezzo della carità e perciò è peccato mortale quel peccato che in se stesso contrasta la carità. |
| Mi | L'accidia si pone in se stessa, secondo la sua propria ragione formale, alla carità (opponendosi alla gioia della carità del bene divino). |
| Co | L'accidia è peccato mortale secondo il suo stesso genere. |

-124-

Tutti i peccati mortali *ex genere* non sono mortali se non arrivano alla loro perfezione che consiste nel consenso della ragione (la ragione infatti è il principio degli atti umani e quindi anche dei peccati veri e propri). Se vi è perciò qualche moto di accidia precedentemente al consenso della ragione, l'atto sarà imperfetto e pertanto soltanto peccato veniale (*veniale ex imperfectione actus*).

¹⁶⁵ Nell'accidia i desideri e gli interessi si orientano verso i beni terreni anziché verso Dio.

Se il moto dell'accidia è **solo nella sensualità**¹⁶⁶ a causa della opposizione tra carne e spirito, **si dà solo il peccato veniale.**

Se l'accidia trova **il consenso della ragione**, che approva la fuga, l'orrore e il disprezzo del bene divino, allora la carne domina completamente lo spirito e allora **l'accidia è ovviamente un peccato mortale.**

Il precetto che vieta l'accidia è quello della santificazione del sabato, perché esso esige, come precetto morale e non cerimoniale, la quiete della mente in Dio, a cui si oppone l'accidia come tristezza della mente circa il bene divino.

4) L'accidia è un vizio capitale.

| | |
|----|---|
| Ma | Il vizio capitale è quello che rende l'uomo pronto ad altri vizi secondo la ragione della causa finale. |
| Mi | Ora, come gli uomini fanno molte cose per il piacere o per conseguirlo o perché sono spinti dal suo impeto ad agire, così anche in rapporto alla tristezza si fanno molte cose o per evitarla o perché ¹⁶⁷ si prorompe dal suo peso ad agire e una tale tristezza è l'accidia. |
| Co | Perciò l'accidia si annovera convenientemente tra i vizi capitali. |

Le "figlie" dell'accidia:

A. che nascono dal recesso dalle cose rattristanti:

a. fuggendole:

▸ **in quanto hanno ragione di fine** = disperazione

▸ **in quanto hanno ragione di mezzi:**

- **a modo di un consiglio di cose ardue** = pusillanimità

- **a modo di un precetto di giustizia comune** = torpore circa i precetti

b. aggredendole:

▸ **contrastando gli uomini che conducono alla virtù** = rancore

▸ **detestando gli stessi beni spirituali** = malizia

B. che nascono dalla transizione a piaceri "di compensazione" = divagazione verso cose illecite (S. GREGORIO).

S. ISIDORO pone invece **l'amarezza**¹⁶⁸ (che è effetto di rancore), **l'oziosità** e **la sonnolenza** (riducibili al torpore circa i precetti: l'una per omissione totale, l'altra per negligenza nell'adempimento). Il resto si riduce alla divagazione della mente: **l'importunità della mente**¹⁶⁹ (che vuole dissiparsi), **curiosità** (dissipazione conoscitiva), **verbosità** (dissipazione in parole), **inquietudine del corpo**¹⁷⁰ (che nei moti esterni disordinati rivela una mente dissipata) e **instabilità** (che è un segno della medesima realtà per spostamenti in luoghi diversi).

-125-

¹⁶⁶ Sensibilità.

¹⁶⁷ Sotto la sua spinta si prorompe ad agire.

¹⁶⁸ Acidità.

¹⁶⁹ L'impertinenza. La mente divaga in cose vane, inutili o sconclusionate. Abbiamo qui la figura del chiacchierone o del bighellone.

¹⁷⁰ Agitazione fisica.

Q. 36 - L'invidia.

| | |
|---|---------------------|
| ▶ | essenza (1) |
| ▶ | malizia: |
| ‣ | in sè = peccato (2) |
| ‣ | gravità: |
| ▪ | peccato mortale (3) |
| ▪ | vizio capitale (4) |

1) L'invidia è la tristezza del bene altrui.

| | |
|----|--|
| Ma | L'oggetto della tristezza è il male proprio. |
| Mi | Può succedere che il bene altrui appaia come un male proprio ¹⁷¹ . |
| Co | Perciò il bene altrui (considerato come male proprio) può essere oggetto di tristezza. |

Il bene altrui può diventare motivo di tristezza:

- in quanto il bene altrui costituisce un pericolo di danno per colui che se ne rattrista**, come si teme l'aumento del potere dei nemici da cui ci si può aspettare qualche male. Tale tristezza **non è invidia**, ma piuttosto **un effetto del timore**.
- in quanto il bene altrui appare come diminuzione del bene proprio e della propria eccellenza** e in questo modo si rattrista del bene altrui **l'invidia**¹⁷². Ciascuno perciò invidia negli altri quelle cose in cui è la sua stessa gloria, in cui ama essere onorato e stimato.

L'invidia si estende propriamente a coloro che uno vorrebbe uguagliare e sorpassare in gloria. Perciò si invidiano soprattutto i vicini¹⁷³ che si potrebbero e vorrebbero uguagliare o sorpassare, non si invidiano coloro che sono lontani sia secondo il tempo, sia secondo il luogo, sia soprattutto secondo lo stato (così, ad esempio, un plebeo non può ragionevolmente invidiare un re e viceversa).

Si noti come ai nostri giorni la retorica pseudosocialista dell'uguaglianza assoluta tra tutti, "società senza classi", ecc., estende inaspettatamente la materia circa *quam* dell'invidia, cosicché essa diventa una passione che svolge un ruolo non indifferente nelle lotte politiche della storia moderna.

Sono più inclini all'invidia **gli ambiziosi** che amano gli onori e i **pusillanimi** perché anche il minimo bene altrui appare a loro come qualcosa di grande. Cf. "l'invidia fa morire il piccolo"¹⁷⁴ (Gb 5,2 Vulg.).

La memoria dei beni passati posseduti causa la gioia, ma può causare la tristezza, se tali beni si considerano come ormai perduti e in questo modo gli anziani possono invidiare i giovani rattristandosi della perdita dei beni che gli altri hanno conseguito o rattristandosi che gli altri conseguono dei beni con maggiore facilità di quella con cui essi a suo tempo li hanno conseguiti.

2) L'Invidia è peccato.

¹⁷¹ L'invidioso, per una forma di ristrettezza mentale e di egoismo, non riesce a vedere il collegamento tra il bene proprio e quello altrui oppure crede che spetterebbe a lui ciò che appartiene agli altri.

¹⁷² L'invidioso odia l'altro che per il suo successo o la sua eccellenza fa ombra alla gloria che egli vorrebbe possedere ed ostacola la superiorità che desidera avere sull'altro.

¹⁷³ Per esempio, i colleghi nell'esercizio di uno stesso mestiere o di una medesima professione.

¹⁷⁴ Meschino.

Gal. 5,26: “Non cerchiamo la vanagloria provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri”.

A. La tristezza del bene altrui da cui ci si può ragionevolmente aspettare un male per noi non è invidia e può essere senza peccato.

-126-

B. La tristezza del bene altrui che non deriva dal fatto che l'altro abbia un tale bene, ma piuttosto dal fatto che esso manchi a noi è piuttosto **zelo** che invidia e questo, se è di beni onesti, può essere anche lodevole. Se è di beni temporali può essere buono o cattivo (secondo l'ordine o meno in esso).

C. La tristezza del bene altrui che deriva dal fatto che colui che possiede tale bene ne è indegno e non può essere di beni onesti (come la giustizia che può essere posseduta solo da giusti, cioè da uomini degni), ma solo di beni temporali che possono capitare a degni e indegni, tale tristezza si chiama **nemesi**¹⁷⁵ o **sdegno** e spetta ai buoni costumi secondo l'opinione di ARISTOTELE, il quale però considera i beni temporali senza rispetto¹⁷⁶ ai beni eterni considerandoli¹⁷⁷ come qualcosa di grande.

La fede invece ci insegna che i beni temporali che Dio provvidenzialmente distribuisce agli indegni sono ordinati o alla loro correzione o alla loro dannazione e in ogni caso sono quasi nulla in comparazione ai beni eterni che si preparano per i giusti. Perciò la Sacra Scrittura vieta tale sdegno: “Per poco non inciampavano i miei piedi, per un nulla vacillavano i miei passi, perché ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi”(Sal 73 (72), 2-3) e: “Non adirarti contro gli empì, non invidiare i malfattori”(Sal 37 (36), 1).

D. La tristezza del bene altrui che deriva dal fatto che l'altro eccede in un bene il soggetto di tale tristezza, è **propriamente invidia** ed è sempre perversa perché ci si rattrista di ciò di cui si dovrebbe gioire e cioè del bene altrui.

3)L'invidia è peccato mortale.

| | | |
|----|---|--|
| Ma | Il peccato che secondo il suo oggetto contrasta la carità quale principio di vita spirituale nell'anima è mortale nel suo genere. | |
| Mi | Ora l'oggetto dell'invidia contrasta con l'oggetto della carità. | |
| | Ma ¹ | Lo stesso oggetto a cui si tende con tendenze contrarie specifica due tendenze opposte e contrastanti. |
| | Mi ¹ | Ora l'oggetto della carità e dell'invidia è lo stesso, cioè il bene del prossimo, ma entrambe tendono ad esso con moti contrari perché la carità ne gode, l'invidia se ne rattrista. |
| | Co ¹ | = Mi |
| Co | Perciò l'invidia è un peccato mortale nel suo genere. | |

I primi moti dell'invidia (come anche in ogni altra materia grave *ex genere suo*) possono essere anche in uomini perfetti e costituiscono al massimo un peccato veniale. Un tale atto infatti non è pienamente umano, ma rimane imperfetto un po' come l'invidia infantile dei bambini in cui non c'è uso della ragione.

¹⁷⁵ Termine ricercato, di origine greca (*nèmesis*) oggi in disuso.

¹⁷⁶ Rapporto.

¹⁷⁷ I beni temporali.

L'invidia si oppone direttamente alla misericordia secondo la contrarietà dell'oggetto principale: l'invidia si rattrista del bene del prossimo, la misericordia del male. Di lì segue che gli invidiosi non sono misericordiosi.

-127-

L'invidia si oppone alla nemesis (sdegno) più indirettamente in rapporto a colui che ha il bene di cui ci si rattrista: lo sdegno si rattrista del bene dell'indegno, in quanto è indegno; l'invidioso si rattrista del bene altrui anche se ne è degno.

4) **L'invidia è un vizio capitale.**

Come l'accidia è la tristezza del bene divino, l'invidia è la tristezza del bene del prossimo.

Ora, l'accidia è un vizio capitale perché per mezzo di essa¹⁷⁸ l'uomo è spinto a fare qualcosa di disordinato per fuggire la tristezza o per compensarla o per assecondarla.

Quindi per lo stesso motivo, anche l'invidia si pone tra i vizi capitali

L'invidia non è il più grande peccato, anche se ha in sé qualcosa di satanico, perché è l'atteggiamento del demonio nei confronti dell'umanità.

L'invidia della grazia fraterna¹⁷⁹ invece appartiene ai peccati più gravi perché non si invidia con essa il bene altrui, ma l'aumento della divina grazia in lui. Per questo motivo si dice che essa sia un peccato contro lo Spirito Santo che viene glorificato nelle sue opere.

Le figlie dell'invidia:

- a. **All'inizio** dell'invidia si cerca di diminuire la gloria del prossimo e ciò:
 - **in segreto** = sussurazione
 - **in pubblico** = detrazione (calunnia)
- b. **a metà** si cerca di diminuire la gloria altrui con mezzi concreti:
 - se tali mezzi non sono efficacemente a disposizione ci si limita alla **tristezza della prosperità**;
 - se tali mezzi sono in potere dell'invidioso allora si passa all'**esultanza nell'avversità** (si intende sempre del "prossimo");
- c. **alla fine** si arriva all'**odio**, perché come il bene che rallegra causa l'amore, così la tristezza causa nei suoi ultimi effetti l'odio.

Per quanto riguarda **la tristezza della prosperità altrui**, se la prosperità si considera come una certa gloria del prossimo, si dà la stessa invidia; se invece gli eventi prosperi del prossimo avvengono contro gli sforzi dell'invidioso che cerca di impedirli, allora si tratta di una figlia dell'invidia.

Per quanto poi riguarda **l'esultanza per l'avversità altrui**, essa non è direttamente la stessa invidia, ma la segue perché dalla tristezza del bene altrui (invidia) segue la gioia del male altrui (esultanza per l'avversità).

-128-

¹⁷⁸ Meglio: a causa di essa.

¹⁷⁹ L'odio verso i santi.

Q.37 - La discordia.

- ▶ è peccato (1)
- ▶ è figlia della vanagloria (2)

1) La discordia è peccato.

In Gal 5,20 si annovera la discordia tra le opere della carne che escludono dal regno di Dio e siccome non si può essere esclusi dal regno di Dio se non a causa di un peccato mortale, ne segue che la S. Scrittura considera la discordia come un peccato mortale.

| | |
|------------------|--|
| Mi | La discordia si oppone alla concordia. |
| Ma | La concordia deriva dalla carità in quanto la carità congiunge i cuori di molti in un'unità che consiste principalmente nel bene divino e secondariamente nel bene del prossimo. |
| Co | Perciò, opponendosi alla concordia, la discordia contrasta anche con la carità. |
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Tutto ciò che contrasta con la carità, sorgente di vita spirituale, è peccato. |
| Co ¹ | La discordia, opponendosi alla carità, costituisce un peccato. |

La discordia toglie la concordia:

- a. *per se*, il che avviene negli atti umani secondo l'intenzione e perciò qualcuno discorda di per sé dal suo prossimo se consapevolmente e intenzionalmente dissente dal bene divino e dal bene del prossimo, in cui dovrebbe invece consentire; e questo costituisce **peccato mortale nel genere suo** a causa della contrarietà rispetto alla carità (all'infuori dei primi moti imperfetti);
- b. *per accidens* invece avviene la discordia al di là dell'intenzione. Così due possono essere ugualmente preoccupati con tutta sincerità del vero bene di Dio e del prossimo, eppure possono avere un'opinione diversa su ciò che in concreto costituisce un tale bene. Una tale discordia è accidentale e **non costituisce peccato** a meno che non vi si aggiunga qualche errore (colpevole) circa le verità necessarie alla salvezza o un'indebita pertinacia. Non c'è infatti in tal caso contrarietà rispetto alla carità la quale unisce le volontà, non le opinioni.

Così la discordia può avvenire a causa del **peccato di uno solo** a cui l'altro vuole bene ed egli resiste a questo stesso bene che l'altro vuole; oppure avviene a causa di **un peccato di entrambi** quando l'uno e l'altro dissente dal bene del prossimo e vuole solo il bene proprio.

La volontà altrui non è regola di per sé della volontà nostra, ma in quanto è a sua volta regolata dalla volontà di Dio e perciò dissentire dalla volontà ordinata e regolata dalla volontà di Dio del nostro prossimo costituisce un peccato.

Viceversa la volontà disordinata altrui è una regola cattiva con cui non si deve concordare e per conseguenza distruggere una tale cattiva concordia consistente in una cattiva volontà è lodevole. In questo senso S. Paolo metteva in discordia la cattiva volontà dei farisei con quella dei sadducei e Gesù dice Mt 10,35: "Non sono venuto a portare la pace, ma la spada".

La discordia tra Paolo e Barnaba era *per accidens*: entrambi volevano il bene, ma i pareri erano diversi e anche questo era ordinato da Dio per il bene della Chiesa.

-129-

Per quanto riguarda la discordia causata da S. Paolo tra i farisei e i sadducei, si noti col GAETANO che S. Paolo giustamente pensava che ciascuno di essi avrebbe seguito la propria opinione togliendo così la loro (cattiva) concordia contro di lui. La sua intenzione diretta era quella

di provocare i farisei a difendere la giusta dottrina della risurrezione condivisa dallo stesso S. Paolo permettendo allo stesso tempo che si sfogasse la pertinacia dei sadducei. La sua intenzione non era quella di farli prorompere nell'atto della loro eresia, ma ciò avvenne per la loro propria volontà secondo cui erano pronti ad impugnare la dottrina della risurrezione, se tale questione fosse stata proposta. Infatti è lecito permettere dei mali e servirsene affinché avvengano dei beni. Non è invece lecito fare e provocare dei mali, affinché ne seguano dei beni.

2) La discordia è figlia della vanagloria.

| | |
|----|---|
| Mi | La discordia consiste in una certa dissociazione delle volontà in quanto la volontà dell'uno sta in un bene, mentre quella dell'altro in un altro bene. |
| Ma | Ora, il fatto che la volontà di un uomo si chiuda nel suo bene proprio proviene dalla preferenza dei suoi beni rispetto ai beni altrui e una tale preferenza, se è disordinata, appartiene alla superbia e alla vanagloria. |
| Co | Perciò la discordia secondo la quale ciascuno segue il suo proprio bene e si allontana dal bene altrui, è figlia della vanagloria. |

Nella discordia vi è:

- **un termine a quo**, che consiste nell'allontanarsi dalla volontà altrui e sotto questo aspetto la discordia è causata dall'invidia (perché l'invidioso ritiene il bene altrui voluto dall'altro come un male per sé, cioè un male che diminuisce la sua propria gloria) e vi è anche
- **un termine ad quem** che consiste nell'avvicinarsi verso ciò che riguarda il bene proprio e sotto questo aspetto la discordia nasce dalla vanagloria (perché il vanaglorioso vuole insistere sulla propria volontà per sorpassare l'altro ed eccellere su di esso).

Siccome però il fine è più che il principio e quindi il termine *ad quem* più che quello *a quo*, ne segue che la discordia si pone principalmente come effetto della vanagloria più che dell'invidia, anche se può derivare da entrambe per motivi diversi.

Il Signore dice Mt 12.25 che "Ogni regno diviso in se stesso, sarà distrutto" proprio perché le cose grandi che crescono per mezzo della concordia si rovinano a causa della discordia in quanto la virtù unita diventa più forte, mentre diminuisce di efficacia se è separata.

Q.38 - La lite¹⁸⁰.

| | |
|---|---------------------------|
| ▶ | è un peccato mortale |
| ▶ | è figlia della vanagloria |

1) La lite può essere peccato mortale.

Gal 5,20 si enumera la lite tra le opere della carne che escludono dal regno di Dio e quindi costituisce peccato mortale. In II Tm 2,14 si legge l'esortazione esplicita: "(evita) le vane discussioni che non giovano a nulla, se non alla perdizione di chi le ascolta".

-130-

¹⁸⁰ La polemica, il litigio.

| | |
|----|---|
| Mi | Litigare, “contendere” è tendere contro qualcuno e come la discordia implica una contrarietà nella volontà, così la lite comporta una certa contrarietà nel parlare, così che la <i>contentio</i> come figura retorica è propria di quel parlare che si diffonde ¹⁸¹ su cose contrarianti. |
| Ma | La contrarietà nel parlare si può intendere:
a) secondo l'intenzione del litigante che può essere di:
‣ impugnare la verità e ciò è sempre riprovevole o di
‣ impugnare la falsità , il che è lodevole e
b) secondo il modo che può essere:
‣ conveniente rispetto alle persone, agli affari, ecc., o
‣ sconveniente (per eccesso) riguardo a tali circostanze. |
| Co | La lite che ha sé:
‣ la resistenza alla verità e
‣ il modo eccessivo
è peccato mortale definito da S.AMBROGIO così: “La lite è impugnazione della verità con fiducia nel chiasso”. In poche parole il litigante confida di poter sostituire la mancanza di verità con il tono elevato della sua voce.

La lite che invece:
‣ impugna la falsità e
‣ ha un modo conveniente di “energia”, tono, ecc., non solo non è peccato mortale, ma non è peccato affatto, anzi è lodevole .

La lite che:
‣ impugna la falsità ma con
13) un modo disordinato può risultare solo peccato veniale a meno che non si aggiunga lo scandalo di altri o qualche altra circostanza aggravante. |

I discepoli di Cristo litigando chi fosse il primo tra di loro non impugnavano la verità, ma c'era in tutto ciò il disordine perché litigavano su una cosa sconveniente, cioè sugli onori esterni non essendo ancora abbastanza spirituali e perciò il Signore li ha ripresi.

Coloro che per litigare¹⁸² predicavano Cristo (Fil 1,17 ss.) annunciavano la verità e S.Paolo gode di questo fatto, ma peccavano perché volevano opprimere con la lite S.Paolo, oppure S.Paolo poteva rallegrarsi di ciò perché anche dai mali seguono occasionalmente dei beni.

La lite che è peccato può esserci in giudizio, se si impugna la verità della giustizia o nella disputa se si impugna la verità della dottrina

Così non litigano i cattolici cogli eretici, ma al contrario gli eretici (che sono nell'errore) con i cattolici (che hanno la verità dalla loro parte).

QUESTIONE CONNESSA

I modi di impugnare la verità (GAETANO).

Il litigante può impugnare la verità:

- a) **materialmente**, se non vuole negarla, ma solo provarla o esercitare nella disputa;

¹⁸¹ Insiste.

¹⁸² Per polemica.

- b) **formalmente**, se qualcuno conosce la verità e vuole appositamente negarla,
 c) **virtualmente**, se uno vuole litigare su certe tesi senza occuparsi della verità o falsità, ma pronto a negare anche se la tesi fosse vera.

-131-

2) La lite è “figlia” di vanagloria.

| | |
|----|---|
| Ma | La discordia è figlia della vanagloria, in quanto entrambi i discordanti si impuntano sul loro bene proprio e l'uno non si accorda con l'altro cercando così la propria eccellenza, il che è proprio della superbia e della vanagloria. |
| Mi | Ora, come i discordanti induriscono il loro cuore nel proprio interesse, così i litiganti cercano di difendere con parole ciascuno il suo proprio punto di vista. |
| Co | Perciò per lo stesso motivo per cui la discordia si enumera tra le figlie della vanagloria, anche la lite appartiene alle figlie della vanagloria. |

Il chiasso¹⁸³ della lite non è essenziale, ma è subordinato come mezzo al fine di impugnare la verità. La lite deriva perciò principalmente dalla volontà perversa di contrastare la verità più che dalla voglia di gridare.

Un contrario può venire dall'altro contrario in quanto la superbia e la vanagloria spesso prendono come occasione anche un bene contrario, come quando qualcuno si inorgoglisce della propria umiltà. Tale derivazione però non è *per se*, ma soltanto *per accidens*. Così la lite può venire dal difetto di scienza per mezzo della quale la verità viene conosciuta e non impugnata, anche se la superbia sorge da una falsa scienza che inorgoglisce.

Q. 39 - Lo scisma.

| |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> ▸ in sé: <ul style="list-style-type: none"> ▸ peccato (1) ▸ gravità (2) ▸ nelle conseguenze: <ul style="list-style-type: none"> ▸ potere degli scismatici (3) ▸ pena dei medesimi (4) |
|--|

1) Lo scisma costituisce un peccato speciale.

S.AGOSTINO, *Contra Faustum* 20,3 (MPL 42/369) distingue specificamente tra eresia e scisma: l'eresia è divergenza di fede e di rito; lo scisma è divergenza di congregazione¹⁸⁴ mantenendo l'unità di fede e di culto.

¹⁸³ Il tono elevato della voce non è sempre espressione di litigiosità, ma può servire anche a incutere timore o rispetto per la verità enunciata in questo modo. Può essere espressione di forte rimprovero o anche di forte convinzione nell'esprimere la verità, soprattutto contro ostinati oppositori.

¹⁸⁴ Separazione dalla comunione. Lo scismatico si isola dalla comunità. Se però uno si separa da comunità scismatica, tale separazione è lodevole.

S.ISIDORO, *Etymol.* 8,3,5 (MPL 82/297A) fa derivare il nome di scisma dalla scissione delle anime, la quale si oppone all'unità. Il peccato di scisma è quindi direttamente e di per sè (cioè intenzionalmente) opposto all'unità e per conseguenza **lo scisma costituisce un peccato speciale**, secondo il quale qualcuno intende separarsi dall'unità, che a sua volta è effetto della carità. L'unità in questione poi non è tra una persona privata ed un'altra, ma **si tratta dell'unità della Chiesa** unita nel medesimo Spirito. **Si dicono perciò scismatici coloro che si separano spontaneamente ed ostilmente dall'unità della Chiesa**, che è un'unità principale alla quale è ordinata anche l'unità tra i singoli cristiani come l'unità tra singole membra è ordinata all'unità di tutto il corpo.

-132-

L'unità della Chiesa poi deriva da due principi:

- dalla connessione tra i membri della Chiesa o comunione tra di loro e
- dall'ordine di tutti i membri della Chiesa ad un solo capo che è Cristo rappresentato nella Chiesa dal Sommo Pontefice.

Perciò gli scismatici sono coloro che rifiutano di sottomettersi al Sommo Pontefice e per conseguenza ricusano la comunione ecclesiale con i membri della Chiesa che gli sono sottomessi¹⁸⁵.

Differenza tra eresia e scisma:

- a) **l'eresia** si oppone alla fede,
- b) **lo scisma** si oppone alla carità e come la fede e la carità sono delle virtù distinte, così l'eresia e lo scisma sono due vizi distinti.

Chi non ha fede, non ha carità, ma chi non ha carità può avere fede e per conseguenza chi è eretico è *ipso facto* anche scismatico, chi invece è solo scismatico, non è necessariamente eretico.

La perdita della carità dispone però alla perdita della fede e così la perdita dell'unione ecclesiale causata dallo scisma, può provocare una divergenza nella fede e quindi l'eresia (esempio storico: gli eventi in Inghilterra a partire dal regno di Enrico VIII ed Edoardo VI e, dopo il breve periodo di restaurazione sotto la regina Maria Tudor, fino al regno di Elisabetta I). S.GEROLAMO sostiene giustamente che spesso gli scismatici inventano almeno *ex post* qualche eresia per poter "giustificare" la loro separazione dall'unione ecclesiale.

QUESTIONI CONNESSE (GAETANO)

I. I peccati contro l'unità della Chiesa.

Contro l'unità della Chiesa si può peccare:

- a) **secondo l'intelletto**, se non si crede che la Chiesa sia una, sia quanto al Capo, sia quanto alla comunione delle membra; e ciò spetta **all'infedeltà**;
- b) **secondo la volontà**:
 - **secondo l'intenzione**, quando qualcuno, pur credendo che la Chiesa sia una, intende distruggerne l'unità mosso dall'odio contro la Chiesa stessa, contro il Papa, ecc.;

¹⁸⁵ Questo è il principio fondamentale della comunione cattolica. Qualunque forma di aggregazione o comunione tra cattolici che non esprima quella comunione di fondo o non sia fondata su di essa o non la presupponga o non sia finalizzata ad essa, fosse anche la comunione in un Istituto religioso o qualunque forma di altra comunione particolare, è vana, falsa e dannosa.

- **secondo l'opera della volontà**, quando uno assume atteggiamenti come se non fosse parte della Chiesa presumendo, ad esempio, di convocare dei sinodi universali per conto suo *et similia*. E anche così si pecca con il peccato dello scisma.

Lo scisma toglie l'unità della Chiesa in due modi:

1. secondo l'affetto, in quanto lo scismatico vuole fare tutto il possibile per toglierla;
2. anche secondo l'effetto, perché lo stesso scismatico si sforza di spezzare la sua comunione con la Chiesa cattolica¹⁸⁶.

-133-

II. Il problema del Papa scismatico.

La persona privata del Papa può incorrere nel peccato di scisma anche senza il peccato di eresia. Infatti l'unione di una parte al tutto senza la quale il tutto si salva, è tale che la parte in questione può anche staccarsi dal tutto. Ora l'unione della persona privata del Papa con la Chiesa è dissolubile proprio perché la Chiesa si salva nell'unità anche senza che la *persona* del Papa (non però senza l'*ufficio* del papato!) come, ad esempio, diventa manifesto durante la sede vacante.

Perciò un Papa potrebbe staccarsi dalla Chiesa anche secondo i suoi affetti personali divenendo scismatico. Ciò accadrebbe se egli si rifiutasse di agire come membro e come capo della Chiesa atteggiandosi solamente da principe temporale o presumendo di scomunicare la Chiesa (il ché è storicamente avvenuto nella persona di Benedetto XIII, Pedro de Luna 1394-1423 il quale, deposto dal Concilio di Costanza, si chiuse nel suo castello donde scomunicò tutti i suoi avversari Concilio e Papa canonicamente eletto compresi).

La persona del Papa può addirittura rifiutare la sottomissione al Papa *ratione officii*¹⁸⁷ in quanto cioè è capo della Chiesa e così peccerebbe con il peccato di scisma perché la sua persona è obbligata all'ufficio davanti a Dio. La Chiesa è nel Papa e il Papa nella Chiesa, se questo assume il suo ruolo di capo della Chiesa; ma se egli stesso ricusa l'obbedienza al suo ufficio, allora la Chiesa non è in lui ed egli non è nella Chiesa.

Disobbedire al Papa può avvenire in seguenti modi:

1. **da parte della stessa cosa giudicata e comandata**, come se qualcuno ostinatamente rifiutasse di intraprendere o di far cessare una guerra, di ricostituire uno Stato, ecc. Allora si dà un errore anche gravissimo, ma non c'è ancora scisma. Spesso infatti si disobbedisce ai comandi del superiore, pur ritenendolo ancora superiore e ammettendone la superiorità. Se poi qualcuno legittimamente sospetta della persona del Papa e ne rifiuta sia la presenza sia il giudizio accettando però nei giudizi imparziali anche il Papa¹⁸⁸, allora non si ha né scisma né alcun altro vizio, perché è naturale evitare i danni e guardarsi dai pericoli e perciò

¹⁸⁶ Maniere moderne di provocare lo scisma ossia di spezzare l'unità e la comunione ecclesiale, possono essere: 1. quella di fondare la carità non sulla verità oggettiva, ma sull'opinione soggettiva; 2. ignorare l'universalità e l'immutabilità delle nozioni di fede; 3. concepire un pluralismo così spinto da rendere impossibile o impensabile una visione universale, sistematica e di insieme della verità cattolica.; 4. Intendere la libertà come facoltà di disobbedire all'autorità, specialmente al Papa. Tutti questi difetti emergono chiaramente nel rahnerismo.

¹⁸⁷ Cioè praticamente potrebbe rifiutarsi di fare il proprio dovere disobbedendo non alla sua persona, il che non avrebbe senso, ma al suo ufficio. Si avrebbe così, per quanto ciò possa apparire paradossale, un Papa (uomo tal dei tali), che disobbedisce al Papa (come Successore di Pietro).

¹⁸⁸ E' il caso di un Papa del quale si sospetti la legittimità, e tuttavia se ne accettano i giudizi validi.

2. **da parte della persona giudicante**, se il Papa governa in maniera tirannica (il che può facilmente avvenire, perché non ha suo superiore sulla terra e non teme nessun vendicatore), si può giustamente rifiutare il suo comando ricorrendo a giudizi imparziali. Se questo non è il caso si ha disobbedienza, ma non ancora lo scisma;
3. **da parte dell'ufficio stesso del giudice** e così rifiutando la stessa autorità del Papa si pecca col peccato di scisma. Allora infatti si ritiene il Papa superiore, ma si agisce come se non lo fosse impugnandone la stessa superiorità. Così la disobbedienza anche ostinata non è peccato di scisma a meno che non vi si aggiunga la ribellione contro lo stesso ufficio del Papa.
- Si noti bene** che si tratta sempre del governo temporale; in *spiritualibus* vale il principio: "Summus Pontifex a nemine iudicatur".

2)La gravità dello scisma rispetto all'infedeltà (eresia).

La gravità del peccato dipende dalla sua specie e dalle circostanze che però sono variabili e perciò comunemente si deve badare al genere del peccato.

-134-

| | |
|----|---|
| Ma | Il genere o la specie del peccato si desume dall'oggetto, così che è più grave quel peccato che contrasta il bene maggiore (ad esempio, è più grave un peccato contro Dio che contro il prossimo). |
| Mi | Ora, l'infedeltà è un peccato che contrasta direttamente Dio, il quale è in sé la prima verità su cui si fonda la fede; lo scisma invece contrasta l'unità ecclesiale, che è un bene partecipato e inferiore rispetto a Dio stesso. |
| Co | Perciò è ovvio che il peccato di infedeltà è secondo il suo genere più grave che il peccato di scisma, anche se dalle circostanze può avvenire che uno scismatico pecchi più di un infedele o di un eretico a causa di un maggiore disprezzo o del maggiore pericolo o di qualcosa del genere. |

L'idolatria era punita con una pena comune soltanto perché il divieto delle immagini era già comunemente noto; invece la ribellione contro Mosè fu punita con una pena speciale, inconsueta e miracolosa, perché non era ancora comunemente noto che Mosè fosse il capo di Israele e perciò era necessario farlo capire con mezzi straordinari. Inoltre Israele era più portato al peccato dello scisma e della ribellione e perciò si rendeva necessaria una pena speciale per un peccato più comune, appunto perché più abituale e più facile.

Il peccato di scisma si oppone all'oggetto secondario della carità, ma tra i peccati contro il prossimo sembra il più grave perché si oppone non al bene privato, ma al bene della moltitudine ecclesiale.

3)Il potere degli scismatici.

- A. Il **potere sacramentale** conferito per consacrazione è immobile e permanente nel soggetto consacrato (motivo per cui le consacrazioni non si ripetono). Perciò **un tale potere rimane per tutta la vita, secondo la sua essenza, nell'uomo che l'ha ricevuto per mezzo di una consacrazione, anche se quest'uomo cade nello scisma o nell'eresia**. Perciò, se poi si riconcilia con la Chiesa, non viene di nuovo ordinato o consacrato.

Siccome però la potestà inferiore non si deve muovere se non è mossa da quella superiore, **gli scismatici perdono l'uso della loro potestà sacramentale, perché non è più lecito per loro**

adoperare tale potestà, ma se la usano, la usano validamente (anche se illecitamente) nell'amministrazione dei sacramenti, perché in questo campo si agisce da strumenti di Dio e perciò gli effetti sacramentali non vengono annullati per una colpa in colui che li conferisce.

B. Il **potere giurisdizionale** deriva da una semplice ingiunzione da parte di un'autorità umana né inerisce in maniera immobile al soggetto, ma gli può essere tolto. Tale potere perciò **non rimane negli scismatici e negli eretici**. Perciò non possono né assolvere, né scomunicare, né concedere delle indulgenze né svolgere altre funzioni dipendenti dalla giurisdizione e se pongono tali atti, non producono nulla, non c'è nessuna validità.

4)La pena più appropriata per gli scismatici è la scomunica.

S.Scrittura

Nu 16,26: "Allontanatevi dalle tende di questi uomini empì (cioè scismatici) e non toccate nulla di ciò che è loro, perché non periate a causa di tutti i loro peccati".

-135-

Argomento di ragione

| | |
|----|--|
| Ma | Ciascuno deve essere punito in ciò in cui pecca (Sap 11,17). |
| Mi | Lo scismatico pecca in due cose:
a. separandosi dai membri della Chiesa e
b. rifiutandosi di sottomettersi al capo della Chiesa. |
| Co | Lo scismatico quindi deve essere punito:
a. per la scomunica, che rende manifesta la sua separazione dalla comunione ecclesiale e
b. se le pene spirituali non lo fanno tornare all'obbedienza, bisogna che sia costretto a mantenere la dovuta disciplina per mezzo di pene temporali inflitte dal potere temporale. |

E' lecito ricevere il battesimo dagli scismatici (e perfino da Ebrei o pagani), ma solo in *articulo mortis*, perché è sempre meglio andarsene da questa vita con il segno di Cristo che senza questo segno battesimale.

Per la scomunica non si vieta quella comunione salutare che può far tornare "i fratelli separati" all'unità della Chiesa (si noti come S.Tommaso conosceva bene l'ecumenismo il quale a quanto pare non è un'invenzione dei nostri giorni!), ma anche la stessa separazione a modo di scomunica li fa ritornare in qualche maniera perché, vergognandosi della propria separazione, sono talvolta portati a pentirsi. E qui si vede come S.Tommaso valuta la scomunica: oltre ad essere un'espressione di carità pastorale nei pastori rispetto al loro gregge, essa è anche un mezzo pedagogico per gli stessi erranti. Nulla infatti incoraggia tanto a perseverare nell'errore che il dire che tutti hanno ragione¹⁸⁹.

Le pene in questa vita sono medicinali e perciò la Chiesa irroga una pena dopo l'altra come il medico adopera un rimedio dopo il fallimento del primo. Perciò se fallisce la pena spirituale, la Chiesa adopera la pena coercitiva inflitta dal braccio secolare, ma se la prima pena è efficace, non si deve ricorrere alla seconda.

Si noti che S.Tommaso in questa soluzione rimane "figlio del suo tempo", eppure la soluzione ha qualcosa di valido al di là dei tempi. Non sempre infatti è opportuno l'intervento del braccio secolare, ma non va nemmeno del tutto escluso. Nulla infatti vieta alla potere temporale,

¹⁸⁹ Se il pastore non mette in guardia l'errante nei confronti dell'errore, facilmente nell'errante si insinua l'idea di non sbagliare, ma che la sua posizione è tutt'al più una scelta "diversa" da quella di coloro che abbracciano la verità.

restando sempre nell'autonomia del suo proprio ordine, di infliggere pene temporali a degli eretici o degli scismatici, non già in quanto tali (ciò infatti spetta all'autorità spirituale), ma in quanto possono turbare e di fatto turbano la quiete pubblica (e ciò spetta al potere temporale): esempio alquanto "moderno", la setta suicida di Jones.

Q.40 - La guerra.

- ▶ moralità essenziale (1)
- ▶ moralità delle circostanze:
 - il soggetto - vietato ai chierici (2)
 - altre circostanze:
 - i mezzi (insidie, ecc.) (3)
 - il tempo (feste, ecc.) (4)

-136-

1) La guerra non è sempre un peccato. Vi può essere una guerra giusta.

S. AGOSTINO, *Ep.*138 (5), 2,15 (MPL 33/531) dice nel sermone sul figlio del centurione: "Se la disciplina cristiana incolpasse del tutto ogni guerra, allora si darebbe nel Vangelo piuttosto il consiglio a coloro che lo chiedevano di abbandonare le armi e disertare l'esercito. Invece è stato detto loro Lc 3,14: "Non maltrattate e non estorcete niente a nessuno, contentatevi delle vostre paghe". Certamente non ha vietato di combattere a coloro a cui ha consigliato di contentarsi della propria paga".

Condizioni richieste per una guerra giusta:

- A. **L'autorità del capo dello Stato**, secondo il cui mandato si deve condurre la guerra. Tale autorità non spetta alla persona privata, perché essa può ottenere il suo diritto con l'autorità del superiore. Inoltre convocare la moltitudine dei combattenti spetta all'autorità pubblica e non ad una persona privata. Spetta all'autorità pubblica il potere e il dovere di difendere la società affidata alle sue cure con la spada materiale sia all'interno, castigando i malfattori, sia all'esterno, proteggendo la *res pubblica* dall'attacco del nemico esterno.
- B. Si richiede inoltre **la causa giusta** e cioè il fatto che coloro contro i quali si muove la guerra si meritino tale castigo con qualche colpa proporzionata.
- C. Si richiede anche **la rettitudine di intenzione** nei belligeranti che devono mirare a promuovere il bene e a reprimere il male. L'intenzione perversa può rendere ingiusta una guerra, anche se si verificano altre condizioni. Così la voglia di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, l'implacabilità dell'animo, la ferocia della ribellione, la libidine del dominio¹⁹⁰ e simili disordini.

Le parole del Signore: "Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada" si devono interpretare secondo S.AGOSTINO, il quale scrive contro gli eretici "pacifisti" Manichei (*Contra Faustum* II, 22,70 - MPL 42/444) che "mettere mano alla spada" avviene da parte della persona privata che prende iniziativa illecita di una guerra. Chi invece conduce una guerra autorizzata dall'autorità pubblica per vendicare il diritto divino, se si tratta della stessa persona

¹⁹⁰ Aggiungi: la brama del bottino.

rivestita di autorità pubblica, non mette mano alla spada, ma riceve la spada da altri: il capo dello Stato da Dio e gli altri subalterni dal capo dello Stato.

Né si verifica sempre il fatto che chi peccando usa la spada, muore di essa, anche se morirà di pena eterna a causa di questo peccato se non si pente.

Mt 5,39 “Io vi dico di non opporvi al malvagio” e Rm 12,19: “Non fatevi giustizia da voi stessi (Vulg.: *non vosmetipsos defendentes*), ma lasciate fare all’ira divina”. Tali e simili precetti si devono osservare in preparazione dell’animo secondo cui si è pronti a non difendersi se tale comportamento diventa necessario e opportuno. Molto spesso però non ci si può comportare così a causa delle **esigenze del bene comune**.

-137-

Chi conduce una guerra giusta di fatto intende la vera pace e perciò non si oppone alla pace se non a quella falsa che non merita quel nome e che il Signore non venne a portar sulla terra (Mt 10, 34). S.AGOSTINO, *Ep.*189, 2,14 (MPL 33/531): “Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per conquistare la pace. Sii perciò pacifico nel fare la guerra, affinché tu possa condurre i vinti all’utilità comune della pace”.

Gli esercizi bellici sono proibiti solo se disordinati (con pericolo prossimo di morte, di rapina ecc.). Se si tratta di esercizi senza pericoli come le “meditazioni delle armi” preso gli antichi o “guerre senza sangue” non c’è né disordine né peccato. Il GAETANO osserva giustamente che le cose morali si giudicano secondo gli eventi *ut in pluribus* e perciò gli eserciti in cui vi sono molti morti (quasi come in una guerra vera e propria) sono disordinati. Ma se i morti sono pochi o quasi inesistenti, allora gli eserciti sono del tutto leciti (ad esempio, se si usa munizione finta o anche vera, ma con sicurezza dei soldati).

QUESTIONE CONNESSA

La guerra giusta (cf. PRÜMMER D.-M. OP, *Manuale Theologiae moralis*, II, n.130).

Definizione: “Bellum est congressio¹⁹¹ vi et armis inter duos exercitus contrarios seu extraneos”. Si distingue **dalla sedizione** che è tra i cittadini dello stesso Stato e non tra eserciti estranei e **dalla rissa** che non è tra eserciti, ma tra uno e uno o pochi e pochi.

Distinzione fondamentale:

- **guerra difensiva**, che consiste nella repressione di un’aggressione fatta da un altro Stato e
- **guerra offensiva**, che si può dichiarare allo scopo di ottenere la soddisfazione per un’ingiuria ricevuta.

Condizioni:

- a. **l’autorità della suprema potestà civile**, che può essere in un capo solo o nel presidente con l’assenso del corpo legislativo¹⁹², ecc.;
- b. **la causa giusta o proporzionata, cioè gravissima**, a causa degli ingenti danni materiali e spirituali che la guerra può occasionare;
 - **per la guerra difensiva** non si richiede una causa urgentissima, ma basta offrire all’altro stato la pace. Se questo continua nell’aggressione, ci si deve difendere;

¹⁹¹ Conflictus, scontro.

¹⁹² Governativo.

- **per la guerra offensiva** non bastano dei motivi come conversione degli infedeli, aumento del territorio, acquisto di maggiore gloria, ecc., ma l'unica causa può essere **una gravissima ingiuria ricevuta** come l'annessione ingiusta di una provincia che giustamente si può recuperare, la vendetta per una grave offesa dello Stato e della sua autorità pubblica, vendetta per patti non mantenuti, ecc.
- c. **intenzione retta:** ottenere soddisfazione dell'ingiuria e stabilire una pace fondata sulla giustizia.

Si noti che la guerra globalmente considerata è sempre un grande male per cui si deve pregare: "a peste, fame et bello, libera nos Domine!". Se il ricorso ad un tribunale internazionale offre possibilità di soluzioni eque, non lo si deve tralasciare.

La persona privata non può giudicare circa la liceità o meno di una guerra, in quanto non conosce sufficientemente la causa. Inoltre in un servizio militare obbligatorio non si è liberi di combattere o no. Perciò i subalterni possono giustamente sospendere il loro giudizio e combattere con coscienza tranquilla¹⁹³. Per lo stesso motivo non si deve disertare (violando inoltre il giuramento).

-138-

Norme fondamentali del diritto delle genti:

- la guerra non si fa a cittadini privati, ma allo Stato nemico ed alla sua autorità pubblica,
- si possono adoperare tutti i mezzi adatti a vincere le forze del nemico, purchè non siano intrinsecamente illeciti:
 - si può privare di viveri una città assediata,
 - si può dirigere il fuoco contro la città anche col pericolo di colpire degli innocenti senza però la diretta intenzione di danneggiare ospedali, scuole, chiese, e simili obbiettivi,
 - si possono imporre delle tasse ai vinti proporzionate però alle loro capacità economiche - non è lecito il saccheggio della città vinta,
 - sono lecite le rappresaglie proporzionate, se sono stabilite dalla suprema autorità per reprimere le ingiurie dei nemici. Per questo motivo si può attribuire la responsabilità di "crimini di guerra" all'autorità pubblica disordinata¹⁹⁴ e ai subalterni solo se hanno trasgredito gli ordini prendendo un'"iniziativa" personale (questo dicasi a proposito del caso Defregger, vescovo ausiliare di Monaco, il quale lasciò eseguir l'ordine di passare per le armi dei partigiani catturati. Gli si potrebbe rimproverare qualcosa solo se avesse ecceduto per iniziativa privata).

Le condizioni di pace imposte dai vincitori non devono essere troppo dure, ma non è lecito a nessuna persona privata arrogarsi il giudizio sulla loro giustizia.

Le persone private¹⁹⁵ non devono mai immischiarsi nella guerra. Se prendono le armi di propria iniziativa, possono essere giustamente passati per le armi appena presi.

¹⁹³ Si potè combattere con coscienza tranquilla agli ordini di Hitler o di Stalin? La pubblica opinione deve essere organizzata e vigilante, così da poter valutare se una guerra è voluta da un regime dittatoriale o da un regime democratico.

¹⁹⁴ Illegale.

¹⁹⁵ Né singolarmente né collettivamente. E' consentito tuttavia, in casi gravissimi e per ragioni serissime, l'insurrezione armata ad iniziativa popolare democratica per abbattere un regime tirannico (cf Enciclica *Populorum Progressio* di Paolo VI). La difesa armata del bene comune contro l'aggressione di forze nemiche organizzate in armi spetta alla pubblica autorità e quindi in linea di principio al potere dello Stato. Ma se questo Stato, viziato dalla corruzione o dalla dittatura, non assolve a questo suo dovere, il popolo ha diritto di riprendersi il proprio diritto all'autodifesa armata e quindi di armarsi per la difesa del bene comune, perché il governante, come dice S.Tommaso, è *vicem gerens*

2)I chierici non devono combattere.

S. Scrittura.

A S. Pietro rappresentante del clero dice il Signore in Mt. 26,52: “Rimetti la spada nel fodero”.

Argomento di ragione.

Molte cose sono necessarie al bene della società. Ora, diverse funzioni vengono svolte meglio e più speditamente da diversi uomini che da uno solo. Anzi, vi sono dei compiti che si oppongono a vicenda in maniera tale che non possono essere convenientemente svolti dalla medesima persona. Soprattutto coloro che sono destinati a compiti più alti non si devono occupare di vicende minor conto. Così le leggi umane vietano ai soldati di dedicarsi al commercio (nella società feudale infatti il servizio militare spettava ai nobili, il commercio ai plebei).

Gli esercizi bellici si oppongono al compito dei vescovi e dei chierici per due motivi fondamentali:

Per un motivo generale, perché gli esercizi bellici si svolgono con notevole violenza, così da impedire la contemplazione delle cose divine, la lode di Dio e l'orazione per il popolo; il che spetta all'ufficio dei chierici. Perciò come si vieta loro il commercio in quanto assorbe troppo l'attenzione dell'animo, per lo stesso motivo si vieta ai chierici l'esercizio della guerra: “Nessuno ... quando presta servizio militare, s'immischia nelle faccende della vita secolare” (Vulg.: “Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis”) (II Tm 2,4).

- a. Per un motivo speciale, in quanto tutti gli ordini clericali sono finalizzati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sotto il sacramento la Passione di Cristo. Perciò non spetta a loro uccidere o spargere sangue, ma piuttosto essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo per imitare con l'opera ciò che svolgono nel ministero. Perciò la Chiesa ha stabilito che il chierico che sparge sangue anche senza peccato diventi irregolare. Nessuno è autorizzato a porre degli atti tali da rendersi incapace dello svolgimento del proprio ufficio e perciò non è lecito ai chierici combattere con le proprie mani guerreggiando e spargendo sangue.

-139-

I prelati devono resistere non solo ai lupi che uccidono spiritualmente il gregge, ma anche a rapinatori e tiranni che tormentano il corpo. Li devono però combattere con armi spirituali e non usando personalmente delle armi materiali. Tra le armi spirituali vi sono soprattutto le ammonizioni salutari, le preghiere devote e contro gli ostinati le scomuniche.

I chierici, col permesso dei superiori, possono partecipare alla guerra non combattendo con le proprie mani, ma aiutando opportunamente i combattenti con le esortazioni, le assoluzioni e altri sussidi spirituali come Gios 6,4 ha ordinato ai sacerdoti dell'AT di suonare le trombe di guerra.

L'arte a cui spetta il fine deve disporre dei mezzi. Ora, le guerre carnali nel popolo fedele sono ordinate allo scopo consistente nel bene spirituale divino che è affidato all'ufficio del clero e perciò spetta ai chierici disporre e indurre altri ad intraprendere una guerra giusta. Non è vietato loro il

multitudinis, per cui il popolo in quei casi ha il diritto e il dovere di riprendersi quell'autorità che esso ha delegato a governanti che si rivelano indegni e corrotti. Vedi per esempio il movimento partigiano della resistenza italiana contro fascisti e nazisti nel corso della seconda guerra mondiale. L'insurrezione al fascismo portò, con l'aiuto degli Alleati, alla formazione di un esercito popolare che condusse una vera e propria guerra di liberazione nei confronti dell'occupazione tedesca, che a sua volta, con la liberazione dal dominio nazista, condusse alla formazione dell'attuale Stato italiano democratico.

combattere quasi che il combattere sia un peccato, ma solo perché non corrisponde all'ufficio di cui è rivestita la loro persona.

La guerra giusta è meritevole per i combattenti, ma i chierici sono chiamati a cose più grandi e più meritevoli ancora. Così è meritevole anche l'atto coniugale, ma lodevolmente si tralascia in vista di beni superiori.

QUESTIONE CONNESSA

Il caso di necessità in una guerra (GAETANO).

- A. **Necessità difensiva** (necessario per evitare la sconfitta). In tal caso i chierici non peccano se combattono con le proprie mani perché la legge positiva che lo vieta scade quando si verifica una situazione in cui il legislatore concederebbe una dispensa se fosse presente. Siccome poi la guerra giusta è ordinata al bene comune della società, un chierico si adopera lecitamente a salvare la sua patria combattendo, dirigendo per esempio il fuoco di artiglieria, se non ci sono altri difensori per questo, ecc. Questo poi non solo può farlo, ma lo deve fare, soprattutto se si combatte contro gli infedeli. Si incorre nell'irregolarità, ma senza peccato e con merito di vita eterna. In questo caso particolare poi si deve rischiare l'irregolarità, anche se non si deve rischiare nei casi comuni.
- B. **Necessità offensiva** (necessario per ottenere la vittoria). In tal caso non è lecito che i chierici combattano con le proprie mani. Si vuole ottenere la vittoria per ottenere una soddisfazione per le ingiurie inflitte dai nemici, il che non è un bene così necessario come quello della salvezza della patria. Se una tale vittoria comportasse¹⁹⁶ una pace universale e duratura, forse si renderebbe lecito il combattimento anche per il chierico, salve le altre condizioni di guerra giusta.

Guerra dichiarata dal Papa.

E' dichiarata dalla legittima autorità perché il Papa è sovrano temporale¹⁹⁷, ma non è necessariamente giusta, perché la persona del Papa può essere mossa da cattive intenzioni e in tal caso non si possono scusare coloro che lo aiutano.

-140-

3) Nella guerra si possono usare delle insidie oneste.

S. AGOSTINO, *Quaest. in Heptateuch*, in *Iosue*, q.10, *super Ios* 8,2 (MPL 34/781) dice: "Quando si intraprende una guerra giusta, non importa nulla per la sua giustizia se si combatte apertamente o con insidie" fondando ciò sull'autorità di Dio il quale ordinò a Giosuè di tendere insidie agli abitanti di Ai (Gs 8,2).

¹⁹⁶ Ottenesse.

¹⁹⁷ Naturalmente qui ci si riferisce ai tempi nei quali esisteva lo Stato della Chiesa.

| | |
|----|---|
| Mi | Le insidie sono ordinate ad ingannare i nemici. |
| Ma | In una duplice maniera si può essere ingannati dagli atti o detti di qualcuno: <ul style="list-style-type: none"> a. in quanto si dice il falso o non si mantiene una promessa il che è sempre proibito, b. non aprendo all'altro il proposito o il significato di certe parole e di certi atti e ad aprire¹⁹⁸ ciò non si è sempre tenuti, anzi, nella stessa sacra dottrina bisogna occultare molte cose agli infedeli per preservarle dall'irrisione: "Non date le cose sante ai cani" (Mt 7,6) e perciò a maggior ragione si devono occultare ai nemici i progetti che si fanno per debellarli, motivo per cui si pone tra i princìpi dell'arte militare quello di nascondere ai nemici i propri piani (cf. il libro degli <i>Stratagemmi</i> di FRONTINO, 1.I, cap.1)¹⁹⁹. |
| Co | <ul style="list-style-type: none"> a. Non è mai lecito ingannare il nemico dicendo il falso o non mantenendo i patti - esistono infatti delle leggi anche nella guerra e delle norme da osservare anche nei confronti dei nemici. (S.AMBROGIO, <i>De Officiis</i> I, 29, 139 - MPL 16/63 C); b. è però lecito in una guerra giusta nascondere i progetti e le insidie che si preparano al nemico se si tratta di cose intrinsecamente lecite. Non si tratta allora né di frode, né di ingiustizia, né di disordine, anzi la volontà sarebbe proprio disordinata se uno volesse che gli altri non gli nascondano nulla (cioè se si desiderasse che tutti ci rivelino i loro segreti). |

Si noti che questa conclusione ammette la liceità e regola la pratica dei servizi segreti, indispensabili per la sicurezza dello Stato la dove si deve temere per la sua incolumità²⁰⁰.

4) Si può combattere anche in giorni festivi.

I Mc 2,41: "(Gli Ebrei) presero in quel giorno questa decisione: Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato e non moriremo tutti come sono morti i nostri fratelli nei nascondigli".

| | |
|----|--|
| Ma | L'osservanza delle feste non impedisce ciò che è ordinato alla salute, anche solo fisica, dell'uomo. Così il Signore guariva anche di sabato (Gv 7,23) e i medici senza peccato curano gli ammalati anche di domenica. |
| Mi | Ora molto più ancora della salute fisica si deve salvare la salute della <i>res publica</i> impedendo l'uccisione di molti e innumerevoli danni temporali e spirituali. |
| Co | Perciò per salvare la <i>res publica fidelium</i> è lecito condurre una guerra giusta anche in giorni di festa, se lo richiede la necessità (una tregua è naturalmente più lodevole). Se uno si astenesse in necessità dalla guerra a causa di una festa tenterebbe Dio. |

IL GAETANO deduce da ciò anche la liceità di tornei, giostre, feste da ballo, ecc., anche in giorni festivi.

-141-

¹⁹⁸ Manifestare.

¹⁹⁹ La bugia può esser lecita per legittima difesa di sé o di altri, ma occorrono motivi gravi, come per esempio salvare la vita per sé o per altri. Cf. il gesto di Raab (Gs 2, 1-21), lodata dalla Scrittura (Eb 11,31; Gc 2,26).

²⁰⁰ Anche la S.Sede possiede l'ufficio della Cifra.

Q.41 - La rissa.

- ▶ è peccato (1)
- ▶ è figlia dell'ira (2)

1) La rissa è sempre un peccato.

Gal. 5,20 ss. pone la rissa tra le “opere della carne” che sono peccati mortali.

| | |
|----|--|
| Mi | La rissa è una conflitto per mezzo di fatti violenti (percosse, ecc.) come la lite è contrasto in parole. |
| Ma | Ricorrere ad atti violenti tra persone private avviene a modo di una specie di “guerra privata” tra persone private e senza permesso dell'autorità pubblica, proveniente da volontà disordinata e quindi tale da costituire peccato mortale. |
| Co | Perciò la rissa non è mai senza peccato mortale:
a. c'è sempre peccato mortale da parte di chi aggredisce;
b. da parte di chi si difende: <ul style="list-style-type: none">▶ non c'è nessun peccato se intende solo respingere la violenza con violenza²⁰¹ proporzionata e moderata (<i>vim vi repellere cum moderamine inculpatae tutaelae</i>), né si può dire che egli sia rissoso;▶ c'è peccato veniale se il difensore sente qualche moto di odio o di vendetta o se eccede la proporzione della difesa ma non molto,▶ c'è peccato mortale se il difensore con un animo accecato dal rancore insorge contro l'aggressore per ucciderlo o per ferirlo gravemente. |

L'uomo rissoso ha una disposizione a litigare in modo tale che secondo S. ISIDORO:

- ▶ è sempre pronto a contraddire sia che l'altro faccia del bene sia che faccia del male,
- ▶ è contento della contraddizione e vi trova il suo diletto,
- ▶ provoca gli altri a contraddirlo stuzzicandoli.

Si noti che se l'aggressore è un rappresentante dell'autorità pubblica (polizia, pubblica sicurezza, carabinieri, ecc.) non c'è da parte sua nessun peccato di rissa a meno che non agisca di “iniziativa” privata, ma al contrario sono rissosi coloro che osano opporre resistenza ai pubblici ufficiali.

2) La rissa è figlia dell'ira.

Prov.15,18 (cf. 29,22): “L'uomo collerico (= adirato) provoca risse”.

| | |
|----|---|
| Mi | La rissa comporta la volontà di ferire l'altro. |
| Ma | La volontà di ferire deriva da: <ul style="list-style-type: none">▶ il volere in assoluto il male = odio,▶ il volere di colpire l'altro quando l'altro ne è consapevole e oppone resistenza = desiderio di vendetta = ira. |

²⁰¹ Forza.

| | |
|----|--|
| Co | <p>Siccome la rissa intende colpire l'altro con la sua consapevolezza e resistenza, essa deriva propriamente dall'ira secondo cui l'adirato vuol vendicarsi in maniera tale che l'altro lo senta e lo subisca contro volontà.</p> <p>Colui che odia può voler colpire anche rissosamente, ma non solo, egli vuol colpire in qualsiasi modo, anche di nascosto.</p> |
|----|--|

Si noti che ciò che vale della rissa in genere, vale in particolare del **duello** proibito dal Magistero a parecchie riprese - DS 1830, 2571 ss., 3272 ss.

-142-

Q.42 - L'insurrezione

| | |
|---|-----------------------|
| ▶ | è peccato (1) |
| ▶ | è peccato mortale (2) |

1) L'insurrezione costituisce un peccato speciale.

Somiglianza con la guerra e la rissa - anche l'insurrezione porta con sé una certa contraddizione²⁰².

Differenza:

- ▶ la guerra e la rissa consistono in una contraddizione²⁰³ attuale, mentre l'insurrezione vi è già nella sua stessa preparazione (cospirazione, ecc.).
- ▶ la differenza più importante però consiste nel fatto che la guerra è una lotta contro dei nemici estranei, uno scontro tra moltitudine e moltitudine, la rissa invece è uno scontro tra una persona privata e poche altre persone private, l'insurrezione invece ha luogo tra diverse fazioni della stessa moltitudine politica quando una parte dei cittadini insorge contro un'altra parte²⁰⁴. Perciò **l'insurrezione si oppone a un bene speciale che è l'unità e la pace della moltitudine e così costituisce un peccato speciale**²⁰⁵.

Il sedizioso semina discordie tra parti opposte di una società politica, ma il peccato di insurrezione si trova sia in chi sparge la discordia sia in chi si lascia disordinatamente trascinare da essa.

Lo scisma si oppone all'unità della Chiesa, l'insurrezione all'unità della società politica. Lo scisma si compie soltanto in un dissenso spirituale, l'insurrezione invece è ordinata ad un combattimento esterno, corporale.

L'insurrezione appartiene al genere della discordia, ma è una discordia speciale tra fazioni opposte di una società politica.

²⁰² Conflittualità.

²⁰³ Conflitto.

²⁰⁴ Può condurre alla guerra civile.

²⁰⁵ A meno che non si tratti di ribellione ad un regime tirannico. Cf *Enc. Populorum progressio* di Paolo VI.

2) L'insurrezione è peccato mortale.

| | |
|----|---|
| Mi | L'insurrezione contrasta con l'unità della moltitudine, cioè del popolo, dello Stato o del Regno e quindi di una moltitudine associata per mezzo di un consenso di diritto e di utilità comune (= definizione del popolo di S. AGOSTINO), opponendosi in tal modo all'unità del diritto e della comune utilità. |
| Ma | Ogni azione opposta alla giustizia e al bene comune costituisce peccato mortale. |
| Co | L'insurrezione è peccato mortale ex genere suo ed è tanto più grave quanto più grande è il bene comune da essa impugnata rispetto al bene privato impugnato dalla rissa. |

Il peccato dell'insurrezione è principalmente in coloro che la procurano (peccato gravissimo) e poi in coloro che la seguono. **Non c'è** in chi difende l'ordine stabilito come non c'è il peccato di rissa in chi difende ordinatamente il proprio diritto.

-143-

L'insurrezione è la discordia nel campo del bene comune della società che è manifestamente un bene. Siccome però **il governo tirannico** non è giusto e quindi nemmeno ordinato al bene comune, esso **può essere impugnato senza peccato** di insurrezione²⁰⁶.

Bisogna però farlo in maniera ordinata e in condizioni tali che se c'è una netta probabilità di instaurare un governo più giusto a quello precedente (sarebbe ad esempio ingiusto rovesciare un tiranno locale soggiogando poi il proprio popolo ad una tirannide internazionale, ragione per cui non sempre risulta lecita l'insurrezione ma c'è il pericolo di una dittatura più pericolosa della prima - esempio la dittatura di Castro a Cuba che rovesciò una dittatura precedente, ma non internazionale e quindi meno pericolosa).

In genere si può però dire che lo stesso tiranno che bada solo al suo bene privato e nutre discordie nel popolo per meglio governare è di fatto sedizioso e non già coloro che lo combattono (esempio di tali discordie artificialmente nutrite per dividere ed imperare - manutenzione artificiale in vita di fazioni già politicamente insignificanti per creare un'immagine "nemica" ed affermare così meglio la propria identità che, nel caso di governi tirannici e aspiranti al governo tirannico, è generalmente prevalentemente negativa; nel momento attuale cf. la retorica "antifascista" che favorisce molto degli intenti precisi di certe fazioni politiche).

QUESTIONI CONNESSE.

I. Il turbamento di un governo tirannico.

Non è lecito il tirannicidio perpetrato da persone private, da sudditi e vassalli - cf. DS 1235.

Non è lecita l'insurrezione contro i principi legittimi - cf. Sillabo di Pio IX, DS 2963.

San Tommaso - *De regimine principum ad regem Cypri*, cap.6 parla del governo tirannico e osserva:

- a. che la tirannide derivante dalla monarchia è meno pericolosa della tirannide derivante da governo di molti perché il tiranno monarchico si limita generalmente a infierire nel cerchio dei suoi nobili, mentre la tirannide "pluralistica" causa dei dissensi universali in tutto il popolo (ciò non esclude che anche un solo tiranno possa talvolta estendere la sua crudeltà su tutti);

²⁰⁶ Vedi nota 205.

b./cap.7/ si deve tollerare una tirannide moderata perché l'azione contro il governo tirannico comporterebbe più pericoli del male presente,

- inoltre un'insurrezione fallita provocherebbe ancora di più la crudeltà del tiranno;
- anche nel caso di successo il colpo di Stato non è mai senza qualche turbamento della pace pubblica, perché facilmente si creano fazioni esasperate;
- infine il tiranno seguente (vedendo l'esempio del predecessore) può instaurare una tirannide molto più perfetta nel suo genere per evitare di essere rovesciato a sua volta, così che spesso le rivoluzioni instaurano un governo più degenerato del precedente - esempio classico: La vecchietta di Siracusa che piange e prega per l'incolumità del tiranno presente di cui invece tutti desiderano la morte; interrogata dal tiranno sul motivo della sua preghiera la vecchia gli disse: "Da giovane desideravo la morte del nostro tiranno, ma quando fu ucciso gli è succeduto un altro peggiore ancora e il terzo era peggio del secondo. Così se anche tu fossi destituito arriverebbe un altro peggiore ancora di te. (Esempio moderno: Lo scia di Iran e la "repubblica islamica" di Khomeini appoggiata dall'URSS).

c. **caso di tirannide eccessiva od intollerabile:** non rende lecito il tirannicidio da parte di persone private anche se tale era l'opinione degli antichi e dello stesso AT (Gdc 3,15 ss.: Aioth uccide Eglon re di Moab), ma ciò non corrisponde alla dottrina apostolica - S.Pietro infatti (I Pe 2,18) esorta i fedeli a sopportare anche i padroni cattivi.

-143(bis)-

Esempio della legione Thebana che sostenne piuttosto il martirio che l'insurrezione contro il dominio ingiusto degli imperatori persecutori dei Cristiani. **In nessun caso è lecito quindi l'insurrezione organizzata da persone private**, perché molto spesso prendono tali iniziative piuttosto i cattivi che i buoni e ai cattivi dà fastidio ugualmente il governo disordinato del tiranno e il governo ordinato del legittimo principe, ragion per cui gridano sempre al tiranno (cf. esempio attuale le Brigate Rosse e simili associazioni di delinquenti). La moltitudine allora correrebbe piuttosto il rischio di perdere il governo che la speranza di sbarazzarsi dal tiranno.

Si può invece procedere contro il tiranno con pubblica autorità soprattutto se il diritto di eleggere il governo supremo è presso il popolo stesso. Allora il popolo può giustamente destituire un governante che ha violato il suo giuramento e il patto che aveva col popolo (esempio classico la destituzione di Tarquinio il Superbo da parte del Popolo Romano e di Domiziano da parte del Senato)²⁰⁷.

Se poi spetta ad un superiore (ad esempio, all'Imperatore o al Papa) di provvedere il governante di un popolo, allora si deve ricorrere alla loro potestà per rovesciare il tiranno e sostituirlo come Augusto sostituì Archelao tiranno della Giudea esiliato poi da Tiberio.

Se non c'è nessun rimedio legittimo, bisogna ricorrere a Dio che tiene nella sua mano il cuore dei re (Pro 21,1) e soprattutto fare penitenza perché **la tirannide spesso punisce qualche peccato del popolo**.

II. Il tiranno usurpatore e il tiranno legittimo (cf. J.GREDDT, *Elementa* II, n. 1035, 4 e 5).

- **Il tiranno usurpatore.** Ogni usurpatore è illegittimo e perciò può essere giustamente espulso se ciò non comporta un grave pericolo della pace pubblica. Altrimenti, se il bene comune lo esige, bisogna ubbidire all'usurpatore, il quale può diventare legittimo anche se nel futuro la sua espulsione comportasse un male maggiore per la società (così divenne legittima in Inghilterra la dinastia di Hannover dopo quella degli Stewart). In tal caso, il popolo che detiene sempre il

²⁰⁷ O la destituzione di Mussolini il 15 luglio del 1943 da parte del Gran Consiglio del Fascismo.

diritto di eleggere il suo capo sia direttamente (elezioni) sia indirettamente (consenso almeno tacito) legittima indirettamente l'usurpatore.

- **Il tiranno legittimo** deve essere contrastato per mezzo della resistenza passiva (disobbedienza ai suoi comandi disordinati), **se la tirannide diventa insopportabile, è lecita anche la resistenza attiva e violenta**²⁰⁸. Se infatti manca l'autorità pubblica, anche la persona privata può rivendicare il suo diritto e così anche il popolo contro il tiranno.

Requisiti:

- non ci deve essere un'altra soluzione possibile;
- la resistenza non deve essere svolta da privati, ma dal consenso comune;
- non si deve operare violenza²⁰⁹ maggiore di quella strettamente richiesta per difendere il diritto;
- non devono seguire turbamenti peggiori come dissidi, fazioni violente, saccheggi, ecc.

Esempio contemporaneo. Il Cardinale Jozsef MINDSZENTY, nel suo libro *Memorie* (ed. tedesca Frankfurt (Propyläen) 1974, p.369), parlando dell'insurrezione ungherese del 1956, dice tra l'altro: "Ci voleva un mare di sangue ungherese affinché l'Occidente aprisse gli occhi, eppure ogni sforzo rimase inutile. Ben diversa fu la reazione del Papa Pio XII ... La sua gioia il 2 novembre fu altrettanto grande quanto il suo dolore quando i combattenti per la libertà furono di nuovo soggiogati dalla tirannide. Come un padre che difende i suoi figli in pericolo egli difese il 10 novembre in un'allocuzione radiofonica nel nome della fede, della civiltà e della giustizia umana il nostro popolo contro "la repressione brutale ed illegale". Egli disse rivolgendosi alle grandi potenze che **in questo caso sarebbe giusta una guerra di difesa**²¹⁰ e chiese: "Può forse il mondo rimanere indifferente quando fu sparso tanto sangue innocente, quando di nuovo fu causato tanto pianto e tanti assassini?" ...".

Si noti che il Papa invocando una guerra giusta indirettamente approvava l'insurrezione precedente come giusta: un precedente molto importante nella storia della Chiesa. **144-**

²⁰⁸ Armata.

²⁰⁹ Usare una forza.

²¹⁰ Questo vuol dire, come ho detto sopra, che il diritto radicale di muover guerra spetta al popolo, così come esso in democrazia ha il diritto all'autogoverno. Lo Stato giusto quindi indice guerra per mandato del popolo. Il che vuol dire che uno Stato ingiusto e tirannico perde il diritto di indire guerra perché si suppone che sia una guerra ingiusta, dannosa del bene e dell'onore della Patria e del paese stesso contro il quale si muove guerra. Benchè dunque in linea di principio il muover guerra e il guerreggiare non siano concessi se non all'autorità statale e non quindi al privato, il popolo che prende le armi contro un governo ingiusto non commette sedizione, ma insorge lecitamente e indice una guerra giusta, che indubbiamente può trasformarsi in una guerra civile, come è successo nella Spagna del 1936 e nell'Italia del 1943 e tuttavia si tratta di una guerra giusta dove il "privato" è tale solo agli occhi dell'"ufficialità" governativa, ma in realtà la vera e legittima ufficialità ritorna nel potere del popolo, al quale appartiene di per sé.

Affine all'insurrezione, ma con un fondamento dottrinale più profondo e radicale, è la *rivoluzione*, concetto caratteristico della modernità, ma che in qualche modo si può collegare con l'antico millenarismo e allo stesso concetto messianistico della Bibbia. Si tratta sempre di un movimento insurrezionale, ma con la pretesa non solo di cambiare governo, ma in certo modo di creare un'umanità nuova ed una corrispettiva nuova era di giustizia, di libertà e di pace, secondo un modello di umanità e di società elaborato in modo globale e sistematico. Il progetto rivoluzionario, avente una carattere riformatore, si può dire sorga con Lutero. Altro tipico esempio è la Rivoluzione Francese, alla quale si può legare la rivoluzione americana e quella russa. E poi il '900 conoscerà sino ai nostri giorni, una lunga serie di "rivoluzioni", spesso chiassose, caotiche e sanguinose, ma che non fanno che sostituire un tiranno ad un altro, come capita in America Latina e come sta succedendo oggi nel mondo islamico, galvanizzato dalle rivoluzioni europee. L'ideale della rivoluzione corrisponde ad una mentalità evolucionista e ad una gnoseologia palinogenetica come quella di Cartesio: progresso e rinnovamento come totale rottura col passato e rifondazione di tutto il sapere. Questo ideale rivoluzionario si è infiltrato in qualche modo anche in una certa interpretazione ed attuazione modernistica del Concilio Vaticano II.

Q. 43 - Lo scandalo

- ▶ Determinazioni intrinseche:
 - l'essenza = definizione (1)
 - la proprietà morale:
 - il genere = peccato (2)
 - la specie =:
 - in sè - peccato speciale (3)
 - secondo la gravità - talvolta mortale (4)
- ▶ determinazioni esterne:
 - Soggetto = i perfetti (in che modo):
 - passivamente (5)
 - attivamente (6)
 - materia dello scandalo:
 - beni spirituali
 - beni temporali (8)

1) La definizione dello scandalo

S. GEROLAMO, *In Matth.* 1, II, MPL 26/107 B si dice che scandalizza colui che per detto e per fatto dà occasione di rovina. **Etimologia:** dal gr. *Skandalon* = offesa, rovina, inciampo del piede. Si tratta quindi di **un ostacolo che dispone alla rovina materiale e spirituale, costituito da detti o fatti altrui**. Propriamente si dice scandalo la **persuasione o induzione a parole o a fatti** (cattivo esempio) a peccare. Ciò che dispone alla rovina poi deve avere in sè la ragione di qualche imperfezione, perché se fosse del tutto perfetto, sarebbe più disposizione alla tutela e alla sicurezza che occasione di inciampo e di rovina. Perciò lo scandalo si definisce come UN DETTO O FATTO MENO RETTO CHE OFFRE OCCASIONE DI ROVINA.

Per “meno retto” si intende qualcosa che ha un difetto di rettitudine, sia perché è in sé un peccato, sia perché, pur essendo in sè retto, ha qualche apparenza del male. Ad esempio, mangiare gli idoletti (*tò eidolothyton*) non è un peccato se avviene con intenzione retta, ma potrà apparire come una venerazione dell'idolo (cf. I Cor 8,10).

Lo scandalo altrui induce al peccato non *per se* come causa propria, perché così solo la propria volontà può causare la rovina morale e spirituale del soggetto, ma *per accidens* a modo di occasione. Ora, proprio questa induzione occasionale al peccato altrui costituisce di per sè la ragione dello scandalo.

Scandalo attivo consiste nell'indurre intenzionalmente al peccato o almeno ponendo un atto intrinsecamente cattivo a modo di cattivo esempio; lo **scandalo passivo** consiste nel prendere occasione di peccato in un detto o fatto altrui al di là dell'intenzione dell'altro e al di là della caratteristica del suo operato. Ad esempio, il bene altrui è scandalo per un invidioso, ecc. Talvolta c'è scandalo attivo e passivo, talvolta attivo solo se l'altro non si scandalizza, talvolta passivo solo se uno si scandalizza senza motivo.

-145-

L'infermità è la prontezza a scandalizzarsi, **l'offesa** è lo sdegno contro chi pecca e talvolta è senza rovina di chi si offende, **lo scandalo** invece è proprio l'inciampo per la rovina del soggetto.

2)Lo scandalo è un peccato.

- ▶ **Lo scandalo passivo è sempre peccato in chi si scandalizza** perché non si scandalizza se non in quanto già viene rovinato spiritualmente da un peccato. **Talvolta però c'è scandalo passivo senza peccato dalla parte di colui del cui fatto o detto l'altro si scandalizza**; il che avviene quando uno si scandalizza per il bene altrui.
- ▶ **Lo scandalo attivo è sempre peccato da parte di chi scandalizza**, perché o l'atto stesso che si pone è un peccato oppure, anche se ha solo l'apparenza del peccato, doveva essere omesso secondo le esigenze della carità verso il prossimo che è sollecita della salvezza altrui e così chi non omette una tale azione pecca contro la carità²¹¹. C'è però talvolta **scandalo attivo senza peccato di chi è scandalizzato** perché l'altro può anche non seguire il cattivo esempio posto dall'azione scandalosa
- ▶ Mt 18,7: "E' necessario che avvengano gli scandali" si deve intendere:
 - **di una necessità condizionata** = è necessario che avvenga ciò che Dio prevede e preannuncia a condizione che ciò sia previsto e preannunciato;
 - **di una necessità in vista del fine** = gli scandali sono necessari per manifestare la probità dei buoni;
 - **di una necessità condizionata dallo stato dell'uomo**. Gli scandali avvengono necessariamente perché gli uomini non vogliono evitare i peccati.

3)Lo scandalo è un peccato speciale.

- A. Lo scandalo passivo non è peccato speciale** perché il fatto che qualcuno cada in rovina a causa di un fatto o detto altrui può avvenire secondo un genere qualsiasi di peccato e lo stesso fatto di prendere occasione di peccato da un detto o fatto altrui non può costituire peccato speciale, perché non ha in sé una deformità speciale opposta ad una virtù speciale.
- B. Lo scandalo attivo può avvenire:**
- a. **Accidentalmente, al di là dell'intenzione dell'agente** come quando un uomo non intende col suo detto o fatto dare occasione all'altro di peccare, ma vuole obbedire solo alla sua propria volontà senza altri fini. Anche in questa accezione lo scandalo non è peccato speciale, perché ciò che è *per accidens* non costituisce una specie.
 - b. **Di per sé si verifica lo scandalo attivo**, quando uno vuole col suo detto o fatto trarre un altro nel peccato. **Tale intenzione speciale del fine costituisce una ragione speciale di peccato** e perciò lo scandalo è un peccato speciale perché intende un danno **speciale per il prossimo opponendosi specialmente alla correzione fraterna che intende la remozione di un tale danno dal fratello**.

Lo scandalo attivo di per sé voluto può essere separato da altri peccati: uno può voler indurre l'altro nel peccato ponendo delle azioni in sé non peccaminose, ma tali da costituire esempio e allora si ha solo il peccato di scandalo

-146-

²¹¹ Se un atto indispensabile, doveroso o irrinunciabile, come per esempio il salire sulla croce di Cristo, scandalizza, non si deve omettere, nonostante lo scandalo, né si pecca contro la carità, anzi è un modo sublime di esercitarla, giacché la croce stessa è motivata dalla carità. Gli scandalizzati avranno modo di comprendere e di cessare dallo scandalizzarsi, come avvenne per gli apostoli davanti alla crocifissione del Signore.

4)lo scandalo può essere peccato mortale o veniale.

A. Lo scandalo passivo:

- è **peccato veniale** se vi è solo un inciampo senza caduta, ad esempio quando qualcuno si muove da un detto o fatto disordinato altrui ad un atto di peccato veniale,
- **talvolta è peccato mortale**, se l'inciampo porta alla caduta rovinosa; il che avviene quando uno si muove dal detto o fatto altrui ad un atto di peccato mortale.

B. Lo scandalo attivo:

▸ se è soltanto accidentale:

- **può essere soltanto peccato veniale**, se il detto o il fatto scandaloso non è peccato mortale, ma veniale o addirittura solo un atto con apparenza di male commesso con qualche indiscrezione;
- **è invece peccato mortale**, se il fatto scandaloso è in sé un peccato mortale o se avviene con un grave disprezzo della salvezza altrui (uno non si prende cura di astenersi da un fatto scandaloso per salvare il fratello),

▸ se avviene intenzionalmente e quindi di per sé:

- **è peccato mortale:**
 - se il fatto scandaloso è peccato mortale,
 - se si intende indurre l'altro a peccare mortalmente;
- **è peccato soltanto veniale**, se uno intende con un atto di peccato veniale indurre l'altro a peccare venialmente.

5)Non c'è scandalo passivo nei perfetti.

| | |
|----|---|
| Mi | Lo scandalo passivo implica in sé una certa commozione ²¹² di animo dal bene a cui si aderisce in colui che si scandalizza. |
| Ma | Ora i perfetti aderiscono perfettamente e quindi immobilmente a Dio e agli uomini (ad esempio, superiori) solo in subordinazione a Dio la cui bontà è immutabile e perciò non si lasciano distogliere da essa con atti e detti scandalosi altrui. |
| Co | Perciò in coloro che aderiscono perfettamente a Dio per mezzo dell'amore non c'è scandalo - Sal 119 (118), 165: "Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo". |

6)Non c'è scandalo attivo nei perfetti.

| | |
|----|--|
| Mi | Lo scandalo attivo avviene per detti e fatti atti ad indurre l'altro a peccare, quindi in qualche modo disordinati. |
| Ma | Ora i perfetti ordinano tutto secondo la regola della ragione cercando di evitare soprattutto l'offesa di altri. |
| Co | Perciò non c'è nei perfetti un allontanarsi tale dalla ragione tale da costituire occasione per cui un altro possa ragionevolmente scandalizzarsi. Al massimo vi può essere qualche lieve debolezza, consistente generalmente in moti subitanei e quindi interni ed occulti che scandalizzano. |

²¹² Turbamento.

7) I beni spirituali non si devono tralasciare a causa di scandalo.

Lo scandalo attivo è sempre un detto o fatto disordinato e pertanto è **sempre da evitare**.

Lo scandalo passivo si evita evitando tutto ciò che potrebbe, anche ingiustamente, offendere l'altro. E qui occorre distinguere tra:

- beni spirituali necessari alla salvezza che non devono essere mai tralasciati perché nessuno deve peccare mortalmente di omissione per evitare un peccato altrui. L'ordine stesso della carità infatti richiede di considerare noi stessi come il prossimo più vicino;
- beni spirituali non necessari:
 - se lo scandalo sorge dalla malizia degli scandalizzati che vorrebbero impedire tali beni, si ha **lo scandalo farisaico** (i farisei si scandalizzavano anche dello insegnamento di Cristo); il che deve essere disprezzato come ci insegna lo stesso Signore;
 - se lo scandalo procede dalla debolezza o ignoranza, altrui si ha **lo scandalo dei pusillanimi** e in tal caso si devono occultare e differire i beni spirituali non urgenti finché si spieghino adeguatamente agli altri facendo così cessare l'ignoranza, la debolezza e quindi lo scandalo. Se però anche dopo la spiegazione gli altri persistono nella loro ignoranza e debolezza, si deve pensare a una **certa malizia** e in tal caso **non si deve più differire il bene spirituale non urgente**.

Le pene sono giuste in quanto medicinali e perciò se seguissero mali maggiori, si devono differire, come si deve differire la scomunica se si prevede un'ulteriore ostinazione nel peccato e un male maggiore per la Chiesa.

Non si deve mai insegnare il falso per evitare scandalo, ma si può differire l'atto dell'insegnamento.

Così si può differire anche la correzione fraterna se si prevede non già il miglioramento del fratello, ma il suo scandalo.

I consigli e le opere di misericordia si devono differire solo se non sono urgenti.

Non si devono commettere peccati veniali per evitare scandalo, ma si deve tener presente che in certe circostanze un peccato veniale non risulta più peccato. Ad esempio, una parola oziosa è peccato se si dice senza ragione, se invece c'è un motivo per dirla non è più peccato, ma un'opera buona.

8) Non sempre si devono abbandonare i beni temporali a causa dello scandalo.

Così S. Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury e martire richiese i beni della Chiesa nonostante lo scandalo del re Enrico II.

- **I beni temporali che ci sono affidati** non sono nostri e perciò non devono mai essere abbandonati a causa dello scandalo.
- **I beni temporali nostri** non devono essere abbandonati a causa dello scandalo malizioso (farisaico), ma devono esserlo a causa dello scandalo dei deboli, a meno che non si possa placare diversamente lo scandalo. I deboli si devono ammonire, ma se cattivi non bisogna incoraggiare la rapacità che danneggia il bene comune.

Q.44: I precetti della carità.

| |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ esistenza (1) ▶ caratteristiche: <ul style="list-style-type: none"> ▸ numero: <ul style="list-style-type: none"> ▪ due (2) ▪ sono sufficienti (3) ▸ contenuto particolare: <ul style="list-style-type: none"> ▪ amare Dio <ul style="list-style-type: none"> • modo: <ul style="list-style-type: none"> ◦ di tutto cuore (4) ◦ con tutta la mente (5) • adempimento in questa vita (6) ▪ amare il prossimo: <ul style="list-style-type: none"> • in sé (7) • secondo l'ordine dell'amore (8) |
|---|

1) Vi sono dei precetti riguardanti la carità.

| | |
|----|---|
| Ma | Tutto ciò che Dio chiede a noi è oggetto di precetto. |
| Mi | Dio chiede a noi di amarlo. Cf. Dt 10,12. |
| Co | L'amore di carità è oggetto di un precetto. |

| | |
|----|---|
| Ma | Cade sotto un precetto tutto ciò che ha la ragione del dovuto, il che può verificarsi <i>per se</i> come ciò che è il fine in un'azione che ha <i>per se</i> la ragione del bene, oppure <i>propter aliud</i> , come ciò che è dovuto in quanto ordinato al fine. |
| Mi | Il fine della vita spirituale è l'unione dell'uomo con Dio per mezzo della carità e a questo fine è ordinato tutto ciò che spetta alla vita spirituale: "Il fine di questo richiamo (= precetto) è la carità che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera" (I Tm 1,5).
Così infatti si danno i precetti di tutte le virtù , in quanto i loro atti ordinano alla carità, che richiede la purezza di cuore dalla confusione delle passioni (virtù riguardanti le passioni del concupiscibile ed irascibile), la buona coscienza (virtù riguardanti le azioni) e la fede retta (virtù che spettano al culto divino). Il cuore impuro infatti, attratto dalle inclinazioni terrene, abbandona la carità; la coscienza cattiva invece, fa aborreire la giustizia divina a causa della paura della pena e la fede falsa trae l'affetto a ciò che uno si immagina di Dio separandolo dalla verità divina. |
| Co | Perciò LA CARITA' CADE SOTTO PRECETTO, anzi, siccome ciò che è <i>per se</i> è più di ciò che è <i>propter aliud</i> , IL PRECETTO PIU' GRANDE E' QUELLO DELLA CARITA' (Mt 22, 38). |

Il modo della carità non è comandato in tutti i precetti, ma è oggetto di comando in precetti speciali riguardanti appunto la carità²¹³.

L'obbligo del precetto non si oppone alla libertà se non in colui che ha la mente aversa²¹⁴ da ciò che è comandato e allora se lo osserva, lo osserva solo per paura. Il precetto della carità però non si adempie se non di propria volontà e perciò **non si oppone in nessun modo alla libertà**.

I precetti del decalogo riguardano gli atti delle virtù ordinati alla carità e perciò contengono tutti in qualche maniera la carità, senza che vi sia la necessità di anettere ai dieci comandamenti altri precetti speciali della carità.

-149-

2)I precetti della carità sono due.

Gv 4,21: “Questo è il precetto che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello”.

Analogia: Precetti nella legge come proposizioni nelle scienze speculative.

Le conclusioni sono virtualmente contenute nei principi, così che chi conoscesse secondo la virtù i principi, ne dedurrebbe tutte le conclusioni senza il bisogno di proporgli le singole conclusioni. Non tutti però sono capaci di esplorare tutte le virtualità dei principi e perciò a costoro si devono proporre certe conclusioni.

Negli operabili, nei quali siamo guidati dai precetti della legge, il fine ha ragione di principio e il fine è l'amore di Dio a cui è ordinato l'amore del prossimo. E' vero pertanto che nell'amore di Dio è racchiuso anche l'amore del prossimo, ma **era conveniente esplicitare entrambi i precetti a causa dei meno capaci che difficilmente potrebbero pensare che il secondo precetto è implicitamente contenuto nel primo**.

La carità è una virtù sola con i due atti dei quali il secondo è ordinato al primo come al fine. Siccome poi i precetti si danno non della virtù ma degli atti, convenientemente si esplicitano due precetti della carità.

3)Bastano due precetti della carità.

Mt 22,40: “Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti”.

L'amicizia è l'amore verso un altro (ed eminentemente verso se stesso) e come amore di amicizia la carità è indirizzata al bene; il che può essere o il fine stesso o ciò che è ordinato al fine. Perciò bastano convenientemente due soli precetti della carità: uno che ci induce ad amare Dio come il fine e l'altro che ci induce ad amare il prossimo in vista di Dio come in vista del fine.

L'amore di sé e del proprio corpo è spontaneo e non può non esserci; rimane solo da regolare il suo modo per evitare che l'uomo ami questi beni disordinatamente, ma tale ordine è indicato già nei precetti dell'amore di Dio e del prossimo.

²¹³ Qui l'Autore intende distinguere la carità dalle altre virtù. Per questo distingue i precetti della carità dai precetti delle altre virtù. Questo non vuol dire che possiamo essere autorizzati in qualche occasione a sospendere l'esercizio della carità, ma significa semplicemente che questo esercizio deve sempre esprimersi in una pluralità di virtù, le quali in quanto tali sono distinte dalla virtù della carità. Per esempio, anche quando dobbiamo essere severi o rigorosi, questo non toglie che siamo dispensati dall'esercizio della carità, ma è la stessa carità che in certe circostanze ci chiede di esercitare la severità e le misure che ad esse possono essere connesse.

²¹⁴ Latinismo derivante dall'aggettivo *aversus*, che significa l'allontanarsi da qualche cosa. In tal senso Agostino definiva il peccato come *aversio a Deo*.

I precetti dati nella S. Scrittura relativi agli effetti della carità (gioia, pace, beneficenza, ecc.) sono dati per i “tardiores”, perché di fatto seguono dai precetti della carità in cui sono in qualche modo inclusi.

Anche i precetti negativi con cui si vietano gli atti opposti alla carità sono solo esplicitazioni dei precetti affermativi della carità stessa.

4) Dio deve essere amato di tutto cuore (Dt 6,5).

Un atto cade sotto precetto in quanto è atto di virtù; il che non vuol dire soltanto che deve avere la dovuta materia, ma deve anche essere rivestito delle dovute circostanze che lo rendono proporzionato alla materia. Ora Dio dev'essere amato come fine ultimo a cui tutto si riferisce.

Perciò nel precetto dell'amore di Dio si doveva esplicitare l'esigenza della totalità.

Si comanda così il modo della virtù, ma solo il suo modo intrinseco e proprio.

Totalità attuale: perfezione della patria²¹⁵; totalità abituale: non ricevere nel proprio cuore nulla di contrario a Dio. Perfezione della via (non esclude peccati veniali impedienti solo l'uso attuale della carità). Perfezione dei consigli: intermedia tra l'attuale e l'abituale (rinuncia a cose lecite, ma impedienti l'uso attuale perfetto della carità).

-150-

5) Amare Dio con tutta l'anima e con tutte le forze.

Diversità di tradizioni:

- Dt 6,5 con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze,
- Mt 22,37 con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente,
- Mc 12,30 con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutta la forza,
- Lc 10,27 con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le tue forze (*viribus*).

Vi sono quindi quattro termini da spiegare, perché le eventuali omissioni indicano che un termine omesso si capisce come seguente da altri:

- **il cuore** indica che l'amore è atto della **volontà** principio di tutti i moti spirituali come il cuore è principio di tutti i moti corporali. La volontà muove:
- **la mente** che indica l'**intelletto**,
- **l'anima** che indica l'**appetito inferiore** e
- **la fortitudine**²¹⁶, **la virtù** o **le forze** che indicano **la facoltà esecutiva**.

Si richiede perciò che:

- tutta la nostra intenzione si diriga in Dio (cuore),
- tutto il nostro intelletto si sottomessa a Lui (mente),
- tutto il nostro desiderio sia regolato secondo Dio (anima),
- tutti i nostri atti esterni obbediscano a Dio (forze).

CRISOSTOMO: cuore = desiderio, anima = volontà,

AGOSTINO: cuore = pensieri, anima = vita, mente = intelletto,

GLOSSA INTERLINEARE: cuore = intelletto, anima = volontà, mente = memoria,

GREGORIO NISSENO: cuore = anima vegetativa, anima = sensitiva, mente = intellettiva.

²¹⁵ Celeste.

²¹⁶ Latinismo per dire: forza.

6) L'adempimento perfetto del precetto ci sarà nella patria.

Adempimento perfetto = pervenire al fine inteso dall'Autore del precetto: totale unione con Dio possibile solo in patria dove "Dio sarà tutto in tutti" (I Cor 15,28) e così solo in patria vi sarà l'adempimento perfetto.

Adempimento imperfetto = non scostarsi dall'ordine al fine inteso dall'Autore del precetto (ad esempio un soldato compie perfettamente la volontà del comandante se ottiene la vittoria; imperfettamente, se almeno non si allontana nel combattimento dalla disciplina militare) e un tale adempimento è possibile anche *in via*²¹⁷. La sua perfezione poi sarà più o meno grande in soggetti diversi secondo la loro vicinanza al modo della carità *in patria*.

7)La convenienza del precetto dell'amore del prossimo.

Mt 22,39: "Amerai il prossimo tuo come te stesso".

In questo precetto si accenna a:

- il motivo dell'amore che è il prossimo. Infatti dobbiamo amare con carità gli altri, perché ci sono "prossimi" e secondo l'immagine naturale di Dio e secondo la capacità della gloria. "Prossimo" equivale a "fratello" o "amico" (I Gv 4,20-21; Lv 19,18).
- Il modo dell'amore che è quello dovuto a noi stessi ("come te stesso"), il che non vuol dire ugualmente a sè, ma similmente:
 - a. da parte del fine: si deve amare il prossimo per Dio come noi stessi per Dio: amore **santo**,
 - b. da parte della regola dell'amore secondo cui si condisce ai desideri del prossimo solo in cose buone, come dobbiamo soddisfare i nostri propri desideri solo nel bene: amore **giusto**,
 - c. da parte del motivo dell'amore che non è utilità o piacere, ma benevolenza, come quella verso noi stessi: amore **vero** (chi ama per altri motivi non ama l'altro, ma se stesso).

8) **L'ordine della carità cade sotto il precetto**, perché spetta alla stessa ragione di virtù come la proporzione dell'amore all'amato e così diventa una **esigenza di giustizia**, la cui offesa costituisce un'ingiuria.

Si deve amare Dio sopra ogni cosa; noi stessi più che il prossimo (regola dell'amore del prossimo è l'amore per noi); più il prossimo che la vita fisica (I Gv 3,16); i migliori e più congiunti più degli altri perché più "prossimi" (I Tm 5,8).

-151-

²¹⁷ Nella vita presente.

Q. 45 - Il dono della sapienza.

| | |
|---|--|
| ▶ | Essenza: |
| ▶ | genere = dono dello Spirito Santo (1) |
| ▶ | soggetto = intelletto (2) |
| ▶ | proprietà: |
| ▶ | interne: |
| ▪ | carattere speculativo e pratico (3) |
| ▪ | qualifica morale: |
| • | esclude il peccato mortale (4) |
| • | suppone la grazia santificante (5) |
| ▶ | esterna: la beatitudine corrispondente è quella dei pacifici (6) |

1) La sapienza è un dono dello Spirito Santo (cf. Is 11,2).

| | |
|----|--|
| Mi | Al sapiente spetta considerare tutto secondo la causa più alta per mezzo della quale egli giudica con massima certezza di tutte le cose e secondo la quale egli ordina tutto. |
| Ma | Chi conosce la causa più alta in un genere può giudicare e ordinare ciò che è di quel genere in cui egli è sapiente, ma si dice semplicemente sapiente colui che conosce la causa semplicemente più alta che è Dio e così può giudicare ed ordinare tutto secondo le regole divine: un giudizio che viene dallo Spirito Santo: “ L’uomo spirituale giudica ogni cosa” (cf. I Cor 2,15) e “lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio” (<i>ib.</i> v.10). |
| Co | Perciò è manifesto che la sapienza è un dono dello Spirito Santo. |

Vi è un bene vero in cui si è veramente buoni e sapienti e qui vi è un Bene sommo che è Dio, fine ultimo.

Poi vi è un bene falso come la perfezione nella malizia e vi è anche una falsa sapienza, che serve per il male. Una tale sapienza perversa è circa quel fine che il malvagio si propone come ultimo contro l’ordine stabilito da Dio e così vi è una **sapienza terrena** per chi si identifica coi beni di questa terra, una **sapienza animale** per chi preferisce i beni del corpo ed una **sapienza diabolica** per chi desidera l’eccellenza imitando così i demoni.

La sapienza come dono differisce dalla sapienza come virtù intellettuale. La virtù infatti è acquisita dall’uomo, il dono invece viene dall’alto.

La sapienza differisce dalla fede in quanto la fede riguarda l’assenso alla verità divina rivelata, mentre la sapienza riguarda il giudizio secondo la verità divina e perciò presuppone la fede, ma aggiunge il giudizio all’assenso: chiunque conosce bene qualcosa, lo giudica bene.

Chi ha retto giudizio di cose divine onora e teme Dio e perciò la pietà e il timore rivelano e manifestano la sapienza come manifestano anche la fede.

2)La sapienza ha il suo soggetto nell'intelletto.

| | |
|----|---|
| Mi | La sapienza consiste nella rettitudine del giudizio secondo le ragioni divine. |
| Ma | La rettitudine del giudizio si può avere: <ul style="list-style-type: none">▸ secondo un uso perfetto della ragione (così giudica rettamente ad esempio della castità chi conosce la scienza morale): sapienza come virtù intellettuale.▸ secondo una certa connaturalità con quelle cose di cui adesso si deve dare un giudizio {così giudica rettamente della castità chi ha l'abito di questa virtù): sapienza come dono dello Spirito Santo (PSEUDODIONIGI, <i>De div.nom.</i> 2: “L'uomo perfetto nelle cose divine non solo impara le cose divine, ma le sperimenta (letteralmente: le patisce)”) e tale passione per connaturalità delle cose divine avviene in noi per mezzo della carità che ci unisce a Dio: “Chi si unisce al Signore forma con lui un solo Spirito” (I Cor 6, 17). |
| Co | Perciò la sapienza come dono ha la sua causa nella volontà e si tratta della carità, ma la sua essenza è nell'intelletto, il cui atto è quello del retto giudizio. |

L'affinità nell'intelletto è elicitiva²¹⁸ dell'atto della sapienza, ma la stessa affinità o connaturalità deriva per l'intelletto dalla carità che è nella volontà. Dalla volontà deriva quindi **il sapore** della sapienza (gusto di cose divine).

All'atto della percezione intellettuale corrisponde **il dono dell'intelletto**²¹⁹; all'atto del giudizio dell'intelletto corrisponde **il dono della scienza** se il giudizio avviene secondo ragioni umane²²⁰, **il dono della sapienza** se avviene secondo le ragioni divine²²¹.

-152-

3)La sapienza è sia speculativa che pratica.

| | |
|----|--|
| Mi | La sapienza è nella parte superiore della ragione come la scienza è in quella inferiore. |
| Ma | Ora la ragione superiore si applica alle ragioni supreme, cioè divine: <ul style="list-style-type: none">a. per guardarle²²² eb. per trarne consiglio – per guardarle contemplando le cose divine, per trarne consiglio dirigendo le azioni umane secondo le ragioni divine. |
| Co | In tal modo la sapienza come dono non è solo speculativa, ma anche pratica. |

La sapienza come dono è più eccellente della sapienza come virtù intellettuale e perciò si estende a più realtà regolando non solo la contemplazione, ma anche l'azione. La sua eccellenza poi deriva da una stretta unione dell'anima umana con Dio caratteristica di questo dono.

Le cose divine in sè immutabili sono regola dei contingenti e quindi anche degli atti umani.

La sapienza prima contempla le cose divine come principi e poi dirige secondo esse le azioni senza amarezza e fatica, ma solo con dolcezza e calma.

4)La sapienza non può coesistere col peccato mortale.

²¹⁸ Emette l'atto della sapienza.

²¹⁹ Il quale ha il compito di apprendere o intuire a fondo i principi di fede.

²²⁰ Relativamente alla finitezza di questo mondo.

²²¹ Relativamente alla conoscenza dei misteri della fede.

²²² Considerarle, contemplarle.

Sap 1,4: “La sapienza non entra in un’anima che opera il male, nè abita in un corpo schiavo del peccato”.

| | |
|----|--|
| Mi | La sapienza opera la rettitudine del giudizio sulle cose divine o per mezzo di regole divine su altre cose a causa di una certa connaturalità o unione alle cose divine causata a sua volta dalla carità dimodochè non vi è sapienza se non supponendo la carità nel soggetto. |
| Ma | La carità non può coesistere con il peccato mortale nello stesso soggetto. |
| Co | Perciò la sapienza che è dono dello Spirito Santo non può essere col peccato mortale. |

Ger 9,23 (22): “Non si vanti il saggio della sua saggezza” si deve intendere della sapienza di questo mondo, che riguarda le cose di questo mondo o anche le cose divine, ma viste sotto l’aspetto delle cose terrene.

La sapienza intesa come virtù intellettuale acquisita naturalmente può esserci anche in un uomo in stato di peccato mortale.

5) La sapienza²²³ è in chiunque ha la grazia santificante.

Chi è senza peccato mortale è amato da Dio e siccome Dio non ama se non chi è sapiente Sap 7, 28, bisogna concludere che chi ha la grazia e la carità ha anche la sapienza.

La sapienza consiste nella rettitudine del giudizio sulle cose divine da guardare²²⁴ e da consultare. Sia il guardare (aspetto contemplativo) che il consigliarsi (aspetto pratico) derivano dall’unione con Dio (unione stabilita dalla grazia santificante) secondo gradi diversi:

A. Alcuni hanno tanta rettitudine del giudizio rispetto alla contemplazione delle cose divine e all’ordinazione sapiente delle vicende umane, quanta è necessaria per la salvezza ed una tale sapienza non manca a chi ha la grazia santificante. Se la natura non viene meno nel necessario, tanto meno può mancare in ciò²²⁵ la grazia: “La sua unzione vi insegna ogni cosa” (I Gv 2,27).

-153-

B. Taluni ricevono il dono della sapienza in un grado maggiore.

- ▶ Sia **quanto alla contemplazione delle cose divine**, in quanto conoscono certi misteri divini più alti e sono in grado di manifestarli agli altri.
- ▶ Sia **quanto alla direzione delle vicende umane secondo regole divine**, in quanto sono in grado di orientare secondo esse non solo se stessi, ma anche gli altri.

Questo grado di sapienza non è comune a tutti coloro che hanno la grazia *gratum faciens*, ma corrisponde piuttosto alle grazie *gratis datae*, che lo Spirito Santo distribuisce come vuole (I Cor 12,8).

I pazzi e i bambini battezzati hanno il dono abituale, ma sono impediti nell’atto. Con la grazia santificante vengono infuse tutte le virtù e tutti i doni come abiti soprannaturali.

6) Al dono della sapienza corrisponde la beatitudine dei pacifici, in cui nessun moto è ribelle, ma tutti obbediscono alla ragione.

Il merito della settima beatitudine è indicato con le parole “beati i pacifici” .

²²³ Come dono dello Spirito Santo.

²²⁴ Considerare.

²²⁵ Nel necessario.

| | |
|----|--|
| Ma | I pacifici sono coloro che creano la pace in se stessi o anche negli altri, il che avviene conducendo le cose da rappacificare al dovuto ordine (la pace infatti è la “tranquillità dell’ordine”). |
| Mi | Ordinare spetta alla sapienza. |
| Co | Perciò la sapienza rende pacifici. |

Il premio è indicato nelle parole “saranno chiamati figli di Dio”.

| | |
|----|---|
| Ma | Si dicono figli di Dio coloro che partecipano una somiglianza col Figlio di Dio Unigenito e naturale: “Li ha predestinati ad essere conformi all’immagine del Figlio suo” (Rm 8,29), del Figlio che è la Sapienza increata generata (nata) dal Padre. |
| Mi | Chi riceve la sapienza diventa simile alla Sapienza increata che è la Persona divina del Figlio ricevendo così lo spirito di adozione a figli. |
| Co | La sapienza come dono rende figli di Dio, così che anche il premio della beatitudine dei pacifici corrisponde al dono della sapienza. |

Avere la pace è proprio della carità, fare la pace è proprio della sapienza.

Lo Spirito si dice “di adozione” in quanto ci conferisce una somiglianza col Figlio naturale di Dio, che è la Sapienza nata dal Padre.

La Sapienza increata si unisce a noi per mezzo della carità creata rivelandoci i misteri, la cui conoscenza costituisce la sapienza creata ed infusa.

Perciò il dono della sapienza non è tanto causa quanto piuttosto l’effetto della carità.

Nella direzione sapienziale degli atti umani prima occorre rimuovere i mali contrari e così il timore si dice inizio di sapienza = **sapienza pudica**²²⁶, l’ultimo grado è la riduzione di tutto al dovuto ordine = **sapienza pacifica**.

Dopo il distacco dal male (sapienza **pudica**) bisogna tenere la giusta misura in tutto (sapienza **modesta**) dove non basta il nostro consiglio bisogna ascoltare gli altri (sapienza **docile**): questo spetta alla **pace dell’uomo con se stesso**. Per la **pace verso gli altri** si richiede di non opporre resistenza al bene (sapienza **consenziente al bene**), compatire i difetti altrui (**piena di misericordia e di frutti buoni**) e correggerli con carità (**giudicante senza simulazione**). In tutto è **pacifica** (Gc 3,17).

-154-

Q.46 - La stoltezza.

- ▶ si oppone alla sapienza (1)
- ▶ caratteristica morale:
 - è peccato (2)
 - deriva dal vizio capitale della lussuria (3)

²²⁶ Pura.

1) La stoltezza si oppone alla sapienza.

Etimologia - stoltezza deriva dallo stupore²²⁷ - “ è stolto chi non si muove a causa dello stupore” e differisce dalla fatuità, perché mentre la stoltezza comporta una certa ebetudine del cuore ed ottusità dei sensi, la fatuità significa la totale privazione del senso spirituale.

La sapienza invece deriva etimologicamente dal sapore perché, come il gusto è adatto a discernere i sapori dei cibi, così la sapienza è adatta a riconoscere e a distinguere bene le cose e le loro cause.

In tal modo **la stoltezza** si oppone alla sapienza **come il contrario; la fatuità** invece si oppone **come la pura negazione**. Il fatuo non ha il senso del giudizio; lo stolto lo ha, ma attenuato ed impedito (ebetato), mentre il sapiente lo ha sottile e perspicace.

La stoltezza o insipienza si manifesta nel difetto dei giudizi riguardanti la causa più alta: se qualcuno sbaglia un giudizio più particolare e derivato non per questo si deve dire stolto.

Come vi è una sapienza cattiva, quella cioè che pone tutta la sua tendenza alle cose di questa terra, così vi è una stoltezza buona, quella che disprezza i beni di questa terra per i beni celesti. La sapienza del mondo è infatti fallace e rende stolti davanti a Dio.

Chi non si lascia muovere dalle ingiurie può avere due motivi: o disprezza le cose mondane ed è sapiente in quelle celesti, il che non deriva dalla stoltezza del mondo, bensì dalla sapienza di Dio; oppure si è stupidi in tutte le cose (come avviene nei pazzi) non sapendo distinguere che cosa sia un'ingiuria e questo spetta alla stoltezza *sic et simpliciter*.

2) La stoltezza è peccato.

Pro 1,32: “La spensieratezza degli sciocchi li farà perire”.

La stoltezza è un stupore dei sensi nel giudicare soprattutto sulla causa più alta che è allo stesso tempo il fine ultimo ed il Sommo Bene.

Un tale stupore nel giudicare può avere due motivi:

- uno è l'indisposizione naturale che si verifica ad esempio nei pazzi e una tale stoltezza non è peccato (è piuttosto un male penale - debilità, oligofrenia, idiozia, ecc.),
- l'altro motivo è invece di ordine morale e consiste nell'immergere i propri sensi nelle vicende terrene, così che i sensi diventano incapaci della percezione delle cose divine²²⁸, come chi ha un gusto mal disposto non può gustare la dolcezza: L'uomo naturale (*psychikòs* = animale) non comprende le cose dello Spirito di Dio” (cf. I Cor 2,14).

Nessuno desidera la stoltezza, ma si può desiderare la sua causa che è l'annegamento²²⁹ dei sensi nelle vicende terrene, d'altronde non si vuole mai direttamente il peccato, ma qualche bene disordinato costituente il peccato.

-155-

²²⁷ Stupidità.

²²⁸ Possiamo pensare qui a quelle concezioni filosofiche che non riescono ad elevarsi alla visione dell'universale, e dell'immutabile, al di sopra dello spazio tempo, come sono per esempio l'empirismo, lo storicismo, il materialismo e il positivismo.

²²⁹ La sommersione.

3) La stoltezza è “figlia” della lussuria.

Pro 7,22: “Egli incauto (= stolto) la segue (cioè la meretrice), come un bue va al macello, come un cervo preso dal laccio”.

| | |
|----|--|
| Mi | La stoltezza che è peccato proviene dall'ebetudine del senso spirituale reso inetto a giudicare le cose spirituali. |
| Ma | Ora il senso dell'uomo si annega massimamente nelle vicende terrene per mezzo della lussuria che provoca i piaceri più intensi che massimamente distraggono l'anima. |
| Co | Perciò la stoltezza che è peccato nasce soprattutto dalla lussuria. |

La stoltezza prende fastidio delle cose divine e dei doni di Dio e perciò S.GREGORIO enumera due aspetti della stoltezza che provengono dalla lussuria e che sono l'odio contro Dio e la disperazione circa il mondo a venire (*odium Dei et desperatio futuri saeculi*).

La sapienza del mondo è stoltezza davanti a Dio (I Cor 3,19) essenzialmente e non casualmente e perciò non tutto ciò che appartiene alla sapienza del mondo causa la stoltezza, ma specificamente la lussuria è all'origine della stoltezza come peccato opposto al dono della sapienza.

L'ira provoca un cambiamento più grande del corpo e dell'aspetto esterno e perciò provoca la stoltezza derivante dall'impedimento corporale, ma la stoltezza derivante dall'impedimento spirituale è causato piuttosto dalla lussuria che immerge la mente umana nelle vicende terrene annebbiandola ed ebandandola.

HIC TRACTATUS DE CARITATE SIT FINIS

CARITAS TAMEN IPSA

INFINITA

EST

+ + + + +

+ + +

+