

LA PERFEZIONE DELLA VITA SPIRITUALE

Tommaso d'Aquino

CAPITOLO 1

INTENZIONE DELL'AUTORE

Poiché alcuni, ignari della materia, hanno preteso di parlare con frivolezza dello stato di perfezione, ci siamo prefissi di trattare di essa.

Perciò vedremo:

- 1°) che cosa vuol dire esser perfetto;
- 2°) come si acquista la perfezione;
- 3°) qual è lo stato di perfezione;
- 4°) finalmente quali occupazioni convengono a coloro che abbracciano tale stato.

CAPITOLO 2

LA PERFEZIONE DELLA VITA SPIRITUALE CHE CONSISTE PROPRIAMENTE NELLA CARITÀ

Prima di tutto bisogna osservare che una cosa si può dire perfetta in più sensi. Qualche cosa infatti è perfetta in modo assoluto, qualche altra invece è perfetta soltanto in modo relativo. Assolutamente perfetta è quella che raggiunge il fine che le conviene secondo la propria natura; perfetta relativamente si può dire quella che raggiunge il fine di una qualità accessoria della sua natura; così l'animale si dice assolutamente perfetto quando è tale che non gli manca niente di quello che costituisce l'integrità della vita animale, cioè che non gli manca niente nel numero e nella disposizione delle membra, nella debita proporzione del corpo e nelle qualità che perfezionano le operazioni della vita animale, mentre si può dire che ha una perfezione relativa se è perfetto nella bianchezza, nell'odorato e in qualche cosa di simile.

Così nella vita spirituale l'uomo non è assolutamente perfetto, se non per quello che costituisce propriamente la vita spirituale, mentre si potrà dire relativamente perfetto per qualunque altra qualità accessoria della vita spirituale. Ora, la vita spirituale consiste essenzialmente nella carità, senza la quale l'uomo si considera come un nulla nell'ordine spirituale. Infatti S. Paolo dice: «E quando avessi la profezia e intendessi tutti i misteri e tutto lo scibile, e quando avessi tutta la fede in modo da trasportare le montagne, e non avessi la carità sarei un niente» (*I Cor.*, XIII, 2). E l'apostolo S. Giovanni asserisce che tutta la vita spirituale consiste nell'amore: «Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama è nella morte» (*I Giov.*, III, 14). Dunque assolutamente parlando è perfetto nella vita spirituale chi è perfetto nella carità. Relativamente poi uno si può dire perfetto riguardo a qualunque realtà accessoria della vita spirituale, come si può evidentemente dimostrare con le parole della Sacra Scrittura. S. Paolo infatti, scrivendo ai Colossesi, attribuisce la perfezione principalmente alla carità, quando enumerate molte virtù, cioè la misericordia, la benignità, l'umiltà, continua: «E sopra tutte queste cose conservate la carità, la

quale è vincolo di perfezione» (*Col.*, III, 14). Ma alcuni si dicono perfetti anche secondo la conoscenza dell'intelletto. Dice infatti S. Paolo: «Siate piccoli per malizia ma perfetti per sentimento» (*I Cor.*, XIV, 20); e altrove (I, 10): «Siate perfetti nello stesso sentimento e nella stessa scienza»¹; sebbene, come si è detto, sia da riputarsi un nulla senza la carità anche chi ha una scienza perfetta. Così pure si può dire uno perfetto anche riguardo alla pazienza, la quale, come dice S. Giacomo, «fa l'opera perfetta» (*Giac.*, I, 4), e secondo altre virtù. Né ciò deve far meraviglia quando anche nel male uno si può dire perfetto, per es. un ladro perfetto, un brigante perfetto, e di questo modo di dire si serve talvolta anche la Sacra Scrittura, come quando Isaia dice: «Il cuore dello stolto agirà iniquamente per divenire un perfetto ipocrita» (*Is.*, XXXII, 6).

CAPITOLO 3

LA PERFEZIONE CONSISTE NELL'AMORE DI DIO E DEL PROSSIMO

Considerata la perfezione nei suoi rapporti con la carità si può facilmente comprendere in che cosa consista la perfezione della vita spirituale, giacché sono due i precetti della carità, uno riguardante l'amore di Dio, l'altro l'amore del prossimo. E questi due precetti hanno tra loro un certo ordine secondo l'ordine della carità. Poiché quello che dev'essere principalmente amato con amore di carità è il sommo bene che ci fa beati, cioè Dio; in secondo luogo poi dev'essere amato con amore di carità il prossimo che per un certo diritto proveniente dalla vita di società è unito a noi nella partecipazione della beatitudine. Quindi quanto al prossimo dobbiamo amare e desiderare con amore di carità che anch'esso giunga con noi alla beatitudine. Il Signore stesso nel Vangelo ha indicato quest'ordine nei precetti della carità quando dice: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la tua mente: questo è il più grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a questo: amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Matt.*, XXII, 37).

Dunque la perfezione della vita spirituale consiste primariamente e principalmente nell'amore di Dio; perciò il Signore parlando ad Abramo dice: «Io (sono) il Dio onnipotente, cammina alla mia presenza e sii perfetto» (*Gen.*, XVII, 1). Si cammina alla presenza di Dio non con i passi del corpo ma con gli affetti dell'anima.

Secondariamente poi la perfezione della vita spirituale consiste nell'amore del prossimo; infatti il Signore dopo aver detto: «amate i vostri nemici» (*Matt.*, V, 44), e dopo avere aggiunto altre cose relative all'amore del prossimo, conchiude: «Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli» (*ibid.*, 48).

CAPITOLO 4

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DIVINO PROPRIA ESCLUSIVAMENTE DI DIO

Tanto nell'amore di Dio quanto in quello del prossimo si hanno più gradi di perfezione. E quanto all'amore di Dio il primo e più alto grado della perfezione di esso conviene soltanto a Dio. Questo modo di amare si può considerare e da parte dell'oggetto amato, e da parte del soggetto che ama. Da parte dell'oggetto amato l'ideale è che questo sia amato tanto quanto è amabile. Da parte del soggetto che ama l'ideale è che uno sia amato secondo tutta la possibilità dell'amante. Ora, essendo ciascuna cosa amabile in quanto è buona, ed essendo Dio la bontà infinita, ne segue che egli è infinitamente amabile. Ma nessuna creatura può amare infinitamente, perché nessuna forza finita può produrre un atto infinito; quindi solo Dio, la cui forza di amare è tanta quanta la bontà, può amare se stesso perfettamente secondo questo primo grado di perfezione dell'amore.

CAPITOLO 5

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DI DIO PROPRIA DEI BEATI

Per la creatura ragionevole non è possibile altro modo di amare perfettamente Dio che quello desunto dalle capacità del soggetto amante, e consistente nel fatto che una creatura ama Dio con tutta la forza di cui è capace. E anche nel precetto dell'amore divino ciò è espresso manifestamente: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze» (*Deut.*, VI, 5), a cui S. Luca aggiunge: «e con tutta la tua mente» (*Luc.*, X, 27); in modo che il cuore stia a indicare l'intenzione, la mente la conoscenza, l'anima l'affetto, la forza l'esecuzione, cose tutte da ponderarsi nell'amore di Dio.

Ora, questo si può compiere in due modi. Poiché perfetto e intero è quello a cui niente manca, Dio è amato con tutto il cuore, l'anima, la forza e la mente, se in queste facoltà tutto è attualmente rivolto a Dio. Ma questo modo perfetto di amore non è proprio dei viatori (in terra), ma dei beati (in cielo). Quindi dice S. Paolo: «Non che io già abbia (tutto) conseguito, o che io già sia perfetto, ma tengo dietro se mai riesca a conseguire» (*Fil.*, III, 12), quasi aspettando la perfezione quando sia giunto al conseguimento e abbia ricevuta la palma della beatitudine. S. Paolo usa la parola *comprendere*¹, non nel senso di abbracciare o racchiudere in sé l'oggetto compreso, perché in questo senso Dio è incomprendibile a ogni creatura, ma nel senso di conseguire ciò a cui uno tiene dietro. Ora, in quella celeste beatitudine l'intelletto e la volontà della creatura ragionevole sono rivolti sempre attualmente verso Dio, perché quella beatitudine consiste nel godimento di Dio, e la beatitudine non sta in una disposizione abituale, ma in un atto. E poiché la creatura ragionevole si unirà a Dio, che è la verità somma, e poiché tutte le cose tendono all'ultimo fine e in ordine a questo agiscono sempre, ne segue che in quella perfetta beatitudine la creatura ragionevole amerà Dio con tutto il cuore, inquantoché tutta la sua intenzione si porterà a Lui in tutto ciò che pensa, ama e fa; con tutta la mente, inquantoché la sua intelligenza si porterà sempre attualmente verso Dio, vedendo continuamente Lui e in Lui tutte le cose, e secondo la verità divina giudicherà di tutto; con tutta l'anima, inquantoché tutto il suo affetto si porterà ad amare continuamente Dio e per Lui tutte le cose; con tutte le forze, inquantoché l'amore di Dio sarà la regola di tutte le sue azioni esteriori.

Questo è il secondo modo del perfetto amore di Dio, ed è proprio dei beati comprensori.

CAPITOLO 6

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DI DIO CHE IN QUESTA VITA È DI NECESSITÀ DI SALUTE

In altro modo noi amiamo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze, se in noi non c'è niente che attualmente o abitualmente non sia riferito a Dio; ebbene, tale grado di perfezione nell'amore di Dio è assolutamente comandato all'uomo.

Perciò questi deve in primo luogo riferire tutto a Dio come a proprio fine, secondo le parole dell'Apostolo: «Sia che mangiate sia che beviate, sia che facciate qualunque altra cosa, fate tutto a gloria di Dio» (*I Cor.*, X, 31). E questo si fa quando si indirizza la vita al servizio di Dio e per conseguenza tutto ciò che si fa è virtualmente rivolto a Dio, o escludendo cose tali che allontanano da Dio, come sono i peccati; e così si ama Dio con tutto il cuore.

In secondo luogo l'uomo deve sottomettere a Dio il proprio intelletto credendo le cose divinamente rivelate secondo la parola dell'Apostolo: «facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo» (*II Cor.*, X, 5); e così si ama Dio con tutta la mente.

In terzo luogo l'uomo deve amare in Dio tutto ciò che ama e deve ordinare ogni suo affetto all'amore di Dio. Quindi dice l'Apostolo: «Se siamo fuori di noi (lo siamo) per Iddio, se siamo di mente sana (lo siamo) per voi; poiché la carità di Cristo ci spinge» (*II Cor.*, V, 13-14). E così si ama Dio con tutta l'anima.

In quarto luogo bisogna che tutte le nostre cose esteriori, parole e azioni siano fondate nella carità, secondo la parola dell'Apostolo: «Tutte le cose vostre siano fatte nella carità» (*I Cor.*, XVI, 14). E così si ama Dio con tutte le forze.

Questo è il terzo modo del perfetto amore di Dio, a cui tutti siamo obbligati per necessità di precetto.

Il secondo modo poi a nessuno è possibile nella presente vita, a meno che non sia insieme viatore e comprensore come fu nostro Signore Gesù Cristo.

CAPITOLO 7

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DI DIO CHE IN QUESTA VITA È DI CONSIGLIO

L'Apostolo S. Paolo, dopo aver detto: «Non che io abbia già (tutto) conseguito, o che io già sia perfetto» (*Fil.*, III, 12), soggiunge: «ma tengo dietro se mai riesca a conseguire», e poi aggiunge: «Quanti dunque siamo perfetti, pensiamo in tal modo» (*ibid.*, 15).

Da queste parole s'intende chiaramente che sebbene la perfezione dei comprensori non ci sia possibile in questa vita, tuttavia dobbiamo sforzarci di raggiungere la maggior somiglianza possibile con quella perfezione: e in questo consiste la perfezione alla quale siamo chiamati mediante i consigli evangelici.

È chiaro infatti che il cuore umano, tanto più interamente si porta verso un unico oggetto quanto più è distaccato da tutti gli altri. Così l'animo dell'uomo tanto più perfettamente si porta ad amare Dio, quanto più si distacca dall'amore delle cose temporali. Quindi S. Agostino nel *Libro delle 83 Questioni*, dice che «la speranza di acquistare e di ritenere i beni temporali è il veleno della carità, aumento di essa invece è la diminuzione della cupidigia, la perfezione poi è l'assenza di ogni cupidigia»¹. Tutti i consigli adunque con i quali siamo invitati alla perfezione si riducono a questo: che l'animo dell'uomo si distacchi dall'affetto delle cose temporali, per tendere più liberamente verso Dio contemplandolo, amandolo e facendo la sua volontà.

CAPITOLO 8

PRIMA VIA DELLA PERFEZIONE: LA RINUNZIA AI BENI TEMPORALI

Tra i beni temporali i primi da abbandonarsi sono i beni estrinseci cioè le ricchezze; questo infatti consiglia il Signore quando dice: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (*Matt.*, XIX, 21).

Passiamo così a dimostrare l'utilità di questo consiglio.

Partiamo anzitutto dall'evidenza del fatto. Poiché, quando il giovane, che aveva domandato qual fosse la via della perfezione, ebbe udito ciò, se ne andò melanconico. E si dà la ragione di questa tristezza, come dice S. Girolamo su S. Matteo: «Poiché aveva molte possessioni cioè triboli e spine che soffocarono la divina sementa»¹. E il Crisostomo spiegando lo stesso passo dice che «non sono trattenuti ugualmente coloro che hanno poco e coloro che hanno molto, perché le molte ricchezze accendono una fiamma maggiore e diviene più violenta la cupidigia»². Anche S. Agostino

nell'epistola a Paolino e Terasia dice che «quando si amano disordinatamente le cose terrene, le cose già possedute incatenano di più che quelle soltanto bramate, infatti perché quel giovane se ne andò via triste, se non perché aveva grandi ricchezze? Altro è infatti non volersi appropriare di quel che manca, altro il respingere ciò che ci si è già appropriato. Quello si rifiuta come cosa estranea, questo si recide come un membro»³.

In secondo luogo l'utilità di questo consiglio viene dimostrata dalle parole che aggiunse il Signore: «Perché un ricco difficilmente entrerà nel regno dei cieli» (*Matt.*, XIX, 23). E la ragione sta in questo, come dice S. Girolamo, «perché le ricchezze quando si possiedono difficilmente si disprezzano. Non disse il Signore che è impossibile che un ricco si salvi, ma che è difficile; dicendosi difficile non se ne sostiene l'impossibilità, ma se ne dimostra la rarità»⁴. E, come dice il Crisostomo su S. Matteo, il Signore va più oltre, per dimostrare che ciò è impossibile, dicendo: «È più facile a un cammello passare per la cruna d'un ago, che a un ricco entrare nel regno dei cieli»⁵ (*Matt.*, XIX, 24). Dalle quali parole, come dice S. Agostino nel libro delle *Questioni Evangeliche*, i discepoli conchiusero che tutti quelli che bramano le ricchezze sono da tenersi nel numero dei ricchi; altrimenti, essendo così pochi i ricchi in confronto alla grande moltitudine dei poveri, i discepoli non avrebbero domandato: «E chi dunque potrà salvarsi?» (*Matt.*, XIX, 25).

Da queste due sentenze del Signore si dimostra chiaramente che i possessori di ricchezze difficilmente entrano nel regno dei cieli, perché come lo stesso Signore dice altrove: «La sollecitudine di questo secolo, e la illusione delle ricchezze soffocano la parola di Dio onde rendesi infruttuosa» (*Matt.*, XIII, 22). A coloro poi che amano disordinatamente le ricchezze è impossibile entrare nel regno dei cieli, molto più che a un cammello passare letteralmente per la cruna d'un ago, perché questo è impossibile come contrario alle leggi della natura, quello come contrario alla divina giustizia che vale più di ogni natura creata⁶.

Da ciò appare manifestamente la ragione del consiglio divino, il consiglio infatti si dà di una cosa che è più utile, secondo la parola dell'Apostolo: «In ciò vi do un consiglio, questo infatti è utile a voi» (*II Cor.*, VIII, 10). Ora, è più utile per conseguire la vita eterna il disfarsi delle ricchezze che possederle, perché i possessori delle ricchezze difficilmente entrano nel regno dei cieli, inquantoché è difficile che l'affetto non resti avvinto alle ricchezze possedute, il che costituisce appunto l'impossibilità di entrare nel regno dei cieli.

Il Signore pertanto dette un salutare consiglio di abbandonare le ricchezze come cosa più utile.

Ma qualcuno può obiettare che Matteo, Bartolomeo e Zaccheo ebbero ricchezze, eppure entrarono nel regno dei cieli. S. Girolamo scioglie questa difficoltà dicendo: «Si deve riflettere che essi, quando entrarono nel regno dei cieli, avevano cessato di essere ricchi»⁷.

Ma Abramo, si dirà, non cessò mai di essere ricco, perché morì tra le ricchezze e morendo le lasciò ai suoi figli come si legge nel *Genesi*; dunque non dovrebbe essere stato perfetto secondo quello che si è detto sopra, eppure il Signore gli disse: «Sii perfetto» (*Gen.*, XVII, 1).

A questa difficoltà certamente non si potrebbe rispondere, se la perfezione della vita cristiana consistesse proprio nel fatto della rinuncia alle ricchezze. Ne seguirebbe infatti che i possessori di ricchezze non potrebbero essere perfetti. Però se si considerano attentamente le parole del Signore, vediamo che Egli non ripose la perfezione nella rinuncia di fatto, ma dimostrò che questa era come una via della perfezione, e ciò apparisce dal suo stesso modo di parlare: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e seguimi», come per far intendere che la perfezione consiste nel seguire Cristo, e l'abbandono delle ricchezze ne è soltanto una via. Infatti S. Girolamo dice: «Poiché non basta il solo lasciare (tutto), S. Pietro aggiunge quello che è perfetto: "E ti abbiamo

seguito»⁸ (*Matt.*, XIX, 27). Anche Origene commentando lo stesso passo dice che quelle parole: «Se vuoi essere perfetto, ecc.», non si devono intendere come se chi dà i suoi beni ai poveri diventi all'istante perfetto, ma che da quel momento la divina contemplazione comincia ad avviarlo verso tutte le virtù⁹.

Può pertanto accadere che uno pur possedendo ricchezze abbia la perfezione, se vive unito a Dio con perfetta carità. E in questo modo fu perfetto Abramo, possedendo bensì le ricchezze, ma non tenendoci legato l'animo che teneva totalmente unito a Dio; e questo viene significato dalla parola del Signore quando gli disse: «Cammina alla mia presenza e sii perfetto», come per mostrare che la sua perfezione consisteva in questo, che camminava alla presenza di Dio, amando Lui fino al disprezzo di sé e di tutte le cose sue; il che dimostrò specialmente nell'immolazione del figlio. Perciò gli fu detto: «Poiché hai fatto questo e non hai risparmiato il tuo figlio unigenito per me, io ti benedirò» (*Gen.*, XXII, 16).

Che se qualcuno poi da ciò volesse dedurre che è inutile il consiglio del Signore di lasciare le ricchezze, perché appunto Abramo fu perfetto anche possedendole, la risposta apparisce chiaramente da quel che si è detto.

Il Signore infatti dette questo consiglio non perché i ricchi non possano essere perfetti, o non possano entrare nel regno dei cieli, ma perché non lo possono tanto facilmente. Perciò fu ben grande la virtù di Abramo che anche possedendo le ricchezze, ne tenne l'animo distaccato; come fu grande la forza di Sansone che sprovvisto d'armi abbatté molti nemici¹⁰; però ai soldati non si dà inutilmente il consiglio, quando vanno alla guerra, di provvedersi di armi per vincere i nemici. Così dunque non si dà inutilmente il consiglio di lasciare le ricchezze a coloro che desiderano la perfezione, quantunque Abramo abbia potuto essere perfetto in mezzo alle ricchezze. Le azioni meravigliose non sono da portarsi per esempio, perché i deboli possono più ammirarle e lodarle che imitarle; perciò anche nell'*Ecclesiastico* (XXXI, 8) si legge: «Beato il ricco che è stato trovato senza macchia e che non è andato dietro all'oro e non ha sperato nel denaro e nei tesori».

Dotato di grande virtù e fisso in Dio con perfetta carità si dimostra infatti quel ricco che non contrae macchia di peccato per affetto alle ricchezze, e non va con la brama dietro all'oro e non si innalza superbamente sopra gli altri, confidando nelle sue ricchezze. Perciò l'Apostolo S. Paolo dice a Timoteo: «Ammonisci i ricchi di questo secolo che non abbiano spiriti altieri, né confidino nella incertezza delle ricchezze» (*I Tim.*, VI, 17).

Ma quanto maggiore è la beatitudine e la virtù di ricchi siffatti, tanto minore ne è il numero; e perciò si aggiunge nell'*Ecclesiastico* (XXXI, 9). «Chi è costui? e gli daremo lode perché in vita sua ha fatto cose mirabili». Sì, fa veramente cose mirabili chi nell'affluenza delle ricchezze non vi attacca il cuore, e se alcuno è così fatto, certamente si dimostra perfetto. E perciò l'*Ecclesiastico* continua: «Chi fu provato in questo», cioè nel possedere le ricchezze senza macchiarsi, «e fu trovato perfetto?»¹¹ — come per dire: un uomo tale è raro — «egli avrà gloria eterna». E questo concorda con le parole del Signore che «difficilmente il ricco entrerà nel regno dei cieli».

Questa è dunque la prima via per arrivare alla perfezione: abbandonare le ricchezze e abbracciare la povertà per desiderio di seguire Gesù Cristo.

CAPITOLO 9

SECONDA VIA DELLA PERFEZIONE: LA RINUNZIA AI LEGAMI DEL SANGUE E AL MATRIMONIO

Per mostrare meglio la seconda via che conduce alla perfezione cominciamo dalla parola di S. Agostino che dice: «Tanto più uno si unisce a Dio, quanto meno ama il proprio bene»¹. Dunque in quell'ordine in cui sono propri i beni che l'uomo disprezza per il Signore, in quello stesso saranno anche i mezzi per i quali si giunge alla perfetta unione con Dio.

Prima di tutto infatti sono da lasciare quelle cose che ci sono meno unite; e perciò in primo luogo coloro che tendono alla perfezione devono lasciare i beni esteriori che sono separati dalla nostra natura.

Dopo questi si devono lasciare quelli che sono uniti a noi per comunanza di natura o per legame di qualsiasi affinità; onde il Signore dice: «Se alcuno viene a me, e non odia il padre suo e la madre e la moglie e i figli e i fratelli e le sorelle, non può essere mio discepolo» (*Luc.*, XIV, 26).

Ma qui vien fatto di domandarci, dice S. Gregorio, «come mai ci è comandato di odiare i genitori e i congiunti secondo la carne, mentre ci è comandato di amare anche i nemici? [...] Ma se consideriamo la portata del precetto, sapendo ben distinguere, possiamo fare l'una cosa e l'altra [...] poiché si ama, odiandolo, per così dire, chi non vogliamo ascoltare, quando egli con sapienza carnale ci suggerisce cose cattive. Pertanto quanto all'odio verso il nostro prossimo dobbiamo saper distinguere, in modo che in lui amiamo l'essere e odiamo ciò che è per noi d'inciampo ad andare a Dio. Poiché chiunque ormai brama le cose eterne, nella causa di Dio che ha preso a servire, deve mettersi fuori dagli affetti verso il padre, la madre, i figli, i congiunti e verso se stesso, a fine di conoscere Dio tanto meglio in quanto che non ha riguardo ad alcuno quando si tratta di Lui. È chiaro infatti che gli affetti secondo la carne distraggono la mente e ne offuscano l'acume»².

Tra tutti i legami col prossimo, quello da cui è più avvinto l'animo umano è l'amore coniugale, tanto che, come è detto per bocca del nostro progenitore, «lascerà l'uomo il padre e la madre e starà unito alla sua moglie» (*Gen.*, II, 24). E perciò coloro che tendono alla perfezione devono evitare principalmente questo vincolo, per il quale l'uomo rimane troppo impigliato nelle preoccupazioni del mondo; e anche l'Apostolo assegna questo motivo, nel dare il consiglio di conservare la continenza, dicendo: «Chi è senza moglie ha pensiero delle cose del Signore, e del come piacere a Dio; chi poi è ammogliato ha pensiero delle cose del mondo» (*I Cor.*, VII, 32). Affinché dunque l'uomo possa più liberamente attendere a Dio e stargli più intimamente unito, e così raggiungere la perfezione, la seconda via è per lui quella della pratica della castità perpetua.

Il bene poi della continenza ha una speciale attitudine a fare acquistare la perfezione, poiché l'animo è impedito dal potere attendere liberamente a Dio non solo dall'amore delle cose esteriori, ma molto più dall'agitazione delle passioni interne, e tra queste quella che soprattutto assorbe la ragione è la concupiscenza della carne e il piacere dei sensi. Ecco perché S. Agostino nel *I Libro dei Soliloqui* dice: «Non credo che ci sia altra cosa che abbia tanta forza di precipitare dalle vette della virtù l'animo robusto dell'uomo quanto i blandimenti femminili e quella unione che è inseparabile dal matrimonio»³. E perciò, per arrivare alla perfezione, è sommamente necessaria la via della continenza, via che l'Apostolo consiglia dicendo: «Quanto alle vergini non ho un comandamento del Signore, ma do un consiglio, come avendo ottenuto misericordia [...] perché io sia fedele» (*I Cor.*, VII, 25 ss.).

L'utilità di questa via si dimostra nel Vangelo (*Matt.*, XIX, 10-11) quando dicendo i discepoli a Gesù Cristo: «Se tale è la condizione dell'uomo con la donna, non torna conto ammogliarsi», egli risponde: «Non tutti capiscono questa parola, ma quelli ai quali è stato concesso». E così dimostra la difficoltà di questa via, tanto perché una virtù comune non basta a farla intraprendere, quanto perché non ci si incammina per essa che per un dono speciale di Dio. Quindi nel libro della Sapienza si dice: «Seppi che io non potevo essere continente, se Dio non me lo concedeva, e questo stesso era somma sapienza

il sapere di chi fosse questo dono» (*Sap.*, VIII, 21). A queste parole fanno eco quelle dell'Apostolo: «Vorrei che tutti fossero come me, *che osservo la continenza*, ma ciascuno ha da Dio il suo dono, uno in un modo, uno in un altro» (*I Cor.*, VII, 7), dove apertamente si attribuisce a un dono di Dio il bene della continenza.

Ma perché d'altra parte nessuno trascuri di sforzarsi con tutto l'impegno di acquistare questo dono, il Signore esorta a ciò tutti in generale, e prima con l'esempio quando dice: «Vi sono degli eunuchi che si sono fatti tali da se stessi», non con la mutilazione delle membra, come spiega il Crisostomo⁴, ma con la repressione dei cattivi pensieri; poi invita con la promessa del premio, quando aggiunge: «per amore del regno dei cieli», cosicché nel libro della *Sapienza* si dice: «La schiera dei casti [...] coronata trionfa nella eternità, vinto il premio di lotte incontaminate» (*Sap.*, IV, 1-2). E finalmente esorta con la parola: «Chi può capire, capisca» (*Matt.*, XIX, 12); «voce», come dice S. Girolamo, «del Signore che esorta e invita i suoi soldati al premio della purezza; quasi che dica: chi può combattere, combatta e vinca e trionfi»⁵.

Se qualcuno poi opponesse che Abramo fu perfetto, e così pure altri antichi giusti, che non si astennero dal matrimonio, la risposta appare chiara da quel che dice S. Agostino nel libro *De bono coniugali*⁶: «La continenza è virtù non del corpo, ma dell'anima. Ora, le virtù dell'anima, qualche volta si manifestano con le opere, qualche volta rimangono celate nello stato di disposizione abituale. Per la qual cosa come non è differente il merito della pazienza in Pietro che subì il martirio e in Giovanni che non lo subì, così non è differente il merito della continenza in Giovanni che non ebbe moglie e in Abramo che generò dei figli. Il celibato dell'uno e il matrimonio dell'altro, a seconda dei tempi, militarono per Cristo. Dica dunque il cristiano che professa la castità: Io non sono migliore di Abramo, ma la castità dei celibi è migliore di quella dei coniugati, delle quali virtù Abramo praticò la seconda e conservò la prima come disposizione abituale, perché visse castamente nel matrimonio. Poteva esser casto fuori del matrimonio, ma in quei tempi non conveniva⁷. Io invece più facilmente non uso delle nozze, di cui usò Abramo, che non ne userei alla maniera di lui; e perciò sono migliore di quelli, che per riguardo alla continenza dell'animo non possono quello che posso io, ma non già di quelli che per differenza di circostanze, non fecero quello che faccio io. Poiché quello che ora faccio io, quelli lo avrebbero fatto molto meglio, se allora si fosse dovuto fare; quello poi che essi fecero, io certo non lo farei in quel modo, se anche ora si dovesse fare»⁸.

Questa risposta di S. Agostino concorda con quello che si è detto sopra riguardo all'osservanza della povertà. Abramo infatti aveva nell'anima tanta elevatezza di perfezione, che né per il possesso delle cose temporali, né per l'uso del matrimonio, la sua mente si allontanava dal perfetto amore di Dio. Ma se qualcuno, senza avere la stessa forza d'animo, pretendesse di arrivare alla perfezione col possesso delle ricchezze e con l'uso del matrimonio, si dovrebbe convincere di peccare di presunzione, tenendo in poco conto i consigli del Signore.

CAPITOLO 10

MEZZI UTILI PER CONSERVARE LA CASTITÀ

Se dunque il camminare per la via della continenza è una cosa tanto ardua che, secondo la parola del Signore, non tutti la intendono, ma è un dono di Dio, coloro che vogliono mettersi su questa strada devono evitare tutto ciò che potrebbe esser loro di ostacolo nel cammino intrapreso.

Ora, gli ostacoli della continenza sono tre. Il primo viene dal corpo, il secondo dall'anima, il terzo dalle persone e dalle cose esteriori.

Il primo ostacolo alla continenza ci viene dal corpo, perché come dice l'Apostolo: «La carne ha desideri contrari allo spirito» (*Gal.*, V, 17), e le opere sue sono, come dice più sotto, «la fornicazione, l'impurità, la lussuria» e altre cose siffatte.

Questa concupiscenza della carne è quella legge di cui parla lo stesso Apostolo ai *Romani* (VII, 23): «Vedo nelle mie membra un'altra legge che si oppone alla legge della mia mente». Quanto più dunque la carne è accarezzata con abbondanza di cibi e con mollezza nel trattamento, tanto più cresce questa concupiscenza. Perciò S. Girolamo dice: «un ventre che ribolle di vino presto passa alla libidine»¹. E nei *Proverbi* (XX, 1) si legge: «Cosa lussuriosa è il vino». Anche in *Giobbe* (XL, 21) si dice di Behemot, che è figura del diavolo: «Dorme all'ombra, al fresco dei canneti, e in luoghi umidi»; passo che S. Gregorio spiega così: «I luoghi umidi sono le opere voluttuose. Il piede infatti sulla terra asciutta non sdrucchiola, ma posato su terra melmosa a mala pena si tien fermo; perciò fanno il viaggio della vita presente in luoghi umidi coloro che non possono starvi ritti col bene operare»².

Bisogna dunque che coloro che intraprendono la via della continenza mortifichino la propria carne col sottrarle i piaceri, con le veglie, con digiuni e con simili esercizi. E di questa cosa l'Apostolo porta un esempio quando dice: «Tutti quelli che lottano ai giuochi si impongono in tutto grandi privazioni» (*I Cor.*, IX, 25) e poco dopo aggiunge: «Castigo il mio corpo e lo riduco in servitù, affinché dopo aver predicato agli altri, non abbia poi a diventare io stesso reprob» (*ibid.*, 27).

E come faceva con le opere, così insegnava con la parola; scrivendo infatti ai Romani, dopo aver premesso «non nelle orge e nelle disonestà» dice loro: «E non abbiate cura della carne nelle sue concupiscenze» (*Rom.*, XIII, 14) usando ben a proposito la parola *concupiscenze* per denotare la voluttà, perché quanto alle necessità della natura bisogna pure aver cura della carne; tanto è vero che il medesimo Apostolo dice agli Efesini: «Nessuno odiò mai la propria carne, ma la nutre e ne tien conto» (*Efes.*, V, 29).

Da parte dell'anima, chi si propone di vivere casto, trova un ostacolo nel trattenersi in pensieri lascivi. Perciò il Signore dice per bocca del suo profeta: «Togliete dagli occhi miei la malvagità dei vostri pensieri» (*Is.*, I, 16). Questi infatti inducono per lo più a fare il male, come si desume dal profeta Michea che, dopo aver detto: «Guai a voi che pensate alle iniquità» (*Mic.*, II, 1) soggiunge subito: «e nei vostri letti divisate cose malvagie».

Tra i cattivi pensieri quelli che più inclinano al male sono i pensieri dei piaceri carnali, e di questo anche secondo i filosofi si possono dare due ragioni: la prima è che essendo il piacere connaturale all'uomo e nutrito in lui fin dalla giovinezza, l'appetito facilmente vi si porta quando il pensiero glielo propone. Quindi Aristotele dice³ che riguardo al piacere non possiamo facilmente giudicare quando vi abbiamo acconsentito⁴.

La seconda ragione è perché, come dice lo stesso filosofo⁵, i piaceri attirano la volontà più considerati in particolare che in generale: ma è chiaro che col trattenerci in questi pensieri discendiamo a ogni particolare, per conseguenza un pensiero che dura a lungo provoca sommamente la libidine. Per questo l'Apostolo raccomanda: «Fuggite la fornicazione» (*I Cor.*, VI, 18) perché, come spiega la *Glossa*: «con gli altri vizi si può aspettare di venire alla lotta, ma questo fuggitelo, perché non si avvicini: un male siffatto non si può vincere in altro modo».

Contro questo ostacolo a mantenersi casti ci sono diversi rimedi. Il primo e principale è di tenere occupata la mente nella contemplazione delle cose divine e nell'orazione; per cui l'Apostolo dice agli Efesini: «Non vi ubriacate col vino, in cui è lussuria; ma siate ripieni di Spirito Santo, parlando tra di voi con salmi, inni e cantici spirituali (cosa che appartiene alla contemplazione) cantando e salmeggiando nei vostri cuori al Signore (cosa che appartiene all'orazione)» (*Efes.*, V, 18-19). Quindi

anche il Signore ci dice per bocca del profeta: «Con la mia lode t'imbrigherò perché tu non perisca» (*Is.*, XLVIII, 9). La lode divina è come un freno che ritrae l'anima dalla morte del peccato.

Il secondo rimedio è lo studio delle sante Scritture secondo il consiglio di S. Girolamo al monaco Rustico: «Ama lo studio delle Scritture e non amerai i vizi della carne»⁶. Per cui anche l'Apostolo dopo aver detto a Timoteo: «Sii tu il modello dei fedeli nel parlare, nel conversare, nella carità, nella fede, nella castità»; aggiunge subito: «fino a tanto che io venga attendi alla lettura» (*I Tim.*, IV, 12-13).

Il terzo rimedio è di occupare l'animo con buoni pensieri. Quindi il Crisostomo sul passo già citato di S. Matteo fa osservare che il mutilare le membra non giova tanto a reprimere le tentazioni e a procurarci la tranquillità, quanto a disciplinare i pensieri⁷. Per cui l'Apostolo dice ai Filippesi: «Del rimanente, o fratelli, tutto quello che è vero, tutto quello che è puro, tutto quello che è giusto, tutto quello che è santo, tutto quello che rende amabili, tutto quello che fa buon nome, se qualche virtù, se qualche lode di disciplina, a queste cose pensate» (*Fil.*, IV, 8).

Il quarto rimedio è che, bandito l'ozio, ci si eserciti anche in lavori manuali. Nell'*Ecclesiastico* (XXXIII, 28) si legge: «L'oziosità è maestra di molti mali». E specialmente dei vizi carnali è un grande incentivo l'ozio, come dice *Ezechiele* parlando a Gerusalemme (XVI, 49): «Ecco quale fu l'iniquità di Sodoma tua sorella: la superbia e i bagordi e il lusso e l'oziosità di lei e delle sue figlie».

Perciò S. Girolamo scrivendo al monaco Rustico gli dice: «Fai sempre qualche cosa, perché il diavolo ti trovi sempre occupato»⁸.

Un quinto rimedio contro la concupiscenza della carne possono essere anche le perturbazioni dell'anima. S. Girolamo riferisce nell'epistola sopra citata che in un monastero «c'era un giovane, il quale né con astinenze né con fatiche, per quanto grandi, aveva potuto estinguere la fiamma della carne. Allora il Padre del monastero, vedendolo in pericolo, lo salvò dalla caduta con questo espediente. Incaricò un religioso venerando di molestarlo con litigi e ingiurie, e poi dopo averlo ingiuriato, di venire per primo a lamentarsene; all'occorrenza erano chiamati anche dei testimoni in favore dell'offensore. Solo il Padre del monastero prendeva la difesa del giovane, perché non venisse sopraffatto da troppo grave tristezza. Così passò un anno; terminato il quale e interrogato il giovane sulle sue passate tentazioni, rispose: "Ma, padre, mi è di pena anche la vita, e come mi potrebbe piacere la fornicazione?"»⁹.

Da parte degli oggetti esteriori, chi vuol praticare la castità trova un ostacolo nel guardare persone d'altro sesso, nel parlare spesso e nel trattare familiarmente con loro. L'*Ecclesiastico* dice in proposito: «La beltà della donna fu la perdizione di molti e per essa la concupiscenza qual fuoco s'accende» (IX, 8) e poco dopo aggiunge: «Il cicalio di lei brucia come il fuoco» (IX, 10). Perciò contro questo pericolo si deve adoprare il rimedio ivi indicato: «Non gettar gli occhi sopra la donna che ama molti, per non cadere nei suoi lacci; non frequentare la ballerina, e non stare a sentirla, se non vuoi perire per le arti di lei» (IX, 3-4). E altrove si dice: «Non fissar gli occhi nella bellezza di nessuno e non trattenerti in mezzo alle donne; perché come dalle vesti nascono le tignole, così dalla donna l'iniquità dell'uomo» (*Eccle.*, 12-13).

Anche S. Girolamo scrivendo contro Vigilanzio dice «che il monaco conoscendo la propria debolezza e il vaso fragile che porta, teme d'incontrare qualche cosa che lo faccia inciampare e cadere e così spezzarlo; quindi cerca di non guardare donne specialmente giovani, affinché l'occhio della donna di mondo non lo seduca e l'avvenenza di lei non lo trascini a libertà funeste»¹⁰.

Da ciò risulta, come dice l'abate Mosè nelle *Collazioni dei Padri*, «che per conservare la purezza del cuore bisogna cercare la solitudine e ivi praticare i digiuni, le veglie, i lavori manuali, la povertà nel vestito, la lettura santa e tutte le altre virtù, affinché con questi mezzi possiamo preservare il nostro cuore da ogni passione nociva e salire come per tanti gradini alla perfezione della carità»¹¹. Ecco perché negli ordini religiosi si osservano queste pratiche, non già perché in esse consista principalmente la perfezione, ma perché per mezzo di esse, come per mezzo di strumenti, si giunga alla perfezione. Quindi nello stesso libro poco più sotto si legge: «Dunque i digiuni, le veglie, l'inedia, la meditazione delle Scritture, la povertà nel vestire, la privazione di ogni avere, non sono la perfezione, ma i mezzi per raggiungerla: perché il fine della regola non sta in quelle cose, ma per mezzo di quelle si raggiunge».

Se qualcuno obiettasse che l'uomo può arrivare alla perfezione anche senza digiuni, veglie e simili esercizi, perché del Signore si legge nel Vangelo: «È venuto il Figliuolo dell'uomo che mangia e beve» (*Matt.*, XI, 19); così pure dei suoi discepoli si legge che non digiunavano come i discepoli di Giovanni e i farisei, ecco come risponde la *Glossa*: «Giovanni non beveva né vino né liquore inebriante, perché l'astinenza è indispensabile per chi non ha un'intrinseca potenza per natura; ma il Signore che può rimettere i peccati, perché avrebbe dovuto sfuggire i peccatori che non digiunavano, mentre li poteva rendere più giusti e perfetti degli astinenti?». I discepoli del Signore poi non avevano bisogno di digiunare, perché la presenza dello Sposo dava loro maggior forza che il digiuno ai discepoli di Giovanni. Perciò il Signore aggiunse nella stessa occasione: «Verrà il tempo che sarà loro tolto lo Sposo, e allora digiuneranno» (*Matt.*, IX, 15). Il Crisostomo spiega queste parole dicendo: «Il digiuno è penoso non di sua natura, ma per coloro che sono ancora troppo pusillanimità, per quelli invece che vogliono contemplare la sapienza è dilettevole. Siccome dunque i discepoli erano ancora deboli (nella virtù) non era il caso di dar loro motivo di tristezza, ma bisognava aspettare che si rafforzassero. Non era dunque questione di gola, ma era, per così dire, una dispensa»¹².

Che poi questi esercizi siano utilissimi per evitare il peccato e per acquistare la perfezione lo mostra espressamente S. Paolo quando dice: «Non diamo noi ad alcuna occasione d'inciampo, affinché non sia vituperato il nostro ministero: ma diportiamoci in tutte le cose come ministri di Dio, con molta pazienza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, nelle battiture, nelle prigioni, nelle sedizioni, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni, e con la castità» (*II Cor.*, IV, 3-6).

CAPITOLO 11

TERZA VIA DELLA PERFEZIONE: LA RINUNZIA ALLA PROPRIA VOLONTÀ

Non basta per arrivare alla perfezione che l'uomo lasci le cose esteriori, ma bisogna che, in un certo senso, lasci se stesso¹. Dice infatti Dionigi che l'amore di Dio produce l'estasi, cioè porta fuori di sé, facendo sì che l'uomo non sia più di se stesso, ma sia tutto di colui che egli ama². Un bell'esempio di questo lo dette l'Apostolo in se stesso dicendo: «Vivo non già io, ma vive Cristo in me» (*Gal.*, II, 20); quasi stimando la propria vita non come sua, ma come di Cristo, perché disprezzando quello che era suo proprio, viveva tutto unito a Cristo.

E la stessa cosa assicura che si verificava anche in altri, quando dice ai Colossesi: «Poiché siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» (*Col.*, III, 3). Né basta, ma esorta tutti ad arrivare a questo punto, quando dice: «Per tutti è morto Cristo, affinché quelli che vivono, non vivano già per se stessi, ma per Colui che per essi morì e resuscitò» (*II Cor.*, V, 15). Ecco perché il Signore, dopo aver detto: «Se qualcuno viene a me, e non odia il padre suo, e la madre, la moglie, i fratelli e le sorelle», per fare intendere che aggiungeva una cosa ancora più grande, continua: «e perfino l'anima sua, non può essere mio discepolo» (*Luc.*, XIV, 26). La stessa cosa insegna anche altrove il Signore

quando dice: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (*Matt.*, XVI, 24).

Ora la pratica di questa salutare abnegazione di sé e di questo odio, per così dire, caritatevole, fino a un certo grado è necessaria alla salvezza e si trova in tutti quelli che si salvano; oltre quel grado però appartiene al compimento della perfezione. Come appare infatti dal passo citato di Dionigi, è proprio del divino amore far sì che chi ama non sia più di se stesso, ma dell'oggetto amato. Perciò secondo il grado dell'amore di Dio si dovrà distinguere il grado di questo odio e di questa abnegazione.

L'uomo quindi per salvarsi bisogna che ami talmente Dio da indirizzare a lui tutti i suoi intenti e da non accogliere niente che reputi contrario al divino amore, e per conseguenza, per salvarsi, è necessario l'odio e l'abnegazione di se stesso. Infatti, come S. Gregorio dice in una omelia: «Allora lasciamo e rinneghiamo noi stessi, quando evitiamo quello che fummo secondo l'uomo vecchio e ci sforziamo di raggiungere quello a cui siamo stati chiamati rivestendoci dell'uomo nuovo»³. E in un'altra omelia dice ancora: «Noi odiamo santamente l'anima nostra quando non assecondiamo i suoi desideri carnali, ma reprimiamo i suoi sregolati appetiti e lottiamo contro le sue voluttà»⁴.

Appartiene invece alla perfezione rinunciare per un più intenso amore di Dio, e per attendere meglio al suo servizio, anche a quelle cose di cui uno potrebbe usare lecitamente. E in questo senso l'odio e l'abnegazione di sé appartengono alla perfezione.

Basta infatti considerare il modo di esprimersi del Signore per convincersi che queste cose le propone come mezzi di perfezione. Dice infatti in *Matteo* (XIX, 21): «Se vuoi esser perfetto, va, vendi quello che hai e dàlo ai poveri». Non ne fa un obbligo, come si vede, ma lo lascia alla libera scelta. Così pure altrove dice: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso e prenda la sua croce e mi segua» (*Matt.*, XVI, 24), parole che il Crisostomo spiega così: «Non fa un comando il Signore, perché non dice: volere o non volere, dovete patire queste cose»⁵. Similmente dopo aver detto: «Se qualcuno viene a me e non odia il padre suo, ecc.» aggiunge: «Chi di voi, volendo fabbricare una torre, non fa prima a tavolino i conti delle spese che ci vorranno, e se abbia con che finirla?» (*Luc.*, XIV, 28). Il che esponendo, S. Gregorio dice: «Appunto perché erano stati dati dei precetti sublimi, viene subito portato il paragone di un alto edificio da costruire»⁶. E subito aggiunge: «Non aveva da poter fare queste spese quel ricco che dopo aver osservato i comandamenti, avendo udito che bisognava lasciar tutto, se ne andò via melanconico». Da ciò appare chiaro che questo odio e abnegazione di sé, in un certo senso, appartengono alla perfezione.

Ora questo consiglio fu praticato in modo perfettissimo dai Martiri, dei quali dice S. Agostino in un discorso, che «nessuno dà tanto quanto colui che dà tutto se stesso». Martiri di Cristo sono coloro che per amore di Gesù Cristo ebbero in odio, in certo modo, la vita presente rinnegando se stessi, perché, come dice il Crisostomo: «Chi rinnega qualcuno, per esempio un fratello, un servo, o un altro qualunque, anche se lo vede flagellato o soffrire altri mali, non l'assiste, non l'aiuta; così il Signore vuole che non la perdoniamo al nostro corpo, in modo che se lo flagellassero o gli facessero soffrire qualunque altra cosa, non ne abbiamo compassione. E perché tu non creda che bisogna rinnegare se stesso soltanto fino alle parole e alle ingiurie, dimostra che bisogna rinnegarsi fino alla morte anche la più disonorante qual è la morte di croce, come esprimono quelle parole: "Prenda la sua croce e mi segua"»⁷.

Questo diciamo essere il culmine della perfezione, perché i Martiri per amore di Dio disprezzano la propria vita, cioè quello per cui si ricercano tutti i beni temporali e che si antepone a tutti i beni e si vuole conservare anche a costo di perderli tutti. L'uomo infatti preferisce di perdere le ricchezze e gli amici e perfino la salute e la libertà, piuttosto che perdere la vita; perciò dai vincitori si concede come beneficio ai vinti di risparmiarne loro la vita e tenerseli schiavi. In questo senso anche Satana parlando

di Giobbe disse al Signore: «Pelle per pelle, e tutto quello che ha, lo darà l'uomo per la propria vita» (*Giob.*, II, 4), cioè per conservare la vita del corpo.

Tra le altre cose poi quanto più una è naturalmente amata, tanto più grande è la perfezione nel disprezzarla per amore di Gesù Cristo⁸. Ma niente è più caro all'uomo che la libertà della propria volontà, perché per mezzo di questa l'uomo è anche padrone degli altri, può usare e godere delle altre cose, e per mezzo di essa è padrone anche dei propri atti.

E siccome l'uomo, abbandonando le ricchezze o le persone congiunte, le rinnega, così rinunciando alla libertà della propria volontà, per la quale è padrone di sé, viene a rinnegare se stesso. Da nessuna cosa l'uomo naturalmente più rifugge quanto dalla schiavitù e niente potrebbe fare di più per un altro, eccettuato il dar la vita per lui, che farsi suo schiavo. Infatti anche il giovane Tobia disse all'Angelo: «Quando io mi donassi a te per schiavo non ricompenserei degnamente la tua assistenza» (*Tob.*, IX, 2).

Ora alcuni si tolgono parzialmente questo libero esercizio della propria volontà, quando fanno qualche voto particolare di fare o non fare una data cosa, perché il voto impone un obbligo a chi lo emette, cosicché non gli è più lecito fare quello che prima gli era permesso, ma è costretto da una certa necessità a fare quello a cui s'è impegnato con voto. Quindi nel *Salmo* si dice: «Scioglierò a te i miei voti, che le mie labbra hanno pronunziato» (*Sal.*, LXV, 13-14); e nell'*Ecclesiaste*: «Se hai fatto a Dio qualche voto, non ne ritardare l'adempimento, perché dispiace a lui la stolta e la infedele promessa» (*Eccle.*, V, 3).

Ebbene, ci sono alcuni i quali si tolgono totalmente questo libero esercizio della propria volontà, sottomettendosi per amor di Dio all'altrui volontà col voto di obbedienza. E di questa obbedienza ne abbiamo un esempio incomparabile in Gesù Cristo, di cui S. Paolo dice: «Siccome per la disobbedienza di un uomo, molti sono costituiti peccatori, così per l'obbedienza di uno, molti saranno costituiti giusti» (*Rom.*, V, 19). Di quale obbedienza si tratta lo dice lo stesso Apostolo ai Filippesi: «Umiliò se stesso fatto obbediente fino alla morte» (*Fil.*, II, 8).

Questa obbedienza poi consisteva nella rinuncia alla propria volontà; infatti egli stesso diceva: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice, per altro non come voglio io, ma come vuoi tu» (*Matt.*, XXVI, 39) e altrove: «Sono disceso dal cielo non per fare la volontà mia, ma la volontà di Colui che mi ha mandato» (*Giov.*, VI, 38).

Il Signore dunque ci ha dato l'esempio, perché come lui rinunciava alla sua volontà umana assoggettandola alla divina, così anche noi assoggettiamo totalmente la nostra volontà a Dio e agli uomini, che ci sono preposti, come a ministri di Dio. Così ci raccomanda anche S. Paolo nell'epistola agli Ebrei: «Obbedite ai vostri prelati e siate loro soggetti» (*Ebr.*, XIII, 17).

CAPITOLO 12

LE PREDETTE TRE VIE DELLA PERFEZIONE SONO PROPRIE DELLO STATO RELIGIOSO

In ordine a queste tre vie di perfezione vi sono nello stato religioso i tre voti comuni di povertà, di castità e di obbedienza fino alla morte. Col voto di povertà i religiosi entrano nella prima via della perfezione, rinunciando a ogni proprietà; col voto di castità entrano nella seconda, rinunciando in perpetuo al matrimonio; col voto di obbedienza in particolar modo entrano nella terza, rinunciando alla propria volontà. E questi tre voti sono bene appropriati allo stato religioso.

«Religione — come dice S. Agostino — significa non un culto qualunque, ma il culto di Dio»¹. Per cui anche Cicerone dice che la religione «è una virtù la quale offre culto e riti sacri a una natura superiore che chiamasi divina»². Ora il culto dovuto a Dio si manifesta nell'oblazione del sacrificio³.

Ebbene, a Dio si offre il sacrificio di cose esteriori, quando uno le distribuisce per amor suo secondo le parole di S. Paolo: «E non vogliate dimenticarvi della beneficenza e della comunione di carità, poiché con tali vittime si guadagna Dio» (*Ebr.*, XIII, 16).

Si offre poi il sacrificio del proprio corpo quando «coloro che sono di Cristo crocifiggono la loro carne con i suoi vizi e con le sue concupiscenze» (*Gal.*, V, 24), come dice lo stesso Apostolo. Quindi il medesimo dice ai Romani: «Vi scongiuro [...] che presentiate i vostri corpi, ostia viva, santa, gradevole a Dio» (*Rom.*, XII, 1).

Vi è poi il terzo sacrificio, il più accetto a Dio, quando gli si offre il proprio spirito secondo la parola del Salmo: «Sacrificio a Dio, lo spirito addolorato» (*Sal.*, L, 19).

Ma è da sapersi, come dice S. Gregorio, «che tra l'olocausto e il sacrificio c'è questa differenza, che ogni olocausto è un sacrificio, ma non ogni sacrificio è un olocausto, perché nel sacrificio si offriva una parte della vittima, nell'olocausto invece tutta quanta la vittima»⁴. Così quando uno fa voto a Dio d'una cosa, riservandosene altre, fa un sacrificio, ma quando offre all'onnipotente Dio tutto ciò che ha, tutto ciò che è, tutto ciò che ama, offre un olocausto»⁵. E questo si compie per mezzo dei suddetti tre voti. Quindi coloro che fanno questi voti si chiamano per antonomasia religiosi⁶, in vista dell'eccellenza dell'olocausto.

Si aggiunga inoltre che con l'offerta del sacrificio, secondo il comandamento della Legge⁷, si deve soddisfare per il peccato. Il Salmista infatti dopo aver detto: «Pentitevi nei vostri letti delle cose che andate dicendo nei vostri cuori», aggiunge subito riferendosi al sacrificio: «Sacrificate un sacrificio di giustizia» (*Sal.*, IV, 5-6), cioè «fate opere giuste dopo i gemiti della penitenza», come espone la *Glossa*. Ora, siccome l'olocausto è un sacrificio perfetto, ne segue che per mezzo dei tre suddetti voti l'uomo dà a Dio una soddisfazione perfetta, offrendogli l'olocausto delle cose esteriori, del suo corpo e del suo stesso spirito.

Da ciò si vede che lo stato religioso contiene non solo la perfezione della carità, ma anche la perfezione della penitenza, tantoché non ci sono peccati per quanto gravi, per i quali si possa imporre per penitenza di abbracciare lo stato religioso, perché questo oltrepassa ogni soddisfazione⁸. Perciò ad Astolfo che aveva uccisa la propria moglie fu consigliato di entrare in un monastero come penitenza migliore e più leggera, altrimenti ne avrebbe avuta una durissima⁹.

Fra questi tre voti poi che, come abbiamo detto, appartengono allo stato religioso, il principale è il voto d'obbedienza, come appare chiaro, per più ragioni.

In primo luogo perché col voto d'obbedienza l'uomo offre a Dio la propria volontà, mentre col voto di castità gli fa sacrificio del proprio corpo e con quello di povertà sacrifica i beni esteriori. Ora, siccome tra i beni dell'uomo, il corpo si preferisce alle cose esteriori e l'anima al corpo, così il voto di castità si preferisce a quello di povertà, e il voto d'obbedienza all'uno e all'altro.

In secondo luogo, perché per mezzo della volontà l'uomo dispone dei beni esteriori e del proprio corpo. E perciò chi dona la propria volontà è come se donasse tutto. Quindi il voto di obbedienza è più universale di quello di castità e di povertà e in qualche modo li racchiude ambedue. Perciò Samuele preferisce l'obbedienza a tutti i sacrifici dicendo: «Vale più l'obbedienza che le vittime» (*I Re*, XV, 22).

CAPITOLO 13

ERRORE DI COLORO CHE PRETENDONO DI DIMINUIRE IL MERITO DELL'OBEDIENZA E DEL VOTO IN GENERE

Il diavolo però, invidioso della perfezione degli uomini, suscitò alcuni spacciatori di vanità e maestri di seduzione a impugnare le predette vie della perfezione.

La prima di queste vie fu impugnata da Vigilanzio, contro il quale così scrive S. Girolamo: «Egli asserisce che coloro i quali usano delle proprie sostanze e ne distribuiscono un po' alla volta il frutto ai poveri fanno meglio di coloro che venduta ogni cosa ne danno subito tutto il prezzo in elemosina; ma la risposta gli sarà data non da me, bensì dal Signore, che dice: "Se vuoi essere perfetto, vai, vendi quello che hai e dallo ai poveri, e vieni e seguimi". Il Signore qui parla a chi vuole essere perfetto, a chi, come gli Apostoli, abbandona il padre, la barca e la rete. Quello che lodi tu è il secondo, o il terzo grado che anche noi riconosciamo, purché si sappia che il primo va preferito al secondo e al terzo»¹.

Ecco perché nel libro *Dei dogmi ecclesiastici* (c. 38), per escludere questo errore sta scritto: «È cosa buona il distribuire gradatamente ai poveri le proprie sostanze, ma è meglio dare tutto insieme con l'intenzione di seguire il Signore e, libero da ogni sollecitudine, farsi povero con Gesù Cristo».

La seconda via della perfezione fu impugnata da Gioviniano che mise allo stesso livello il matrimonio e la verginità. Ma S. Girolamo nel libro scritto contro di lui confutò splendidamente questo errore². E anche S. Agostino nel libro *Delle Ritrattazioni* ne parla così: «L'eresia di Gioviniano volle mettere alla pari il merito delle sacre vergini e quello della castità coniugale. Essa ebbe tanto successo che in Roma anche alcune religiose, della cui purezza non s'era mai dubitato, passarono a nozze. A questo errore la santa Chiesa ha sempre resistito con grande costanza ed energia»³. Quindi nel libro *Dei dogmi ecclesiastici* (c. 35) si dice: «L'uguagliare le nozze alla verginità consacrata al Signore e il credere che l'astenersi dal vino e dalla carne per spirito di mortificazione non accresca per niente il merito, non è pensare da cristiano, ma da seguace di Gioviniano».

Il demonio però non contento di questi antichi attacchi, pare che anche ai nostri tempi abbia incitato alcuni i quali impugnando il voto di obbedienza e in genere tutti i voti, hanno formulato il principio che è più lodevole fare le opere buone e virtuose senza legame di voto o d'obbedienza, perché nel farle per voto o per obbedienza c'è costrizione. Anzi, alcuni sono andati tant'oltre in questa pazzia da sostenere che il voto di entrare in religione si può trasgredire senza danno della propria salvezza. E si dice che a conferma di questo errore portino alcune ragioni, benché frivole e vane.

Dicono infatti che un atto tanto più è lodevole e meritorio quanto più è volontario. Ma quanto più una cosa è necessaria tanto meno è volontaria. Quindi è più lodevole e meritorio il fare le opere virtuose di proprio arbitrio e senza la necessità del voto o dell'obbedienza, che l'esservi costretto da queste cose.

Di più dicono che portano l'autorità di S. Prospero il quale nel II libro *Sulla vita contemplativa* (c. 24) dice: «Noi dobbiamo praticare le astinenze e i digiuni non in modo da essere come soggetti a una necessità, a fine di non farle senza devozione, ma contro voglia e a malincuore».

Potrebbero portare anche l'autorità dell'Apostolo che dice: «Ciascheduno dia conforme quanto ha stimato meglio in cuor suo, non di malavoglia, o per necessità; poiché Dio ama chi dona con gioia» (*II Cor.*, IX, 7).

Bisogna dunque mettere in evidenza la falsità della loro tesi e ribattere le loro frivole ragioni.

Per dimostrare la falsità di tale errore, per prima cosa si deve fare ricorso a quanto si legge nei *Salmi* (LXXV, 12): «Offrite voti al Signore Dio vostro, e adempiteli». E su queste parole la *Glossa* dice: «Bisogna osservare che dei voti fatti a Dio alcuni sono comuni a tutti i fedeli, e senza di questi non vi è salvezza, come il voto di fede nel Battesimo e cose simili, che dovremmo osservare anche se non ne avessimo fatta una promessa formale, e riguardo a questi viene comandato a tutti: “Offrite voti e adempiteli». Altri poi sono propri di qualcuno in particolare, come il voto di castità, di verginità e simili. A fare questi voti il Signore ci invita; e ci comanda non di farli, ma di adempierli quando siano fatti. È dunque un consiglio di fare tali voti, ma fatti che siano è un obbligo l’adempierli». Quindi alcuni voti sono comandati e altri soltanto consigliati⁴. Tuttavia, si tratti dell’una o dell’altra necessità, si conchiude che è meglio fare opere buone per voto che senza voto.

Infatti è evidente che tutti sono tenuti per comandamento divino a fare ciò che è di necessità per salvarsi, e d’altra parte non si può pensare che qualche comandamento di Dio sia stato dato invano. Ma «il fine di qualunque precetto è la carità» come dice S. Paolo (*I Tim.*, I, 5). Perciò si darebbe invano un precetto di fare una cosa, se riguardo alla carità fosse lo stesso il farla o il non farla. Ora, è dato il precetto non solo di credere, o di non rubare, ma anche di far voto di queste cose. Dunque il credere per voto e l’astenersi dal furto per voto apporta di più alla carità che il fare queste cose senza voto. Ma essendo più lodevole e più meritorio quello che è di maggior carità, ne segue che è più lodevole e più meritorio operare per voto che senza voto.

Secondo, come appare dalla *Glossa* ora citata, si dà il consiglio non solo di osservare la castità e la verginità, ma anche di farne voto. Ora non si dà un consiglio, se non di un bene migliore, come fu detto sopra (cap. 7). Perciò è meglio osservare la castità con voto che senza voto. E così si dica di altre cose.

Terzo, fra tutte le opere buone si suole raccomandare specialmente la pratica della verginità, alla quale il Signore invita con le parole: «Chi può capire, capisca» (*Matt.*, XIX, 12). Ma la stessa verginità è resa lodevole per il voto; infatti S. Agostino nel libro sulla *Verginità* dice: «Neanche la verginità è apprezzabile in quanto verginità, ma in quanto è consacrata a Dio e viene offerta e osservata da un’anima piamente casta»⁵; e più sotto: «Noi non lodiamo nelle vergini il fatto di essere vergini, ma d’essere consacrate a Dio con la pia continenza della verginità»⁶. Molto più dunque sono rese lodevoli alcune opere buone per questo appunto, che si offrono a Dio con voto.

Quarto, ogni bene finito con l’aggiunta di un altro bene diventa migliore. Ora, non c’è dubbio che anche la promessa di un bene sia già un bene in se stessa; tanto è vero che chi promette qualche cosa a qualcuno sembra che gli faccia un regalo, perché quello lo ringrazia. Ma il voto è una promessa fatta a Dio come apparisce dalle parole dell’*Ecclesiaste* (V, 3): «Se hai fatto a Dio qualche voto, non ritardarne l’adempimento, perché dispiace a Lui la stolta e infedele promessa». È dunque meglio fare qualche cosa con voto che senza voto.

Quinto, quanto più uno dà a un altro tanto più merita presso di lui. Chi fa qualche cosa senza voto gli dà solo l’atto che fa per amore suo, ma chi fa questa cosa con voto, non solo gli dà l’atto che compie, ma anche la facoltà con la quale lo compie, perché si mette in condizioni di non potere non fare quello che prima poteva benissimo tralasciare⁷. Molto più dunque merita presso Dio chi fa qualche atto buono con voto di chi lo fa senza voto.

Sesto, ridonda a lode dell’opera buona che la volontà sia confermata nel bene, come ridonda ad aggravio della colpa che la volontà sia ostinata nel male. Ora, è chiaro che chi fa un voto rafforza la volontà in ciò di cui fa voto, e così, quando poi lo adempie, l’opera buona procede da una volontà confermata nel bene. Come dunque concorre ad aggravare la colpa l’operare il male per proposito

deliberato, che è il peccare per malizia, così concorre ad aumentare il merito l'operare il bene per voto.

Settimo, un atto è tanto più lodevole quanto da più eccellente virtù esso procede, perché tutto il pregio di una azione dipende dalla virtù che lo produce. Talvolta accade che un atto di una virtù d'ordine inferiore è comandato da una virtù di ordine superiore, come quando uno fa per motivo di carità un atto di giustizia. Dunque l'atto di una virtù inferiore è molto più perfetto quando è compiuto per comando di una virtù superiore, come è più perfetto un atto di giustizia se si compie per motivo di carità. Ora, è chiaro che le opere buone particolari appartengono ad alcune virtù inferiori, come il digiunare all'astinenza, il contenersi alla castità e così si dica delle altre. Ma il fare voti è propriamente un atto di latria⁸ la quale nessuno può mettere in dubbio che sia superiore all'astinenza, alla castità e a qualunque altra virtù consimile; perché è maggior cosa onorare Dio che comportarsi rettamente col prossimo e con se stesso. Perciò gli atti di astinenza, di castità e di altre virtù inferiori alla latria sono più lodevoli se si compiono per voto.

Ottavo, a questo si aggiunge in conferma la pia premura della Chiesa che invita gli uomini a far voti, e concede indulgenze e privilegi a coloro che fanno voto di andare in aiuto della Terra Santa o altrove in difesa della Chiesa. Non inviterebbe certamente a far voti, se fosse meglio fare le opere buone senza legame di voto, perché sarebbe contro l'esortazione dell'Apostolo: «Aspirate ai doni migliori» (*I Cor.*, XII, 31). Anzi, se fosse meglio fare le opere buone senza voto, non solo non inviterebbe a far voti, ma ritrarrebbe dal farli proibendoli, o sconsigliandoli. Così pure essendo intenzione della Chiesa di condurre i fedeli a uno stato più perfetto, dispenserebbe tutti dai voti già fatti, perché le loro opere buone fossero più meritorie.

È manifesto dunque che la tesi degli avversari ripugna a ciò che la Chiesa comunemente ritiene e pensa, perciò è da riprovarsi come eretica.

Alle ragioni poi che portano in loro favore si può facilmente rispondere in molti modi.

In primo luogo quello che essi dicono che, cioè, l'opera buona fatta per voto sia meno volontaria, non è sempre e in tutti vero. Infatti ci sono molti che fanno con tanta prontezza di volontà ciò che hanno promesso con voto, che, anche se non lo avessero promesso, non solo lo farebbero ugualmente, ma sarebbero pronti a farne voto.

In secondo luogo anche dato che qualche opera buona, fatta per voto o per obbedienza, in sé considerata, sia involontaria, se però uno la compie per ragione del voto o dell'obbedienza che non vuol trasgredire, agisce con più lode e con più merito facendo così che se facesse la stessa cosa di spontanea volontà senza voto. Perché se anche non ha la volontà pronta a far quella data cosa⁹, per esempio, a digiunare, ha però la volontà pronta ad adempiere il voto e a obbedire, il che è molto più lodevole e meritorio che il digiunare, e perciò merita più di chi digiuna di spontanea volontà. E tanto più la volontà si giudica pronta ad adempiere il voto e a obbedire, quanto più quello che si fa per obbedienza o per voto, in sé considerato, ripugna alla volontà. Quindi S. Girolamo dice al monaco Rustico: «Il mio discorso mira a questo, a farti capire che non devi lasciarti andare al tuo proprio arbitrio»¹⁰. E poco dopo: «Non fare quello che vuoi, mangia quello che ti è imposto, abbi soltanto quando avrai ricevuto, vestiti di quello che ti si dà, compi il lavoro a te assegnato, assoggettati a chi non vuoi, recati a letto stanco sfinite, e comincia a dormire mentre ancora cammini, e sii costretto ad alzarti non ancora sazio del sonno». Da questo apparisce che spetta al merito dell'opera buona, il fare o patire per amore di Dio quelle cose che considerate in se stesse non si vorrebbero, perché la volontà si trova tanto più pronta al fervore dell'amore divino, quanto più le cose che per Lui facciamo o soffriamo ripugnano alla nostra volontà. Quindi anche i Martiri tanto più sono lodati, quanto più soffrirono per amore di Dio contro la volontà umana. E nel secondo libro dei *Maccabei* Eleazaro

mentre veniva tormentato disse: «Sostengo atroci dolori nel corpo, ma secondo lo spirito patisco volentieri tali cose per il timore di Dio» (*Il Mac.*, VI, 30).

In terzo luogo poi anche nel caso in cui uno non abbia più neanche la volontà di osservare il voto e di obbedire, allora è chiaro che dinanzi a Dio, che è il giudice dei cuori, questo tale è considerato come fedifrago e prevaricatore dell'obbedienza. Se però adempie il voto o fa l'obbedienza soltanto per timore o rispetto umano, la cosa non gli è di merito dinanzi a Dio, perché agisce non per volontà di piacergli, ma per necessità umana; in ogni modo non fece inutilmente il voto, se lo fece per motivo di carità, poiché meritò più lui col fare il voto che un altro col digiunare semplicemente, e questo merito gli viene conservato per quando si pentirà della sua prevaricazione.

Con questo si risponde anche alle autorità citate; poiché quelle parlano della necessità umana, quando, cioè, uno fa per rispetto o timore umano quello che promise con giuramento e con voto; ma non parlano della necessità che viene dal motivo dell'amore di Dio, come quando uno per compiere la volontà divina, fa o soffre cose tali che altrimenti non vorrebbe. E questo appare dalle parole dell'Apostolo: «Non con tristezza o per necessità» (*II Cor.*, IX, 7). La necessità umana produce tristezza, ma la necessità proveniente dall'amore divino la toglie o almeno la diminuisce. Lo stesso apparisce dalle parole di S. Prospero che dice: «Al fine di non fare una cosa senza devozione, contro voglia e a malincuore». Perché la necessità che proviene dall'amore di Dio non diminuisce l'amore, ma lo accresce.

E che tale necessità sia da lodarsi e da desiderarsi si vede da quello che dice S. Agostino nella lettera ad Armentario e a Paolina: «Poiché hai fatto voto, ormai ti sei obbligato e non ti è più lecito fare diversamente. Prima di consacrarti con voto, eri libero di fare come volevi, ma saresti rimasto in un grado inferiore, sebbene non ci sia da rallegrarsi di una libertà la quale fa che non sia dovuto quello che quando è dovuto si compie con guadagno. Ora però poiché la tua promessa tiene davanti a Dio, non t'invito a una grande giustizia (cioè a osservare la castità della quale aveva fatto voto, come apparisce dal contesto), ma ti distolgo da una grande iniquità. Perché non facendo quello di cui facesti voto non saresti tale quale saresti rimasto se non lo avessi fatto; allora saresti stato meno grande ma non peggiore; ora però, se mancherai di parola al Signore, che Dio non voglia, sarai tanto più miserabile, quanto più sarai felice se la manterrai. Con questo non ti pentire d'aver fatto il voto, anzi rallegrati che ormai non ti sia più lecito quello che ti sarebbe stato lecito senza tuo tornaconto. Avanti dunque intrepido e adempi la parola coi fatti: ti aiuterà Colui che attende l'adempimento delle tue promesse. Felice la necessità che costringe a cose migliori!»¹¹.

Da queste parole risulta ancora chiaramente come sia erroneo quello che certuni dicono, che cioè uno non è tenuto ad adempiere il voto di entrare in religione.

CAPITOLO 14

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DEL PROSSIMO È NECESSARIA PER LA SALVEZZA

Considerata la perfezione della carità in quanto è amore di Dio, resta da considerarla in quanto è amore del prossimo.

Anche nell'amore del prossimo vi sono diversi gradi come nell'amore di Dio. Vi è infatti una perfezione nell'amore del prossimo che è assolutamente necessaria per salvarsi, e questa è comandata; e ve n'è un'altra superiore e sovrabbondante che è soltanto consigliata.

La perfezione dell'amore del prossimo necessaria per salvarsi si deduce dal modo di amarlo che ci è prescritto dalle parole di questo precetto, cioè: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Poiché Dio

è il bene universale che sta sopra di noi, la perfezione dell'amore di Dio richiede che tutto il cuore dell'uomo in qualche modo sia rivolto a Lui, come apparisce da quanto fu detto sopra¹. E perciò il modo dell'amore di Dio è espresso giustamente con le parole: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore».

Il nostro prossimo invece non è il bene universale che sta sopra di noi, ma un bene particolare inferiore, e perciò nel determinare il modo dell'amore per lui non ci è detto di amarlo con tutto il cuore, ma come noi stessi.

Da questo modo di amare il prossimo seguono tre cose: la prima è che questo deve essere un amore *verace*. Infatti essendo proprio della dilezione, ossia dell'amore, il desiderare qualche bene a colui che si ama, è chiaro che il moto dell'amore tende verso due oggetti: verso colui a cui si desidera quel bene e verso il bene desiderato al medesimo. E quantunque si dica che l'uno e l'altro sono amati, in verità però si ama colui al quale si desidera il bene; questo bene poi a lui desiderato si dice che lo amiamo, ma indirettamente, inquantoché, come di conseguenza, rientra nell'atto di amore. Infatti non si può dire che uno veramente e propriamente ami ciò di cui brama la distruzione. Ma ci sono molti beni che si distruggono col servirsene, come il vino quando si beve, o il cavallo quando si espone alla battaglia. Quindi è manifesto che quando bramiamo di servirci di qualche cosa, realmente e propriamente amiamo noi stessi, indirettamente poi e quasi abusivamente si dice che amiamo anche quella cosa. È chiaro poi che ciascuno per istinto naturale ama in realtà talmente se stesso da desiderare per sé molti beni, come la felicità, la virtù, la scienza e ciò che si richiede al sostentamento della vita. Quanto alle cose però di cui uno si serve, non ama propriamente quelle, ma piuttosto se stesso.

Ora, come ci serviamo delle cose, così possiamo fare anche delle persone. Se dunque amiamo il prossimo soltanto perché può tornare a nostro vantaggio, è evidente che non lo amiamo con amore vero e come noi stessi. E questo si vede nelle amicizie che hanno per base l'utilità o il diletto. Chi infatti ama un altro perché gli è utile o piacevole deve dire di amare se stesso che ricava dall'altro quell'utilità o diletto, non l'altro che gli procura quel bene; quest'altro può dire, se mai, di amarlo come si ama il vino o un cavallo, cose che si amano non come noi stessi, in modo da desiderare il loro bene, ma piuttosto da desiderare che questi beni esistano per noi.

Per conseguenza dal precetto di amare il prossimo come noi stessi, ne segue in primo luogo che questo amore, perché sia amore di carità, deve essere *verace*. La carità infatti, come dice S. Paolo, procede «da un cuore puro e da una buona coscienza e da fede non simulata» (I *Tim.*, I, 5); perciò, come dice ancora il medesimo Apostolo: «Non cerca le cose sue» (I *Cor.*, XIII, 5); ma desidera il bene di quelli che ama. E di questo Paolo offre se stesso come esempio quando dice: «Non cercando quello che è utile per me, ma per molti, affinché siano salvi» (I *Cor.*, X, 33).

La seconda cosa che segue dal predetto modo di amare il prossimo è che questo amore sia *giusto e retto*. E sarà giusto e retto quando il bene maggiore sarà anteposto al minore. Ora, è chiaro che tra i beni umani tiene il primo posto il bene dell'anima, poi viene il bene del corpo e finalmente quel bene che consiste nelle cose esteriori. Perciò vediamo che quest'ordine nell'amore di se stesso è connaturale all'uomo. Infatti non vi è chi non preferisca di perdere un occhio del corpo piuttosto che l'uso della ragione, che è l'occhio dell'anima. Così pure per difendere e conservare la vita dal corpo l'uomo dà tutti i suoi beni esteriori, secondo quelle parole: «Pelle per pelle, e tutto quello che ha lo darà l'uomo per la propria vita» (*Giob.*, II, 4).

E quest'ordine naturale dell'amore di se stesso si trova in tutti o quasi in tutti, quando si tratta dei beni naturali che abbiamo portati per esempio. Ma quando si tratta di beni superiori, si trovano alcuni che sconvolgono quest'ordine dell'amore, come quando molti per la salute o per i piaceri del corpo

sacrificano la virtù o la scienza; come pure quando per l'acquisto dei beni esteriori espongono il proprio corpo a pericoli o a fatiche eccessive. In questi l'amore non è *retto*, anzi, dirò di più, questi tali danno prova di non amarsi per nulla.

Infatti in ogni cosa la parte principale si prende per la cosa stessa. Così diciamo fatto dalla città ciò che vien fatto dai suoi capi. Ora, è manifesto che nell'uomo la cosa principale è l'anima, e tra le parti o potenze dell'anima la principale è la ragione, o l'intelletto. Chi dunque disprezza il bene dell'anima ragionevole attaccandosi ai beni del corpo o della parte sensitiva, è chiaro che non ama veramente se stesso; perciò anche nei *Salmi* (X, 6) sta scritto: «Chi ama l'iniquità odia l'anima propria».

Quando dunque ci viene comandato di amare il prossimo come noi stessi, la rettitudine di questo amore va intesa così, che desideriamo per lui i beni con quell'ordine con cui li dobbiamo desiderare per noi stessi, cioè prima i beni spirituali, poi i beni corporali e finalmente quelli che consistono in cose esteriori. Se uno invece desidera per il prossimo i beni esteriori a detrimento della salute del corpo, o i beni del corpo a detrimento della salute dell'anima, costui non ama il prossimo come se stesso.

La terza cosa che segue dal predetto modo di amare il prossimo è che questo amore sia *santo*. Una cosa si dice santa perché è ordinata a Dio; così si dice santo l'altare perché è dedicato a Dio, come pure altre cose che sono destinate al divino servizio. Ora, che uno ami un altro come se stesso dipende dal fatto che essi hanno tra loro qualche relazione; in quello infatti in cui due si trovano uniti si considerano come una cosa sola, e così l'uno si comporta con l'altro come con se stesso.

Ora, due possono trovarsi uniti in molti modi. Alcuni sono uniti per quella unione naturale che proviene dalla generazione, come quelli che sono nati dai medesimi genitori; altri sono uniti per una certa unione civile, come quelli che sono della stessa città e vivono sotto lo stesso principe e sotto le medesime leggi; anzi persino nell'espletare un identico ufficio o traffico si trova una certa unione o comunanza, come tra quelli che sono soci nel commercio o compagni nella milizia, o in qualche arte o mestiere, o in simili cose. Queste differenti specie di amore del prossimo possono, sì, essere oneste e rette, ma non per questo si possono dire sante. Invece è santo l'amore del prossimo soltanto quando è ordinato a Dio. Infatti come gli uomini che sono membri di una stessa città formano un tutto, perché dipendono da un medesimo principe, dalle cui leggi sono governati, così gli uomini tutti, essendo per loro natura ordinati alla beatitudine, vengono a essere come una cosa sola in ordine a Dio, in quanto che egli è capo supremo di tutti e fonte di beatitudine e legislatore di ogni giustizia.

Bisogna poi osservare che il bene comune secondo la retta ragione va preferito al bene privato, perciò ciascuna delle parti per istinto naturale è ordinata al bene del tutto. Ne abbiamo un segno quando si espone a una percossa la mano per salvare il cuore o il capo, dai quali dipende la vita di tutto l'uomo.

Ora, nella suddetta unione in cui tutti gli uomini convengono nel tendere al medesimo fine della beatitudine, ciascuno è considerato come una parte; il bene comune del tutto è invece Dio stesso in cui sta la beatitudine di ognuno. Per conseguenza secondo la retta ragione e l'istinto naturale ciascuno deve ordinare se stesso a Dio, come la parte è di suo ordinata al bene del tutto, il che si compie mediante la carità con la quale l'uomo ama se stesso per Dio. Quando dunque uno ama anche il prossimo per Dio lo ama come se stesso, e in questo modo il suo amore è santo. Perciò sta scritto: «Questo comandamento abbiamo avuto da Dio: che chi ama Dio ami anche il proprio fratello» (*I Giov.*, IV, 21).

Infine un'altra cosa ci viene insegnata dal predetto modo di amare il prossimo, ed è che questo amore sia *efficace e attivo*.

È chiaro infatti che ciascuno ama se stesso in modo che non solo desidera di avere il bene e di non avere il male, ma fa realmente ogni sforzo per procurarsi il primo e respingere il secondo. Allora dunque l'uomo amerà il prossimo come se stesso, quando non solo avrà per lui quell'affetto con cui gli desidera abbondanza di bene e preservazione dal male, ma mostrerà questo affetto con l'opera. Perciò S. Giovanni dice: «Figlioli miei, non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e in verità» (*I Giov.*, III, 18).

CAPITOLO 15

LA PERFEZIONE DELL'AMORE DEL PROSSIMO CHE È DI CONSIGLIO

Considerate le condizioni che danno all'amore del prossimo la perfezione che è necessaria per salvarsi, diremo ora di quella perfezione che è superiore all'ordinaria ed è soltanto di consiglio. Questa perfezione si può considerare sotto tre aspetti: nella sua estensione, nella sua intensità, nei suoi effetti.

Primo, rispetto all'estensione si rileva che quanto più grande è il numero di coloro ai quali si estende l'amore del prossimo, tanto più quest'amore si mostra perfetto. Ma in questa estensione bisogna considerare tre gradi.

Infatti vi sono alcuni che amano gli altri, o per benefici ricevuti, o per vincoli di parentela e di nazionalità, e questo grado non esce dai limiti dell'amicizia civile. Quindi il Signore dice: «Se voi amate coloro che vi amano, qual premio ne avrete? Non fanno così anche i pubblicani? E se saluterete soltanto i vostri fratelli che fate di più? Non fanno così anche i gentili?» (*Matt.*, V, 46-47).

Vi sono altri poi che accolgono nella sfera della loro benevolenza anche gli estranei, purché non trovino in essi qualche cosa che li contrari, e questo grado di amore è in qualche modo ristretto dentro confini naturali. Poiché infatti tutti gli uomini sono della stessa natura, sono naturalmente amici tra loro, cosa che si manifesta soprattutto quando uno insegna la via a chi l'ha smarrita, o rialza chi è caduto per terra, o fa simili atti di benevolenza. Ma siccome l'uomo di natura sua ama se stesso più degli altri, e procede dallo stesso principio che una cosa sia amata e il suo contrario sia odiato, ne segue che l'amore dei nemici non è compreso entro i limiti dell'amore naturale.

Vi è perciò un terzo grado di amore del prossimo che si estende anche ai nemici e questo grado di benevolenza ce lo insegna il Signore quando dice: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano» (*Matt.*, V, 44); e dimostra che in questo sta la perfezione dell'amore, perché conchiude: «Siate perfetti, come perfetto è il Padre vostro» (*ibid.*, 48).

Che ciò poi sia al disopra della perfezione ordinaria apparisce dalle parole di S. Agostino, il quale dice «che questo è proprio dei perfetti figli di Dio e ogni fedele deve tendervi e sforzarsi di condurre l'animo a questo punto, pregando il Signore e lottando contro se stesso. Tuttavia un sì gran bene non è della maggioranza, la quale nondimeno crediamo che sia esaudita quando nella preghiera diciamo: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori»¹.

Qui però ci si può porre una domanda: poiché col nome di prossimo s'intende ogni uomo, e nelle parole: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», non si fa eccezione, è forse strettamente comandato di amare anche i nemici?

Ma a questa domanda si risponde facilmente, se si tiene presente quanto è stato detto sopra² riguardo alla perfezione dell'amore di Dio. Si è detto infatti che in quelle parole: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore», si può intendere ciò che è di necessità di precetto, ciò che è di perfezione di

consiglio e inoltre ciò che è proprio della perfezione dei comprensori. Se infatti le parole: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» s'intendono nel senso che il cuore dell'uomo sia rivolto sempre attualmente verso Dio, questo appartiene alla perfezione dei comprensori; se poi s'intendono che il cuore dell'uomo non accetti niente che sia contrario all'amore di Dio, questo è di necessità di precetto; se finalmente s'intendono nel senso che l'uomo, per attendere più liberamente a Dio, deve privarsi anche di ciò di cui potrebbe lecitamente servirsi, questo è proprio della perfezione di consiglio.

Allo stesso modo anche qui si deve dire che è di necessità di precetto il non escludere il nemico da quell'amore comune con cui si deve amare il prossimo e il non accogliere in cuore cosa alcuna contraria a questo amore. Ma che l'animo giunga ad amare positivamente il nemico anche quando non vi sia necessità, questo è proprio della perfezione di consiglio. In caso di necessità infatti siamo tenuti, in virtù del precetto, ad amare positivamente i nemici anche in particolare e a far loro del bene; per es. se fossero per morire di fame, o si trovassero in casi simili. Fuori però di questi casi di necessità non siamo tenuti in virtù del precetto ad avere per i nemici uno speciale amore né interno né esterno, non essendo tenuti a ciò in particolare neanche per tutti gli altri.

Questo amore dei nemici proviene direttamente dal solo amore di Dio. Nelle altre specie di amore qualche altro bene può muovere ad amare, come benefici ricevuti, o legami di sangue o di patria, o altre cose simili. Ma ad amare i nemici non ci può muovere che Dio solo. Infatti si amano in quanto sono creature di Dio e perché fatti a sua immagine e capaci di possederlo. E poiché la carità antepone Dio a tutte le cose, sebbene la considerazione di qualche danno che riceve dai nemici porti l'uomo a odiarli, la considerazione però del bene divino che è in essi ha il sopravvento, e questo porta ad amarli. Perciò quanto più perfettamente uno è animato dall'amore di Dio, tanto più facilmente si piega ad amare il nemico.

CAPITOLO 16

PERFEZIONE INTENSIVA DELL'AMORE DEL PROSSIMO

In secondo luogo la perfezione dell'amore del prossimo può essere considerata in rapporto alla sua intensità. È chiaro infatti che quanto più intensamente si ama una persona, tanto più facilmente si disprezza per amor suo tutto il resto. Pertanto da ciò che l'uomo disprezza per amore del prossimo si può riconoscere se questo amore sia perfetto.

Ora, in questa perfezione si riscontrano tre gradi.

Ci sono alcuni che per amore del prossimo disprezzano i beni esteriori quando, o li distribuiscono a lui parzialmente, o se ne disfano interamente per sovvenire alle sue necessità. E questo sembra accennato dall'Apostolo quando dice: «E quando distribuissi in nutrimento dei poveri tutte le mie facoltà» (*I Cor.*, XIII, 3) e nel *Cantico dei Cantici*, ove si dice: «Quando un uomo desse per la dilezione tutte le sostanze della sua casa, le disprezzerebbe come un niente» (*Cant.*, VIII, 7). Anzi, anche il Signore sembra che includa questo nel consiglio di seguire la perfezione dato a quel giovane, quando disse: «Se vuoi esser perfetto va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo, e vieni e seguimi» (*Matt.*, XIX, 21), dove si vede che ordina a due fini la rinuncia di tutti i beni esteriori: all'amore del prossimo, quando dice: «e dallo ai poveri», e all'amore di Dio, quando dice: «seguimi».

Allo stesso grado appartiene anche il non ricusare qualche danno nelle cose esteriori per amore di Dio e del prossimo, perciò l'Apostolo loda alcuni cristiani dicendo: «Con gaudio accettaste la rapina dei vostri beni» (*Ebr.*, X, 34); e nei *Proverbi* si legge: «Chi per amore dell'amico non fa caso di patir danno, egli è giusto» (*Prov.*, XII, 26).

Non arrivano a questo grado di amore del prossimo coloro che non si curano di sovvenire coi beni che posseggono alle sue necessità. Perciò l'apostolo S. Giovanni dice: «Chi avendo dei beni di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità, chiuderà le sue viscere alla compassione di lui, come è in costui la carità di Dio?» (*I Giov.*, III, 17).

Il secondo grado dell'amore del prossimo è di esporre il proprio corpo alle fatiche per amor di lui, e di questo offre in se stesso un esempio l'Apostolo S. Paolo quando dice: «Con fatica e stento, lavorando di e notte per non essere di aggravio ad alcuno di voi» (*II Tess.*, III, 8). A questo si riduce anche il non ricusare di soffrire tribolazioni e persecuzioni per amore del prossimo; perciò l'Apostolo dice ancora: «Sia però che noi siamo tribolati, (lo siamo) per vostra consolazione e salute» (*II Cor.*, I, 6); e altrove: «Patisco fino alle catene quale malfattore, ma la parola di Dio non è incatenata; per questo ogni cosa sopporto per amor degli eletti, affinché essi pure conseguano la salvezza» (*II Tim.*, II, 9-10).

Non arrivano a questo grado coloro che non rinuncerebbero ad alcun piacere, né sosterebbero alcun incomodo per amore degli altri. Contro di questi si legge nel profeta Amos: «Voi che dormite in letti d'avorio e vi adagate nei vostri soffici letti; voi che mangiate gli agnelli più grassi e i vitelli scelti da tutto l'armento: voi cantate al suono del salterio. Essi hanno stimato di avere gli strumenti di musica come Davide; essi bevendo il vino in ampie ciotole, spirando ottimi unguenti non hanno alcuna compassione dell'afflizione di Giuseppe» (*Am.*, VI, 4-6); e in Ezechiele: «Voi non siete usciti a mostrar la faccia né vi siete posti di contro qual muro per la casa d'Israele, per sostenere il combattimento nel giorno del Signore» (*Ezech.*, XIII, 5).

Il terzo grado di questo amore è dare la vita per i propri fratelli; perciò si legge nella prima lettera di S. Giovanni (III, 16): «Da questo abbiamo conosciuta la carità di Dio, perché egli ha posto la sua vita per noi, e noi pure dobbiamo porre la vita per i fratelli». Più oltre la carità non può andare. Infatti il Signore dice: «Nessuno ha carità più grande che quella di colui che dà la sua vita o anima per i suoi amici» (*Giov.*, XV, 13); e perciò in questo consiste la perfezione dell'amore fraterno.

L'anima però si può considerare sotto due aspetti: primo in quanto è vivificata da Dio, e in questo senso nessuno deve dare l'anima per i fratelli; perché intanto uno ama la vita dell'anima, in quanto ama Dio, e Dio deve amarlo più del prossimo. Per conseguenza nessuno deve disprezzare la vita dell'anima, commettendo il peccato per salvare il prossimo. L'altro aspetto da considerarsi nell'anima è in quanto essa vivifica il corpo ed è il principio della vita umana, e in questo senso dobbiamo dare l'anima per i nostri fratelli. Infatti dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo, e perciò è conveniente dare la nostra vita corporale per la salute spirituale del prossimo. Anzi, questo diventa obbligatorio in caso di necessità: se uno, per es., vedesse un altro venire sedotto dagli infedeli, dovrebbe esporsi al pericolo della morte per liberarlo dalla seduzione.

Ma che, fuori di questi casi di necessità, uno si esponga a pericolo di morte per la salvezza degli altri appartiene alla perfezione della giustizia, ossia alla perfezione di consiglio; della quale possiamo prendere l'esempio da S. Paolo che dice: «Io assai volentieri spenderò il mio e spenderò più di me stesso per le anime vostre» (*II Cor.*, XII, 15), e su queste parole la *Glossa* osserva: «Perfetta carità è questa, che uno sia disposto a morire per i fratelli».

Ora, ha una certa somiglianza con la morte la condizione della schiavitù, tanto che si chiama anche morte civile. La vita infatti si manifesta specialmente in questo, che uno si muove da sé; ciò che non può essere mosso che da un altro si considera come morto. Ora, è chiaro che lo schiavo non si muove da sé, ma per volontà del padrone; perciò l'uomo in quanto si sottomette alla schiavitù incorre in una specie di morte. Per conseguenza si può dire che appartiene allo stesso grado di perfezione dell'amore fraterno il sottomettersi alla schiavitù per amore del prossimo come l'esporsi alla morte per lui;

sebbene questo sembri più perfetto, perché gli uomini per istinto naturale rifuggono più dalla morte che dalla schiavitù.

CAPITOLO 17

PERFEZIONE EFFETTUALE DELL'AMORE DEL PROSSIMO

In terzo luogo la perfezione dell'amore fraterno si considera dagli effetti, perché tanto più perfetto si giudica l'amore, quanto più grandi sono i beni che diamo al prossimo.

Ora, anche qui ci sono da considerare tre gradi.

Vi sono alcuni infatti che soccorrono il prossimo con beni corporali come quelli che vestono gli ignudi, danno da mangiare agli affamati, assistono gli infermi e fanno altre cose simili che il Signore reputa fatte a se stesso, come appare dal Vangelo di *Matteo* (XXV, 35 ss.).

Vi sono altri che elargiscono beni spirituali, ma che non sorpassano la condizione naturale dell'uomo come chi insegna agli ignoranti, consiglia i dubbiosi, richiama i traviati; e di queste cose fu lodato Giobbe: «Ecco che fosti il maestro di molti, e alle braccia stanche rendesti vigore, le tue parole furono sostegno ai vacillanti e alle tremanti ginocchia desti conforto» (*Giob.*, IV, 3-4).

Vi sono altri infine che danno al prossimo beni spirituali e divini superiori alla natura e alla ragione, come insegnargli le divine cose, condurlo a Dio, dispensargli i sacramenti; e di queste cose parla l'Apostolo ai Galati: «Chi dà a voi lo spirito e opera tra voi i miracoli» (*Gal.*, III, 5), e ai Tessalonicesi: «Avendo voi ricevuta la parola di Dio che udiste da noi, la riceveste non come parola degli uomini, ma, qual è veramente, come parola di Dio» (*I Tess.*, II, 13). Scrivendo poi ai Corinzi dopo aver detto: «Vi ho sposati a un sol uomo, a Cristo», aggiunge: «Poiché se il primo venuto predica un altro Cristo non predicato da noi, o se un altro spirito ricevete che non avete ricevuto, o un altro vangelo che non avete abbracciato, di sicuro ne avrete un danno» (*II Cor.*, XI, 2 ss.).

Il conferimento poi di questi beni appartiene a una speciale perfezione dell'amore fraterno, perché per mezzo di essi l'uomo si unisce al suo ultimo fine, nel quale consiste la somma perfezione dell'uomo; perciò a significare questa perfezione si dice in Giobbe: «Hai tu conosciute le vie delle nubi e quel grande e perfetto sapere?» (*Giob.*, XXXVII, 16). Per nubi, secondo S. Gregorio, s'intendono i santi predicatori: «Queste nubi poi hanno vie sottilissime, cioè le vie della santa predicazione, e scienze perfette, sapendo di non avere niente per merito proprio»¹; perché quello che danno al prossimo è al disopra di loro.

Aumenta ancora di più questa perfezione, se questi doni spirituali vengono dati non a uno o a due, ma a tutta una moltitudine; perché, anche secondo i filosofi², il bene di un popolo è più perfetto e divino che il bene di uno solo. Perciò l'Apostolo ha scritto: «Altri poi costituì pastori e dottori per il perfezionamento dei santi, per il lavoro del ministero, per la edificazione del corpo di Cristo» (*Efes.*, IV, 11), cioè di tutta la Chiesa; e ai Corinzi raccomanda: «Dacché siete amanti dei doni spirituali, fate sì che per edificazione della Chiesa ne abbondiate» (*I Cor.*, XIV, 12).

CAPITOLO 18

CIÒ CHE SI RICHIEDE PER LO STATO DI PERFEZIONE

È proprio della perfezione, come abbiamo detto sopra¹, non solo fare opere perfette, ma anche farne voto; infatti ambedue queste cose sono consigliate, come si è veduto (cap. 13). Perciò chi fa per voto

un'opera perfetta raggiunge una doppia perfezione. Così chi osserva la castità ha una perfezione, ma chi vi si obbliga con voto, e l'osserva, ha la perfezione della castità e quella del voto.

Ora, la perfezione derivante dal voto muta condizione e stato, in quel modo che la libertà e la servitù sono considerate come due condizioni e stati diversi. In questo senso infatti si prende la parola «stato» in quel passo di papa Adriano: «Se qualche volta in causa capitale o relativa allo stato, fosse aperta interpellanza, non bisogna agire per mezzo di terzi, ma da se stessi»².

Poiché quando uno fa voto di osservare la castità si toglie la libertà di prender moglie; chi invece si mantiene casto senza farne voto, non si priva di questa libertà, e perciò non è cambiata la sua condizione, come è cambiata quella di chi ne fa voto. Anche fra gli uomini se uno fa dei servizi a un altro non cambia condizione, ma, se si obbliga a servire, allora diventa di un'altra condizione.

Ma bisogna osservare che uno si può togliere la libertà, o assolutamente, o solo in parte. Se uno infatti si obbliga con Dio o con un uomo a fare una cosa speciale e per un dato tempo, non perde la libertà in assoluto, ma soltanto riguardo a quello a cui si è obbligato.

Se invece si mette totalmente sotto il potere d'un altro da non lasciarsi alcuna libertà, cambia assolutamente condizione, divenendo semplicemente un servo. Quando dunque uno fa voto a Dio di un'opera buona particolare, come di fare un pellegrinaggio o un digiuno o cose simili, non cambia condizione o stato in modo assoluto, ma soltanto in parte. Se invece offre a Dio con voto tutta la sua vita per servire a Lui con opere di perfezione, allora abbraccia assolutamente la condizione, o lo stato di perfezione.

Avviene però che alcuni fanno opere di perfezione senza averne fatto voto, altri invece si obbligano con voto per tutta la vita a opere di perfezione che però non fanno. Da ciò risulta che alcuni sono perfetti, senza essere nello stato di perfezione, e altri, pur essendo nello stato di perfezione, non sono perfetti.

CAPITOLO 19

PERSONE CHE SI TROVANO NELLO STATO DI PERFEZIONE: VESCOVI E RELIGIOSI

Da quanto si è detto sopra apparisce chiaramente chi siano coloro che si trovano nello stato di perfezione.

Si è detto infatti¹ che alla perfezione dell'amore di Dio si giunge per tre vie, cioè con la rinuncia alle cose esteriori, con la rinuncia alle nozze e agli altri pensieri carnali, e con la rinuncia a se stesso: o morendo per Cristo, o rinnegando la propria volontà. Chi pertanto con voto fatto a Dio si impegna per tutta la vita a queste opere, è evidente che abbraccia lo stato di perfezione. E poiché in ogni ordine religioso si fanno questi tre voti, è evidente che lo stato religioso è stato di perfezione.

Parimenti si è dimostrato² che tre cose si richiedono alla perfezione dell'amore fraterno: che, cioè, si amino i nemici e si faccia loro del bene; che si dia la propria vita per i fratelli, o esponendosi per loro al pericolo di morte, o indirizzando totalmente la propria vita a loro vantaggio; e che si distribuiscano al prossimo i beni spirituali.

Ora, è chiaro che a queste tre cose sono tenuti i vescovi. Avendo essi infatti presa sopra di sé la cura di tutta una chiesa nella quale spesso si trovano alcuni che li odiano, li perseguitano e li maltrattano, essi sono nella necessità di ripagare con l'amore e con la benevolenza i nemici e i persecutori, e di ciò si ha un esempio negli apostoli, dei quali i vescovi sono successori; essi infatti vivendo in mezzo

ai persecutori ne procuravano la salvezza. Anche il Signore dice loro: «Ecco che io vi mando come pecore in mezzo ai lupi» (*Matt.*, X, 16), nel senso che, pur ricevendo da loro moltissimi morsi, non solo non ne vengano sopraffatti, ma convertano gli stessi lupi. E S. Agostino, esponendo il passo di S. Matteo: «Se qualcuno ti percuote nella guancia destra, offrigli anche l'altra» (*Matt.*, V, 39), ha queste parole: «Che queste cose siano opere di misericordia lo sanno specialmente coloro che si danno a servire quelli che amano maggiormente, come i fanciulli o i pazzi, dai quali ricevono spesso molte pene, e, se la loro salute lo richiede, sono disposti a patirne anche maggiori. Perciò il Medico e Signore delle anime previene i suoi discepoli che dovranno tollerare di buon animo le imperfezioni di coloro dei quali vogliono procurare la salvezza. Infatti ogni peccato proviene dall'imperfezione dell'animo, poiché nessuno è più innocente di chi è perfetto nella virtù»³. Ecco perché l'Apostolo poteva dire: «Siamo maledetti e benediciamo, siamo perseguitati e abbiamo pazienza, siamo bestemmiate e porgiamo suppliche» (*I Cor.*, IV, 12).

In secondo luogo i vescovi sono tenuti a dare la propria vita per la salvezza dei loro sudditi. Dice infatti il Signore: «Io sono il buon Pastore: il buon Pastore dà la sua vita per le sue pecorelle» (*Giov.*, X, 11); parole che S. Gregorio spiega così: «Avete sentito, fratelli carissimi, nella lettura del Vangelo la vostra istruzione, avete sentito anche il vostro pericolo»⁴. Quindi prosegue: «Ci è stata mostrata la via da seguire riguardo al disprezzo della morte, ci è stato offerto il modello a cui conformarci. È nostro dovere cominciare col dare alle sue pecorelle i nostri beni esteriori e terminare, se è necessario, col dare per loro anche la nostra vita»; e poi aggiunge ancora: «Viene il lupo addosso alle pecore, quando un uomo ingiusto e rapace opprime i fedeli e gli umili. Ma colui che sembrava pastore e non lo era, lascia le pecore e fugge; perché, mentre teme il danno per sé, non ha il coraggio di resistere alla ingiustizia di lui». Da queste parole apparisce che è di necessità dell'ufficio pastorale che il vescovo non rifugga dal pericolo di morte per la salvezza del gregge affidatogli. È quindi obbligato in virtù del suo ufficio a questa perfezione dell'amor fraterno, cioè a dare la vita per i propri fratelli.

Ma come nei contratti che si fanno tra gli uomini secondo le leggi umane si usano certe solenni formalità per rendere più stabile il contratto, così pure con una speciale solennità e benedizione viene ricevuta la dignità pontificale e viene celebrata la professione religiosa. Perciò Dionigi parlando dei monaci dice: «Una santa legislazione donò loro una grazia perfetta e li reputò degni di una particolare invocazione santificatrice»⁵.

CAPITOLO 20

PREMINENZA DELLO STATO EPISCOPALE SULLO STATO RELIGIOSO

A chi non pondera bene le cose potrà sembrare che lo stato di perfezione dei religiosi sia più elevato di quello dei vescovi; perché l'amore di Dio, alla cui perfezione è ordinato lo stato religioso, è superiore all'amore del prossimo, alla cui perfezione è ordinato lo stato episcopale; inoltre perché la vita attiva a cui si dedicano i vescovi è inferiore alla vita contemplativa a cui si consacrano i religiosi. Dice infatti Dionigi che i religiosi da alcuni sono chiamati servi¹ dall'essere puramente servi e domestici di Dio, da altri sono chiamati monaci² dalla vita semplice e solitaria che mediante le sante riflessioni, ossia contemplazioni delle cose semplici, «li unisce alla deiforme unità e perfezione cara a Dio»³.

Così pure ad alcuni potrà sembrare che lo stato della prelatura non sia perfetto, perché i prelati possono possedere ricchezze, mentre il Signore dice: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri» (*Matt.*, XIX, 21).

Ma questa opinione è contraria alla verità. Dionigi infatti dice che l'ordine dei vescovi è perfettivo⁴ mentre altrove dice che l'ordine dei monaci è l'ordine dei perfetti⁵. Ora, è chiaro che si richiede

maggior perfezione a dover dare la perfezione agli altri che a essere perfetto solamente per sé; come è cosa più grande il dare ad altri una qualità che l'averla soltanto in sé, e come ogni causa è superiore al suo effetto. Resta evidente dunque che lo stato episcopale è di maggior perfezione che lo stato religioso di qualunque forma esso sia.

Lo stesso appare se si considerano gli obblighi degli uni e degli altri. Poiché i religiosi si obbligano a lasciare i beni temporali, a osservare la castità e a vivere sotto l'obbedienza; ma di queste cose è molto più grande e difficile dar la vita per la salvezza degli altri, al che, come si è detto, sono obbligati i vescovi. Perciò è chiaro che gli obblighi dei vescovi sono più gravi di quelli dei religiosi.

Di più: a quelle cose cui sono obbligati i religiosi sono obbligati in qualche modo anche i vescovi. Essi infatti sono tenuti a distribuire ai loro sudditi bisognosi i beni temporali che possiedono, perché devono pascerli non solo con la parola e con l'esempio, ma anche con aiuti temporali. Perciò a S. Pietro fu detto tre volte dal Signore di pascere il suo gregge, come si legge nell'ultimo capitolo del Vangelo di S. Giovanni; il che S. Pietro ritenendo bene impresso nell'animo esorta poi gli altri a far lo stesso dicendo: «Pascete il gregge di Dio che da voi dipende» (*I Piet.*, V, 2). E S. Gregorio nel passo citato sopra, parlando in persona dei vescovi dice: «Dobbiamo erogare misericordiosamente alle sue pecorelle i nostri beni esteriori», e poco dopo aggiunge: «Chi non darà i suoi beni per le pecorelle, quando deve dare per esse anche la vita?»⁶.

Inoltre anche i vescovi sono obbligati alla castità. Poiché dovendo rendere puri gli altri, conviene che essi siano sommamente puri. Perciò dice Dionigi che «gli ordini purificativi devono avere tale abbondanza di purezza da farne parte anche gli altri»⁷.

E ancora: i religiosi col voto di obbedienza si sottomettono a un solo superiore, il vescovo invece si fa servo di tutti quelli dei quali si prende cura, mentre è tenuto a cercare «non il bene suo ma il bene di molti affinché siano salvi» (*I Cor.*, X, 33), come dice l'Apostolo. Il quale parlando di sé nella medesima lettera dice: «Essendo io libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti» (*I Cor.*, IX, 19); e altrove: «Non predichiamo noi stessi, ma Gesù Cristo Signor nostro, noi poi servi vostri per Gesù» (*II Cor.*, IV, 5). Donde è invalso anche l'uso che il Sommo Pontefice si sottoscriva: servo dei servi di Dio.

Da tutto questo appare evidente che lo stato episcopale è di maggior perfezione che lo stato religioso.

Inoltre Dionigi afferma che l'ordine dei monaci non è per condurre altri, ma si ferma in se stesso in uno stato particolare e santo⁸. Ma ai vescovi spetta per obbligo il voto di condurre gli altri a Dio. Dice infatti S. Gregorio nel commento su Ezechiele, che nessun sacrificio è più accetto a Dio dello zelo delle anime⁹. Perciò l'ordine dei vescovi è il più perfetto.

La verità della tesi si dimostra chiaramente anche dalla pratica della Chiesa, per cui alcuni religiosi vengono sottratti all'obbedienza dei loro prelati ed elevati alla dignità episcopale. Il che non sarebbe lecito, se lo stato episcopale non fosse più perfetto; perché la Chiesa segue la sentenza di S. Paolo che dice: «Aspirate ai doni migliori» (*I Cor.*, XII, 31).

CAPITOLO 21

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ CONTRO LO STATO DI PERFEZIONE DEI VESCOVI

Alle ragioni in contrario non è difficile rispondere.

1. Infatti la perfezione dell'amore del prossimo, come abbiamo detto sopra, deriva dalla perfezione dell'amore di Dio, la quale nel cuore di alcuni è tanto grande che non solo vogliono godere di Lui e servirlo, ma vogliono anche servire il prossimo per amore di Dio. Perciò l'Apostolo dice (*II Cor.*, V, 13): «Se siamo fuori di noi, cioè con la contemplazione, (lo siamo) per Iddio», cioè per dargli onore, «se siamo di mente sana», quasi condescendendo a voi, «questo è per voi», cioè per la vostra utilità; «poiché la carità di Cristo ci costringe», a fare tutto per voi, come spiega la *Glossa*.

Ora, è chiaro che è segno di più grande amore il servire anche altri per amore dell'amico, che il servire lui soltanto.

2. Quello poi che si dice della perfezione della vita contemplativa non sembra che faccia al proposito; poiché, essendo il vescovo mediatore tra Dio e l'uomo, bisogna che si segnali nella vita attiva, perché è ministro degli uomini, e sia ben avanti nella vita contemplativa, perché possa ricevere da Dio ciò che deve dare agli altri. Scrive infatti S. Gregorio: «Il prelado sia il primo nell'azione, assorto più di tutti nella contemplazione, uomo di governo che non diminuisce punto la cura delle cose interiori tra le occupazioni esteriori, né la lascia per la troppa sollecitudine di esse»¹.

Ma anche se i vescovi soffrono qualche restrizione nella dolcezza della contemplazione per le occupazioni esteriori con cui servono il prossimo, questa cosa stessa dimostra la perfezione dell'amore di Dio. Uno infatti dà prova maggiore di amare un altro, se per amor di lui accetta di restare per qualche tempo privo della giocondità della sua presenza per attendere al suo servizio, che se volesse godere continuamente della sua presenza. Perciò l'Apostolo, dopo aver detto: «Né la morte, né la vita mi separerà dall'amore di Dio» (*Rom.*, VIII, 38), aggiunge: «Desideravo essere io stesso separato da Cristo per i miei fratelli» (*Rom.*, IX, 3). In proposito il Crisostomo commenta: «L'amore di Gesù Cristo aveva talmente presa l'anima sua, che anche ciò che era per lui la cosa più cara di tutte, cioè l'essere con Cristo, anche questo, pur di piacere a Lui era disposto a sacrificarlo»².

3. Alla terza obiezione poi si possono dare due risposte.

Prima risposta — I vescovi non possiedono come proprie le ricchezze della Chiesa che hanno in custodia, ma le dispensano come beni comuni, il che non è contrario alla perfezione evangelica. S. Prospero infatti afferma, come riferisce il *Decreto*, «essere giusto che si possiedano i beni della Chiesa e che si abbandonino i propri per amore della perfezione»³. E poi, portato l'esempio di S. Paolino, aggiunge: «Con questo si dimostra che le cose proprie si devono disprezzare per amore della perfezione, e che senza detrimento della perfezione stessa si possono possedere i beni della Chiesa che sono manifestamente beni comuni».

Qui però bisogna notare che quando uno possiede i beni della Chiesa in modo da non farci un guadagno, ma da dispensarli soltanto, non vien meno alla perfezione evangelica, altrimenti gli abati e i prelati dei monasteri si allontanerebbero dalla perfezione religiosa mancando al voto di povertà, il che è assurdo. Se invece uno si fa non solo dispensatore dei frutti, ma padrone dei beni comuni della Chiesa, facendovi sopra un guadagno, è chiaro che lui possiede qualche cosa in proprio, e così si allontana dalla perfezione di coloro che, rinunciando a tutto, vivono senza alcuna cosa propria.

Altro aspetto dell'obiezione e seconda risposta. — Tuttavia poiché i vescovi non solo possono possedere i beni della Chiesa, ma anche i beni patrimoniali, dei quali possono anche far testamento, sembra che non siano all'altezza della perfezione evangelica alla quale invita il Signore quando dice: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri» (*Matt.*, XIX, 21).

Ma questa difficoltà si risolve facilmente, se si tiene presente quanto è stato detto sopra. Si è detto infatti che la rinuncia alle ricchezze non è la perfezione, ma un mezzo di perfezione⁴. È possibile

dunque acquistare la perfezione senza la rinuncia attuale alle proprie ricchezze. E questo si può dimostrare così: Il Signore dando insegnamenti di perfezione dice: «Se qualcuno ti percuoterà nella guancia destra, presentagli anche l'altra, e a chi vuol muoverti lite e toglierti la tonaca cedigli anche il mantello, e se uno ti sforzerà a correre per un miglio, vai con lui per altre due miglia» (*Matt.*, V, 39-41). Ebbene neppure coloro che sono perfetti hanno sempre compiuto effettivamente queste cose. Altrimenti il Signore stesso sarebbe venuto meno a questa perfezione; perché, avendo ricevuto uno schiaffo su una guancia, non presentò l'altra, ma disse: «Se ho parlato male, mostrami questo male; se ho parlato bene, perché mi percuoti?» (*Giov.*, XVIII, 23). E anche S. Paolo essendo percosso non presentò la guancia, ma disse: «Percuoterà te Iddio, muraglia imbiancata» (*Atti*, XXIII, 3).

Non è dunque di necessità per la perfezione che tali cose effettivamente si compiano, ma basta che ci sia la preparazione dell'animo, come dice S. Agostino⁵. In questo infatti consiste la perfezione dell'uomo: nell'avere l'animo pronto a fare tali cose, quando ce ne sia bisogno.

Così pure, come dice S. Agostino nel libro delle *Questioni evangeliche*⁶ e come si legge nelle *Decretali*⁷: «Quello che dice il Signore nel Vangelo: “è stata giustificata la sapienza dai suoi figli”» (*Matt.*, XI, 19), dimostra che i figli della sapienza ben comprendono che la giustizia non sta nel mangiare o nel digiunare ma nel saper sopportare pazientemente l'indigenza». Anche S. Paolo dice dal canto suo: «Ho imparato a essere ricco, e ho imparato a essere povero» (*Fil.*, IV, 12).

Ora, a questa imperturbabilità nel sopportare l'indigenza i religiosi ci arrivano con la pratica della povertà, ma i vescovi ci possono arrivare con l'attendere alla cura della Chiesa e con l'amore fraterno, in virtù del quale devono esser pronti non solo a dare e a disprezzare le proprie sostanze, quando sia opportuno, per la salute del prossimo, ma anche il proprio corpo, come si è detto sopra⁸.

Perciò il Crisostomo dice: «Grande è certamente il combattimento dei monaci [...] ivi, cioè nella vita monastica, il digiuno è rigoroso, e così le veglie e tutto il resto che concorre a domare il corpo; qui invece, cioè nello stato episcopale, tutto il lavoro si rivolge all'anima»⁹. E poi porta l'esempio di quelli che nelle arti fanno qualche capolavoro, adoperando molti strumenti, mentre il filosofo, trascurando questi, mostra tutta la sua abilità in lavori soltanto intellettuali.

Ma qualcuno potrebbe pensare che i vescovi siano tenuti ad avere questa perfezione del distacco dalle ricchezze non solo in stato di disposizione abituale dell'animo, ma nella realtà pratica, perché il Signore dette questo comando agli apostoli: «Non vogliate avere oro, né argento, né danaro nelle vostre cinture, non bisaccia per il viaggio, né due vesti, né sandali, né bastone» (*Matt.*, X, 9-10). Ma i vescovi sono i successori degli apostoli. Dunque sono tenuti anche loro a osservare questi comandamenti dati agli apostoli.

Ma è chiaro che questa conclusione non è vera. Infatti vi furono nella Chiesa di Dio moltissimi vescovi, della cui santità non si può dubitare, come S. Atanasio, S. Ilario e altri moltissimi che non osservarono tutto questo. Perciò S. Agostino dice: «Bisogna tener presente non solo i comandamenti di Dio, ma anche la vita e i costumi dei giusti»¹⁰. Pertanto molte cose che non riusciamo a intendere nelle parole (del Signore), le possiamo facilmente intendere dalle azioni dei santi. E la ragione è evidente, perché lo stesso Spirito Santo che parla nella Scrittura, muove i santi a operare, secondo quello che dice S. Paolo: «tutti quelli che sono mossi dallo Spirito di Dio, sono figlioli di Dio» (*Rom.*, VIII, 14). Perciò non si deve credere che quanto viene fatto comunemente dai santi sia contro i divini comandamenti. Per conseguenza, come si legge nello stesso libro¹¹ e anche in quello della *Concordanza degli Evangelisti*¹², il Signore dichiarò sufficientemente la portata del comando dato agli apostoli di non possedere niente e di non portare niente in viaggio quando aggiunse: «L'operaio merita la sua mercede» (*Matt.*, X, 10). Disse cioè abbastanza chiaramente che questo era permesso, non comandato; perciò chi non vuol servirsi del permesso di ricevere gli alimenti dagli altri, ma li

porta con sé, non va contro il precetto del Signore. Altra cosa infatti è il non usare di un permesso, il che fece anche S. Paolo, altra l'agire contro un precetto.

La difficoltà si può risolvere anche in un altro modo, intendendo cioè che il Signore abbia comandato questo in occasione della prima missione affidata agli apostoli, quando furono mandati a predicare ai Giudei, presso i quali i maestri erano soliti vivere con gli onorari di quelli che essi istruivano. Il Signore pertanto volle, come dice il Crisostomo¹³, prima di tutto liberarli dal sospetto che predicassero per interesse; in secondo luogo volle esimerli da ogni preoccupazione; in terzo luogo far loro provare la sua potenza che poteva provvedere al loro necessario. Ma poi, all'avvicinarsi della passione, quando si trattò di mandarli in mezzo alle nazioni, dette loro altri comandi, come si legge in *S. Luca* (XXII, 35 s.). Infatti domandò loro: «Quando vi mandai senza bisaccia, senza borsa e senza calzari vi mancò mai nulla?». E rispondendo quelli: «Nulla», soggiunse: «Ma ora chi ha una bisaccia la prenda, e così anche la borsa».

Da ciò si vede chiaro che i vescovi, successori degli apostoli, non sono tenuti a non possedere e a portare niente in viaggio.

CAPITOLO 22

PERCHÉ L'EPISCOPATO, PUR GODENDO D'UNO STATO PIÙ PERFETTO, NON DEVE ESSERE DESIDERATO

Poiché l'Apostolo dice: «Aspirate ai carismi migliori» (*I Cor.*, XII, 31), parrebbe che, siccome lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso, si dovesse piuttosto cercare la dignità episcopale che lo stato religioso.

Ma se ben si considera, si vede chiaro che è cosa meritoria desiderare lo stato religioso, ma non è senza ambizione il desiderio dello stato episcopale.

Infatti chi abbraccia lo stato religioso, rinnegando se stesso e le cose sue, si sottomette ad altri per amore di Cristo, ma chi è promosso all'episcopato ottiene un certo grado di eccellenza in ciò che è di Cristo, e il bramare questo sembra presuntuoso perché l'onore e la potestà maggiore non è dovuta che ai migliori. Perciò S. Agostino ha scritto: «L'Apostolo volle dichiarare che cosa è l'episcopato, cioè, che è un titolo di lavoro non di onore; essendo questa una parola presa dalla lingua greca a significare che chi è messo a capo soprintende, ossia ha cura dei sottoposti; infatti la parola *episcopein* da *epi* e *scopos* si può tradurre appunto *soprintendere*, affinché chi ama più d'essere superiore che di essere utile capisca che non è un buon vescovo. Pertanto a nessuno è vietato di conoscere la verità, il che è lodevole riposo; ma il desiderare la superiorità, che pure è indispensabile al governo del popolo, è cosa sconveniente, anche se si tiene e si esercita come si deve. Perciò quel lodevole riposo è cercato dall'amore della verità, ma quel lavoro va accettato dalla necessità della carità; quindi se da nessuno ci viene imposto quel peso, non ci si allontani dallo studio e dalla contemplazione della verità; se poi viene imposto, deve essere accettato per una necessità della carità»¹.

Il Crisostomo poi, spiegando quel passo evangelico: «I principi delle nazioni la fanno da padroni sopra di esse», dice: «È cosa buona desiderare un buon lavoro, perché è un atto della nostra volontà e nostro è il premio; ma desiderare il primato dell'onore è vanità»². L'apostolo infatti non avrà lode presso Dio, perché fu apostolo, ma perché eseguì bene l'opera del suo apostolato. Deve essere dunque desiderato il ben fare non il grado più onorifico.

Bisogna anche osservare che lo stato religioso non presuppone la perfezione, ma vi conduce, al contrario la dignità episcopale la presuppone. Chi infatti riceve l'onore dell'episcopato accetta un

magistero spirituale. Perciò anche l'Apostolo diceva: «Io sono posto come predicatore e apostolo (dico la verità, non mentisco), dottore delle genti nella fede e nella verità» (*I Tim.*, II, 7). Ma sarebbe ridicolo che fosse fatto maestro di perfezione chi non la conosce per esperienza propria. E, come dice S. Gregorio, «la condotta del Vescovo deve essere superiore a quella del popolo tanto quanto la vita del pastore suole essere superiore a quella del gregge»³.

Questa differenza si desume chiaramente dalle parole del Signore. Quando infatti il Signore dette il consiglio della povertà usò queste parole: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai e dàlo ai poveri» (*Matt.*, XIX, 21). È quindi evidente che l'abbracciare la povertà non presuppone la perfezione, ma ad essa conduce. Mentre invece quando affidò a Pietro l'ufficio di pastore, ossia la superiorità, gli domandò: «Pietro, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro?» (*Giov.*, XXI, 15 ss.). E avendogli Pietro risposto: «Tu sai che ti amo», soggiunse: «Pasci le mie pecorelle». Dal che si può chiaramente intendere che l'elevazione alla prelatura suppone la perfezione della carità.

Ora, sembra presunzione il credersi perfetto; perciò l'Apostolo dice: «Non che io abbia già tutto conseguito, o che io sia già perfetto» (*Fil.*, III, 12); e poi aggiunge: «Quanti dunque siamo perfetti pensiamo in tal modo» (*ibid.*, 15). Invece il desiderare la perfezione e il volerla conseguire, sembra non essere una presunzione, ma un santo zelo, a cui l'Apostolo ci esorta quando dice: «Aspirate ai carismi migliori» (*I Cor.*, XII, 31).

Perciò abbracciare lo stato religioso è cosa lodevole, aspirare invece al fastigio della prelatura è segno di grande presunzione. Ecco perché S. Gregorio fa notare⁴: «Colui che ricusò l'ufficio della superiorità non resisté fino all'ultimo; e colui che si offrì ad accettare l'incarico prima si vide purificato con un carbone ardente dell'altare»⁵. Con questo ci vien fatto intendere che chi è chiamato all'ufficio di Pastore non deve resistere assolutamente, né d'altra parte lo deve desiderare, se prima non si riconosca purificato; affinché nessuno osi accostarsi ai sacri misteri se non è puro, né chi vi è stato eletto dalla grazia divina orgogliosamente contraddica sotto apparenza di umiltà. Ma perché è molto difficile che uno possa riconoscere di essere purificato, è cosa più sicura schivare l'ufficio della predicazione.

In terzo luogo bisogna considerare che lo stato religioso è accompagnato dalla rinuncia ai beni temporali; al contrario, allo stato episcopale vanno uniti molti beni temporali. Perciò coloro che abbracciano lo stato religioso dimostrano chiaramente che non cercano questi beni, ma che col rinunciarvi mirano all'acquisto dei beni spirituali: invece coloro che accettano la dignità vescovile, spesso guardano più ai beni temporali che agli eterni⁶. Perciò S. Gregorio afferma: «Il desiderare l'episcopato era cosa lodevole quando era un mezzo certo per arrivare ai più gravi supplizi»⁷. E poi aggiunge: «Non ama per niente la santità del suo ufficio, ma la misconosce, chi anelando al fastigio del potere internamente si compiace della sudditanza degli altri, gode di essere lodato, si gonfia degli onori, esulta nell'abbondanza di tutte le cose, in una parola, si procura i vantaggi del mondo sotto l'ammanto di quella dignità nella quale questi vantaggi dovrebbero essere disprezzati».

Finalmente bisogna tener presente che chi entra nello stato episcopale si espone a molti pericoli. Dice infatti S. Gregorio: «Spesso nell'esercizio del governo si cessano di praticare anche quelle opere buone che si solevano fare nella pace della vita privata; perché quando il mare è quieto governa bene la nave anche un nocchiero inesperto, ma quando il mare è agitato dai flutti anche un abile nocchiero si trova confuso. Che cosa è infatti la sommità del potere per le anime nostre se non una tempesta, in cui la navicella del cuore è squassata continuamente di qua e di là, in modo che per improvvisi eccessi di parole e di azioni come tra scogli imprevisi possa a ogni momento venire spezzata?»⁸.

E di questo pericolo ne abbiamo un esempio in David; perché come dice lo stesso S. Gregorio: «David, a giudizio del sacro testo, quasi in tutti i suoi atti caro a Dio, come si trovò nello splendore

del principato, cadde in un delitto, e divenne freddamente crudele nell'uccidere un uomo, lui che così snervatamente aveva desiderato una donna: prima non aveva voluto colpire il suo persecutore che gli era caduto fra le mani, dopo invece fece morire a tradimento un soldato fedele con danno di tutto l'esercito»⁹.

Chi invece abbraccia lo stato religioso evita i pericoli di peccare. Perciò S. Girolamo in persona di un monaco dice: «Se fuggirò (il mondo) non significa che sono vinto perché fuggo, ma fuggo per non essere vinto. Non vi è sicurezza a dormire vicino a un serpente; può essere che non mi morda, ma può anche essere che alla fine mi morda»¹⁰. Abbracciare quindi lo stato religioso per evitare i pericoli di peccare è un atto di prudenza. Ma il desiderare avidamente lo stato episcopale è un atto di grande presunzione in chi si giudica tanto forte da poter restare sicuro in mezzo ai pericoli, o di totale trascuratezza della propria salute in chi non si cura di evitare i peccati.

Da ciò pertanto risulta che l'episcopato, sebbene sia uno stato perfetto, non si può desiderare senza difetto.

CAPITOLO 23

PREMINENZA DELLA VITA RELIGIOSA SULLA VITA CLERICALE

Vi sono alcuni¹ però che non si accontentano di anteporre allo stato dei religiosi lo stato dei vescovi, ma gli antepongono anche quello dei decani, dei pievani, degli arcidiaconi e di chiunque ha cura d'anime; e si sforzano di provarlo in molti modi.

1. Il Crisostomo infatti nel libro VI del suo *Dialogo* (c. 5) dice: «Se tu mi presentassi un monaco il quale, dirò un'esagerazione, fosse un Elia, nondimeno se non si turba né pecca gravemente finché si trova solo, perché non vi è chi lo molesta né lo inasprisce, non è da paragonarsi a chi, dandosi al servizio del popolo e costretto a sopportare i difetti di molti, resta saldo e forte». Dal che si vede chiaramente che il monaco, per quanto perfetto, non si può paragonare a chi è in cura d'anime, se esercita bene il suo ufficio.

2. Nel medesimo luogo dopo poco si aggiunge: «Se mi fosse proposto di scegliere dove volessi piacere al Signore, se nell'ufficio sacerdotale, o nella solitudine monastica, senza esitare sceglierei il primo». Dunque lo stato di chi ha cura d'anime è senza confronto da preferirsi a quello dei monaci che vivono nella solitudine, sebbene questo sia reputato più perfetto tra i vari generi di vita religiosa.

3. Così pure S. Agostino dice nella lettera a Valerio (*Epist.* 21, n. 1): «Pensa alla tua prudenza e pietà che in questa vita e soprattutto ai nostri tempi non vi è agli occhi degli uomini niente di più facile e leggero e di più piacevole agli uomini che l'ufficio di vescovo o di prete o di diacono, se si compia così per fare e adulando la gente; ma niente vi è di più miserabile, triste e dannabile. E al contrario niente vi è in questa vita e soprattutto ai nostri tempi di più difficile e faticoso e pericoloso che l'ufficio di vescovo, di prete o di diacono, ma anche di più meritorio presso Dio, se si militi come comanda il nostro Imperatore». Dunque lo stato religioso non è più perfetto di quello dei preti e dei diaconi che hanno cura d'anime, e che in virtù del loro ufficio devono trattare con gli uomini.

4. Similmente S. Agostino così scrive ad Aurelio: «È ben doloroso innalzare i monaci a tanta rovinosa superbia e reputare degni di tanta ingiuria i chierici, nel numero dei quali siamo anche noi, se il volgo ci motteggia dicendo che un cattivo monaco vale un buon chierico, mentre talvolta anche un buon monaco riesce a malapena un buon chierico»². Dunque la perfezione di un buon chierico è maggiore di quella di un buon monaco.

5. Il medesimo aveva detto poco prima: «Non bisogna far credere ai servi di Dio, cioè ai monaci, che potranno essere eletti a qualche cosa di meglio, cioè allo stato clericale, se diventano peggiori, abbandonando cioè il monastero». Perciò è migliore lo stato dei chierici di quello dei monaci.

6. Anche S. Girolamo dice al monaco Rustico: «Vivi in tal modo nel monastero da meritare di divenire chierico»³. L'ufficio del chierico dunque è migliore della vita del monaco.

7. Finalmente non è lecito passare dal più al meno perfetto. Ma dallo stato monastico è lecito passare all'ufficio di prete che ha cura d'anime, come dice il papa Gelasio e si legge nel *Decreto*: «Se vi è un monaco che per merito di santa vita si giudichi degno del sacerdozio, e l'Abate, sotto la cui direzione milita per Cristo, chieda al vescovo di ordinarlo sacerdote, deve essere eletto e ordinato nel luogo dove crederà meglio, per compiere con prudenza e giustizia tutto ciò che riguarda l'ufficio sacerdotale secondo la scelta del popolo o del vescovo»⁴. E molti altri capitoli consimili si trovano là⁵.

Da tutto questo risulta che lo stato di qualunque chierico, e specialmente di chi ha cura d'anime, è superiore allo stato religioso.

Ma si può facilmente comprendere la portata di questi ragionamenti se si tiene presente quanto è stato detto sopra⁶. Abbiamo infatti già spiegato che altro è un atto di perfezione, e altro è lo stato di perfezione. Perché quello che costituisce questo stato è l'obbligarsi per sempre a ciò che riguarda la perfezione, mentre anche senza quest'obbligo molti compiono opere di perfezione, come chi osserva la castità, o vive in povertà senza averne fatto voto.

Parimenti nei sacerdoti e nei diaconi che hanno cura di anime sono da considerarsi due cose, cioè l'ufficio della cura d'anime e la dignità dell'ordine. Ora, è manifesto che coloro che assumono l'ufficio di una cura non contraggono un obbligo perpetuo, perché molte volte lasciano, come si verifica in quelli che rinunciano alla parrocchia o all'arcidiaconato ed entrano in un ordine religioso. Ma da ciò che si è detto sopra risulta che lo stato di perfezione non si ha, se non con un obbligo perpetuo. Quindi è chiaro che gli arcidiaconi, i parroci e anche i vescovi eletti, prima della consacrazione, non hanno raggiunto lo stato di perfezione, come neanche i novizi negli ordini religiosi prima della professione.

Può accadere però, come si è detto sopra, che qualcuno, pur non essendo nello stato di perfezione, faccia opere di perfezione e sia perfetto in virtù della sua carità.

Così dunque può accadere che arcidiaconi e parroci siano perfetti per la carità, o abbiano parte a un ufficio di perfezione, e tuttavia non si trovano nello stato di perfezione. E di questo si ha un segno evidente nel fatto che quelli che si consacrano, o si obbligano a qualche cosa in perpetuo, lo fanno con una speciale solennità ecclesiastica, come i vescovi con la consacrazione e i religiosi con la benedizione che ricevono nella loro professione anche secondo l'antico rito della Chiesa, come appare da Dionigi⁷. Niente di ciò si fa invece nel conferire un arcidiaconato o una parrocchia, ma si dà semplicemente l'investitura con l'anello o con qualche cosa di simile.

Quindi è chiaro che per il fatto che uno riceve l'arcidiaconato, o la cura d'una parrocchia non assume uno stato con obblighi perpetui.

Ciò posto è facile rispondere alle obiezioni fatte.

1. Quando il Crisostomo dice: «Se tu mi presentassi un monaco, equiparabile a Elia, non è da paragonarsi a chi è costretto a sopportare i difetti di molti», è chiaro che con quelle parole non intende paragonare stato a stato, ma dimostrare che la difficoltà di perseverare nel bene è maggiore in chi

presiede al popolo, che in chi conduce vita solitaria, come apparisce da tutto il contesto. Infatti non dice semplicemente che il monaco non è da paragonarsi a chi è costretto a sopportare i peccati del popolo, ma che il monaco, se non si turba né pecca gravemente finché è solo, non si può paragonare a chi persevera saldo e forte tra la moltitudine del popolo, perché è segno di maggior virtù conservarsi illeso dove sovrastano maggiori pericoli. E perciò prima di queste parole ha queste altre: «Quando uno si è trovato in mezzo ai flutti ed è riuscito a salvare la nave dalla tempesta, allora si merita giustamente da tutti l'elogio di perfetto pilota».

Così pure si può dire che chi conduce una vita buona in mezzo ai cattivi si dimostra di maggior virtù di chi vive bene tra i buoni. Perciò in lode di Lot sta scritto: «Era giusto di vista e di udito, dimorando con gente che ogni dì metteva alla tortura quell'anima giusta con opere inique» (*II Piet.*, II, 8). E tuttavia non si può dire che il vivere con i cattivi convenga allo stato di perfezione; anzi, secondo gli insegnamenti della Sacra Scrittura, è più prudente schivarli. Da ciò pertanto non si dimostra che lo stato di chi ha cura d'anime sia più perfetto dello stato dei religiosi, ma che è più pericoloso.

2. Da questo appare anche come rispondere alle altre parole dello stesso Crisostomo che vengono citate dopo: «Se mi si proponesse di scegliere dove preferisco di piacere al Signore, se nell'ufficio sacerdotale o nella solitudine monastica, senza esitare sceglierei il primo», cioè di piacere a Dio nell'ufficio sacerdotale. Bisogna notare che qui l'Autore non dice che preferirebbe essere nello stato sacerdotale piuttosto che nella solitudine monastica, ma che preferirebbe piuttosto lì che qui di piacere al Signore, perché è più difficile conservarsi senza peccato nell'ufficio sacerdotale che nella solitudine dei monaci, come aveva detto sopra. Dove c'è maggior pericolo, si dà prova di maggior virtù, se si sa evitare il pericolo, come si è già detto. Ma sebbene ogni uomo saggio preferisca di essere di tanta virtù da persistere sano e salvo fra qualunque pericolo, nessuno però, se non è stolto, preferirebbe, proprio per questo, uno stato più pericoloso a uno più sicuro.

3. Di qui si vede anche come si devono spiegare le parole di S. Agostino che dicono non esservi niente di più pericoloso e faticoso dell'ufficio di vescovo, di sacerdote, di diacono, se si esercita bene, e quindi niente esservi di più accetto a Dio. Per questo appunto, che è cosa faticosa e difficile il conservarsi immune da peccato nell'esercitare questi uffici, è segno di virtù maggiore, e per questo è cosa più accetta a Dio. Non ne segue però che lo stato dei parroci e degli arcidiaconi sia di maggior perfezione dello stato religioso.

5, 6, 7. Alle rimanenti obiezioni e ad altre simili si può dare una identica risposta. Poiché in tutte quelle autorità allegate non si paragona lo stato dei religiosi allo stato dei curati, ma lo stato dei monaci in quanto tali, allo stato dei chierici. Infatti i monaci, in quanto monaci, non sono chierici, essendoci molti monaci laici. Anzi anticamente quasi tutti i monaci erano laici⁸. Ora, è chiaro che i chierici nella Chiesa di Dio occupano un posto più elevato dei laici e perciò i laici vengono promossi allo stato clericale come a un grado maggiore, e siccome il grado è più alto, così si richiede maggior virtù per un buon chierico che per un buon laico quantunque monaco. Ma se si guarda il monaco chierico, in lui s'incontrano due cose: lo stato clericale e lo stato religioso; e così pure nel chierico avente cura d'anime, cioè la cura delle anime e lo stato clericale. Il fatto dunque che i chierici sono in un grado più elevato dei monaci non prova che i curati in quanto tali siano da preferirsi ai monaci. È vero però che se adempiono bene e senza peccato il loro ufficio si dimostrano dotati di maggior virtù di chi si conserva immune da peccato nello stato monastico, come abbiamo già detto. Il fatto poi che a un monaco talvolta è affidata la cura d'anime nelle chiese parrocchiali non dimostra che lo stato di curato in quanto tale sia più perfetto, perché il religioso che assume il governo d'una parrocchia non abbandona il primo stato. Si legge infatti nel *Decreto*: «Quanto ai monaci che dopo essere vissuti lungamente nei monasteri, sono poi promossi all'ordine clericale, decretiamo che non si partano dal loro primo proposito»⁹.

Così dunque non resta provato che lo stato del chierico avente cura d'anime sia più perfetto dello stato religioso, quantunque i religiosi possano accettare cura d'anime, restando però nel loro primo stato e proposito. Quelli invece che sono promossi all'episcopato entrano veramente in uno stato superiore.

CAPITOLO 24

ALTRE OBIEZIONI PER DIMOSTRARE CHE I PRETI IN CURA D'ANIME SONO IN UNO STATO PIÙ PERFETTO DI QUELLO DEI RELIGIOSI

Ci sono però alcuni i quali, mossi da spirito di contraddizione, non riflettendo né a quel che dicono, né a quello che ascoltano, si sforzano ancora di opporsi a quanto abbiamo esposto fin qui¹. Le loro obiezioni sono venute a mia conoscenza dopo che avevo già scritto le cose predette, e perciò per confutarle bisogna che insista sopra alcuni dei punti già esposti.

Anzitutto costoro in più modi cercano di dimostrare che gli arcidiaconi e i preti in cura d'anime sono in stato di perfezione anche maggiore dei religiosi.

1. Il prete infatti, se è trovato in fallo, secondo i Canon² deve essere rimosso dal suo stato. Dunque era in uno stato, altrimenti non ne potrebbe essere rimosso.

2. Il termine *stato* può avere molteplici significati. Esso infatti implica rettitudine cosicché anzitutto indica la dirittura della persona, perché chi è ritto si dice che sta. In tal senso S. Gregorio dice: «Decadono da ogni stato di dirittura quelli che prorompono in parole nocive»³. Nel secondo senso indica stabilità e fissità secondo le parole di S. Gregorio: «È un effetto della protezione e dell'assistenza del Creatore che rimaniamo nel nostro stato»⁴, e di quelle altre: «È come una pietra quadrata che sta fissa in tutti i lati chi in qualunque cambiamento non cade»⁵. Nel terzo senso indica grandezza o lunghezza, perché anche questo importa stabilità. Ora, siccome gli arcidiaconi e i preti in cura d'anime hanno grandezza spirituale, perché per amore delle anime se ne addossano la cura, hanno anche stabilità perché rimangono immobili e forti in mezzo ai pericoli, e finalmente hanno dirittura d'intenzione e di giustizia, non si può dire che non siano in stato di perfezione.

3. La fondazione degli ordini religiosi non ha potuto pregiudicare i diaconi e i preti in cura d'anime. Ma prima della fondazione degli ordini religiosi i suddetti preti e diaconi erano nello stato di perfezione. S. Paolo infatti dice: «I preti che governano bene, cioè con la vita e con l'insegnamento, siano reputati meritevoli, da parte dei sudditi, di doppio onore» (*I Tim.*, V, 17), nel senso cioè che questi li ubbidiscano per convinzione e somministrino loro gli aiuti esteriori. Dunque anche dopo la fondazione degli ordini religiosi essi conservano il loro stato di perfezione.

4. Dicono che al tempo di S. Girolamo, prete e vescovo erano due parole sinonime, come appare da quello che dice S. Girolamo nel commento dell'epistola a Tito: «Una volta presbitero era lo stesso che vescovo»⁶. Ma poi «fu decretato per tutto il mondo che uno fosse a capo dei preti per togliere i germi degli scismi». Se dunque i vescovi sono in uno stato più perfetto dei religiosi, anche i preti sono nello stesso stato.

5. Chi è messo in un ufficio più grande, più degno e più fruttuoso nella Chiesa, sembra essere in uno stato più alto. Ma gli arcidiaconi e preti in cura d'anime sono messi in un ufficio più degno dei religiosi; perché, sebbene la vita contemplativa sia più sicura, la vita attiva è più fruttuosa, come si legge nelle *Decretali*⁷. Dunque i preti in cura d'anime sono in uno stato di maggiore perfezione dei religiosi.

6. Non vi è carità maggiore che il dare la vita per i propri amici, come si legge in *Giov.*, XV, 13. Ma i buoni curati danno la propria vita per i loro sudditi, dei quali si fanno servi secondo le parole di S. Paolo: «Essendo io libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti» (*I Cor.*, IX, 19). E perché lavorano di più, pare che abbiano anche maggior merito secondo le parole dell'Apostolo: «Ho lavorato più di tutti» (*I Cor.*, XV, 10) e quelle altre: «Ognuno riceverà la sua mercede a proporzione di sua fatica» (*I Cor.*, III, 8). Pare dunque che i preti in cura d'anime siano in uno stato più perfetto dei religiosi.

7. Lo stesso sembra che si possa dire degli arcidiaconi. Poiché i sette Diaconi eletti dagli apostoli erano in un eccellente stato di perfezione. Infatti si legge negli *Atti degli Apostoli* (VI, 3): «Scegliete tra voi, o fratelli, sette uomini di buona riputazione, pieni di Spirito Santo e di sapienza ai quali si dia da noi l'incombenza di tali faccende». Sopra le quali parole la *Glossa* di S. Beda dice: «Qui gli Apostoli deliberarono che si eleggessero nelle chiese sette diaconi i quali fossero di grado più elevato degli altri e stessero quasi colonne più vicino all'altare». Ora sembra che fossero nello stato di perfezione questi che erano di grado più elevato degli altri e come colonne della Chiesa portavano tutti i pesi. Ma il loro grado è tenuto nella Chiesa dagli arcidiaconi che ministrano e presiedono a chi ministra, secondo la stessa *Glossa*. Quindi ne segue che gli arcidiaconi devono essere in uno stato di perfezione più grande dei preti in cura d'anime, i quali da essi dipendono, e per conseguenza anche dei religiosi.

8. Sarebbe stoltezza il dire che i santi arcidiaconi Stefano, Lorenzo e Vincenzo non furono in stato di perfezione, mentre meritavano di conseguire la palma del martirio.

9. I preti in cura d'anime e gli arcidiaconi somigliano ai vescovi più dei monaci e di tutti gli altri religiosi i quali tengono il posto più basso nella gerarchia, tanto che i preti sono chiamati vescovi negli *Atti degli Apostoli*: «Badate a voi stessi e a tutto il gregge di cui lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi per pascere la Chiesa di Dio» (XX, 28). Parole che secondo la *Glossa* si riferiscono ai preti di Efeso. Perciò a maggior ragione si deve affermare che i preti in cura d'anime sono in stato di perfezione.

10. L'amministrazione dei beni della Chiesa, trattandosi di beni comuni, non pregiudica allo stato di perfezione, come si ha nel *Decreto*⁸. Dunque i preti in cura d'anime e gli arcidiaconi non vengono meno allo stato di perfezione perché amministrano i beni della Chiesa.

11. I preti in cura d'anime e gli arcidiaconi sono tenuti a esercitare l'ospitalità col frutto dei loro beni temporali, come si ha nel *Decreto*⁹. Il monaco invece non può farlo; perché non ha niente di proprio. Perciò ha più merito il prete in cura d'anime che il monaco.

12. Inoltre S. Gregorio insegna che nessun sacrificio è così accetto a Dio come lo zelo per la salvezza delle anime¹⁰; e S. Bernardo scrive che nell'amore di Dio è più grande chi trae più anime al suo amore¹¹. Questo però conviene ai preti in cura d'anime e agli arcidiaconi, non ai monaci i quali non hanno l'ufficio di trarre gli altri a Dio.

13. Come il patriarca presiede nel suo patriarcato, e il vescovo nella sua diocesi, così l'arcidiacono nel suo arcidiaconato e il curato nella sua parrocchia. «Che cosa infatti fa il vescovo, eccetto l'ordinazione, che non faccia anche il prete in cura d'anime?». Così si legge nel *Decreto*¹². E tutto ciò che si dice del vescovo o di chi deve essere eletto vescovo, secondo i quattordici capitoli della *Regola apostolica*, si deve intendere di chiunque viene eletto a qualunque superiorità come di prete curato o di arcidiacono¹³. Se dunque il vescovo è in uno stato più perfetto del monaco, per la stessa ragione vi è anche il prete in cura d'anime e l'arcidiacono.

14. Il prete o il diacono per certi falli devono essere rimossi dal loro stato e rinchiusi in un monastero a fare penitenza¹⁴. Da ciò si vede che lo stato dell'arcidiaconato o di cura parrocchiale è un vero stato; mentre l'ingresso in religione non è uno stato, ma piuttosto una caduta o una degradazione.

Queste sono le obiezioni, sebbene non siano esposte con quest'ordine, che si possono riscontrare nei loro scritti.

CAPITOLO 25

OBIEZIONI SPECIALI CONTRO ALCUNI DEI NOSTRI ARGOMENTI

Sopra è stato dimostrato che gli arcidiaconi e i preti in cura d'anime non sono in uno stato di perfezione. Ora bisogna vedere in che modo si sforzano di eliminare le nostre prove.

Si è detto sopra che ogni stato di perfezione nella Chiesa è abbracciato con una certa solenne consacrazione o benedizione, il che non si verifica nell'investitura di una parrocchia o di un arcidiaconato. Ora, alcuni si sforzano in molti modi di togliere ogni valore a questo argomento.

1. Primo, perché nella consacrazione tanto del vescovo che del sacerdote si usano le stesse parole: «Siano consacrate e santificate, o Signore, queste mani [...]».

2. Se si dicesse che il vescovo riceve l'unzione del capo e il sacerdote no, questo non sembra che faccia al caso nostro, perché anticamente si ungeva il capo anche ai Re, i quali tuttavia non possono pretendere d'essere in uno stato di perfezione. Perciò non si può dire che il vescovo sia in stato di perfezione maggiore del prete in cura d'anime, per la ragione che ha avuto l'unzione del capo.

3. Il merito non si acquista mediante la consacrazione, ma mediante le opere buone dell'anima. Qualche volta anche un cattivo soggetto viene consacrato vescovo, e in questo demerita moltissimo. Poiché «non è più giusto chi è più grande nell'onore, ma è più grande chi è più giusto», come si ha in un passo del *Decreto*¹; e in un altro dove si legge: «Non i luoghi o gli ordini ci avvicinano al nostro Creatore, ma o i nostri meriti ci avvicinano a Lui, o i nostri demeriti ce ne allontanano»²; e «non sono figli dei Santi quelli che ne tengono il posto, ma quelli che ne compiono le opere». Quindi dal fatto che i vescovi hanno una consacrazione più solenne dei preti, non segue che abbiano maggiore perfezione.

4. La consacrazione del capo è un segno del grado del sacerdozio, perché l'episcopato non è un ordine distinto, ma un grado dell'ordine sacerdotale, altrimenti gli ordini sacri sarebbero più di sette. Ma la perfezione della carità riguarda il merito della santità, non il grado dell'ordine. Perciò non ne segue che i vescovi, i quali per l'unzione del capo sono in un grado più elevato del sacerdozio, siano anche in uno stato più perfetto.

5. Il vescovo istituisce gli arcidiaconi, i pievani e i curati con la consegna del libro e dell'anello come quando il Papa comanda che in una chiesa qualcuno sia istituito canonico, o fratello, o pievano, o curato, comanda che sia istituito con tutti gli onori³. Sembra dunque che lo stato dei curati e degli arcidiaconi sia uno stato vero e proprio da cui uno può anche decadere.

CAPITOLO 26

PERCHÉ LA RINUNCIA AL LORO INCARICO NON BASTEREBBE PER DIMOSTRARE CHE CURATI E ARCIDIACONI NON SONO IN STATO DI PERFEZIONE

Così pure contro la ragione da noi portata per dimostrare che gli arcidiaconi e i preti in cura d'anime non sono in stato di perfezione, perché cioè possono senza peccato abbandonare il loro posto, contrappongono molte obiezioni.

1. Dicono che il prete in cura d'anime può passare allo stato religioso perché, sebbene il suo stato sia più perfetto e più fruttuoso, tuttavia lo stato religioso è più sicuro. E a conferma di questo portano un passo delle *Decretali*¹.

2. L'uomo non può lasciare la moglie senza il suo consenso ed entrare in religione, come si legge nelle *Decretali*². Ma questo non è perché lo stato coniugale sia più perfetto, o di uguale perfezione dello stato religioso, ma perché l'uomo col matrimonio si è legato indissolubilmente alla propria moglie. Così pure sebbene il prete in cura d'anime possa passare alla vita religiosa, non segue però che lo stato religioso sia più perfetto o di uguale perfezione.

3. Portano a questo proposito anche l'esempio di David; il quale, come si legge in *I Re*, XVII, non potendo combattere con le armi di Saul, le quali richiedevano troppa forza, ricorse ad armi di maggiore umiltà, sebbene di minore forza, cioè alla fionda e ai sassi, con le quali egli giovanetto abbatté e uccise il gigante Filisteo, uomo fino dall'adolescenza abituato alla guerra. Può dunque un prete in cura d'anime sull'esempio di David ricorrere ad armi di maggiore umiltà, cioè a quelle della vita religiosa, sebbene si trovi di suo in uno stato più perfetto.

4. Se la stabilità fosse parte essenziale dello stato, ne seguirebbe che nessuno può passare da uno stato a un altro. Ma questo è lecito. Dunque la stabilità non è essenziale allo stato.

5. Secondo vari passi del Diritto un prelato potrebbe fare uscire dalla religione e richiamare alla sua chiesa un curato, se lo sapesse utile e vantaggioso alla medesima, anzi un curato non deve lasciare la sua chiesa senza il consenso e l'autorizzazione del vescovo. Che se lo fa di suo arbitrio, il vescovo può applicare contro di lui le pene canoniche³. Dunque non sembra conforme a verità che lo stato religioso sia più perfetto, perché i preti in cura d'anime possono abbracciare la vita religiosa.

6. Al contrario un monaco per le necessità della Chiesa può passare dalla vita religiosa alla cura d'anime in qualche chiesa secolare come si ha nel *Decreto*⁴. Infatti «il vantaggio di molti va preferito a quello di uno solo»⁵.

7. Se uno decade dalla perfezione della carità non segue che non sia mai stato in quella perfezione, al contrario vuol dire che c'è stato. Così se un prete in cura d'anime si allontana per qualche ragione dal suo tenore di vita, non segue che prima non fosse nello stato di perfezione.

8. Che i prelati maggiori, cioè i vescovi, non possano passare alla religione senza il permesso del papa è in virtù di una costituzione della Chiesa promulgata sotto il papa Innocenzo III, come appare dalle *Decretali*⁶. Dunque prima di quella Costituzione era lecito anche ai prelati maggiori come ai minori. Eppure i maggiori sono in uno stato più perfetto. Ciò dunque non impedisce che i prelati in cura d'anime siano più perfetti dei religiosi, sebbene possano entrare in religione senza il permesso del papa.

9. Nessuno può essere eletto vescovo, se non ha ricevuto gli Ordini sacri, come si ha nel *Decreto*⁷. Ma chi ha ricevuti gli Ordini sacri non può prender moglie. Dunque non è vero che chi è semplicemente eletto al vescovato può sposarsi.

CONFUTAZIONE DELLE PRECEDENTI OBIEZIONI

Passiamo ora a esaminare le suddette argomentazioni, per dimostrare quanto siano frivole, ridicole e in molti modi sbagliate le obiezioni esposte, considerando diligentemente il loro valore.

1. I canoni allegati per dimostrare che i preti in cura d'anime e gli arcidiaconi sono in uno stato non fanno a proposito. Poiché nei citati capitoli non si fa menzione di stato ma di grado. Così infatti dice testualmente il primo: «Se un vescovo, o prete, o diacono prende donna o ritiene quella che ha presa, sia deposto dal proprio grado». E il secondo: «Se qualcuno dimentico del timore del Signore e delle parole della Sacra Scrittura: “chi non diede a usura il suo danaro», e dopo questa costituzione del grande concilio avrà dato a usura o preso l'uno per cento, o da qualunque traffico indecoroso avrà cercato un lucro disonesto, o vendendo e comprando varie specie di vino, di cereali o di altro avrà fatto dei guadagni, deposto dal suo grado, non faccia più parte del clero». Da ciò dunque non si può dimostrare che costoro abbiano uno stato, ma un grado. E questo è necessario, perché dovunque c'è un ordine o una superiorità, vi è anche qualche grado.

2. Quanto alla seconda obiezione ogni persona intelligente ne vede la frivolezza. Nessuno infatti mette in dubbio che la parola *stato* abbia molti significati. Poiché chi è ritto si dice che sta, e la grandezza fa lo stato, secondo che si distingue lo stato degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti. Così pure lo stato indica stabilità, secondo le parole dell'Apostolo: «Siate stabili e immobili abbondando sempre nell'opera del Signore» (*I Cor.*, XV, 58). Noi però non intendiamo così lo stato, ma secondo che significa stato di libertà e di servitù, come è inteso in quel passo del *Decreto*: «Se qualche volta in causa capitale o relativa allo stato, fosse aperta interpellanza, non bisogna agire per mezzo di terzi, ma da se stessi»¹. E inteso così, abbracciano lo stato di perfezione quelli che si rendono come servi, rinunciando alla propria volontà per compiere opere di perfezione, come è stato detto sopra². Ma questo non avviene che con un obbligo perpetuo mediante un voto, perché la servitù si oppone alla libertà. Perciò finché uno resta libero di ritirarsi dalle opere di perfezione non è nello stato di perfezione, come abbiamo già dimostrato.

3. La terza obiezione sembra tanto frivola da non aver bisogno di risposta. In quelle parole infatti: «I preti che governano bene siano reputati meritevoli di doppio onore», non si parla né di perfezione, né di stato. Il governare infatti non costituisce uno stato, ma un grado; e l'onore non è dovuto solo alla perfezione, ma in generale a tutti quelli che operano bene, il che viene espresso dalle parole: «governano bene». Anche nella lettera ai Romani si legge: «Gloria e onore e pace a chiunque opera il bene» (*Rom.*, II, 10).

4. Nella quarta obiezione, dove si dice che al tempo di S. Girolamo e di S. Agostino il prete non era diverso dal vescovo, c'è una falsità manifesta. Perché S. Agostino in una lettera a S. Girolamo dice proprio il contrario³. «Quantunque secondo le espressioni di onore già in uso nella Chiesa, l'episcopato sia superiore al sacerdozio, pure in molte cose Agostino è inferiore a Girolamo». Ma perché nessuno abbia a cavillare dicendo che questo uso di considerare il vescovo come superiore al prete è stato introdotto verso il tempo di S. Girolamo, c'è l'autorità di Dionigi che descrisse l'ordine della gerarchia ecclesiastica com'era nella Chiesa primitiva. Dice infatti che tre sono gli ordini della gerarchia ecclesiastica⁴, cioè dei vescovi, dei preti e dei diaconi⁵. Dove bisogna osservare che l'ordine dei diaconi, come lui dice, purifica; quello dei preti, illumina; quello dei vescovi poi, perfeziona. E, come dice altrove il medesimo, a questi tre ordini ne corrispondono altri tre⁶. Poiché all'ordine dei diaconi è soggetto quello dei peccatori che hanno bisogno di essere purificati; all'ordine dei preti è soggetto quello di coloro che devono essere illuminati, cioè il popolo santo che è illuminato dai preti mediante i sacramenti; all'ordine poi dei vescovi è soggetto l'ordine dei perfetti, cioè dei monaci, che ammaestrato dai loro insegnamenti «è portato a una altissima perfezione». Dal che appare che

secondo Dionigi la perfezione è attribuita soltanto ai vescovi e ai monaci: ai vescovi come a datori di perfezione, ai monaci come a coloro che la ricevono.

Ma perché qualcuno non dica che Dionigi descrive l'ordine della gerarchia ecclesiastica stabilito dagli apostoli, mentre secondo la istituzione del Signore erano la stessa cosa i vescovi e i preti, questo apparisce manifestamente falso da quello che dice il Vangelo: «Dopo queste cose il Signore designò altri settantadue» (*Luc.*, X, 1), dove la *Glossa* dice: «Come negli apostoli abbiamo il tipo dei vescovi, così nei settantadue discepoli abbiamo quello dei preti di secondo ordine». Ma quel che fa meraviglia è che essi, dopo aver portate queste parole a loro favore, quasi che non riconoscessero la propria voce, vengano ad asserire che solo intorno al tempo di S. Girolamo i vescovi cominciarono a distinguersi dai preti.

Se qualcuno poi vorrà risalire a tempi più antichi, troverà che anche nell'antica legge i pontefici si distinguevano dai sacerdoti minori. Ora, quel sacerdozio era figura del nostro, come si legge nel *Decreto*: «I Sommi pontefici e i sacerdoti minori furono istituiti da Dio per mezzo di Mosè il quale secondo il comando del Signore consacrò Aronne come Pontefice Sommo e i figli di lui come sacerdoti minori»⁷.

Da tutto ciò si vede che costoro intendono male le parole di S. Girolamo. Egli infatti non vuol dire che nella Chiesa primitiva fosse identico l'ordine o lo stato dei vescovi e dei preti, ma che si usavano promiscuamente queste due parole, perché i preti si chiamavano vescovi come soprintendenti e i vescovi si chiamavano presbiteri per ragione della dignità; perciò come dice S. Isidoro, e si ha nel *Decreto*⁸: «I sacerdoti minori, sebbene siano sacerdoti, non sono però all'altezza dell'episcopato, perché non segnano la fronte col crisma, né danno lo Spirito Santo, cosa che gli *Atti degli Apostoli* dimostrano esser riservata ai vescovi soltanto». E conclude: «Per questo presso gli antichi erano detti indifferentemente vescovi e presbiteri, perché questo era un nome denotante la dignità non l'età». E in ciò dimostra che c'è differenza nella sostanza, ma identità nella parola per la dignità che importa il nome di prete, o presbitero. In seguito poi, per evitare l'errore dello scisma che poteva nascere dall'uso indifferente della parola, fu necessario che fossero distinti anche i nomi, e che soltanto i preti di grado superiore fossero chiamati vescovi, quelli di grado inferiore preti semplicemente.

5. La quinta obiezione non ha alcuna efficacia. Poiché la vita contemplativa è preferita alla vita attiva non solo perché è più sicura, come dicono loro, ma perché è più perfetta in se stessa, secondo quello che dice il Signore: «Maria si è scelta la parte migliore» (*Luc.*, X, 43).

E quanto più perfetta dell'azione è la contemplazione, tanto più mostra di fare per Dio chi sopporta qualche detrimento nella prediletta contemplazione, per attendere per amore di Dio alla salvezza del prossimo. Applicarsi dunque alla salvezza del prossimo, con qualche detrimento della contemplazione, per amore di Dio e del prossimo, sembra che sia cosa di maggior perfezione che attaccarsi tanto alla dolcezza della contemplazione da non volerla in alcun modo abbandonare neppure per la salvezza degli altri; mentre per questa l'Apostolo non solo avrebbe voluto che gli si prolungasse la vita presente, ma che gli fosse anche ritardata per qualche tempo la contemplazione della patria celeste, come appare dalle parole: «Sono messo alle strette dai due lati, bramando di essere disciolto e di essere con Cristo, che è molto meglio, ma il restar nella carne (è) necessario riguardo a voi» (*Fil.*, I, 23-24).

Ma se si tratta della perfezione della carità che consiste specialmente nella preparazione dell'animo, come si è dimostrato sopra con le parole di S. Agostino⁹, molti che fanno vita contemplativa hanno anche questa perfezione, di essere cioè internamente disposti a sospendere per qualche tempo, secondo il beneplacito del Signore, il riposo della loro prediletta contemplazione per occuparsi della salvezza del prossimo. Invece questa perfezione di carità non si trova nella maggior parte di quelli

che lavorano al bene del prossimo, i quali, invece di amare la vita contemplativa e considerarla come inerente alla perfezione della carità e subirne momentaneamente la privazione come un bene molto caro, vi trovano disgusto, e piuttosto per questo sono portati al lavoro esteriore. Ma il difetto di alcuni non può pregiudicare a uno stato o a una professione; e così l'occuparsi della salvezza del prossimo dev'essere considerato come un atto di perfezione, riferendosi al perfetto amore di Dio e del prossimo.

Ma qui bisogna osservare che non tutti quelli che fanno attualmente ciò che è più perfetto si trovano in uno stato di maggior perfezione. Non c'è dubbio infatti che l'osservare la castità appartiene alla perfezione, perché a proposito di essa il Signore dice: «Chi può capire capisca» (*Matt.*, XIX, 12), e l'Apostolo: «Intorno poi alle vergini non ho comandamento del Signore: ma do consiglio» (*I Cor.*, VII, 25); ora i consigli riguardano le opere di perfezione. Tuttavia la verginità osservata senza legame di voto non costituisce uno stato di perfezione. Dice infatti S. Agostino nel *De Virginitate*: «Neanche la verginità è in pregio in quanto verginità, ma in quanto è consacrata a Dio, e per questo, sebbene si osservi nella carne, è qualche cosa di spirituale, e viene offerta e osservata da un'anima piamente casta»¹⁰; e più sotto aggiunge: «Più onoratamente tra i beni dell'anima va annoverata quella continenza con la quale si osserva, si consacra e si offre l'integrità del corpo allo stesso Creatore dell'anima e del corpo».

Ma gli arcidiaconi e i preti, sebbene abbiano cura d'anime, non si obbligano però con voto a tenere questa cura, altrimenti non potrebbero lasciare l'arcidiaconato o la parrocchia senza l'autorizzazione di chi può dispensare un voto perpetuo. Perciò sebbene l'arcidiacono o il prete in cura d'anime compia qualche atto, o riceva un ufficio di perfezione, non si trova però nello stato di perfezione. Anzi, se bene si riflette, più degli arcidiaconi e dei curati si trovano nello stato di questa perfezione i religiosi che in virtù dei loro voti sono tenuti ad aiutare i vescovi, in ciò che riguarda la salvezza delle anime, col predicare e con l'ascoltare le confessioni.

6. La sesta difficoltà, la quale dice che l'aumento o il perfezionamento della carità non può essere in chi non si trova in uno stato, da quanto abbiamo detto appare che è completamente falsa. Vi sono infatti alcuni che pur vivendo nello stato di perfezione hanno una carità imperfetta, o non l'hanno affatto, come molti vescovi e religiosi che sono in peccato mortale. Perciò quantunque molti buoni curati abbiano una carità perfetta, tanto che sono pronti a dare la propria vita per gli altri, tuttavia non sono con questo in stato di perfezione; perché non mancano neppure tra i laici molti, anche coniugati, che hanno la stessa perfezione di carità da essere pronti a dare la vita per la salvezza del prossimo, eppure non si può dire che siano in stato di perfezione.

7. Quanto a quello che si dice nella settima obiezione, che cioè i sette diaconi istituiti dagli apostoli fossero in stato di perfezione, è una cosa che non si può sostenere né col testo, né con la *Glossa*. Si legge infatti, nel testo degli *Atti degli Apostoli*, che erano pieni di sapienza e di Spirito Santo, ma questo dimostra che avevano la pienezza della grazia, cosa che può essere anche in chi non è nello stato di perfezione. Nella *Glossa* di S. Beda poi si legge che erano di grado più perfetto e più vicini all'altare, ma questo designa l'altezza del grado e dell'ufficio. Ora, è cosa ben diversa l'essere in un grado o in uno stato, come abbiamo già detto sopra. Nondimeno quei sette Diaconi erano anche in stato di perfezione, di quella perfezione, voglio dire, della quale parla il Signore quando dice: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai [...] e vieni e seguimi» (*Matt.*, XIX, 21); poiché essi, lasciato tutto, avevano seguito Cristo non conservando niente di proprio, ma avevano tutto in comune, come si legge negli *Atti degli Apostoli* (IV). E sul loro esempio si sono modellati tutti gli ordini religiosi.

8. Quanto all'ottava obiezione, secondo la quale i santi arcidiaconi Stefano e Lorenzo erano in stato di perfezione, lo concediamo certamente; non però in ragione dell'arcidiaconato, ma del martirio, che è al di sopra di ogni perfezione della religione. Perciò S. Agostino nel *De Virginitate* dice: «Ci offre

di ciò una splendida testimonianza l'autorità della Chiesa, secondo la quale i fedeli sanno bene a qual punto del Sacramento dell'altare sono recitati i nomi dei martiri e delle sante vergini»¹¹. Così pure dico che S. Sebastiano e S. Giorgio furono in stato di perfezione; ma non diremo per questo che sono in uno stato di perfezione i soldati.

9. Quanto alla nona obiezione, secondo la quale i preti in cura d'anime e gli arcidiaconi somigliano ai vescovi più dei religiosi, diremo che ciò è vero in parte, cioè quanto alla cura dei sudditi, ma quanto all'obbligo perpetuo che si richiede allo stato di perfezione, i religiosi somigliano ai vescovi più degli arcidiaconi e dei preti in cura d'anime, come appare da quello che si è detto.

10. Quanto alla decima obiezione, l'amministrazione dei beni della Chiesa non diminuisce lo stato di perfezione, lo concediamo senza dubbio, altrimenti negli stessi ordini religiosi i prelati e gli altri ufficiali incaricati delle cose temporali verrebbero meno allo stato di perfezione. Ma ciò che in loro viene a menomare lo stato di perfezione è che non rinunciano alle cose proprie, abbandonando tutto per Cristo; anzi si arricchiscono delle rendite della Chiesa come di beni loro propri.

11. In quello che dicono nell'undicesima obiezione si mostrano manifestamente fuori di senno, seguendo l'errore di Vigilanzio, contro il quale S. Girolamo dice: «Egli asserisce che coloro i quali usano delle proprie sostanze e ne distribuiscono un po' alla volta il frutto ai poveri fanno meglio di coloro che venduta ogni cosa ne danno subito tutto il prezzo in elemosina; ma la risposta gli sarà data non da me, ma dal Signore che dice: "Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri e vieni e seguimi». Il Signore qui parla a chi vuole essere perfetto, a chi, come gli apostoli, abbandona il padre, la barca e la rete. Quello che lodi tu è il secondo o il terzo grado»¹². Pertanto non segue affatto che gli arcidiaconi, o i preti in cura d'anime, per la ragione che possono praticare l'ospitalità, siano più perfetti dei monaci che, non avendo niente di proprio, non la possono praticare.

12. Quello che dicono nella dodicesima obiezione, che cioè a Dio nessun sacrificio è più accetto dello zelo delle anime, noi lo concediamo senza esitazione alcuna. Ma nello zelo delle anime bisogna tenere un ordine, e quindi anzitutto si deve avere zelo dell'anima propria, liberandola da ogni legame con le cose terrene, secondo la raccomandazione del Savio: «Abbi compassione dell'anima tua per piacere a Dio» (*Ecclesiastico*, XXX, 24); come spiega S. Agostino nel *De Civitate Dei*¹³. In tal caso se uno, dopo aver disprezzate le cose terrene e se stesso, andrà più in là, ed avrà zelo anche delle anime degli altri, farà un sacrificio più perfetto. Ma allora solamente lo farà perfettissimo quando ad avere questo zelo si obbligherà con voto o con la professione, come i vescovi o i religiosi legati con voto a tale ufficio.

13. Quello che dicono nella tredicesima obiezione, che cioè come il patriarca presiede nel suo patriarcato e il vescovo nella sua diocesi, così l'arcidiacono nel suo arcidiaconato e il curato nella sua parrocchia, è manifestamente falso. Poiché i vescovi si devono occupare di tutti i membri della propria diocesi, mentre i parroci e anche gli arcidiaconi hanno alcune amministrazioni particolari alla dipendenza dei vescovi; essi infatti stanno al vescovo come i podestà o i governatori stanno al re. Quindi su quel passo: «A chi i sovvenimenti, a chi i governi [...]» (*I Cor.*, XII, 28), la *Glossa* spiega: «*sovvenimenti*, cioè coloro che prestano assistenza ai maggiori, come Tito all'Apostolo o gli arcidiaconi ai vescovi: *governi*, cioè i superiori di grado minore, come i preti che sono di buon esempio». E questo viene dimostrato nell'ordinazione dei sacerdoti dei quali il vescovo dice: «Quanto siamo più fragili (degli apostoli) tanto più abbiamo bisogno di questi aiuti». Perciò nel *Decreto* si legge: «Tutti i preti e i diaconi e gli altri chierici stiano bene attenti a non fare niente senza il permesso del proprio vescovo. Nessun prete senza il suo comando celebri messa nella propria parrocchia, né battezzati, né faccia altra cosa senza il suo permesso»¹⁴. E pure altrove: «I preti non facciano niente senza il comando e il consiglio del vescovo»¹⁵.

14. La quattordicesima obiezione, riguardante i chierici che per certe enormi colpe sono rinchiusi in un monastero, manifesta chiaramente il loro animo e la loro intenzione. Infatti come dice S. Gregorio: «I cattivi quando parlano di cose buone, è ben difficile che non buttino fuori quello a cui internamente aspirano»¹⁶. Pensano infatti costoro che i chierici siano in stato di perfezione, e non i monaci, per la grandezza della penitenza, che però i monaci abbracciano volontariamente essendo innocenti, mentre alcuni chierici vi sono costretti perché colpevoli. Ora questo stato è tanto più elevato dinanzi a Dio quanto più è spregevole dinanzi al mondo, secondo quelle parole del vangelo: «Chi si umilia sarà esaltato» (*Luc.*, XIV, 11); e quelle di S. Giacomo: «Ha eletto Dio i poveri in questo mondo (a essere) ricchi di fede ed eredi del regno» (*Giac.*, II, 5). Ma quelli che cercano la gloria mundana reputano stabile ciò che sa di gloria e spregevole ciò che sa di umiltà.

CAPITOLO 28

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI SPECIALI CONTRO ALCUNI DEI NOSTRI ARGOMENTI

Dopo aver dimostrato quanto sono frivole le ragioni che essi portano per provare che gli arcidiaconi e i preti in cura d'anime sono in uno stato più perfetto dei religiosi, dobbiamo ora dimostrare quanto sono frivole le loro obiezioni contro la nostra osservazione, che cioè si entra in uno stato di perfezione mediante una solenne benedizione o consacrazione.

Ma prima bisogna osservare che la solenne benedizione o consacrazione non è la causa dello stato di perfezione, ma ne è come un segno. Infatti non si dà che a quelli che entrano in uno stato, non solo a quelli che vogliono vivere in uno stato di perfezione, bensì a tutti quelli che abbracciano uno stato qualunque. Così quelli che si uniscono in matrimonio si mettono in uno stato, perché da quel momento l'uomo non ha più potestà sul suo corpo, come neppure la donna, secondo le parole di S. Paolo (*I Cor.*, VII, 4). Infatti nel matrimonio vi è un obbligo perpetuo scambievolmente, e a significarlo la Chiesa usa la solenne benedizione delle nozze; eppure non si tratta di uno stato di perfezione, ma dello stato matrimoniale. Per questo dunque a quelli che entrano in uno stato di perfezione si dà la solenne benedizione, o consacrazione in segno dell'obbligo perpetuo; così pure quando civilmente uno cambia stato, come quando un servo è manomesso, si osserva una certa solennità civile.

E questo non si dice a caso, ma è confermato dall'autorità di Dionigi: «I nostri divini condottieri, cioè gli apostoli, hanno onorati di denominazioni sante quelli che sono in stato di perfezione, i quali da alcuni sono chiamati servi dall'essere puramente servi e domestici di Dio, da altri sono chiamati monaci dalla vita semplice e solitaria che mediante le sante riflessioni, ossia contemplazioni, delle cose semplici li unisce alla deiforme unità e perfezione cara a Dio. Per questo una santa legislazione donò loro una grazia perfetta e li reputò degni di una tal quale invocazione santificatrice»¹. Dove si accenna espressamente che ai monaci, secondo la tradizione apostolica, si dà la solenne benedizione, appunto perché abbracciano uno stato di perfezione.

1. La prima obiezione imbastita sul fatto che nella consacrazione tanto del vescovo che del sacerdote si usano le stesse parole, per esempio: «Siano consacrate e santificate queste mani, ecc.», non è a proposito, perché ora non trattiamo del sacerdote in quanto sacerdote; come tale infatti questi consegue il suo stato mediante la solenne consacrazione. Non già lo stato di perfezione attivo o passivo, ma illuminativo, come dice Dionigi². Trattiamo invece del sacerdote in quanto riceve una cura. In questo caso infatti non gli si dà alcuna benedizione solenne, perché non abbraccia uno stato, ma gli viene affidato semplicemente un ufficio. Il vescovo invece è consacrato alla stessa cura pastorale a causa dell'obbligo perpetuo con cui vi si lega, come apparisce da quanto abbiamo detto sopra.

2. Alla seconda obiezione si risponde che l'unzione del capo praticata coi re, era segno dello stato di chi aveva la cura principale del regno, gli altri ufficiali del regno, invece, non avendone la cura principale, non ricevevano unzione. Così pure nel regno della Chiesa il vescovo riceve l'unzione come colui che ha la cura principale del governo, gli arcidiaconi invece e i preti in cura d'anime non ricevono unzione nel prendere una cura, perché non ricevono la cura come cosa principale, ma come un'amministrazione secondaria sotto la direzione del vescovo, come i governatori sotto il re. Da questo però non segue che il re sia in stato di perfezione, perché la sua cura riguarda le cose temporali, non le spirituali come la cura episcopale. La carità invece, nella quale sta la perfezione, di suo riguarda il bene spirituale; perciò la cura spirituale e non quella temporale appartiene alla perfezione, sebbene si possa esercitare anche questa con carità perfetta.

3. La terza obiezione è ben lontana da quanto ci proponiamo, perché qui non trattiamo della perfezione del merito, il quale può essere più perfetto non solo nel prete in cura d'anime, nel vescovo e nel religioso, bensì anche in un laico coniugato; ma qui trattiamo dello stato di perfezione. Quindi sembra che il nostro contraddittore non intenda quel che dice; perché, secondo la forza della sua obiezione, neanche i vescovi sarebbero in uno stato di perfezione maggiore dei religiosi, dal momento che talvolta hanno minore merito.

4. La quarta obiezione, che cioè l'episcopato non è un ordine, è manifestamente falsa, se si prende in senso assoluto. Infatti Dionigi dice espressamente che tre sono gli ordini della gerarchia ecclesiastica³, cioè dei vescovi, dei preti e dei diaconi, e nel *Decreto* si legge che l'ordine dei vescovi è quadripartito⁴. Infatti il vescovo ha un ordine rispetto al corpo mistico di Cristo, cioè alla Chiesa, sulla quale ha piena potestà quasi regale. Ma quanto al corpo vero di Cristo presente nel sacramento non ha un ordine superiore a quello del prete. Che poi abbia un ordine e non soltanto una giurisdizione come l'arcidiacono o il curato, si vede dal fatto che può compiere molte cose a cui non può delegare altri, come cresimare, ordinare, consacrare le Chiese e cose simili, mentre a quello che è di giurisdizione può delegare altri. Lo stesso si desume dal fatto che, se un vescovo deposto viene riabilitato, non si consacra di nuovo, perché la potestà dell'ordine gli rimane, come accade negli altri ordini.

5. La quinta obiezione, che cioè anche gli arcidiaconi e i pievani sono istituiti solennemente perché ricevono l'investitura con l'anello o con qualche cosa di simile, è proprio ridicola. Infatti questa solennità è più simile alle solennità civili, con cui alcuni sono investiti di un feudo col bastone o l'anello, che alle solennità della Chiesa le quali consistono in una consacrazione, o in una benedizione.

CAPITOLO 29

PERSISTENZA DEI VARI STATI E VARIAZIONE DEGLI INCARICHI PASTORALI DEI CHIERICI

Ora finalmente bisogna dimostrare come sono frivole le obiezioni mosse contro il nostro argomento che i preti e gli arcidiaconi possono lasciare la cura, mentre i vescovi non possono lasciare l'episcopato né i religiosi la religione.

A questo proposito bisogna prima considerare che chiunque passa da uno stato perfetto a uno non perfetto si reputa apostata, secondo le parole di S. Paolo riguardo alle vedove: «Poiché esse dopo essersi date a una mollezza indegna contro Cristo, vogliono maritarsi e hanno la dannazione, perché hanno resa vana la prima fede» (*I Tim.*, V, 11-12). E la relativa *Glossa* fa osservare che in queste parole viene condannata la frode d'un voto infranto, vengono condannate quelle che hanno resa vana la prima fede di continenza, e che tutte costoro sono simili alla moglie di Lot la quale guardò indietro;

e questo è apostatare. Perciò se gli arcidiaconi e i parroci fossero in uno stato di perfezione, lasciando l'arcidiaconato o la parrocchia sarebbero rei di dannazione come apostati.

Ma veniamo alle loro obiezioni.

1. La prima obiezione da loro portata, che cioè gli arcidiaconi e i parroci possono passare allo stato religioso non perché questo è più perfetto, ma perché è più sicuro, è evidentemente falsa. Si ha infatti nel *Decreto*: «I chierici che aspirano alla professione monastica, perché bramano seguire una vita migliore, devono dai vescovi esser lasciati liberi di entrare nei monasteri»¹. Da questo risulta che possono passare alla vita monastica perché è migliore e non solo perché è più sicura. Inoltre gli arcidiaconi e i parroci non solo possono, rinunciando all'arcidiaconato e alla parrocchia, entrare in un ordine religioso, ma anche restare nel secolo, come apparisce da quelli che lasciano la parrocchia e ricevono una prebenda nella chiesa cattedrale. Anzi se non hanno ricevuti gli ordini sacri, possono anche prendere moglie. Da tutto ciò apparisce che non sono in uno stato di perfezione.

2. La seconda obiezione dice che il non potere abbandonare la vita religiosa non dimostra che il religioso sia in uno stato più perfetto, perché neanche il coniugato può abbandonare la propria moglie, eppure non è in uno stato di perfezione. Ma questa ragione, da quanto si è detto, appare del tutto frivola. Infatti ambedue questi stati, il religioso e il matrimoniale, hanno qualche cosa di simile, cioè il legame perpetuo, e perciò sono ambedue in qualche modo stati di servitù. Però gli obblighi del matrimonio non sono ordinati a un'opera di perfezione, bensì a rendere il debito coniugale; esso perciò è uno stato, ma non di perfezione. Invece lo stato religioso obbliga a opere di perfezione quali sono la povertà, la castità e l'obbedienza, e perciò è uno stato di perfezione.

3. La terza obiezione, la quale si fonda sul fatto che per umiltà e debolezza di forze si può passare da uno stato più perfetto a uno meno perfetto, come David, lasciate le armi di Saul, ricorse alla fionda e ai sassi, in parte è vera e in parte è falsa. Infatti uno può per malferma salute passare da un ordine religioso più perfetto a uno meno perfetto, non però senza una dispensa. Ma passare dalla vita religiosa a quella secolare, sia pure di parroco o di arcidiacono, non è permesso; su questo punto la Chiesa non dispensa affatto. Da ciò appare chiaro che lo stato religioso sorpassa lo stato degli arcidiaconi e dei parroci (se pure si può chiamare stato), molto più di quanto lo stato della religione più alta non sorpassi quello della religione più bassa.

4. La quarta obiezione, la quale dice che se la stabilità fosse parte essenziale dello stato non sarebbe mai lecito di passare da uno stato a un altro, è proprio frivola. È lecito infatti passare a uno stato più alto, non a uno più basso, come si legge nei sacri canoni². Nel più infatti si capisce bene che c'è anche il meno, ma non è vero il contrario, e chi s'impegna a dare il meno non si giudica reo se dà di più.

5. La quinta obiezione, che cioè un prelado può richiamare dalla vita religiosa alla sua chiesa un curato suo suddito, è assolutamente falsa e contraria ai sacri canoni. Si legge infatti nelle *Decretali*: «A tutti i preti della tua diocesi proibisci rigorosamente che entrino senza il tuo consenso in qualche chiesa appartenente alla tua amministrazione, o la ritengano, o la lascino senza la tua autorizzazione. Che se qualcuno oserà contravvenire alla tua ordinazione gli siano inflitte le pene canoniche»³. E altrove: «I religiosi nelle chiese loro, che cioè appartengano a loro non di pieno diritto, presentino ai vescovi quei sacerdoti che vogliono collocarci perché siano davanti a loro responsabili della cura del popolo. Ad essi rendano conto conveniente delle cose temporali; e dopo averli istituiti non osino rimuoverli senza avvisare i vescovi»⁴. Da tutto questo però non si può concludere altro, se non che i curati non possono abbandonare le chiese senza avvisare il vescovo e che, se lo fanno, possono essere puniti.

Ma i nostri oppositori applicano inconsideratamente questa regola generale al caso particolare di chi intende lasciare la cura per abbracciare la vita religiosa. Anzi si dice espressamente nel *Decreto* che,

anche contro il volere del vescovo, i chierici secolari, lasciate le proprie chiese, possono entrare in religione⁵. Quello invece che si legge in altro luogo nel *Decreto* si riferisce manifestamente al passaggio ad altra chiesa, non all'ingresso in religione⁶.

6. Quello che si dice nella sesta obiezione che cioè anche i monaci possono passare dalla religione a una chiesa secolare con cura d'anime, è un caso diverso, perché per passarvi non lasciano lo stato religioso. Si legge infatti nel *Decreto*: «Quanto ai monaci che, dopo esser vissuti lungamente nei monasteri, sono poi promossi all'ordine clericale, decretiamo che non si partano dal loro primo proposito»⁷. Mentre l'arcidiacono o il curato, lasciata la propria carica, possono, mossi dallo spirito di Dio, entrare in un ordine religioso, passando da uno stato meno perfetto a uno più perfetto, come si ha nel *Decreto*⁸.

7. La settima obiezione, basata sul fatto che chi è vissuto nella carità può allontanarsene, non autorizza a concludere che chi si allontana dallo stato di perfezione non sia vissuto in quello stato. Ma questa obiezione è tanto frivola che non ha bisogno di risposta. Nessuno infatti esce dalla carità se non col peccato, e così pure col peccato qualcuno si allontana dallo stato di perfezione, e questo avviene perché come ciascuno è obbligato per una legge generale all'amore di carità, così qualcuno si obbliga con voto speciale allo stato di perfezione.

8. L'ottava obiezione, la quale dice che è in virtù di una costituzione della Chiesa che i vescovi non possono passare alla religione senza il permesso del papa, è evidentemente falsa. Non è per questo, ma per l'obbligo perpetuo che i vescovi si addossano di aver per sempre cura del popolo. Perciò anche l'Apostolo dice: «Me ne incombe necessità e guai a me se non evangelizzerò» (*I Cor.*, IX, 16) e adduce la ragione di questa necessità: «Essendo libero da tutti mi son fatto servo di tutti» (*ibid.*, 19), cioè con un obbligo perpetuo. Quindi quelle parole delle *Decretali* non sono una semplice costituzione, ma come la conclusione di un ragionamento.

9. La nona obiezione poi non ha alcun valore. Si sa infatti che di diritto comune nessuno deve essere eletto all'episcopato o ricevere l'arcidiaconato, o la cura di una parrocchia se non ha ricevuti gli ordini sacri secondo gli statuti ecclesiastici. Ma su questo punto il papa può dispensare e talvolta dispensa. E allora quelli che hanno avuta così la carica di un arcidiaconato o di una parrocchia o sono eletti all'episcopato, possono, rinunciando alla carica, contrarre matrimonio, il quale con quelle nomine non si dirime, se fosse già stato contratto. Il che non può dirsi dei religiosi.

CAPITOLO 30

A QUALI OCCUPAZIONI POSSONO DEDICARSI I RELIGIOSI

Rimane da dire delle opere che si addicono a coloro che vivono nello stato religioso. Ma siccome di questo argomento abbiamo trattato ampiamente altrove¹ basterà qui aggiungere poche considerazioni per chi vuole cavillare ancora.

1. Ci obiettano le parole di S. Girolamo citate nel *Decreto*²: «Prima che per istigazione del diavolo si facessero gare (*studia*) nella religione»³.

Ma mi fa meraviglia che essi portino questa autorità, per dire che i religiosi non devono studiare, mentre lo studio, specialmente quello della Sacra Scrittura, si addice proprio a coloro che hanno scelta la vita contemplativa, tanto più che S. Agostino dice: «A nessuno si deve proibire di conoscere la verità, e questo studio appartiene a una vita di lodevole riposo»⁴.

Se infatti volessero provare le loro affermazioni con quelle parole di S. Girolamo, si confuterebbero con quanto segue nello stesso capitolo: «[...] e si venisse a dire tra il popolo: Io sono di Paolo, io sono d'Apollonio». Dal che si vede chiaro come vanno intese quelle parole, cioè: «Prima che per istigazione del diavolo si facessero gare, cioè *contese* nella religione *cristiana*».

2. Ci obiettano pure che la potestà di legare e di sciogliere quanto all'esercizio e al modo di esercitarla non è concessa ai sacerdoti religiosi.

Mi meraviglio dove costoro vogliono mirare. Perché se intendono che i monaci per il semplice fatto che sono ordinati sacerdoti non hanno il libero esercizio della potestà delle chiavi, hanno perfettamente ragione; ma questo è vero anche dei sacerdoti secolari, perché anche il prete secolare non riceve il libero esercizio della potestà delle chiavi nel momento che è ordinato sacerdote, ma quando riceve una cura d'anime.

Se poi intendono che proprio per il fatto che vivono nello stato religioso non possono avere il libero esercizio della potestà delle chiavi, questo è manifestamente falso e contrario a quello che si legge nel *Decreto*: «Vi sono alcuni che senza l'appoggio di alcuna autorità dommatica, accesi da zelo pieno di audacia, che è più effetto di invidia che di carità, asseriscono che i monaci, poiché sono morti al mondo e vivono a Dio, sono incapaci della potestà dell'ufficio sacerdotale, e non possono né assolvere, né amministrare la penitenza o il battesimo secondo la potestà loro divinamente concessa con l'ufficio sacerdotale. Ma s'ingannano completamente; poiché S. Benedetto, maestro e padre dei monaci, non ha mai proibita tal cosa»⁵. E in ciò si deve anche notare, che per i religiosi è illecito soltanto quello che è proibito dagli statuti della propria regola.

3. Così pure ci oppongono le parole del *Decreto*: «Il monaco ha l'ufficio non di dottore ma di penitente»⁶. Che se con queste parole vogliono provare che al monaco per la semplice ragione che è monaco non appartiene essere dottore, dicono bene, altrimenti ogni monaco sarebbe dottore. Se poi vogliono dire che il monaco ha qualche cosa d'incompatibile con l'ufficio di dottore, sbagliano manifestamente; ché anzi è proprio convenientissimo ai monaci l'insegnare, specialmente la Sacra Scrittura. Quindi su quel passo del Vangelo: «Ma la donna lasciò la sua secchia, ecc.» (*Giov.*, IV, 28), la *Glossa* riferisce le parole di S. Agostino: «Coloro che si accingono a predicare il Vangelo imparino di qui a deporre prima le cure e i pesi del secolo»⁷. Perciò anche il Signore affidò l'incarico dell'insegnamento universale a coloro che, lasciato tutto, lo avevano seguito, dicendo ai suoi discepoli: «Andate e istruite tutte le genti» (*Matt.*, XXVIII, 19).

E nello stesso modo si risponde a tutte le obiezioni simili a questa. Quando, per es., si dice: «Altro è il caso del chierico, altro quello del monaco. Il chierico cioè chi ha cura d'anime può dire: io governo; il monaco invece deve dire: io sono governato»⁸. E a quell'altra: «Il monaco segga solitario e stia in silenzio»⁹.

Con queste e somiglianti espressioni si vuol significare quello che conviene al monaco in quanto monaco, ma non gli si vuol proibire di accettare incarichi più alti, se gli vengono affidati; come il chierico per il fatto che è chierico non può infliggere la scomunica, ma può farlo benissimo, se ciò gli è commesso dal vescovo.

4. Finalmente obiettano che due sono gli ordini istituiti da Nostro Signore: quello dei dodici apostoli rappresentati dai vescovi, e quello dei settantadue discepoli rappresentati dai preti in cura d'anime.

Ma se con questo vogliono provare che i religiosi non hanno la cura ordinaria, se non sono vescovi o curati, nessuno lo nega. Se poi intendono dire che i religiosi non possono predicare e confessare neppure per delegazione dei prelati maggiori, questo è evidentemente falso; perché «quanto più uno

è degno, tanto più agirà con efficacia», come si legge nel *Decreto*¹⁰. Perciò se i sacerdoti secolari, che non hanno cura d'anime, possono fare tali cose per commissione dei prelati, molto più lo possono i religiosi, se viene loro commesso.

Queste sono le risposte che si possono dare a coloro che tentano di menomare la perfezione dello stato religioso, senza fare ingiuria a nessuno, perché come sta scritto: «Chi proferisce ingiuria è stolto» (*Prov.*, X, 18); e: «Tutti gli stolti s'abbandonano alle ingiurie» (*Prov.*, XX, 3).

Se qualcuno poi vorrà rispondere contro quello che ho detto, mi farà cosa accettissima. Meglio infatti non si manifesta la verità, né si confuta l'errore che resistendo ai contraddittori, secondo la parola di Salomone: «Il ferro assottiglia il ferro, e l'uomo assottiglia l'ingegno del suo amico» (*Prov.*, XXVII, 17).

Capitolo 2

1. Nelle edizioni attuali della Vulgata si legge *sententia*, ma in alcuni codici si ha la variante *scientia*.

Capitolo 5

1. Il verbo latino *comprehendere* ha il significato non solo di comprendere, abbracciare, contenere tanto in senso proprio che figurato e quindi di intendere completamente una cosa, ma anche di conseguire, raggiungere. E in questo senso è usato nel linguaggio teologico; di qui anche la parola *compensori* per designare i santi e beati del Cielo.

Capitolo 7

1. Q. 36, n. 1 (PL 40, 25).

Capitolo 8

1. *Comment. in Matth.*, III, c. 20.

2. *Hom.* LXIII, al. LXIV in *Matth.*

3. *Epist.* 31, n. 5 (PL 33, 124).

4. *Comment.* cit.

5. *Hom.* cit.

6. Sembrerà un po' ardita questa argomentazione, ma pure è verissima; perché quello che è contrario alle leggi della natura, come che un cammello passi letteralmente per la cruna d'un ago, può assolutamente avvenire per un miracolo dell'onnipotenza di Dio, come si legge di alcuni santi che sono entrati in una casa a porte chiuse; ma quello che è contrario alle leggi eterne della sapienza e della giustizia divina è di natura sua affatto impossibile. Si faccia però bene attenzione che S. Tommaso, secondo il senso delle parole evangeliche, ribatte su questa impossibilità di entrare nel regno dei cieli soltanto per quelli che amano disordinatamente le ricchezze.

7. *Comment.* cit.

8. *Ibid.*

9. *Tract. in Matth.*, XV, n. 17.

10. Il paragone è magnifico e pieno di efficacia. Il ricco infatti, nel campo delle lotte spirituali in ordine alla salvezza dell'anima, è come un soldato senz'armi. Per vincere gli ci vuole una forza straordinaria che è privilegio di pochi.

11. Questa espressione nelle edizioni attuali della Vulgata è in forma affermativa, ma la forma interrogativa di alcuni codici seguiti qui da S. Tommaso si presta meglio a confermare la sua tesi.

Capitolo 9

1. *Lib. XIII de Trinit.*, c. 11.

2. *Lib. II in Evang.*, hom. 37.

3. *Lib. I Soliloq.*, c. 10.

4. *Hom. LXII in Matth.*

5. *Comment. in Matth.*, III, c. 19 (PL 26, 136 B).

6. C. 21, n. 25.

7. Abramo non poteva né doveva astenersi dal matrimonio, perché era espresso volere di Dio che in ricompensa della sua fede e della sua obbedienza fosse il capostipite del popolo eletto e il lontano progenitore del Cristo. Anche degli altri santi Patriarchi antichi si deve dire che non conveniva che osservassero la castità perfetta, perché era più utile che avessero figli, e così si moltiplicassero nel mondo gli adoratori del vero Dio in mezzo al dilagare dell'empietà e dell'idolatria.

8. La seconda parte di questo brano di S. Agostino a prima vista non sarà tanto chiara. Lo stile un po' lambiccato per i continui contrasti di frasi e di concetto lo rendono piuttosto oscuro e difficile, ma leggendolo attentamente se ne vedrà bene il pensiero: il cristiano, che professa la castità perfetta e assoluta, non può vantarsi di essere migliore di Abramo, che osservò soltanto una castità relativa vivendo santamente nel matrimonio; ma deve riflettere che Abramo sarebbe stato disposto a osservare la castità perfetta, se fosse stato utile in quei tempi e in quelle circostanze. Egli, invece, chissà se, trovandosi nelle circostanze di Abramo, avrebbe osservato bene come lui la castità coniugale e sarebbe stato come lui disposto a praticare la castità perfetta. Tutt'al più questo cristiano potrà credersi, in ordine a questa virtù, migliore di quelli che oggi non se la sentono di praticarla come lui, non già di quelli che ai loro tempi non la praticavano, perché allora non conveniva, ma che l'avrebbero praticata meglio di lui se fosse stato conveniente.

Capitolo 10

1. *Epist. LXIX ad Oceanum.*

2. *Moral.*, XXXIII, c.3.

3. *Ethic.*, I, 3 (1105 a 1).

4. Il diletto o compiacenza che segue ordinariamente il pensiero cattivo spesso è tanto seducente che trascina quasi la volontà, e perciò chi non ha acquistata l'abitudine virtuosa di resistere subito a certe impressioni rimane spesso incerto se vi abbia acconsentito.

5. *Ethic.*, III, 22 (1119 a 31).

6. *Epist.* 125, n. 11.

7. *Hom.* LXII, al. LXIII in *Matth.*

8. *Loc. cit.*

9. *Loc. cit.*, n. 13.

10. *Contra Vigilantium*, n. 16.

11. Giov. CASSIANO, *Collat.*, I, c. 7.

12. *Hom.* XXX, al. XXXI in *Matth.*

Capitolo 11

1. Si noti la bella gradazione nelle tre vie della perfezione. Dalla prima, che consiste nella rinunzia ai beni esteriori, si passa alla seconda, cioè alla rinunzia ai beni del corpo che sono i beni derivanti dalla carne e dal sangue e di cui godiamo in comune con altri, per salire finalmente alla terza via, che consiste nella rinunzia a quello che ciascuno ha di esclusivamente proprio.

2. *De Divinis Nominibus*, c. 4.

3. *Lib. II in Evang.*, hom. 32.

4. *Ibid.*, hom. 37.

5. *Hom.* LV, al. LVI, in *Matth.*

6. *Lib. II in Evang.*, hom. 37.

7. *In Matth. Hom. cit.*

8. È chiaro infatti che quanto più siamo portati per natura ad amare una cosa, tanto più questa ci è cara, e per conseguenza è più penoso il distaccarsene. Perciò chi, per amore di Dio, fa questo distacco, compie un atto di tanto maggiore amore di Dio e di tanta maggior perfezione, quanto più grande era l'affetto e l'attaccamento.

Capitolo 12

1. *De Civitate Dei*, X, c. 1.

2. *De Rhetorica Inventionem*, II, c. 53.

3. Il culto dovuto al solo Dio si dimostra con l'oblazione del sacrificio, perché col sacrificio che consiste nella distruzione fisica o morale o almeno nella trasformazione di una cosa offerta a Dio, l'uomo mostra di riconoscere la somma dignità di Lui e il suo supremo dominio sulla vita e sulla morte di ogni creatura. Oltre a ciò, il sacrificio esteriore, come dice altrove S. Tommaso, significa il sacrificio interiore dell'anima che offre se stessa a Dio. Ma l'anima si offre in sacrificio a Dio come a suo principio, perché l'ha creata, e come a suo fine, perché la farà beata eternamente. E perciò come solo al Sommo Dio dobbiamo offrire il sacrificio spirituale, così a Lui solo dobbiamo offrire i sacrifici esteriori (II-II, q. 85, a. 3).

4. Si diceva infatti olocausto dalle parole greche *holos* = tutto e *kaio* = brucio, perché tutta la vittima era consumata dal fuoco, mentre nel semplice sacrificio una parte della vittima era consumata dagli offerenti e dai sacerdoti.

5. *Super Ezech.*, II, *hom.* 8.

6. Siccome ci sono nella storia alcuni personaggi chiamati per antonomasia *giusti o pii* perché hanno praticato la giustizia o la pietà in grado eminente, così si chiamano per antonomasia *religiosi* coloro che fanno i voti di povertà, castità e obbedienza, perché specialmente con questi, in quanto sono un perfetto sacrificio, essi praticano in grado eminente la virtù di religione.

7. *Levit.*, XIV ss.

8. Questa riflessione confermata dall'esempio di Astolfo è il più bell'argomento in favore dell'eccellenza e superiorità della vita religiosa anche sotto l'aspetto di vita penitenziale, sebbene la libera scelta e la generosa corrispondenza alla vocazione la rendano leggerissima a tante anime. È veramente «il giogo soave e il peso leggero» del Signore (*Matt.*, XI, 30).

9. Vedi *Decreto*, C. 32, q. 2, cap. *Admonere*.

Capitolo 13

1. *Contra Vigilantium*, n. 15.

2. *Contra Iovinianum*, I, n. 4.

3. *Retract.*, II, c. 22.

4. La dottrina dei voti è trattata ampiamente da S. Tommaso nella *Somma Teologica* (II-II, q. 88), ove tra l'altro spiega come si possa far voto di cose già comandate e perciò necessarie e come si deve intendere la definizione del voto, cioè *promessa di un bene migliore*.

5. C. 8, n. 8.

6. C. 11, n. 11.

7. È come se uno donasse a un altro non solo alcuni frutti dell'albero o alcuni prodotti del campo, ma tutto intero l'albero e il campo.

8. S. Tommaso adopera spesso la parola *latría* per designare la virtù di religione (cfr. II-II, qq. 84 ss.), mentre oggi i teologi riservano comunemente questa parola a esprimere un atto speciale della virtù di religione, cioè l'adorazione di Dio.

[9.](#) Dottrina consolante per le anime pie che spesso si angustiano per non sentire fervore e prontezza di volontà nel fare ciò a cui si sono impegnate con voto.

[10.](#) *Epist.* 125, n. 15.

[11.](#) *Epist.* CXXVII al XLV, n. 8.

Capitolo 14

[1.](#) Vedi sopra, c. 4.

Capitolo 15

[1.](#) *Enchiridion*, c. 33, n. 19.

[2.](#) C. 14.

Capitolo 17

[1.](#) *Moral.*, XXVII, c. 37, n. 61.

[2.](#) Vedi, per es., ARISTOTELE, *Ethic.*, I, 2 (1094 b 7-10).

Capitolo 18

[1.](#) Vedi *Decreto*.

[2.](#) C. 2, q. 6, c. 40(I, 481).

Capitolo 19

[1.](#) Vedi sopra cc. 8 ss.

[2.](#) Vedi sopra c. 15.

[3.](#) *De sermone Dom. in monte*, I, c. 19, n. 57.

[4.](#) *Lib. I in Evang., hom.* 14.

[5.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 6, p. 1 § 3.

Capitolo 20

[1.](#) *Servi* è la traduzione della parola greca *therapeutai* usata qui da Dionigi e con cui si denotavano coloro che si dedicavano totalmente alla contemplazione.

[2.](#) La parola *monaco*, dal greco *monos* = *solo*, indicava in origine i solitari, ma poi passò a significare anche i contemplativi che vivevano in comunità; e questo appellativo è bene appropriato anche a loro, perché, come fa osservare qui Dionigi, la meditazione delle cose semplici, ossia spoglie di materia, li avvicina e li assomiglia all'unità e semplicità divina, isolandoli dalle cose create e facendoli vivere soli con Dio.

[3.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 6.

[4.](#) *Ibid.*, c. 5.

[5.](#) *Ibid.*, c. 6.

[6.](#) *Lib. I in Evang.*, hom. 14.

[7.](#) *De Cael. Hier.*, c. 3.

[8.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 6.

[9.](#) *Cfr. hom. 1*, n. 30.

Capitolo 21

[1.](#) *Regulae Pastoral.*, part. II, cc. 3 ss.

[2.](#) *De compunct. cordis ad Demetr.*, I, n. 7.

[3.](#) C. 12, q. 1, c. 13.

[4.](#) C. 7.

[5.](#) *De sermone Dom. in monte*, I, c. 19, n. 58.

[6.](#) Lib. II, q. 2.

[7.](#) *Distinct. XLI*, C. IV.

[8.](#) C. 19.

[9.](#) *De sacerdotio*, VI, c. 5.

[10.](#) *De mendacio*. c. 15, n. 26.

[11.](#) *Ibid.*, n. 30.

[12.](#) *De consensu Evangel.*, c. 30, n. 73.

[13.](#) *Hom XXXII*, al. XXXIII in *Matth.*, n. 4.

Capitolo 22

[1.](#) *De Civitate Dei*, XIX, c. 19.

[2.](#) *Op. imperf. super Matth.*, hom. XXXV.

[3.](#) *Regulae Pastor.*, part. I, c. 1.

[4.](#) *Ibid.*, c. 7.

[5.](#) Qui si allude ai due profeti Geremia e Isaia. Il primo, sentendosi dire da Dio che era destinato a essere un profeta tra le genti, si turba e si scusa dicendo di non saper parlare; ma il Signore lo rianima e gli dà il dono della parola, ed egli allora accetta il difficile incarico. Il secondo, rapito in visione dinanzi al trono di Dio, si rimprovera di non aver taciuto, perché aveva le labbra immonde, ma un Serafino gli si accosta portando con le molle una pietruzza infuocata presa dall'altare e gli purifica con quella le labbra. Dopo questo sentendo la voce di Dio che cerca un predicatore per il suo popolo, Isaia risponde risolutamente: «Eccomi, manda me!».

[6.](#) Sembrerà un po' troppo forte questa espressione di S. Tommaso, ma si pensi che scriveva in un tempo in cui l'episcopato, fatte lodevoli eccezioni, lasciava molto a desiderare per il fasto e le ricchezze di cui era circondato.

[7.](#) *Regulae Pastor.*, part. I, c. 8.

[8.](#) *Ibid.*, c. 9.

[9.](#) *Ibid.*, c. 3.

[10.](#) *Contra Vigilantium*, n. 17.

Capitolo 23

[1.](#) Si tratta di Gerardo di Abbeville e dei suoi seguaci, ossia dei Geroldiani, notano gli Editori Leonini (*op. cit.*, t. XLI, parte B-C, p. B 98), i quali ne citano il *Quodl.* XIV, a. 1, tuttora inedito.

[2.](#) *Epist.* 60; cfr. *Decr.*, C. 16, q. 1, c. 36.

[3.](#) *Epist.* 125, n. 17.

[4.](#) C. 16, q. 1, c. 28.

[5.](#) Dist. LVIII, XXXVII, C 19, F 18, T 1; cfr. XXXII Li, P 5; XLVII, C 1, Ve 1.

[6.](#) C. 18.

[7.](#) *De Eccl. Hier.*, c. 6.

[8.](#) C. 16, q. 1, c. 3.

[9.](#) *Ibid.*

Capitolo 24

[1.](#) S. Tommaso desume questi argomenti dall'*op. cit.* di Gerardo d'Abbeville, ossia dal *Quodl.* XIV, cc. 24-26.

[2.](#) Dist. LXXXI, c. XVI, e C. 14, q. 4, c. 4.

[3.](#) *Moral.*, VII, c. 17, n. 59.

[4.](#) *Ibid.*, c. 31, n. 51.

- [5.](#) *Lib. II in Ezech., hom. 9, n. 5.*
- [6.](#) *Comment. in epist. ad Titum, c. 1.*
- [7.](#) *Decretal. Gregorii IX, lib. I, tit. IX, cap. X.*
- [8.](#) C. 12, q. 1, c. 13.
- [9.](#) *Distinct. XLII, c. I.*
- [10.](#) *Super Ezech., I, hom. 12, n. 30.*
- [11.](#) *Propriamente si tratta di S. GREGORIO, Moral., XIV, c. 48.*
- [12.](#) *Distinct. XCIII, c. XXV.*
- [13.](#) *Distinct. LXXXI, c. I.*
- [14.](#) *Ibid., cc. VIII et X.*

Capitolo 25

- [1.](#) *Distinct. XL, c. XII.*
- [2.](#) *Ibid., c. IV.*
- [3.](#) *Decretal. Gregorii IX, lib. III, tit. VII, cap. IV.*

Capitolo 26

- [1.](#) *Ibid., lib. I, tit. IX, cap. X.*
- [2.](#) *Ibid., lib. III, tit. XXXII, cap. VIII.*
- [3.](#) *Ibid., lib. I, tit. IX, cap. IV et lib. V, tit. XXXIII, cap. III.*
- [4.](#) C. 16, q. 1, cc. 30 e 29.
- [5.](#) C. 7, q. 1, c. 35.
- [6.](#) *Decretal. Gregorii IX, lib. I, tit. IX, cap. X.*
- [7.](#) *Distinct. LX, cap. III.*

Capitolo 27

- [1.](#) C. 2, q. 6, c. 40.
- [2.](#) C. 19.
- [3.](#) *Epist. LXXXII, al. XIX, n. 33.*

[4.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 5, parte I, § 6.

[5.](#) Come tutti i suoi contemporanei S. Tommaso credeva che lo Pseudo-Dionigi (misterioso teologo del secolo VI) fosse davvero il diretto discepolo dell’Apostolo, di cui parlano gli *Atti* (XVII, 34).

[6.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 6, parte I, § 1.

[7.](#) *Distinct.* XXI in principio.

[8.](#) *Distinct.* XXI, c. I.

[9.](#) Vedi sopra c. 21.

[10.](#) C. 8.

[11.](#) C. 45, n. 46.

[12.](#) *Contra Vigilantium*, n. 15.

[13.](#) *Lib.* X, c. 6.

[14.](#) C. 16, q. 1, c. 41.

[15.](#) *Distinct.* LXX, cap. V.

[16.](#) *Moral.*, X.

Capitolo 28

[1.](#) *De Eccles. Hier.*, c. 6.

[2.](#) *Ibid.*, c. 5, part. I.

[3.](#) *Ibid.*

[4.](#) *Distinct.* XXI, cap. I.

Capitolo 29

[1.](#) C. 19, q. 1, c. 1.

[2.](#) *Extra, De regularibus.*

[3.](#) *Decretal.* Gregorii IX, lib. I, tit. X, cap. IV.

[4.](#) *Ibid.*, lib. V, tit. XXXIII, cap. III.

[5.](#) C. 19, q. 1, cap. *Duae.*

[6.](#) C. 7, q. 1, c. 37.

[7.](#) C. 16, q. 1, c. 3.

[8.](#) C. 19, q. 1, cap. *Duae*.

Capitolo 30

[1.](#) Allude ai cc. 2 ss. dell'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, dove ha esaurientemente dimostrato che i religiosi possono insegnare, predicare e confessare. Vedi sopra pp. 392-494.

[2.](#) *Distinct. XCV*, cap. V.

[3.](#) La frase di S. Girolamo letta nel contesto non può certo giovare alla contestazione degli studi. Ma il termine latino si presta all'equivoco, per i suoi molteplici significati.

[4.](#) *De Civitate Dei*, XIX, c. 19.

[5.](#) C. 16, q. 1, c. 25.

[6.](#) *Ibid.*, c. 4.

[7.](#) *Tract. XV in Ioann.*, n. 30.

[8.](#) C. 16, q. 1, c. 6.

[9.](#) *Ibid.*, c. 8.

[10.](#) *Ibid.*, c. 25.