

SACRA DOCTRINA



MICHELE ROBERTO PARI

L'amica dell'uomo

*La virtù della speranza
nel pensiero di Tommaso d'Aquino*

ESD

2

2024

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 69°

2024/02

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2024 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 69° 2024/02

MICHELE ROBERTO PARI

L'amica dell'uomo

*La virtù della speranza
nel pensiero di Tommaso d'Aquino*

ESD

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034

Direttore/Editor: Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors: Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa, Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board: Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci, François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2025

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Eestero ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Eestero ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2025, sconto 70%	€ 5.832,00	€ 1.750,00

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

Ogni numero arretrato € 26,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	11
CAPITOLO 1 – LA SPERANZA COME VIRTÙ TEOLOGALE	13
1.1. La speranza come virtù	13
<i>1.1.1. La virtù in generale</i>	13
<i>1.1.2. La speranza è una virtù</i>	18
1.2. La speranza come virtù teologale	37
1.2.1. La speranza come virtù teologale in se stessa	37
<i>1.2.1.1. La virtù teologale in generale</i>	37
<i>1.2.1.2. La speranza è una virtù teologale</i>	42
1.2.2. Il rapporto della speranza con la fede e con la carità	51
<i>1.2.2.1. Il rapporto della speranza con la fede</i>	51
<i>1.2.2.2. Il rapporto della speranza con la carità</i>	62
CAPITOLO 2 – LA CAUSA EFFICIENTE DELLA SPERANZA	93
2.1. Dio causa efficiente della speranza	93
2.2. La grazia causa della speranza	118
2.3. L'uomo non è causa efficiente della speranza	132
<i>2.3.1. L'uomo non è causa efficiente dell'esistenza della speranza</i>	133
<i>2.3.2. L'uomo non è causa efficiente dell'aumento della speranza</i>	142
2.4. L'acquisto, il riacquisto, l'aumento e la perdita della speranza	146
<i>2.4.1. L'acquisto della speranza</i>	146
<i>2.4.2. Il riacquisto della speranza</i>	151
<i>2.4.3. L'aumento della speranza</i>	155
<i>2.4.4. La perdita della speranza</i>	162

CAPITOLO 3 – L’OGGETTO DELLA SPERANZA	175
3.1. Nozioni generali	175
3.2. L’oggetto materiale della speranza	179
3.2.1. <i>L’oggetto materiale primario della speranza</i>	179
3.2.2. <i>L’oggetto materiale secondario della speranza</i>	195
3.3. L’oggetto formale della speranza	206
3.3.1. <i>L’oggetto formale quod della speranza</i>	207
3.3.2. <i>L’oggetto formale quo della speranza</i>	209
3.3.2.1. L’oggetto formale <i>quo</i> primario della speranza	209
3.3.2.2. L’oggetto formale <i>quo</i> secondario della speranza	222
CAPITOLO 4 – IL SOGGETTO DELLA SPERANZA	247
4.1. Il soggetto prossimo della speranza	247
4.2. Il soggetto remoto della speranza	256
CAPITOLO 5 – LA CERTEZZA DELLA SPERANZA	298
5.1. L’affermazione della certezza della speranza	298
5.2. Le obiezioni contro la certezza della speranza e le loro soluzioni	312
CAPITOLO 6 – IL PRECETTO DELLA SPERANZA	322
6.1. L’affermazione del precetto della speranza	322
6.2. Le obiezioni contro il precetto della speranza e le loro soluzioni	326
CAPITOLO 7 – IL DONO DELLO SPIRITO SANTO, LA BEATITUDINE E I FRUTTI RELATIVI ALLA SPERANZA	331
7.1. Il dono dello Spirito Santo relativo alla speranza	331
7.1.1. <i>I doni dello Spirito Santo in generale</i>	331
7.1.2. <i>Il dono del timore</i>	342

7.2. La beatitudine relativa alla speranza	382
7.2.1. <i>Le beatitudini in generale</i>	382
7.2.2. <i>La beatitudine della povertà di spirito</i>	386
7.3. I frutti relativi alla speranza	394
7.3.1. <i>I frutti in generale</i>	395
7.3.2. <i>I frutti della modestia, della continenza e della castità</i>	399
CAPITOLO 8 – I PECCATI OPPOSTI ALLA SPERANZA	404
8.1. La disperazione	404
8.1.1. <i>La peccaminosità della disperazione</i>	404
8.1.2. <i>La disperazione e l'incredulità</i>	415
8.1.3. <i>La gravità morale della disperazione</i>	423
8.1.4. <i>Le cause della disperazione</i>	432
8.2. La presunzione	440
8.2.1. <i>Il fondamento della presunzione</i>	440
8.2.2. <i>La peccaminosità della presunzione</i>	446
8.2.3. <i>Il rapporto della presunzione con la speranza e con il timore</i>	453
8.2.4. <i>Le cause della presunzione</i>	459
CONCLUSIONE	463
BIBLIOGRAFIA	471
Fonti	471
Bibliografia secondaria	474
<i>Voci di dizionari ed enciclopedie</i>	474
<i>Articoli di riviste, contributi di convegni, documenti, saggi</i>	477
<i>Monografie</i>	479

ABBREVIAZIONI

a.	articolo
aa.	articoli
arg.	argomento
argg.	argomenti
can.	canone
cap.	capitolo
cf.	confronta
co.	corpus articuli
ecc.	eccetera
ed.	editore
edd.	editori
et all.	ed altri
exp. text.	expositio textus
hrsg.	herausgegeben
p. es.	per esempio
prol.	prologus
q.	questione
qc.	quaestiuncula
qcc.	quaestiunculae
s. c.	sed contra
scil.	scilicet
s. n.	senza nome
sqq.	sequentes
<i>CG</i>	<i>Somma contro i Gentili</i>
<i>CTh</i>	<i>Compendio di teologia</i>
<i>CThi</i>	<i>Compendio di teologia testo italiano</i>
<i>CThl</i>	<i>Compendio di teologia testo latino</i>
<i>DeMalo</i>	<i>Questioni disputate sul male</i>
<i>DePot</i>	<i>Questioni disputate sulla potenza</i>
<i>DeQuodl</i>	<i>Questioni quodlibetali</i>

<i>DeRatFid</i>	<i>Le ragioni della fede</i>
<i>DeRegPrinc</i>	<i>Il governo dei principi</i>
<i>DeSubSep</i>	<i>Le sostanze separate</i>
<i>DeVer</i>	<i>Questioni disputate sulla verità</i>
<i>DeVirt</i>	<i>Questioni disputate sulle virtù</i>
<i>InDeDivNom</i>	<i>Commento al De divinis nominibus di Dionigi</i>
<i>InDeTrin</i>	<i>Commento al De Trinitate di Boezio</i>
<i>InEph</i>	<i>Commento alla Lettera agli Efesini</i>
<i>InEthic</i>	<i>Commento all'Etica nicomachea</i>
<i>InGal</i>	<i>Commento alla Lettera ai Galati</i>
<i>InHeb</i>	<i>Commento alla Lettera agli Ebrei</i>
<i>InICor</i>	<i>Commento alla Prima Lettera ai Corinzi</i>
<i>InIICor</i>	<i>Commento alla Seconda Lettera ai Corinzi</i>
<i>InITm</i>	<i>Commento alla Prima Lettera a Timoteo</i>
<i>InIITm</i>	<i>Commento alla Seconda Lettera a Timoteo</i>
<i>InIoann</i>	<i>Commento al Vangelo secondo Giovanni</i>
<i>InIs</i>	<i>Commento a Isaia</i>
<i>InMatth</i>	<i>Commento al Vangelo secondo Matteo</i>
<i>InMetaph</i>	<i>Commento alla Metafisica</i>
<i>InPs</i>	<i>Commento ai Salmi</i>
<i>InRom</i>	<i>Commento alla Lettera ai Romani</i>
<i>InSent</i>	<i>Commento alle Sentenze</i>
<i>InSymbAp</i>	<i>Commento al Simbolo degli Apostoli</i>
<i>STh</i>	<i>Somma teologica</i>

INTRODUZIONE

MICHELE ROBERTO PARI O. P.

Amica dell'uomo. La virtù della speranza è senza dubbio una virtù fondamentale della vita cristiana, che accompagna il credente nel cammino – non sempre facile – della sua esistenza qui sulla terra. Ma la speranza è anche un elemento fondamentale della vita umana in generale. La speranza è costantemente raccomandata dal magistero della Chiesa e anche il giubileo ordinario del 2025, che inizierà a breve, avrà come tema-guida proprio la virtù della speranza¹. D'altro canto la speranza è una virtù che, rispetto alla fede e alla carità, sembra essere messa in secondo piano, sia nel sentire comune che, a volte, nelle trattazioni teologiche. Ecco allora l'idea di proporre un contributo sulla virtù della speranza. D'altro canto in questo anno 2024 noi domenicani stiamo celebrando un giubileo tutto particolare, in onore di Tommaso d'Aquino, nostro confratello e illustre teologo, nella ricorrenza del 750° anniversario della sua morte². Ecco allora l'idea di proporre, sulla virtù della speranza, il pensiero di Tommaso d'Aquino, pensiero profondo, interessante, stimolante e valido ancora oggi, realizzando un'opera consacrata a questo tema, al quale ancora – per quanto mi risulta – non è stata dedicata un'opera completa.

In questo contributo, dunque, verrà presentata la virtù della speranza nel pensiero dell'Aquinate, ripartendo la materia secondo i capitoli classici del trattato sulla speranza. Nel primo capitolo, quindi, si vedrà cosa afferma il nostro autore sulla speranza come virtù, prima come virtù in generale e poi specificamente come virtù teologale, in se stessa e nei suoi rapporti con la fede e con la carità. Nel secondo capitolo il

¹ Cf. la bolla di indizione *Spes non confundit*.

² Avvenuta il 7 marzo 1274.

tema studiato sarà la causa efficiente della speranza secondo Tommaso, in particolare si vedrà chi produce la speranza e chi invece non può produrla, e si studierà l'acquisto, il riacquisto, l'aumento e la perdita di questa virtù. Nel terzo capitolo si analizzerà il pensiero dell'Aquinate sull'oggetto della speranza: l'oggetto materiale, primario e secondario, e l'oggetto formale, sia l'oggetto formale *quod* che l'oggetto materiale *quo*, primario e secondario. Nel quarto capitolo si presenterà l'insegnamento di Tommaso sul soggetto della speranza, prossimo e remoto, vedendo chi è soggetto della speranza e chi invece non lo è. Nel quinto capitolo si studieranno le affermazioni dell'Aquinate sulla certezza della speranza. Nel sesto capitolo il tema affrontato sarà quello del precetto della speranza secondo Tommaso. Nel settimo capitolo si analizzerà il pensiero del nostro autore sul dono dello Spirito Santo, sulla beatitudine e sui frutti relativi alla virtù della speranza. L'ottavo capitolo, infine, verterà sui peccati opposti alla speranza – la disperazione e la presunzione –, sempre nell'insegnamento di Tommaso.

Nell'espone il pensiero di questo autore sulla speranza utilizzerò – come è giusto che sia – tutti i testi in cui egli affronta l'argomento. Un posto speciale sarà senz'altro riservato alla *Somma teologica*, in quanto è l'opera più matura di Tommaso; ma anche in altre opere egli tratta della speranza, con riflessioni importanti e interessanti, che saranno prese in esame. Ritengo qui opportuna una precisazione: nel corso della trattazione verranno riportati, con una certa frequenza, i testi di Tommaso. Questo per due motivi: per mostrare l'effettiva conformità delle mie affermazioni con il suo pensiero, ma soprattutto per permettere al lettore di leggere e apprezzare le parole stesse dell'Aquinate, che meritano davvero di essere conosciute e gustate in se stesse, prima ancora che nella spiegazione che chiunque ne possa dare. Aggiungo una seconda precisazione: ho voluto concentrarmi esclusivamente sui testi di Tommaso, senza aggiungere riferimenti ai commentatori o fare confronti con altri teologi, sia per non ampliare eccessivamente il materiale, sia, soprattutto, perché mi interessava presentare il pensiero dell'Aquinate come tale.

Spero che questo lavoro possa contribuire a conoscere più in profondità e a vivere meglio questa virtù così preziosa per la nostra vita.

CAPITOLO 1

LA SPERANZA COME VIRTÙ TEOLOGALE

Iniziamo il nostro percorso all'interno del pensiero di Tommaso sulla speranza trattando il tema della speranza come virtù teologale. Vedremo innanzitutto che per il nostro autore la speranza è una virtù e poi che essa è una virtù teologale, e quindi ne analizzeremo, sempre alla luce del suo pensiero, i rapporti con le altre due virtù teologali, che sono la fede e la carità.

1.1. LA SPERANZA COME VIRTÙ

Riguardo alla speranza come virtù, innanzitutto vediamo brevemente gli insegnamenti dell'Aquinate sul tema della virtù e poi li constateremo applicati al caso specifico della speranza.

1.1.1. La virtù in generale

Per il nostro autore la virtù è un abito¹, cioè una disposizione stabile, di tipo operativo², cioè che riguarda l'operazione, l'azione, l'atto del soggetto che la possiede, e buono³, cioè che perfeziona l'operazione, l'azione, l'atto del soggetto che la possiede e il soggetto stesso che la possiede.

¹ Cf. *InSent*, II, d. 27, q. 1, a. 1; III, d. 23, q. 1, a. 3, qcc 1.3; *InEthic*, II, 5; *DeVirt*, q. 1, a. 3; *STh*, I-II, q. 55, a. 1.

² Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 3, qc 1; *STh*, I-II, q. 55, a. 2.

³ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 3, qc 1; d. 26, q. 2, a. 1; *InEthic*, III, 6; *STh*, I-II, q. 55, a. 3; q. 57, a. 3, ad 2.

Afferma infatti Tommaso, parlando della virtù come abito:

La virtù, secondo il significato del suo nome, indica la perfezione di una facoltà. Viene infatti detta anche “forza”⁴, in quanto una cosa, per la pienezza di potenzialità che con essa acquista, può esercitare con maggiore efficacia la propria azione. In base al suo nome la virtù indica perciò una pienezza di capacità, per cui il Filosofo dice che «la virtù è l’apice della facoltà»⁵. Ma, siccome la facoltà dice ordine all’atto, il suo apice viene inteso come perfezionamento dell’operazione. Siccome poi l’operazione è il fine dell’operante, perché, come dice il Filosofo, «ogni cosa è ordinata alla sua operazione come al proprio fine immediato»⁶, ogni essere è buono se ha una completa ordinazione al proprio fine. Ne segue che, come dice ancora il Filosofo, «la virtù fa buono chi la possiede e rende buona la sua opera»⁷; sicché anche in tal modo appare chiaro che, come si legge nella *Fisica*, «la virtù è la disposizione del perfetto all’ottimo»^{8,9}.

⁴ In latino *vis*, messo in relazione con il termine “virtù” (*virtus*).

⁵ *Il cielo e il mondo*, 1.

⁶ *Il cielo e il mondo*, 1.

⁷ *Etica nicomachea*, 2, 6.

⁸ *Fisica*, 7, 3, 4.

⁹ «Virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in 1 Caeli et mundi, quod virtus est *ultimum in re de potentia*. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum *omnis res*, secundum Philosophum in 1 Caeli et mundi, *sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum*; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod *virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum*, ut dicitur in 2 Ethic. [6]; et per hunc etiam modum patet quod *est dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII Phys. [3, 4]»: *De Virt.*, q. 1, a. 1, co., in TOMMASO D’AQUINO, *Le questioni disputate. Le virtù*, in TOMMASO D’AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, V, 48-51.

E, subito dopo, commentando la definizione di virtù data da Agostino che recita: «La virtù è una buona qualità della mente mediante la quale si vive rettamente e di cui nessuno fa cattivo uso, prodotta da Dio in noi senza di noi»¹⁰, tratta dei vari elementi della virtù, dicendo:

Questa definizione, anche se ne togliamo l'ultima parte¹¹, contiene la definizione della virtù e si applica bene a ogni virtù umana. Come infatti è stato detto¹², la virtù perfeziona una facoltà in ordine al suo atto perfetto, e l'atto perfetto è il fine della facoltà o di chi la esercita. La virtù rende perciò buona la facoltà e buono chi ne fa uso, come prima¹³. Nella definizione di virtù si pone quindi giustamente qualcosa che appartiene alla perfezione dell'atto e qualcosa che appartiene alla perfezione della facoltà o di chi ne fa uso. Alla perfezione poi di un atto sono richieste due cose: che l'atto sia retto e che l'abito non possa essere causa del suo contrario. Ciò che è causa di un atto buono e cattivo non può infatti, per quanto dipende da esso, essere causa perfetta di un atto buono, perché l'abito è la perfezione della facoltà. Bisogna quindi che ciò che è principio dell'atto buono non lo sia in alcun modo anche del cattivo. [...] Nella definizione data, la prima cosa viene affermata quando della virtù si dice «con la quale si vive

¹⁰ «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur»: *DeVirt*, q. 1, a. 2, incipit, V, 58-59. La definizione, che non si trova alla lettera in Agostino, deriva da quanto egli dice nell'opera *Il libero arbitrio*, 2, 19; essa è presente nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (cf. *Sentenze*, II, d. 27, cap. 5), ed era diventata classica all'epoca di Tommaso.

¹¹ Cioè quella riferita al fatto che la virtù è operata da Dio in noi senza di noi; ciò vale, infatti, solamente per le virtù soprannaturali, infuse, e non per la virtù in generale. Nel caso della speranza, questa parte della definizione va applicata, essendo la speranza una virtù soprannaturale, infusa.

¹² Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 1.

¹³ Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 1.

rettamente»¹⁴; la seconda quando si dice: «di cui nessuno usa malamente»¹⁵. Quanto poi al fatto che la virtù rende buono il soggetto, bisogna considerare tre cose. Il soggetto stesso; e ciò viene determinato quando si dice: «della mente»¹⁶, dato che una virtù umana non può risiedere che in quella facoltà che è dell'uomo in quanto uomo. La perfezione dell'intelletto viene poi indicata quando viene definita «buona»¹⁷, perché il bene si dice tale in ordine al fine. Il modo poi della sua iniezione viene designato quando si dice che è una «qualità»¹⁸, perché la virtù non si trova nell'uomo alla maniera di una passione, ma, come abbiamo detto¹⁹, alla maniera di un abito. Tutte queste cose poi sono vere sia delle virtù morali che delle virtù intellettuali, sia delle teologiche²⁰ che di quelle acquisite e di quelle infuse. Quando però Agostino aggiunge che «Dio opera in noi la virtù senza di noi»²¹, ciò è vero solo della virtù infusa²².

¹⁴ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁵ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁶ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁷ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁸ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁹ Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 1.

²⁰ Cioè le virtù teologali.

²¹ AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

²² «Ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est [a. 1], virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius [a. 1] dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali. [...] Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*: secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*.

Raccogliendo quindi gli elementi emersi dai testi tommasiani, emerge che la virtù è innanzitutto una qualità, più precisamente un abito²³, cioè una disposizione stabile, relativa alle facoltà umane e al loro atto – e quindi è un abito di tipo operativo – che dà alla facoltà una forza, una pienezza di azione, affinché la facoltà possa emettere il suo atto in modo perfetto. Ora, dal momento che la facoltà è ordinata a emettere il suo atto e quindi l'emissione dell'atto è il fine della facoltà, la perfezione di una facoltà consiste nell'emettere in modo completo e dunque perfetto il suo atto, e quindi nell'essere ordinata a ciò. Ma l'ordinazione di un ente al proprio fine è il bene²⁴ di quell'ente; quindi l'essere ordinata al proprio fine che è l'emissione dell'atto è il bene della facoltà. Quindi la virtù, che consente alla facoltà di essere ordinata a emettere il suo atto in modo perfetto, e così di raggiungere il suo fine e il suo bene, rende buoni l'atto della facoltà, la facoltà stessa e il soggetto in cui la facoltà si trova, ed è essa stessa buona. Quindi della virtù non si può usare male, perché, dal momento che la virtù perfeziona l'agire e la perfezione è un bene, di essa non si può fare un cattivo uso. Quindi la virtù permette all'uomo di vivere in modo buono, retto, e, come tale²⁵, non può mai essere fonte di azioni cattive,

Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra [a. 1] dictum est. Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae»: *DeVirt*, q. 1, a. 2, co., V, 64-65. Cf. *InSent*, II, d. 27, q. 1, a. 2; *STh*, I-II, q. 55, a. 4.

²³ L'abito è una delle specie della qualità.

²⁴ Si ricordi che in morale il fine e il bene si corrispondono, perché il bene è il fine dell'agire.

²⁵ Precisazione importante, perché la virtù può accidentalmente (*per accidens*) essere occasione di male (ad esempio di atti di superbia o di vanagloria).

di una vita malvagia. Dunque la virtù è un abito operativo buono. Quanto al suo soggetto – e la virtù, essendo un abito, cioè una specie della qualità, è un accidente, e l'accidente non sussiste di per sé, ma deve inerire a un soggetto –, esso è individuato da Tommaso nella mente, cioè nell'elemento razionale dell'anima umana²⁶. Quanto alla sua causa, la definizione che qui il nostro autore sta commentando presenta come causa delle virtù solamente Dio. L'Aquinate stesso, però, precisa che ciò vale solo per le virtù infuse – mentre le virtù acquisite hanno come causa la ripetizione degli atti²⁷.

1.1.2. La speranza è una virtù

Stabilito cos'è una virtù e quali sono i suoi elementi principali, passiamo ora a vedere perché per Tommaso la speranza è una virtù.

Nell'articolo dedicato espressamente a questo argomento nella *Somma teologica* egli afferma:

Secondo il Filosofo «in tutti gli esseri è virtù ciò che rende buono il soggetto che la possiede e l'azione che esso compie»²⁸. Perciò dove troviamo un atto umano buono, là ci deve essere una virtù umana cor-

²⁶ Cioè l'intelletto (cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1; *DeVer*, q. 16, a. 1; *DeVirt*, q. 1, a. 7; *Sth*, I-II, q. 50, a. 4; q. 56, a. 3) e la volontà (cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1; d. 27, q. 2, a. 3, ad 5; *DeVer*, q. 24, a. 4, ad 9; *DeVirt*, q. 1, a. 5; q. 2, a. 2; *Sth*, I-II, q. 56, a. 6). Tommaso, più in generale, ritiene soggetto delle virtù le potenze dell'anima umana (cf. *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1; *DeVirt*, q. 1, a. 3; *Sth*, I-II, q. 56, a. 1). Egli pone infatti delle virtù nelle potenze sensitive dell'anima (la forza nell'appetito irascibile e la temperanza nell'appetito concupiscibile; cf. *InSent*, III, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2; *DeVer*, q. 24, a. 4, ad 9; *DeVirt*, q. 1, a. 4; a. 10, ad 10; *Sth*, I-II, q. 56, a. 4; a. 5, ad 1), ma sempre in quanto tali potenze sono guidate dall'elemento razionale (dalla ragione).

²⁷ Cf. *InSent*, III, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2; *InEthic*, II, 1; *DeVirt*, q. 1, a. 9; *Sth*, I-II, q. 51, a. 2; q. 63, a. 2.

²⁸ *Etica nicomachea*, 2, 6, 2.

rispondente. Ora, in tutte le cose soggette a una regola o misura la bontà viene desunta dalla loro adeguazione alla propria regola: come diciamo che è buona quella veste che non eccede e non è al di sotto della giusta misura. Ma gli atti umani, come sopra²⁹ si disse, hanno due sorta di misure: la prima, prossima e connaturale, è la ragione; la seconda, suprema e trascendente, è Dio. Quindi ogni atto umano che si adegua alla ragione, o a Dio medesimo, è buono. Ora, l'atto della speranza della quale parliamo si adegua a Dio. Come infatti si è detto sopra³⁰ trattando della speranza-passione, l'oggetto della speranza è un bene futuro, arduo e possibile da raggiungere. Ma una cosa è per noi possibile in due modi: primo, direttamente da noi stessi; secondo, per mezzo di altri³¹, come spiega Aristotele. In quanto dunque speriamo qualcosa come raggiungibile da noi mediante l'aiuto di Dio, la nostra speranza si adegua a Dio stesso, sul cui aiuto essa si fonda. È quindi evidente che la speranza è una virtù: in quanto rende l'atto umano buono e adeguato alla debita misura³².

²⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 71, a. 6.

³⁰ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1.

³¹ Cf. *Etica nicomachea*, 3, 3, 13.

³² «Secundum Philosophum, in 2 Ethic. [6, 2], *virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra [I-II q. 71 a. 6] dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra [I-II q. 40 a. 1] dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in 3 Ethic. [3, 13]. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio*

La stessa affermazione, con lo stesso ragionamento, si trova nelle *Questioni disputate sulle virtù*³³.

E nel *Commento alle Sentenze*, trattando sempre direttamente questo tema, aveva detto più in generale:

Come si è visto in precedenza³⁴, nel linguaggio comune la virtù è un abito che inclina al bene, e che è buono da due punti di vista: ossia secondo la convenienza alla potenza che agisce, e in relazione all'oggetto, il quale ha la nozione di bene, in quanto è l'oggetto di tale atto. Ora, questi due fattori si trovano nella speranza. Infatti siccome la speranza risiede nella parte appetitiva, si richiede che il suo oggetto sia buono sotto la nozione di bene; e così l'atto della speranza trae la bontà dalla nozione dell'oggetto. Analogamente, la speranza aggiunge anche la certezza all'attesa, come è evidente in base alla definizione addotta nel testo³⁵. Ora, la certezza implica una determinazione rispet-

innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, co., in TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, voll. 4, ESD, Bologna 2014, III, 173. Il *sed contra* si basava su un'affermazione di Gregorio Magno (cf. *Commento morale a Giobbe*, 1, 27), secondo cui le tre figlie di Giobbe rappresentano le tre virtù della fede, della speranza e della carità, e quindi la speranza è una virtù.

³³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1. Il primo *sed contra* sosteneva che la speranza è una virtù perché, secondo Eb 6,18-19, essa fa entrare nella beatitudine, e le virtù fanno entrare nella beatitudine. Il secondo *sed contra* si basava su 1Cor 13,13, dove la speranza è elencata insieme alla fede e alla carità, che sono virtù, per concludere che anch'essa, dunque, è una virtù. Il terzo *sed contra* affermava che la speranza è una virtù sulla base del passo di Gregorio Magno (cf. *Commento morale a Giobbe*, 1, 27) nel quale essa, insieme alla fede e alla carità, è indicata come una virtù. Il quarto *sed contra* asseriva che la speranza è una virtù perché riguardo ad essa si danno dei precetti nella legge, e i precetti della legge sono relativi alle virtù.

³⁴ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, aa. 2-3.

³⁵ Si allude alla definizione della speranza come attesa certa data da Pietro Lombardo nelle *Sentenze* (cf. *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1).

to a ciò di cui si afferma la certezza. Quindi, dato che la certezza della speranza è di un bene atteso, essa implica la determinazione al bene. E un atto è conveniente a una potenza perfetta per il fatto che ha la determinazione al suo bene [...]. E con ciò è evidente che la speranza è una virtù anche nell'accezione del linguaggio corrente³⁶.

La speranza, dunque, è una virtù perché soddisfa la definizione e quindi la nozione di virtù.

Infatti in generale la virtù è un abito che muove la potenza³⁷ a cui appartiene al bene. Ora, la speranza muove la sua potenza al bene, sia quanto all'oggetto del suo atto, sia quanto alla convenienza della sua potenza con il proprio atto. Riguardo all'oggetto del suo atto, la speranza muove la sua potenza al bene perché il suo atto ha un oggetto

³⁶ «Sicut supra, dist. 23, quaest. 1, art. 2 et 3, dictum est, virtus secundum communem usum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui est bonus dupliciter, scilicet secundum convenientiam ad potentiam agentem, et secundum obiectum; quod habet rationem boni, in quantum est obiectum talis actus. Haec autem duo sunt in actu spei. Cum enim spes in appetitiva parte sit, oportet quod obiectum eius sit bonum sub ratione boni; et sic actus spei habet bonitatem ex ratione obiecti. Similiter etiam spes supra expectationem addit certitudinem, ut patet per definitionem in littera positam. Certitudo autem importat determinationem respectu eius ad quod dicitur certitudo. Unde cum certitudo spei sit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliquis actus est perfectae potentiae conveniens, quod ad bonum ipsius determinationem habet [...]. Unde patet quod spes virtus debet dici etiam secundum communem usum loquendi»: *InSent.*, III, d. 26, q. 2, a. 1, co., in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, voll. 10, ESD, Bologna 2000-2002, VI, 252-253. Il primo *sed contra* affermava che la speranza è una virtù perché essa, secondo Sal 5,11, introduce nella vita eterna, e solo una virtù può introdurre nella vita eterna. Il secondo *sed contra* sosteneva che la speranza è una virtù perché è più vicina alla carità, madre di tutte le virtù, della fede, e la fede è una virtù. Il terzo *sed contra* diceva che la speranza è una virtù perché, secondo il Sal 31(30),1, l'atto della speranza è meritorio, e solo un atto di virtù è meritorio.

³⁷ Cioè la facoltà; nel caso della speranza è la volontà.

buono, dal momento che la speranza risiede nell'appetito³⁸ e l'appetito ha come oggetto solamente il bene in quanto bene. Quanto alla convenienza della sua potenza con il proprio atto, la speranza muove al bene perché essa, dal momento che è certa, dà una determinazione dell'atto emesso dalla potenza al bene, e tale determinazione rende conveniente l'atto con la propria potenza, perché un atto è conveniente con la sua potenza se è determinato al bene della sua potenza – e quindi se è determinato al bene, perché solamente il bene può essere una realtà buona per una potenza –.

Fatto questo discorso generale, vediamo ora più in profondità perché l'atto della speranza è buono. Tommaso parte dall'atto perché dall'atto si risale all'abito, e quindi dove c'è un atto buono, lì deve esserci un corrispettivo abito buono e quindi – dal momento che è la virtù a rendere l'atto buono – un corrispettivo abito virtuoso. Il motivo per cui l'atto della speranza è buono, secondo l'Aquinate, è che un atto è buono quando è conforme, adeguato, alla propria regola, che è la sua misura. Molto chiaro l'esempio portato dal nostro autore: un vestito è buono se è della giusta misura, né troppo corto – cattivo per difetto –, né troppo lungo – cattivo per eccesso –. Ora, gli atti umani hanno due regole e misure: la ragione, regola e misura prossima e connaturale, e Dio, regola e misura suprema e trascendente. Quindi un atto umano è buono se è conforme, adeguato, o alla ragione o a Dio. Ora, l'atto della speranza è conforme, adeguato, a Dio, perché con la speranza l'atto umano si fonda su Dio, perché confida di ottenere il bene arduo verso cui tende³⁹ basandosi sull'aiuto di Dio. Quindi l'atto della speranza è buono e quindi è virtuoso. Perciò a tale atto deve corrispondere un abito – l'abito della speranza – buono e quindi virtuoso. Resta dunque dimostrato che la speranza è una virtù. Si noti che con questo ragionamento Tommaso ha inteso dimostrare solamente che la speranza è una virtù in senso generale, ma con la prova particolare che egli ha addotto già insinua che essa è specifica-

³⁸ Nell'appetito razionale che è la volontà.

³⁹ Che è la beatitudine soprannaturale.

mente una virtù teologale, perché solamente una virtù teologale adegua l'atto umano direttamente a Dio. Comunque alla dimostrazione che la speranza è una virtù teologale il nostro autore dedica uno spazio a parte, e anche noi lo faremo.

Ora, stabilito che la speranza è una virtù, analizziamo le difficoltà che vengono avanzate contro questa affermazione e vediamo come l'Aquinate le risolve.

La più importante difficoltà⁴⁰, che verrà ripresa, in varie forme e gradi, nel corso dei secoli⁴¹, afferma che la speranza non può essere una virtù perché è una forma di amore disordinato, egoistico e mercenario. Ecco come la presenta Tommaso:

Nessuna virtù ha un atto interessato, perché la virtù opera il bene per se stesso. Ora, la speranza ha un atto interessato, in quanto si prefigge una ricompensa. Dunque la speranza non è una virtù⁴².

Come si vede, il punto di partenza è che la virtù opera il bene per il bene, cioè nel suo agire ha di mira il bene in se stesso, e non il vantaggio, la ricompensa, che le potrebbe derivare dal bene compiuto.

⁴⁰ Almeno per la nostra sensibilità. In realtà Tommaso non sembra dare un peso notevole a questa difficoltà, che si trova solamente nel giovanile *Commento alle Sentenze*, e per di più in ultima posizione, e che non riprenderà più nelle opere della maturità (ad esempio essa non si trova né nella *Somma teologica* né nelle *Questioni disputate sulle virtù*), probabilmente perché alla sua epoca non era poi così diffusa (essa, in effetti, sembra appartenere più alla mentalità moderna – da Lutero in poi – che alla mentalità medievale); anche se, a onor del vero, la risposta che l'Aquinate dà ad essa è piuttosto sviluppata, segno che comunque riteneva la difficoltà di un certo valore.

⁴¹ Ad esempio dal luteranesimo, dal calvinismo, da Michele Baio, dal giansenismo, dal quietismo, da Kant e dai kantiani.

⁴² «Nulla virtus habet actum mercenarium: quia virtus operatur bonum propter seipsum. Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo spes non est virtus»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 5, VI, 250-251.

Quindi la virtù è in se stessa, essenzialmente, disinteressata. Ma la speranza avrebbe un atteggiamento interessato, perché nella speranza il bene è voluto, amato, non per se stesso, ma per se stessi, per il proprio vantaggio. Quindi la speranza agirebbe in vista di una ricompensa e non per il bene in se stesso. Quindi la speranza sarebbe qualcosa di interessato. Quindi la speranza non potrebbe essere una virtù.

L'Aquinate risolve questa difficoltà così:

Fare qualcosa per un vantaggio temporale produce un atto interessato; non, invece, fare una cosa per la ricompensa eterna, perché, come si legge nel libro dei *Dogmi ecclesiastici*, la continenza da sola non basta per la salvezza, se viene osservata per il solo amore della castità⁴³. E lo stesso ragionamento vale per gli altri atti umani. Oppure va rilevato che si chiama interessato un atto che si fa per ricevere un compenso, ma non un atto che verta sul compenso stesso. Quindi, benché l'atto della speranza sia aspettare la beatitudine, che è un compenso, tuttavia essa non la aspetta per il compenso in se stesso, ma per l'inclinazione dell'abito, come avviene anche nelle altre virtù. Inoltre non la aspetta in quanto è un compenso, ma in quanto è qualcosa di sommamente arduo: infatti la speranza ha Dio quale oggetto principale⁴⁴.

⁴³ Cf. *I dogmi ecclesiastici*, 64.

⁴⁴ «Facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem aeternam; quia continentia non sibi sufficit ad salutem, si pro solo amore pudicitiae retinetur, ut dicitur in lib. De eccles. dogmat. [64], et eadem ratio est de aliis humanis actibus. Vel dicendum, quod actus dicitur esse mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, quae est merces; non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit. Et praeterea non expectat eam in quantum est merces, sed in quantum est summum quoddam arduum: habet enim Deum pro principali obiecto»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 5, VI, 254-255.

La speranza, dunque, non è propriamente una realtà interessata, che agisce in vista di un interesse, cioè in modo egoistico⁴⁵. E ciò per tre motivi. Il primo motivo è che un atto è interessato quando ha di mira un vantaggio di tipo temporale⁴⁶, mentre non può considerarsi interessato quando ha di mira la ricompensa eterna, cioè la ricompensa soprannaturale. Qui Tommaso riporta l'esempio della continenza: non è sufficiente praticare la continenza per amore della castità. Perché? Cosa le manca? Il nostro autore non lo dice, ma lo lascia intendere da quanto appena affermato: le manca la tensione verso la ricompensa eterna. Qui tocchiamo un punto fondamentale, che l'Aquinate ha trattato ma senza particolari approfondimenti⁴⁷, ma che sarebbe stato poi approfondito dai teologi successivi, soprattutto a partire dalle affermazioni dei protestanti⁴⁸ e dai successivi insegnamenti del Concilio di Trento⁴⁹ e poi

⁴⁵ Intendendo, secondo il senso comune della parola, l'egoismo come un amore eccessivo per sé che fa agire in modo disordinato per soddisfare il proprio io. Esiste infatti anche un amore di sé ordinato, come è quello della speranza, mediante la quale l'uomo vuole il proprio bene in modo ordinato nel possesso della beatitudine soprannaturale/di Dio. In fondo la difficoltà e la risposta si basano proprio su questo: la difficoltà vorrebbe mostrare come la speranza sia in fondo un amore di sé disordinato, mentre la risposta di Tommaso mostra che la speranza è un amore di sé ma ordinato.

⁴⁶ Cf. *InSent*, III, d. 29, q. 1, a. 4, ad 1, dove si definisce mercenario colui che compie un'opera spirituale per un bene terreno, e *STh*, II-II, q. 19, a. 4, ad 3, dove si definisce mercenario chi ama Dio a motivo dei beni temporali, cioè chi ama Dio per averne vantaggi temporali, e si afferma che l'amore mercenario, così inteso, è sempre cattivo.

⁴⁷ Oltre al testo riportato, cf. *CTh*, I, 172; *STh*, I-II, q. 5, a. 7, sulla beatitudine come ricompensa per l'agire virtuoso, e *InSent*, II, d. 27, q. 1, a. 3; d. 28, q. 1, a. 1; d. 29, q. 1, a. 1; III, d. 18, q. 1, a. 2; *DeVer*, q. 24, a. 1, ad 2; *CG*, III, 147; *InRm*, 4, 1; 6, 4; 8, 4; *STh*, I-II, q. 109, a. 5; q. 114, aa. 2-3, sul merito riguardo alla beatitudine.

⁴⁸ Per i quali la speranza è una forma di amore egoistico, interessato, che vuole ottenere Dio come ricompensa per i propri meriti, e quindi si oppone alla gratuità della salvezza e all'agire solamente per Dio.

⁴⁹ Cf. il *Decretum de iustificatione* (13 gennaio 1547). Al cap. 11 afferma: «Appaiono chiaramente in contrasto con la dottrina ortodossa [...] quelli che sostengono che in

tutte le opere buone i giusti peccano, se, superando in quelle la loro pigrizia e esortando se stessi a correre nello stadio, in primo luogo oltre alla gloria di Dio, guardano anche al premio eterno, poiché sta scritto: “Ho piegato il mio cuore ai tuoi precetti, in essi è la mia ricompensa per sempre”» [Sal 119(118),112]. E di Mosè l’apostolo dice che “guardava alla ricompensa” [Eb 11,26]»: «Constat, eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, [...] eos, qui statuunt, in omnibus operibus iustos peccare, si in illis, suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur aeternam, cum scriptum sit: “Inclinavi cor meum ad faciendam iustificationes tuas propter retributionem” [Ps 118, 112], et de Moyse dicat Apostolus, quod “aspiciebat in tributionem” [Hb 11, 26]»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, cap. 11, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 1539. Al cap. 16, poi, aggiunge: «A quelli che perseverano “fino alla fine” [Mt 10,22; 24,13] e sperano in Dio deve essere proposta la vita eterna, sia come grazia promessa misericordiosamente ai figli di Dio per i meriti di Gesù Cristo, sia “come ricompensa” [AGOSTINO, *La grazia e il libero arbitrio*, 8, 20] che, secondo la promessa di Dio stesso, deve essere fedelmente accordata alle loro opere buone e ai loro meriti»: «Bene operantibus “usque in finem” [Mt 10, 22; 24,13] et in Deo sperantibus proponenda est vita eterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et “tamquam merces” [Aug., *De grat. et lib. arb.*, 8, 20] ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, cap. 16, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1545. Al can. 26, inoltre, si afferma: «Se qualcuno afferma che i giusti non devono, per le buone opere compiute in Dio, aspettare e sperare da Dio l’eterna ricompensa a ragione della sua misericordia e dei meriti di Gesù Cristo, qualora, operando il bene e osservando i divini comandamenti, abbiano perseverato fino alla fine: sia anatema»: «Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint: anathema sibi»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, can. 26, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1576. Infine al can. 31 si dice: «Se qualcuno afferma che l’uomo giustificato pecca, quando opera il bene in vista dell’eterna ricompensa: sia anatema»: «Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: anathema sibi»: CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, can. 31, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1581.

dalla polemica con i quietisti⁵⁰ e dai relativi interventi del magistero⁵¹. L'agire in vista della ricompensa soprannaturale, cioè compiere il bene per avere come ricompensa la beatitudine soprannaturale nel possesso di Dio, non è qualcosa di disordinato e quindi di cattivo, ma anzi è qualcosa di ordinato e quindi di buono, perché è nell'ordine voluto da Dio che al bene compiuto sia data una ricompensa, cioè è nell'ordine voluto da Dio che il bene compiuto meriti una ricompensa. Anzi, è Dio stesso che vuole che l'uomo nel suo agire abbia, tra gli altri motivi, la tensione verso la ricompensa soprannaturale, verso la beatitudine soprannaturale; quindi è Dio stesso che vuole che l'uomo sperì. Infatti Dio, proponendo all'uomo la beatitudine soprannaturale e il suo aiuto per raggiungerla, con ciò stesso impone all'uomo di sperare la beatitu-

⁵⁰ I quali affermavano che bisogna attendere tutto passivamente da Dio e quindi rifiutavano la speranza come una forma di preoccupazione inopportuna che faceva tendere attivamente l'uomo verso il premio eterno.

⁵¹ Cf. la costituzione *Caelestis Pastor* (20 novembre 1687) di papa Innocenzo XI, che condanna 68 proposizioni quietiste di Miguel de Molinos. Tra esse anche le proposizioni n. 7 e n. 12. La proposizione n. 7 afferma: «L'anima non deve pensare né al premio [...], né al paradiso»: «Non debet anima cogitare nec de praemio [...], nec de paradiso»: INNOCENZO XI, *Caelestis Pastor*, n. 7, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2207. Questa proposizione è condannata come «in odore di eresia, scandalosa»: «haeresim sapiens, scandalosa»: INNOCENZO XI, *Caelestis Pastor*, censura, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2269. La proposizione n. 12 dice: «Colui che ha donato a Dio il suo libero arbitrio, non deve preoccuparsi di nessuna cosa, [...] né del paradiso; e non deve avere il desiderio della propria perfezione, né delle virtù, né della propria santità, né della propria salvezza, la cui speranza deve eliminare»: «Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, [...] nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis, cuius spem expurgare debet»: INNOCENZO XI, *Caelestis Pastor*, n. 12, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2212. Questa proposizione è condannata come «in odore di eresia»: «haeresim sapiens»: INNOCENZO XI, *Caelestis Pastor*, censura, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2269.

dine soprannaturale e di sperare nel suo aiuto per raggiungerla. Quindi la speranza è una realtà voluta e anzi imposta da Dio, e quindi non può essere una realtà disordinata e cattiva. Resta però vero che la speranza non è la virtù più perfetta: più perfetta della speranza è infatti la carità, per la quale si agisce non più per la ricompensa soprannaturale, ma per l'amore di Dio in se stesso, e quindi per la gloria di Dio. Ma l'essere meno perfetto non significa essere cattivo. Quindi la speranza, per quanto meno perfetta della carità, non è in se stessa cattiva. Il secondo motivo per cui la speranza non è una realtà interessata è perché è interessato un atto causato dal compenso stesso, mentre un atto che solamente riguarda il compenso non è interessato. Ora, l'atto della speranza riguarda sì il compenso della beatitudine soprannaturale⁵², ma tale atto non è prodotto dal compenso in se stesso, perché non è prodotto dalla beatitudine soprannaturale in se stessa, ma è prodotto dall'abito della speranza, perché la realtà che produce come causa efficiente l'atto della speranza non è il compenso, non è la beatitudine soprannaturale, ma è l'abito della speranza – come, del resto, capita anche nelle altre virtù, nelle quali non è l'oggetto a produrre efficientemente l'atto, ma l'abito virtuoso –. Il terzo motivo per cui la speranza non è una realtà interessata è che, come abbiamo appena detto, è interessato un atto che si compie mossi dal compenso. Ma la speranza non riguarda il compenso come tale, cioè in quanto è un compenso, ma riguarda il compenso in quanto è un bene arduo, perché raggiungere la beatitudine soprannaturale, cioè raggiungere Dio, è sommamente arduo. Quindi resta dimostrato che la speranza non è una realtà interessata – nel senso negativo e cattivo della parola –, e quindi può essere una virtù.

Un'altra difficoltà sostiene che la speranza non può essere una virtù perché può essere usata male, mentre della virtù non si può usare male.

⁵² Che è infatti l'oggetto materiale primario della speranza.

Ecco come essa viene esposta nella *Somma teologica*:

«Nessuno usa male della virtù»⁵³, insegna Agostino. Invece c'è chi usa male della speranza: poiché nella passione della speranza, come nelle altre passioni, c'è il giusto mezzo e ci sono gli estremi. Perciò la speranza non è una virtù⁵⁴.

Nelle *Questioni disputate sulla virtù* essa è presentata in modo simile con queste parole:

La virtù non è rivolta al bene e al male, ma soltanto al bene, per cui Agostino afferma che «nessuno fa un cattivo uso della virtù»⁵⁵. Ora, la speranza è volta al bene e al male: infatti alcuni hanno una speranza buona, altri una speranza cattiva. Quindi la speranza non è una virtù⁵⁶.

Quindi la speranza non sarebbe una virtù perché della virtù non si può usare male, mentre la speranza può anche essere usata male, dal momento che la speranza prevede un estremo in difetto e un estremo in eccesso, che sono male.

Tommaso nella *Somma teologica* risponde così:

Nelle passioni il giusto mezzo della virtù viene determinato in base all'adeguazione di esse alla retta ragione: e in ciò si riscontra l'aspetto

⁵³ *Il libero arbitrio*, 2, 19.

⁵⁴ «*Virtute nullus male utitur*; ut dicit Augustinus, in libro De lib. Arb. [2, 19]. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, arg. 1, III, 172.

⁵⁵ *Il libero arbitrio*, 2, 19.

⁵⁶ «*Virtus non se habet ad bonum et malum, sed ad bonum tantum; unde Augustinus dicit in libro De lib. Arb. [2, 18], quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus*»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 1, V, 484-485.

di virtù. Per cui anche nella speranza il bene proprio della virtù si ha nel fatto che l'uomo, sperando, raggiunge la debita misura, cioè Dio. Quindi nessuno nel raggiungere Dio con la speranza può abusare di essa, come non può abusare di una virtù morale che si adegua alla ragione: poiché l'adeguazione stessa è il buon uso della virtù. Sebbene la speranza di cui ora parliamo non sia una passione, ma un abito dell'anima⁵⁷.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* egli afferma:

La speranza in quanto si fonda sull'aiuto divino non può rivolgersi a cose cattive: infatti nessuno può sperare troppo da Dio. Il fatto invece che uno spera malamente accade perché non si fonda su Dio, ma sulle sue risorse e su una concezione errata: per esempio quella di potersi salvare anche perseverando nel peccato⁵⁸.

La speranza, dunque, non può essere usata male, perché la speranza come tale, essenzialmente, comporta il fatto che l'uomo si adegui a Dio, perché Dio è il bene sperato – l'oggetto materiale primario – ed è colui nel quale si spera – l'oggetto formale *quo*/motivo primario –. Ora, dal momento che Dio è la regola e la misura dell'agire umano e che la virtù ha proprio il compito di adeguare l'agire umano alla sua

⁵⁷ «In passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, ad 1, III, 173.

⁵⁸ «Spes secundum quod inhaeret divino auxilio, non potest se ad malum habere; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit quia non inhaeret Deo, sed suae virtuti, vel falsae opinioni; puta cum praesumit se salvandum etiam in peccatis perseverans»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 1, V, 492-493.

regola, alla sua misura, la speranza è una virtù, è essenzialmente una virtù, e quindi non può essere usata male, nel senso che mediante la speranza non ci si può adeguare a Dio troppo o troppo poco – come, del resto, non si può usare male di una qualunque virtù come tale, appunto perché la virtù come tale comporta adeguazione alla propria regola, alla propria misura, e ciò non può mai essere un male –. Il tendere a Dio in modo eccessivo o difettoso, e quindi cattivo, non dipende più dalla speranza, ma piuttosto indica mancanza di speranza, e quindi non è un usare male della speranza, ma è un non usare della speranza. Quindi la disperazione non è una speranza troppo debole, ma è una mancanza di speranza, e la presunzione non è una speranza troppo forte, ma è una mancanza di speranza.

Quest'ultima precisazione consente al nostro autore di risolvere una serie di difficoltà che affermano che la speranza è una passione dell'appetito sensitivo e quindi non può essere una virtù; l'Aquinate risponde che la speranza è anche una passione dell'appetito sensitivo, ma la speranza che ha come oggetto Dio non può essere una passione, perché la passione, essendo sensibile, non può avere come oggetto Dio, che è un bene spirituale, ma è una virtù, che, essendo nella mente⁵⁹, è spirituale, ma la speranza-virtù ha delle somiglianze con la speranza-passione, perché entrambe riguardano un bene, che è arduo, futuro/assente e possibile/raggiungibile⁶⁰.

Tommaso poi affronta e risolve anche altre difficoltà, di minore importanza e interesse, a cui accenno brevemente per completezza.

Una difficoltà afferma che la speranza non può essere una virtù perché la virtù, secondo l'affermazione di Aristotele⁶¹, appartiene a un soggetto perfetto, mentre il soggetto della speranza è imperfetto, perché manca del bene sperato – e la mancanza di un bene comporta

⁵⁹ Cioè nell'elemento razionale dell'anima.

⁶⁰ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 1 e ad 1; *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 5 e ad 5; arg. 6 e ad 6.

⁶¹ Cf. *Fisica*, 7, 3, 4.

un'imperfezione – ⁶². L'Aquinate risponde che chi spera è imperfetto quanto al possesso del bene sperato, che in effetti non ha, ma è perfetto quanto all'adesione e all'adeguamento a Dio, che è dato dalla speranza – quindi la speranza riguarda, almeno da un certo punto di vista, un soggetto perfetto, e quindi è una virtù – ⁶³.

Un'altra difficoltà asserisce che la speranza non è una virtù perché i filosofi, parlando della beatitudine naturale e delle virtù acquisite che conducono ad essa, non hanno mai affermato che la speranza sia una virtù⁶⁴. Il nostro autore la risolve dicendo che, essendo la beatitudine naturale proporzionata alla natura umana, per tendere verso di essa non serve un ulteriore abito come la speranza, ma bastano i principi naturali, mentre per la beatitudine soprannaturale, che, essendo soprannaturale, è al di sopra della natura umana, non bastano più i principi naturali per tendere verso di essa, ma è necessario un abito virtuoso che si aggiunga alla natura e la elevi, ed esso è la virtù della speranza⁶⁵.

Un'altra difficoltà ancora dice che la speranza non può essere una virtù perché nessuna virtù si oppone a un bene, e la speranza si oppone al timore, che è un bene⁶⁶. L'Aquinate risponde che la speranza come virtù e il timore come dono dello Spirito Santo non si oppongono, perché sono fondati su due motivi diversi: la speranza, infatti, è fondata sulla generosità di Dio, mentre il timore è fondato sulla pochezza dell'uomo⁶⁷.

Un'ulteriore difficoltà sostiene che la speranza non è una virtù perché la virtù, secondo l'affermazione di Aristotele⁶⁸, deve essere certa, mentre la speranza è incerta, perché si fonda sulla grazia e sui meriti, e

⁶² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 4; *STh*, II-II, q. 17, a. 1, arg. 3.

⁶³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 4; *STh*, II-II, q. 17, a. 1, ad 3.

⁶⁴ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 2.

⁶⁵ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 2.

⁶⁶ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 4.

⁶⁷ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 4.

⁶⁸ Cf. *Etica nicomachea*, 1, 10.

nessuno può essere certo di possedere la grazia e i meriti⁶⁹. Tommaso risponde che la speranza è certa, ma la sua certezza non riguarda la conoscenza dell'oggetto sperato o dei motivi che portano a sperare, ma riguarda l'infallibile inclinazione all'atto dell'abito della speranza⁷⁰.

Un'altra difficoltà afferma che la speranza non è una virtù perché qualsiasi virtù può trovarsi insieme alla carità, mentre la speranza no, perché la speranza comporta l'assenza della realtà sperata, mentre la carità comporta la presenza della realtà amata⁷¹. L'Aquinate la risolve dicendo che la carità comporta la presenza della realtà amata solamente nell'affetto dell'amante, ma non necessariamente nella realtà delle cose, e quindi la carità è compatibile con l'assenza reale di ciò che si ama, e quindi la speranza può trovarsi insieme alla carità⁷².

Un'altra difficoltà ancora asserisce che la speranza non può essere una virtù, perché, se lo fosse, sarebbe stata presente in Cristo, che, secondo l'affermazione del Vangelo di Giovanni⁷³, era pieno di grazia, ma in lui non c'era la speranza⁷⁴. Il nostro autore risponde che in Cristo non ci fu la speranza nel suo elemento di imperfezione – cioè l'assenza del bene sperato –, mentre ci fu la speranza nel suo elemento di perfezione – cioè la fiducia nell'aiuto divino –⁷⁵.

Un'ulteriore difficoltà dice che la speranza non può essere una virtù perché la virtù, secondo quanto afferma Aristotele⁷⁶, produce piacere, mentre la speranza non produce piacere, ma anzi produce il dolore per la prolungata attesa del bene sperato⁷⁷. Tommaso risponde

⁶⁹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 10.

⁷⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 10.

⁷¹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 11.

⁷² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 11.

⁷³ Cf. Gv 1,14.

⁷⁴ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 12.

⁷⁵ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 12.

⁷⁶ Cf. *Etica nicomachea*, 1, 8.

⁷⁷ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, argg. 13-14.

che a produrre dolore è il prolungato differimento del possesso del bene sperato, mentre la speranza come tale produce piacere, sia perché comporta in un certo senso la presenza della realtà sperata mediante la certa fiducia di raggiungerla, sia perché fa produrre con piacere l'atto dello sperare⁷⁸.

Un'ulteriore difficoltà ancora sostiene che la speranza non può essere una virtù perché la virtù comporta una vicinanza con la beatitudine, perché la virtù conduce alla beatitudine, mentre la speranza comporta una distanza dalla beatitudine, perché la speranza implica un'assenza della beatitudine⁷⁹. L'Aquinate la risolve affermando che l'assenza della beatitudine sperata non comporta una distanza dalla beatitudine, ma piuttosto la speranza comporta un avvicinamento alla beatitudine, perché la speranza implica un moto di tensione verso la beatitudine sempre più intenso, come capita a qualunque movimento quando si avvicina al suo termine⁸⁰.

Un'altra difficoltà afferma che la speranza non può essere una virtù perché, come la memoria delle cose passate non è una virtù, così non lo è nemmeno la speranza delle cose future⁸¹. Il nostro autore risponde che la memoria non è paragonabile alla speranza, perché la memoria non comporta l'adesione del soggetto alle cose ricordate, e quindi non può essere una virtù, mentre la speranza comporta l'adesione del soggetto alle cose sperate, e quindi può essere una virtù – quando tale adesione comporta la conformità alla propria regola, alla propria misura, come nel caso della speranza – ⁸².

Un'ulteriore difficoltà sostiene che la speranza non può essere una virtù perché la virtù, secondo la definizione di Agostino⁸³, è prodotta

⁷⁸ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, add 13-14.

⁷⁹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 16.

⁸⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 16.

⁸¹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 17.

⁸² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 17.

⁸³ Cf. *Il libero arbitrio*, 2, 19.

da Dio senza il concorso dell'uomo, mentre la speranza, secondo la definizione di Pietro Lombardo⁸⁴, deriva dai meriti dell'uomo⁸⁵. Tommaso risponde che la speranza come abito non è prodotta dai meriti, ma solo da Dio, ma si può dire che la speranza derivi dai meriti o nel senso che i meriti rientrano tra le realtà sperate, oppure nel senso che la speranza tende verso Dio appoggiandosi anche sui meriti, presenti di fatto (*in re*) – quando la speranza è formata, cioè unita alla carità –, o almeno nel proposito (*in proposito*) – quando la speranza è informe, cioè non unita alla carità – ⁸⁶. Si noti che questa difficoltà, che Tommaso riporta sempre nel contesto della questione se la speranza sia una virtù, in realtà vale piuttosto nei confronti della speranza come virtù teologale.

Al termine di questo paragrafo sulla speranza come virtù vorrei ricordare che per l'Aquinate la speranza, oltre che una virtù – e, come vedremo subito, una virtù teologale –, è anche una passione. È importante sottolinearlo sia per completezza, sia per evitare equivoci – bisognerà sempre, infatti, fare attenzione se la speranza è considerata come virtù o come passione –, sia anche perché è evidente che la speranza come passione offre a Tommaso degli elementi importanti per capire la speranza come virtù teologale. In effetti egli, fedele al principio secondo cui la grazia non toglie la natura ma la perfeziona⁸⁷, interpreta la virtù teologale della speranza, le cui nozioni fondamentali ricava dalla rivelazione di Dio, e, in particolare, dalla Sacra Scrittura, anche alla luce dell'analisi razionale svolta sulla passione della spe-

⁸⁴ Cf. *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1.

⁸⁵ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 3; *DeVirt*, q. 4, a. 1, argg. 2-3; *STh*, II-II, q. 17, a. 1, arg. 2.

⁸⁶ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 3; *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 2-3; *STh*, II-II, q. 17, a. 1, ad 2.

⁸⁷ Dice infatti Tommaso proprio nella prima questione della *Somma teologica*: «La grazia non distrugge la natura ma la perfeziona»: «Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat»: *STh*, I, q. 1, a. 8, ad 2, I, 36.

ranza. Per questi motivi vorrei qui ora brevemente dare i punti essenziali del pensiero dell'Aquinate sulla speranza come passione. Innanzitutto egli definisce la passione come un moto dell'anima dovuto a una conoscenza sensibile e che comporta un'alterazione fisiologica⁸⁸. Poi egli divide le passioni in due grandi gruppi: le passioni del concupiscibile e le passioni dell'irascibile: le passioni del concupiscibile sono quelle che riguardano il bene e il male come tali (*ut tali*), semplicemente (*simpliciter*), e sono: l'amore, l'odio, il desiderio, la fuga o repulsione, il piacere o godimento, e la tristezza o dolore; le passioni dell'irascibile sono quelle che riguardano il bene e il male in quanto ardui (*ut ardui*), cioè in quanto difficili, e sono: la speranza, la disperazione, l'audacia, il timore e l'ira⁸⁹. Trattando poi specificamente della passione della speranza, Tommaso innanzitutto la considera come il moto dell'anima dinanzi a un bene arduo, assente/futuro e possibile/raggiungibile; quindi per avere la passione della speranza si richiedono quattro elementi: un bene; che tale bene sia arduo, cioè difficile da raggiungere; che tale bene sia assente, non presente, futuro; che tale bene sia possibile, cioè che sia raggiungibile, secondo la considerazione del soggetto che si relaziona ad esso⁹⁰. Poi il nostro autore passa a studiare il soggetto in cui risiede questa passione, e afferma che tale soggetto è l'appetito irascibile, che è appunto quella compo-

⁸⁸ Cf. *InSent*, III, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2; IV, d. 49, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 1; *DeVer*, q. 26, aa. 1-3; *InDeDivNom*, II, 4; *InEthic*, II, 5; *STh*, I, q. 20, a. 1, ad 1; q. 81, a. 1; I-II, q. 22.

⁸⁹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 1, aa. 3-4; q. 2, a. 3, qc. 2; d. 27, q. 1, a. 3; *DeVer*, q. 25, a. 2; q. 26, aa. 4-5; *DeVirt*, q. 4, a. 3; *InDeDivNom*, IV, 9; *InEthic*, II, 5; *CG*, IV, 19; *STh*, I, q. 20, a. 1; I-II, q. 23; q. 25; q. 27, a. 4; q. 30, a. 2, ad 3; q. 46, a. 1, ad 2; q. 84, a. 4, ad 2; II-II, q. 141, a. 7, ad 3.

⁹⁰ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3, qc. 2; *DeVirt*, q. 4, a. 1; *CTh*, II, 7; *STh*, I-II, q. 25, a. 1; q. 40, a. 1; II-II, q. 144, a. 1. Le stesse caratteristiche valgono anche per la speranza virtù teologale, tanto che, se manca anche una sola di esse, la speranza non esiste più.

nente dell'appetito dell'uomo che riguarda l'arduo⁹¹. Quanto alla relazione della speranza con l'amore, l'Aquinate mette in luce le reciproche influenze tra queste due passioni: la speranza è causata da un amore, perché si tende con la speranza solamente verso un bene che già si ama; ma, d'altro canto, la speranza può causare un amore, l'amore per colui che ci permette di raggiungere il bene sperato⁹². Infine per Tommaso la passione contraria alla speranza è la disperazione⁹³, che è il moto dell'anima dinanzi a un bene arduo, assente/futuro, ma ritenuto non possibile, non raggiungibile⁹⁴.

1.2. LA SPERANZA COME VIRTÙ TEOLOGALE

1.2.1. La speranza come virtù teologale in se stessa

Stabilito che per Tommaso la speranza è una virtù, vediamo ora, dunque, quale particolare tipo di virtù è per lui la speranza: è una virtù teologale. Quindi presentiamo innanzitutto brevemente il pensiero del nostro autore sulle virtù teologali e poi più in dettaglio il suo pensiero sulla speranza come virtù teologale.

1.2.1.1. La virtù teologale in generale

Riguardo alle virtù teologali, dunque, l'Aquinate afferma che questo tipo di virtù si distingue dagli altri perché è relativo direttamente a Dio. Egli dice infatti:

⁹¹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2; *STh*, I-II, q. 40, a. 2.

⁹² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3; *STh*, I-II, q. 27, a. 4, ad 3; q. 40, a. 7; q. 62, a. 4, ad 3; II-II, q. 17, a. 8.

⁹³ Qui intesa come passione, e quindi di per sé priva di connotazione morale (esiste anche una disperazione giusta, se il bene a cui ci si relaziona è effettivamente irraggiungibile).

⁹⁴ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 1, a. 3, ad 3; *STh*, I-II, q. 23, a. 2; q. 40, a. 4; q. 45, a. 1, ad 2.

La virtù, come si è spiegato⁹⁵, predispone l'uomo a quegli atti che lo indirizzano alla beatitudine. Ora, esistono per l'uomo due tipi di beatitudine o felicità, come si disse⁹⁶. La prima, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura. La seconda, che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una certa partecipazione della divinità: poiché, come è detto in *2 Pt*, mediante Cristo siamo stati fatti *partecipi della natura divina*⁹⁷. E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargiti all'uomo altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E questi principi sono detti virtù teologali: sia perché hanno Dio per oggetto, in quanto da esse siamo indirizzati a Dio; sia perché sono infuse in noi da Dio soltanto; sia perché le conosciamo soltanto per rivelazione divina in base alla sacra Scrittura⁹⁸.

⁹⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 5, a. 7.

⁹⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 5, a. 7.

⁹⁷ *2Pt* 1,4.

⁹⁸ «Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis [q. 5 a. 7] patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra [q. 5 a. 7] dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur 2 Petr. 1 [4], quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae*. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio

Quindi per Tommaso le virtù teologali sono quelle virtù che orientano l'uomo alla beatitudine soprannaturale. Egli afferma la loro necessità per il fatto che la beatitudine soprannaturale, che consiste nella visione dell'essenza di Dio, supera le capacità della natura, e quindi i principi naturali di operazione dell'uomo – cioè l'intelletto e la volontà, con le virtù naturali, acquisite – non sono sufficienti per indirizzare l'uomo a una beatitudine di questo tipo; gli servono quindi dei principi di operazione proporzionati, e quindi soprannaturali, che solo Dio, essere soprannaturale, gli può dare, e che lo relazionino direttamente a Dio in modo soprannaturale. Questi principi di operazione, essendo ordinati al bene, sono buoni e rendono buoni, e quindi sono virtù, e, essendo il bene a cui sono ordinati direttamente Dio, sono virtù teologali. Le virtù teologali sono quindi, nell'ambito della virtù, quelle particolari virtù che hanno Dio come oggetto, perché riguardano direttamente Dio, come causa efficiente, perché sono prodotte, infuse, da Dio, e come rivelante, perché sono conosciute solamente per rivelazione di Dio.

Vorrei qui sottolineare come per Tommaso l'esistenza delle virtù teologali è un segno della reale distinzione dell'ordine naturale e dell'ordine soprannaturale e come il secondo non possa mai ridursi al primo, in quanto il fine e i mezzi dell'ordine soprannaturale non sono mai riconducibili ai fini e ai mezzi dell'ordine naturale, per la sproporzione che esiste tra essi. Allo stesso tempo, ancora l'esistenza delle virtù teologali mostra che l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale non sono contrari, opposti, ma l'ordine soprannaturale si unisce all'ordine naturale e lo eleva in modo armonioso.

divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur»: *STh*, I-II, q. 62, a. 1, co., II, 581. Il *sed contra*, a partire da Sir 2,8-10 (nella versione della *Vulgata*), affermava che le virtù teologali sono virtù perché sono comandate nella legge, e i precetti della legge riguardano le virtù. Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3; *DeVirt*, q. 4, aa. 10.12.

Stabilito che esistono delle virtù teologali, vediamo quali sono. Le virtù teologali sono tre: la fede, la speranza e la carità. Questa verità la possiamo conoscere solamente perché Dio ce l'ha rivelata⁹⁹. Ma l'Aquinate ne mostra la convenienza, e, nel farlo, ci permette di capire meglio cosa siano le virtù teologali. Egli afferma nella *Somma teologica*:

Come si è già detto¹⁰⁰, le virtù teologali ordinano l'uomo alla beatitudine soprannaturale allo stesso modo in cui l'inclinazione naturale lo ordina al fine connaturale. Ora, ciò avviene in due modi. Primo, secondo la ragione, o intelletto, cioè mediante il possesso dei primi principi universali, conosciuti da noi mediante il lume naturale dell'intelletto, dai quali la ragione procede sia in campo speculativo che in campo pratico. Secondo, mediante la rettitudine della volontà, la quale per natura tende verso il bene di ordine razionale. Ma queste due cose sono al di sotto dell'ordine soprannaturale, secondo il passo di *1 Cor: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano*¹⁰¹. Perciò era necessario che rispetto all'una e all'altra facoltà l'uomo ricevesse soprannaturalmente qualcosa che lo indirizzasse al fine soprannaturale. In primo luogo dunque, rispetto all'intelligenza, l'uomo riceve alcuni principi soprannaturali conosciuti mediante la luce di Dio: sono queste le verità rivelate, oggetto della fede. In secondo luogo la volontà viene ordinata al fine suddetto sia quanto al moto dell'intenzione, che appartiene alla speranza, sia quanto a una certa unione spirituale mediante la quale uno viene trasformato in qualche modo in questo fine, il che avviene in forza della carità. Infatti l'appetito di qualsiasi essere si muove e tende naturalmente verso il fine che gli è

⁹⁹ Cf. 1Cor 13,13, passo classico, molto citato da Tommaso in questo contesto, ma anche Rm 5,1-5; 12,6-12; 1Cor 13,7; Gal 5,5-6; Ef 1,15-18; 4,2-5; Col 1,4-5; 1Ts 5,8; 1Tm 6,11; Tt 2,2; Eb 6,10-12; 10,22-24; 1Pt 1,3-9.21-22.

¹⁰⁰ Cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 1.

¹⁰¹ 1Cor 2,9.

connaturale; e questo moto dipende da una certa conformità di ogni essere col proprio fine¹⁰².

Le virtù teologali, dunque, sono proprio la fede, la speranza e la carità – e non altre – perché queste tre virtù sono necessarie e sufficienti per indirizzare l'uomo alla beatitudine soprannaturale, che è appunto la funzione delle virtù teologali. Il nostro autore lo mostra sulla base di un parallelismo con l'orientamento, l'ordinamento, dell'uomo al suo fine naturale. Riguardo al suo fine naturale, l'uomo è orientato ad esso con l'intelletto, in quanto l'intelletto possiede i principi universali, che sono i punti di partenza per la ragione sia nell'ambito speculativo che nell'ambito pratico, e con la volontà, in quanto la volontà tende verso il bene di tipo razionale. Ora, abbiamo detto che

¹⁰² «Sicut supra [a. 1] dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalialia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud 1 ad Cor. 2 [9], *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*. Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem»: *STh*, I-II, q. 62, a. 3, co., II, 584-585. Il *sed contra* era la citazione di 1Cor 13,13, dove si elencano insieme la fede, la speranza e la carità. Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 5; d. 26, q. 2, a. 3, qcc. 1-2; *InICor*, 13, 2.4.

questi principi naturali – l'intelletto e la volontà – non sono sufficienti per essere indirizzati alla beatitudine soprannaturale, perché essa è al di sopra di tali principi. Quindi è necessario che Dio dia all'uomo qualcosa che lo indirizzi al fine soprannaturale e che sia corrispondente ai principi naturali – l'intelletto e la volontà –. Ecco allora nascere il parallelismo: come nell'ordine naturale abbiamo l'intelletto e la volontà come principi che orientano al fine naturale, così nell'ordine soprannaturale abbiamo la fede, che dà all'uomo la conoscenza dei principi soprannaturali, che sono le verità rivelate da Dio, e la speranza e la carità, che muovono l'uomo verso il fine, cioè Dio, la speranza riguardo all'intenzione del fine/di Dio, la carità riguardo a una certa unione con il fine/con Dio. Quindi le virtù teologali sono tre: la fede, la speranza e la carità.

1.2.1.2. *La speranza è una virtù teologale*

Dopo aver visto il pensiero di Tommaso in generale sulle virtù teologali, possiamo ora a studiare il suo pensiero specificamente sulla speranza come virtù teologale.

Nella *Somma teologica*, nell'articolo dedicato espressamente a questo argomento, egli afferma:

Un genere viene diviso propriamente dalle sue differenze specifiche: perciò bisogna guardare da che cosa la speranza desume la ragione di virtù, per sapere in quale categoria di virtù debba essere collocata. Ora, noi abbiamo visto sopra¹⁰³ che la speranza ha natura di virtù per il fatto che si adegua alla suprema regola degli atti umani, che essa attinge sia come causa efficiente prima, in quanto si fonda sul suo aiuto, sia come causa finale ultima, in quanto attende la beatitudine nel godimento di essa. E così è evidente che l'oggetto principale della speranza, in quanto virtù, è Dio stesso. Poiché dunque la caratteristica

¹⁰³ Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 1.

della virtù teologale sta nell'aver Dio per oggetto, come fu spiegato in precedenza¹⁰⁴, è chiaro che la speranza è una virtù teologale¹⁰⁵.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

Esiste un genere di arduo superiore alla capacità della natura al quale l'uomo può giungere con la grazia, cioè Dio stesso in quanto è la nostra beatitudine; per questo motivo bisogna che venga prodotta l'inclinazione verso quella cosa ardua da un dono gratuito che sia aggiunto alla natura, e quel dono è l'abito della speranza. E siccome ha per oggetto Dio stesso, bisogna che sia una virtù teologale. Per questo motivo, nella seconda definizione¹⁰⁶ formulata dal Maestro viene espressa tutta la nozione della speranza in quanto è una virtù teologale. Infatti «attesa»¹⁰⁷, come è evidente da quanto si è detto¹⁰⁸, propriamente parlando

¹⁰⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 1.

¹⁰⁵ «Cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra [a. 1] quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra [I-II q. 62 a. 1] dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica»: *STh*, II-II, q. 17, a. 5, co., III, 178. Il *sed contra* si basava sul passo di 1Cor 13,15 in cui la speranza è elencata insieme alle altre virtù teologali (cioè la fede e la carità).

¹⁰⁶ Si fa riferimento alla definizione di speranza data da Pietro Lombardo nelle sue *Sentenze*, che suona così: «La speranza è l'attesa certa della felicità futura, che deriva dalla grazia di Dio e dai meriti»: «Est [...] spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et ex [...] meritis»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, VI, 216-217.

¹⁰⁷ *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1.

¹⁰⁸ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2.

indica che l'appetito ci spinge verso qualcosa di arduo; «certa»¹⁰⁹, poi, indica la completezza di quello spingersi e quasi la determinazione, e con questo si perfeziona la nozione di speranza in assoluto. Invece l'oggetto che fa sì che la speranza sia una virtù teologale è la beatitudine futura. Inoltre, ciò da cui si ha la capacità di giungere a quel fine è costituito dalla grazia e dai meriti, sia che la grazia venga intesa come la generosità divina, sia come dono gratuito¹¹⁰.

Quindi la speranza è una virtù teologale perché soddisfa la definizione e quindi la nozione di virtù teologale. Infatti la virtù teologale è una virtù che ha Dio come oggetto e come causa efficiente. Ora, la speranza ha Dio come oggetto, perché la speranza riguarda Dio, considerato sia come causa efficiente prima¹¹¹, che permette di raggiungere il bene sperato, perché la speranza si basa sull'aiuto divino per rag-

¹⁰⁹ *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1.

¹¹⁰ «Est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, in quantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei et quia habet obiectum ipsum Deum, ideo oportet quod sit virtus theologica: et ideo in secunda definitione spei quam Magister ponit, exprimitur tota ratio spei secundum quod est virtus theologica. Expectatio enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extensionem appetitus in aliquod arduum; certa autem dicit completionem praedictae extensionis, et quasi determinationem; et in hoc completur ratio spei absolute. Obiectum autem quod facit spem esse theologicam virtutem, est futura beatitudo. Illud autem unde est facultas perveniendi in finem istum, est gratia, et merita, sive accipiatur gratia pro divina liberalitate, sive pro dono gratuito»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, co., VI, 256-257. Il primo *sed contra* affermava che la speranza è una virtù teologale sulla base dell'elenco di 1Cor 13,13. Il secondo *sed contra* sosteneva che la speranza è una virtù teologale perché ha come oggetto il fine ultimo, in quanto attesa della beatitudine soprannaturale. Il terzo *sed contra* diceva che la speranza è una virtù teologale perché è una virtù ma non è né una virtù morale, perché non riguarda le passioni, né una virtù intellettuale, perché non riguarda la conoscenza.

¹¹¹ Come oggetto formale *quo/motivo* primario.

giungere il bene sperato, sia come causa finale ultima¹¹², che consiste nel bene sperato stesso, perché la speranza ha come bene sperato proprio Dio. Inoltre la speranza ha Dio anche come causa efficiente, perché la speranza, inclinando l'appetito dell'uomo a un bene arduo superiore alle capacità della natura umana, cioè Dio come fonte della beatitudine dell'uomo, non può essere prodotta dalla natura umana, ma può essere prodotta solamente da Dio, dalla grazia di Dio¹¹³. Resta quindi dimostrato che la speranza è una virtù teologale. Vorrei anche sottolineare come, in questo contesto, Tommaso mostri che la speranza come virtù teologale realizza in modo pieno la nozione di speranza, in quanto la speranza come virtù teologale è certa, ha come oggetto il bene massimo, che è la beatitudine soprannaturale nel possesso di Dio, ed è causata dall'essere supremo, che è Dio.

Stabilito che la speranza è una virtù teologale, Tommaso affronta e respinge alcune affermazioni che invece vorrebbero negare alla speranza lo statuto di virtù teologale.

Un'affermazione dice:

La virtù, specialmente quella teologale, è un dono soprannaturale infuso in noi da Dio. Ora, per sperare nella beatitudine eterna non abbiamo bisogno di un dono soprannaturale: infatti, poiché il bene muove naturalmente l'appetito, il sommo bene che è la beatitudine muoverà l'appetito con la massima naturalezza. Quindi la speranza non è una virtù¹¹⁴.

¹¹² Oggetto materiale primario.

¹¹³ Nel testo si accenna anche ai meriti, senza però che essi vengano poi presi in considerazione. Sul ruolo dei meriti in rapporto alla speranza torneremo affrontando il rapporto della speranza con la carità e l'oggetto formale *quo*/motivo secondario della speranza.

¹¹⁴ «Virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus»: *De Virt.*, q. 4, a. 1, arg. 8, V, 486-487.

La speranza, dunque, non sarebbe una virtù teologale, e anzi nemmeno una virtù, perché la virtù teologale deve essere una realtà soprannaturale infusa da Dio nell'uomo, mentre la speranza della beatitudine sembra essere una realtà del tutto naturale, perché la speranza è la tensione dell'appetito verso un bene e il bene attira e muove da sé l'appetito; ora, la beatitudine, essendo il massimo bene, muoverà da sé in modo massimo e naturale l'appetito dell'uomo, dando origine a una speranza naturale, senza bisogno che tale appetito sia elevato da una virtù soprannaturale prodotta da Dio com'è la speranza teologale.

L'Aquinate risponde affermando:

È il bene proporzionato che muove l'appetito: infatti i beni che non sono proporzionati non vengono desiderati naturalmente. Ora, che la beatitudine sia un bene a noi proporzionato proviene dalla grazia di Dio: perciò la speranza, che tende al bene come proporzionato all'uomo perché questi lo possa avere, è un dono infuso da Dio¹¹⁵.

Il punto di partenza della risposta di Tommaso è che solamente un bene che sia proporzionato all'appetito è capace di muoverlo. Ora, la beatitudine verso cui tende la speranza, essendo soprannaturale, non è proporzionata all'appetito naturale, e quindi non può muovere l'appetito naturale; quindi una speranza solamente naturale non è sufficiente per muovere l'appetito dell'uomo verso la beatitudine soprannaturale. La speranza che muove l'appetito dell'uomo verso la beatitudine soprannaturale sarà allora una virtù soprannaturale – per essere proporzionata al suo oggetto – prodotta, infusa, da Dio nell'uomo. Ma la virtù teologale è proprio questo. Quindi la speranza è una virtù teologale.

¹¹⁵ «Bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum»: *De Virt.*, q. 4, a. 1, ad 8, V, 496-497.

Come si vede, anche qui emerge la reale distinzione tra il piano naturale e il piano soprannaturale.

Un'altra difficoltà afferma:

Abbiamo già visto¹¹⁶ che una virtù teologale non sta come termine intermedio fra due vizi. Invece la speranza sta fra la presunzione e la disperazione. Quindi non è una virtù teologale¹¹⁷.

La speranza, dunque, non sarebbe una virtù teologale perché la virtù teologale non è una realtà intermedia tra due eccessi opposti, che sono i relativi vizi – ma è un massimo –.

Il nostro autore la risolve così:

Nelle cose soggette a una regola o misura il giusto mezzo consiste nell'adeguamento alla regola o misura: se si sorpassa la regola abbiamo il superfluo, se si sta al disotto abbiamo una menomazione. Ma nella regola stessa non si può determinare il giusto mezzo e i due estremi. Ora, le virtù morali hanno per oggetto proprio le cose regolate dalla ragione: quindi è proprio di esse in forza del loro oggetto lo stare nel giusto mezzo. Le virtù teologali invece hanno per oggetto la regola prima e suprema, non regolata da altre regole. Perciò di per sé, e in forza del loro oggetto, alle virtù teologali non spetta di stare nel mezzo. Ciò tuttavia può loro competere *per accidens*, in forza di ciò che è subordinato all'oggetto principale. La fede, p. es., non può avere un giusto mezzo e termini estremi nell'aderire alla prima verità, poiché nessuno può eccedere in questa adesione; tuttavia per le cose create ci possono essere il giusto mezzo e i due estremi, in quanto una verità sta come termine intermedio fra due errori. E similmente la speranza non ha un termine medio e gli estremi per quanto riguarda l'og-

¹¹⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 64, a. 4.

¹¹⁷ «Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica»: *STh*, II-II, q. 17, a. 5, arg. 2, III, 178. Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 7.

getto principale, poiché nessuno può eccedere nel confidare nell'aiuto di Dio; tuttavia in rapporto alle cose che uno spera di raggiungere ci possono essere il giusto mezzo e gli estremi, o perché uno presume cose superiori alla sua condizione, o perché dispera di cose a lui proporzionate¹¹⁸.

Molto importante questo insegnamento: il giusto mezzo riguarda solamente quelle realtà soggette a una regola, a una misura, come le virtù morali, nelle quali, se si supera la regola, c'è l'eccesso, se si sta sotto la regola c'è il difetto; ma quelle realtà che hanno come oggetto la regola, la misura stessa, non hanno di per sé un giusto mezzo, perché nella regola, nella misura stessa, non si danno un mezzo e degli estremi. Ora, le virtù teologali riguardano la regola, la misura stessa, perché hanno come oggetto Dio, che è la regola, la misura stessa. Quindi le virtù teologali non consistono di per sé in un giusto mezzo e non si può eccedere di per sé nel praticarle¹¹⁹. Qui tocchiamo un punto

¹¹⁸ «Medium accipitur in regulatis et mesuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata»: *STh*, II-II, q. 17, a. 5, ad 2, III, 178-179. Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 7.

¹¹⁹ Non si può eccedere nel credere, nello sperare, nell'amare Dio. Cf. *InSent*, III, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 4; *DeVirt*, q. 1, a. 13; q. 2, a. 2, add 10-13; q. 4, a. 1, ad 7; *InRm*, 12, 1; *STh*, I-II, q. 64, a. 4; II-II, q. 17, a. 5, ad 2.

fondamentale: per Tommaso la speranza in quanto tale non consiste in un giusto mezzo, ma nel tendere verso un massimo, che è Dio, nel senso che la speranza come tale fa tendere sempre più verso Dio, e da questo punto di vista non può esserci un difetto o un eccesso di speranza. Ma accidentalmente anche le virtù teologali possono riferirsi a una realtà mediana, come la fede, che ha per oggetto una verità che è intermedia tra due errori¹²⁰. Nel caso della speranza, essa come tale non è una realtà intermedia tra due estremi, perché non si può eccedere nel confidare nell'aiuto divino, ma in rapporto all'oggetto sperato c'è un giusto mezzo e ci sono degli estremi, perché si può presumere cose superiori alla propria condizione o perché si dispera di cose proporzionate alla propria condizione.

Accanto a queste difficoltà principali, Tommaso presenta e risolve alcune difficoltà di minore importanza e interesse, che riportiamo per completezza.

Una difficoltà afferma che la speranza non può essere una virtù teologale perché la virtù teologale ha solamente Dio come oggetto, mentre la speranza ha come oggetto anche beni diversi da Dio¹²¹. L'Aquinate risponde che con la speranza teologale tutto ciò che viene sperato di diverso da Dio, viene sperato in ordine a Dio¹²².

Un'altra difficoltà sostiene, sulla base di Is 30,15, che la speranza non può essere una virtù teologale perché la speranza si riduce alla forza, anche perché aspettare con la longanimità un bene assente o tendere al bene arduo con la magnanimità è proprio della forza, e la forza non è una virtù teologale – è infatti una virtù cardinale, alla quale appartengono la longanimità e la magnanimità –¹²³. Il nostro

¹²⁰ Ad esempio, il dogma della Trinità è intermedio tra il triteismo e il modalismo; il dogma di Cristo una persona in due nature è intermedio tra il monofisismo e il nestorianesimo.

¹²¹ Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 5, arg. 1.

¹²² Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 5, ad 1.

¹²³ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, argg. 2-4; *STh*, II-II, q. 17, a. 5, argg. 3-4.

autore la risolve mostrando che la speranza come virtù teologale non può ridursi alla forza, perché la speranza teologale ha come oggetto Dio, mentre la forza ha come oggetto i pericoli, e anche perché la speranza teologale differisce sia dalla longanimità, in quanto l'attesa della speranza non è legata al differimento del bene, come nella longanimità, ma all'aiuto divino, sia dalla magnanimità, in quanto la speranza teologale confida di poter raggiungere il bene arduo con l'aiuto di un altro¹²⁴, mentre la magnanimità confida di poter raggiungere il bene arduo con le proprie forze¹²⁵.

Un'ulteriore difficoltà dice che la speranza non può essere una virtù teologale perché la virtù teologale ha come oggetto Dio e la speranza, risiedendo nell'appetito irascibile, che è sensibile, non può avere come oggetto Dio, che è spirituale e quindi è al di là dei sensi¹²⁶. Tommaso la risolve affermando che la speranza come virtù teologale non risiede nell'appetito irascibile, ma nella volontà, che è una facoltà spirituale¹²⁷.

Al termine di questa trattazione sulla speranza come virtù teologale mi sembra importante portare in luce una qualità della speranza che Tommaso non tratta espressamente, ma che emerge dai suoi insegnamenti e che sarà poi esplicitata dettagliatamente nella teologia successiva: la necessità della speranza¹²⁸. La speranza, essendo una virtù che

¹²⁴ Di Dio.

¹²⁵ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, add 2-4; *STh*, II-II, q. 17, a. 5, add 3-4.

¹²⁶ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, arg. 1.

¹²⁷ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, ad 1.

¹²⁸ I teologi attribuiscono una duplice necessità alla speranza: una necessità di mezzo (*necessitas medii*) della cosa in se stessa (*ex natura rei*) o assoluta (*absoluta*), e una necessità di precetto (*necessitas praecepti*), specificamente di precetto divino. La necessità di mezzo della cosa in se stessa o assoluta significa che una realtà è in se stessa necessaria per ottenere la salvezza, e la speranza lo è, come abbiamo visto, perché dà alla volontà umana il necessario ordinamento, orientamento, verso Dio/la beatitudine soprannaturale. La necessità di precetto significa che una realtà è necessaria in quanto è comandata per ottenere la salvezza, ed è di precetto divino se è

ordina, orienta, indirizza l'uomo alla beatitudine soprannaturale, per Tommaso è necessaria per raggiungere la beatitudine soprannaturale: la speranza è quindi necessaria per la salvezza, e necessaria di una necessità assoluta, perché senza di essa non si è debitamente ordinati, orientati, indirizzati alla beatitudine soprannaturale e quindi non la si può raggiungere, non si può essere salvi. Da qui deriva l'importanza della speranza: essa è una virtù fondamentale per l'uomo nel suo cammino verso Dio nella beatitudine soprannaturale.

1.2.2. Il rapporto della speranza con la fede e con la carità

Dal momento che la speranza, essendo virtù teologale, ha la stessa origine, lo stesso oggetto e lo stesso fine della fede e della carità, è interessante studiare i rapporti che la speranza ha con la fede e la carità. Vediamo quindi ora il pensiero di Tommaso prima sul rapporto che la speranza ha con la fede e poi sul rapporto che la speranza ha con la carità.

1.2.2.1. Il rapporto della speranza con la fede

Per quanto riguarda il rapporto della speranza con la fede, secondo Tommaso la speranza ha la fede come fondamento e quindi la speranza è preceduta dalla fede quanto all'ordine di generazione, mentre la speranza precede la fede quanto all'ordine di perfezione.

Vediamo innanzitutto il rapporto tra la fede e la speranza quanto all'ordine di generazione e quindi vediamo come la speranza sia fondata sulla fede.

comandata da Dio, e la speranza lo è, in quanto Dio ha comandato all'uomo di sperare, sia presentandogli se stesso come bene da raggiungere e promettendo il suo aiuto per raggiungerlo, sia anche dando più volte il comando di sperare (riprenderemo questo tema nel capitolo dedicato al precetto della speranza).

Nella *Somma teologica*, nell'articolo dedicato a questo argomento, l'Aquinate dice:

Assolutamente parlando, la fede precede la speranza. Infatti l'argomento della speranza è il bene futuro arduo e possibile a conseguirsi. Quindi perché uno spera si richiede che l'oggetto della speranza gli sia proposto come raggiungibile. Ora, l'oggetto della speranza è in un senso la beatitudine eterna e in altro senso l'aiuto di Dio, come sopra¹²⁹ si è visto. E sia l'una che l'altra cosa è a noi proporzionata dalla fede, la quale ci fa conoscere che possiamo raggiungere la vita eterna e che è a nostra disposizione l'aiuto di Dio, secondo le parole di *Eb*: *Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che ricompensa coloro che lo cercano*¹³⁰. Perciò è chiaro che la fede precede la speranza¹³¹.

E, trattando della fede come prima tra le virtù, aveva affermato:

Il fine ultimo deve trovarsi nell'intelletto prima ancora che nella volontà: poiché la volontà non si muove verso una cosa se non in quanto essa è conosciuta dall'intelletto. E poiché il fine ultimo è

¹²⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 17, aa. 2.4 e a. 6, ad 3

¹³⁰ *Eb* 11,6.

¹³¹ «Fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis [aa. 2.4; a. 6 ad 3] patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innoscit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. 11 [6], *accidentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quod fides praecedit spem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, co., III, 181. Il *sed contra* si limitava ad affermare, sulla base della Glossa (cf. *Glossa interlineare su Mt 1,2*), che la fede genera la speranza. Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 5; d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1; *DeVirt*, q. 1, a. 12; *STh*, I-II, q. 62, a. 4.

oggetto del volere mediante la speranza e la carità, mentre è oggetto dell'intelletto mediante la fede, è necessario che la fede sia la prima fra tutte le virtù¹³².

Nella stessa opera, nell'articolo dedicato al rapporto reciproco tra le virtù teologali, il nostro autore aveva detto:

Vi sono due tipi di ordine: l'ordine della generazione e l'ordine della perfezione. Secondo l'ordine della generazione, in base al quale in un dato soggetto la materia viene prima della forma e l'essere imperfetto prima della sua perfezione, la fede precede la speranza [...] rispetto agli atti (mentre gli abiti sono infusi tutti simultaneamente). Un moto appetitivo non può infatti tendere verso una cosa con la speranza [...] se prima non la conosce con i sensi o con l'intelligenza. Ma l'intelletto conosce le cose che spera [...] mediante la fede. Perciò nell'ordine della generazione la fede deve precedere la speranza¹³³.

¹³² «Ipse ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes»: *STh*, II-II, q. 4, a. 7, co., III, 74. Il *sed contra* affermava, sulla base di Eb 11,1, che la fede è la prima delle virtù perché è la sostanza delle cose sperate, e la sostanza ha la priorità su tutto.

¹³³ «Duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedat spem [...] secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere [...] sperando [...], nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat [...]. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, co., II, 586. Il *sed contra* faceva riferimento al passo di 1Cor 13,13, in cui le virtù teologali sono elencate nel classico ordine in cui la fede precede la speranza.

E nel *Commento alle Sentenze*, più in generale, Tommaso aveva detto:

L'atto della fede consiste nella conoscenza del vero, che l'amore per il bene, richiesto in tutte le altre virtù, presuppone. Quindi la fede, quanto a ciò che è della fede, secondo la natura è prima di tutte le altre virtù¹³⁴.

Secondo l'ordine di generazione, dunque, la speranza è preceduta dalla fede e si fonda sulla fede perché la speranza riguarda due realtà fondamentali, la beatitudine soprannaturale, che è l'oggetto materiale primario della speranza, e l'aiuto divino, che è l'oggetto formale *quo*/motivo primario della speranza, ed entrambe queste realtà sono presentate alla speranza dalla fede, perché è la fede che fa conoscere all'uomo che egli è ordinato alla beatitudine soprannaturale come suo fine ultimo e che Dio vuole aiutarlo a raggiungerla. In particolare, poi, la fede fa conoscere all'uomo che la beatitudine soprannaturale, che è il bene arduo a cui l'uomo tende, è raggiungibile – con l'aiuto di Dio –; questa considerazione è fondamentale, perché, se un bene non è considerato come raggiungibile, la speranza non è possibile, perché la speranza si ha solamente nei riguardi di un bene che è considerato come raggiungibile. Quindi la fede precede e fonda la speranza e la speranza non può esistere senza la fede. D'altro canto, Tommaso fa notare che questo è solo il caso particolare di un principio più generale, quello secondo cui la conoscenza della verità, a cui è legata la fede, precede l'amore per il bene, a cui è legata la speranza, perché la volontà, in cui risiede la speranza, non può volere qualcosa se prima essa non è stata conosciuta dall'intelletto, in cui risiede la fede, perché la volontà è una

¹³⁴ «Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam praesupponit affectio boni, quae exigitur in omnibus aliis virtutibus; et ideo fides, quantum ad id quod fidei est, prior est omnibus aliis virtutibus secundum naturam»: *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 5, co., VI, 94-95.

facoltà cieca che riceve il suo oggetto dall'intelletto¹³⁵. Resta quindi confermato che la speranza si fonda sulla fede e non può esistere senza la fede né precedere la fede o introdurre ad essa. È importante però precisare, come fa Tommaso, che la precedenza della fede sulla speranza va intesa in senso logico e quanto agli atti, perché in senso cronologico e quanto agli abiti le virtù soprannaturali, incluse la fede e la speranza, sono infuse da Dio nell'uomo tutte insieme.

Stabilito che nell'ordine di generazione la speranza è preceduta dalla fede e fondata sulla fede, il nostro autore può risolvere alcune difficoltà, dalle quali sembrerebbe che sia invece la fede a essere preceduta dalla speranza.

Una difficoltà, presente nella *Somma teologica* quando Tommaso confronta la speranza con la fede, è questa:

Nel commentare quel passo del *Sal: Spera nel Signore e fa' il bene*¹³⁶, la Glossa afferma che «la speranza è introduzione alla fede e inizio della salvezza»¹³⁷. Ma la salvezza dipende dalla fede, dalla quale siamo giustificati. Quindi la speranza precede la fede¹³⁸.

Essa si trova ancora nella *Somma teologica*¹³⁹, quando l'Aquinate mostra la priorità della fede sulle altre virtù, e nel *Commento alle Sentenze*¹⁴⁰, e vorrebbe far precedere la fede dalla speranza sulla base di un commento scritturistico secondo il quale la speranza introduce alla fede e alla salvezza.

¹³⁵ In proposito cf. *InSent*, II, d. 25, q. 1, a. 1; III, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4; *DeVer*, q. 22, a. 12; q. 24, a. 2; a. 6, ad 5; *DeMalo*, q. 6; *CG*, I, 72, 7; II, 48, 4; III, 26, 22; 73, 3; *STh*, I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1; q. 19, a. 3.

¹³⁶ *Sal* 37(36),3.

¹³⁷ *Glossa interlineare e Glossa di Pietro Lombardo su Sal* 36,3.

¹³⁸ «Super illud Ps. [36, 3], *spera in domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa [Glos. int. et Lomb. Super Ps. 36, 3], *spes est introitus fidei, initium salutis*. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedat fidem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, arg. 1, III, 181.

¹³⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 4, a. 7, arg. 2.

¹⁴⁰ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 5, arg. 4.

Tommaso risponde che la speranza non può precedere la fede, ma egli cerca anche di capire in che modo la speranza possa dirsi una introduzione alla fede¹⁴¹.

Nella *Somma teologica*, trattando espressamente del rapporto tra speranza e fede, egli dice:

Come la Glossa aggiunge nel passo citato, la speranza è detta introduzione alla fede, cioè alle realtà credute, «perché mediante la speranza si giunge a vedere quanto abbiamo creduto»¹⁴². Oppure si può affermare che è introduzione alla fede in quanto dà stabilità e perfezione alla fede dell'uomo¹⁴³.

Nel passo invece in cui egli parla della priorità della fede sulle altre virtù, afferma:

La speranza non può essere considerata universalmente come un'introduzione alla fede. Infatti la speranza nella vita eterna è inconcepibile senza la fede nella sua possibilità: poiché, come già si è visto¹⁴⁴, l'impossibile non è oggetto di speranza. Tuttavia in forza della speranza uno può essere indotto a perseverare nella fede, oppure ad aderirvi fermamente. E in questo senso si può dire che la speranza introduce alla fede¹⁴⁵.

¹⁴¹ È tipico di Tommaso cercare di salvaguardare la verità delle autorità citate – in questo caso la Glossa – anche ricorrendo a interpretazioni benevole e non sempre immediate.

¹⁴² *Glossa interlineare e Glossa di Pietro Lombardo su Sal 36,3*.

¹⁴³ «Sicut Glossa [Glos. int. et Lomb. Super Ps. 36, 3] ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, ad 1, III, 181.

¹⁴⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1.

¹⁴⁵ «Spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supradictis patet. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem»: *STh*, II-II, q. 4, a. 7, ad 2, III, 75.

E nel *Commento alle Sentenze* il nostro autore aveva dato questa risposta:

Il fine è prima nell'intenzione, e viene dopo nell'esistere. Così, quanto più una cosa è maggiormente vicina al fine, è prima nel proponimento, anche se viene dopo per il tempo o per la natura. Quindi la speranza, in quanto si avvicina al raggiungimento del fine più che la fede, precede la fede nel proponimento, ma non nell'esistere. E in base a ciò si dice che la speranza introduce alla fede non perché esista già, ma come quella a cui vengono proposte le cose future. Come quando a uno si propongono i beni eterni, costui in primo luogo li vuole; in secondo luogo vuole unirsi ad essi con l'amore; in terzo luogo vuole sperarli; in quarto luogo vuole crederli, in modo che credendo egli possa già sperare, amare e avere. Quindi la fede è la prima a esistere¹⁴⁶.

Raccogliendo i dati emersi, possiamo vedere come Tommaso affermi in ogni caso che la fede precede la speranza e che la speranza non può esistere prima della fede, ma che si può intendere la speranza come introduzione alla fede in tre modi. Il primo modo di intendere la speranza come introduzione alla fede è concependo la fede come la realtà creduta, che la fede propone all'uomo: in questo caso, in effetti, essendo Dio la realtà creduta proposta dalla fede all'uomo, la speranza introduce alla fede perché la speranza porta l'uomo verso la visione e il possesso di Dio. Il secondo modo di intendere la speranza come

¹⁴⁶ «Sicut finis est prior in intentione, et posterior in esse; ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse vel tempore vel natura; et ideo spes, secundum quod magis propinquat ad consecutionem finis quam fides, praecedit fidem in proposito, sed non in esse: et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem, non quae iam sit, sed quae proponitur futura: sicut cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit iam sperare et amare et habere: unde in essendo fides prior est»: *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 5, ad 4, VI, 94-95.

introduzione alla fede è in quanto la speranza può dare stabilità, forza, perfezionamento e perseveranza alla fede, perché l'uomo può essere indotto a credere più fermamente e meglio o a perseverare nella fede dalla speranza della ricompensa eterna. Il terzo modo di intendere la speranza come introduzione alla fede è nel senso che la speranza precede la fede e introduce ad essa non nell'esistenza ma nel proposito, in quanto la speranza, essendo più vicina della fede al fine della beatitudine soprannaturale, precede la fede nell'intenzione, anche se la segue nell'esecuzione¹⁴⁷, per cui l'uomo vuole prima sperare la beatitudine soprannaturale e poi credere in essa¹⁴⁸, anche se, nella realtà, prima crede ad essa e poi la spera.

Un'altra difficoltà afferma:

Quanto si trova nella definizione di una cosa deve venire prima ed essere più noto di essa. Ma la speranza si trova nella definizione della fede, come si ha in *Eb*: *La fede è sostanza delle cose che si sperano*¹⁴⁹. Perciò la speranza viene prima della fede¹⁵⁰.

Qui il punto di partenza è logico: quanto è contenuto nella definizione di una cosa deve precedere nell'essere e nella conoscenza la cosa definita¹⁵¹. Ma, nel caso della fede, la speranza entra nella definizione di essa. Sembrerebbe quindi che debba precederla nell'essere e nella conoscenza.

¹⁴⁷ Secondo il principio per cui il fine e ciò che è connesso ad esso è primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione («Primus in intentione et ultimus in executione»).

¹⁴⁸ Perché sperandola si avvicina di più ad essa che semplicemente credendola.

¹⁴⁹ *Eb* 11,1.

¹⁵⁰ «Illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. 11 [1], fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, arg. 2, III, 181.

¹⁵¹ Perché la definizione serve proprio per far conoscere una cosa a partire da realtà precedentemente note.

Tommaso risponde:

Nella definizione della fede troviamo le cose che si sperano perché l'oggetto della fede è per se stesso non evidente. Quindi era necessario designarlo con una circonlocuzione mediante le realtà che vengono dopo la fede¹⁵².

La fede, quindi, costituisce un caso particolare: essendo il suo oggetto non evidente, essa non può essere definita direttamente, ma si usa una perifrasi che fa riferimento a una realtà posteriore alla fede, qual è appunto la speranza. Quindi la speranza non precede la fede, ma anzi, poiché viene dopo, è conosciuta meglio della fede e può essere usata per definire la fede.

Un'ulteriore difficoltà dice:

La speranza precede l'atto meritorio, poiché Paolo in *I Cor* dice che *colui che ara deve arare nella speranza di raccogliere i suoi frutti*¹⁵³. Ma l'atto della fede è meritorio. Quindi la speranza precede la fede¹⁵⁴.

Qui il ragionamento parte dal fatto che l'atto meritorio deve essere preceduto dalla speranza della ricompensa e, d'altro canto, l'atto della fede è meritorio. Sembrerebbe quindi che la speranza debba precedere la fede.

¹⁵² «In definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, ad 2, III, 181.

¹⁵³ *I Cor* 9,10.

¹⁵⁴ «Spes praecedit actum meritorium, dicit enim apostolus, 1 ad Cor. 9 [10], quod *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, arg. 3, III, 181.

L'Aquinate risolve la difficoltà così:

Non è detto che tutti gli atti meritori debbano essere preceduti dalla speranza, ma basta che siano accompagnati o seguiti da essa¹⁵⁵.

La speranza, dunque, non deve necessariamente precedere gli atti meritori, ma è sufficiente che li accompagni¹⁵⁶ o li segua¹⁵⁷. Quindi l'argomento presentato nella difficoltà non dimostra che la fede deve essere preceduta dalla speranza.

Quanto invece all'ordine di perfezione, secondo Tommaso in questo caso è la speranza che precede la fede, nel senso che la speranza è più perfetta della fede. Questo perché, secondo il nostro autore, è più perfetto amare Dio che conoscerlo.

Ecco come egli si esprime nella *Somma teologica*, nel contesto del confronto da lui stabilito fra la volontà e l'intelletto per stabilire quale delle due facoltà sia superiore:

Se le due facoltà sono considerate in modo relativo e comparativo, allora capita che la volontà sia talora più alta dell'intelletto; quando cioè l'oggetto della volontà si concretizza in qualcosa che è superiore all'oggetto dell'intelligenza. [...] Ora, come già si disse¹⁵⁸, l'intellezione si verifica per il fatto che la specie della cosa intesa viene a trovarsi nel conoscente, mentre l'atto della volontà si compie per il fatto che la

¹⁵⁵ «Non omnis actus meritorius habet spem praecedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 7, ad 3, III, 182.

¹⁵⁶ Speranza concomitante. Essa non può mancare nell'atto meritorio, altrimenti non sarebbe un atto indirizzato a Dio come fine ultimo soprannaturale (che è una condizione affinché ci sia il merito).

¹⁵⁷ Speranza conseguente. In questo caso si tratta della speranza che si origina dall'aver compiuto un atto meritorio – e quindi che è successiva ad esso –, in quanto l'atto meritorio merita il conseguimento della beatitudine soprannaturale, che è appunto l'oggetto materiale primario della speranza.

¹⁵⁸ Cf. *STh*, I, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4.

volontà subisce un'inclinazione verso la cosa quale è nella sua realtà. [...] Quando dunque la realtà in cui si trova il bene è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettuale, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale oggetto. [...] L'amore di Dio, perciò, vale più della conoscenza di lui¹⁵⁹.

E nelle *Questioni disputate sulla verità*, dopo aver svolto lo stesso ragionamento, l'Aquinate conclude:

Rispetto alle realtà divine, che sono superiori all'anima, [...] il volere è più eminente dell'intendere, come volere Dio o amarlo [è più eminente] che conoscerlo, e ciò perché la stessa bontà divina esiste più perfettamente in Dio, come è desiderata dalla volontà, di quanto non esista partecipata in noi in quanto è conosciuta dall'intelletto¹⁶⁰.

Nell'ordine di perfezione, dunque, la speranza viene prima della fede, cioè è più perfetta, perché la speranza è una forma di amore¹⁶¹

¹⁵⁹ «Secundum quid, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. [...] Ut enim supra [q. 16 a. 1; q. 27 a. 4] dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. [...] Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio»: *STh*, I, q. 82, a. 3, co., I, 921. Cf. *InSent*, III, d. 27, q. 1, a. 4; *DeVirt*, q. 2, a. 3, add 12-13; *STh*, I-II, q. 3, a. 4, ad 4; II-II, q. 23, a. 6, ad 1.

¹⁶⁰ «In respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores [...] velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare [est eminentius] quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur»: *DeVer*, q. 22, a. 11, co., in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La verità*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, II, 158-159.

¹⁶¹ Un amore di concupiscenza.

per Dio, mentre la fede è una forma di conoscenza di Dio. E, siccome amando ci si protende verso la realtà amata mentre conoscendo si porta in sé la specie della realtà amata, in generale amare Dio è più perfetto che conoscerlo, perché amando Dio l'uomo si eleva verso Dio per come è in se stesso, mentre conoscendo Dio l'uomo in qualche modo porta Dio al proprio livello, ed è più nobile Dio in se stesso che Dio come è partecipato in modo conoscitivo dall'uomo. Quindi la speranza è più perfetta della fede.

1.2.2.2. Il rapporto della speranza con la carità

Chiarito qual è il rapporto della speranza con la fede, vediamo ora qual è, secondo Tommaso, il suo rapporto con la carità. In questo caso il problema è più complesso, e infatti esso ha attirato maggiormente l'attenzione di Tommaso, che ha dedicato a questo tema diversi testi specifici. Il problema è più complesso perché sia la speranza sia la carità sono una forma di amore, quindi innanzitutto è necessario distinguerle tra loro. Inoltre, stabilito che la speranza è un amore di concupiscenza¹⁶² e la carità è un amore di benevolenza¹⁶³ reciproco, cioè un amore di amicizia, la comprensione del loro reciproco rapporto dipende dalla comprensione del reciproco rapporto tra amore di concupiscenza e amore di amicizia, in particolare dalla risposta che si dà alla domanda: viene prima l'amore di concupiscenza o viene prima l'amore di benevolenza?

Anche in questo caso l'Aquinate, dopo aver mostrato che la speranza si differenzia dalla carità, per illustrarne i reciproci rapporti distingue l'ordine di generazione e l'ordine di perfezione: nell'ordine di generazione l'amore di concupiscenza viene prima dell'amore di amicizia, e quindi la speranza precede la carità, mentre nell'ordine di perfezione l'amore di amicizia viene prima dell'amore di concupiscenza, e quindi la carità precede la speranza.

¹⁶² L'amore di concupiscenza è l'amore per il bene che si vuole per se stessi.

¹⁶³ L'amore di benevolenza è l'amore per la persona a cui si vuole il bene.

Quanto alla distinzione della speranza dalla carità, Tommaso nella *Somma teologica* afferma:

L'appetito richiede due cose, cioè il moto verso il fine e il conformarsi dell'appetito al fine mediante l'amore. Così nell'appetito umano bisogna porre due virtù teologiche, cioè la speranza e la carità¹⁶⁴.

Sempre su questo tema e poi anche riguardo al rapporto tra la speranza e la carità, nell'articolo dedicato a quest'ultimo argomento nella *Somma teologica* egli dice:

Esistono due tipi di ordine. Il primo segue la via della generazione e della materia, e va dall'imperfetto al perfetto. Il secondo è l'ordine della perfezione e della forma: e in base ad esso ciò che è perfetto precede naturalmente ciò che è imperfetto. Stando dunque al primo ordine, la speranza viene prima della carità. Ed eccone la dimostrazione. La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva dall'amore, come si è visto sopra¹⁶⁵ nel trattato sulle passioni. Esiste però un amore perfetto e un amore imperfetto. L'amore perfetto¹⁶⁶ è quello con cui uno viene amato per se stesso, p. es. come colui al quale si vuole del bene: come uno ama un amico. L'amore imperfetto¹⁶⁷ è invece quello con cui uno ama una cosa non per se stessa, ma per appropriarsi il suo bene: come uno ama la cosa di cui ha desiderio o concupiscenza. Ora, amare Dio con quel primo amore è proprio della

¹⁶⁴ «Ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et caritas»: *STh*, I-II, q. 62, a. 3, ad 3, II, 585. Il relativo *videtur quod* affermava che per indirizzare la volontà umana verso Dio è sufficiente una sola virtù teologica (cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 3, arg. 3).

¹⁶⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 40, a. 7.

¹⁶⁶ Si tratta dell'amore di benevolenza (che, se è ricambiato, diventa amore di amicizia).

¹⁶⁷ Si tratta dell'amore di concupiscenza.

carità, la quale aderisce a Dio per se stesso; la speranza invece consiste nel secondo tipo di amore, poiché chi spera tende a ottenere qualcosa per se medesimo. Quindi in ordine genetico la speranza precede la carità. Come infatti uno si dispone ad amare Dio, secondo Agostino¹⁶⁸, per il fatto che cessa dal peccato nel timore di essere da lui punito, così la speranza predispone alla carità in quanto uno, nella speranza di essere ricompensato da Dio, si infervora ad amarlo e a osservarne i comandamenti. Invece in ordine di perfezione la carità è naturalmente prima. E così al sopraggiungere della carità la speranza diviene più perfetta: poiché dagli amici speriamo in sommo grado. E in questo senso Ambrogio¹⁶⁹ afferma che la speranza viene dalla carità¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Cf. *Trattati sulla Prima Lettera di Giovanni*, 9.

¹⁶⁹ Cf. *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 8, 30.

¹⁷⁰ «Duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur, ut supra [I-II q. 27 a. 4; q. 28 a. 6 ad 2; q. 40 a. 7] habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amat, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducit ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, *Super Primam canonicam Ioan.* [tract. 9, super 4,18]; ita etiam et spes introducit ad caritatem, in quantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod spes est ex caritate»: *STh*, II-II, q. 17, a. 8, co., III, 182-183. Il *sed contra* sosteneva la precedenza della speranza rispetto alla carità a partire da 1Tm 1,5, perché la carità sgorga dalla speranza. Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2.

E nella stessa opera, studiando il rapporto reciproco tra le virtù teologali, aveva affermato:

Vi sono due tipi di ordine: l'ordine della generazione e l'ordine della perfezione. Secondo l'ordine della generazione, in base al quale in un dato soggetto la materia viene prima della forma e l'essere imperfetto prima della sua perfezione, [...] la speranza [precede] la carità rispetto agli atti (mentre gli abiti sono infusi tutti simultaneamente). [...] l'uomo ama una cosa per il fatto che la apprende come un bene proprio. Ora, dal momento che uno spera di conseguire un bene da una persona, considera questa come un certo suo bene proprio. Quindi per il fatto stesso che uno spera da parte di qualcuno, passa ad amarlo. E così in ordine di generazione, secondo gli atti, la speranza precede la carità. Invece nell'ordine della perfezione la carità precede la fede e la speranza: poiché sia l'una che l'altra vengono informate dalla carità e da essa ricevono la perfezione come virtù. Infatti la carità è la madre e la radice di ogni virtù in quanto è la forma di tutte le virtù¹⁷¹.

E, poco dopo, aveva precisato:

La speranza riguarda due cose. La prima come oggetto principale: ed è il bene sperato. E da questo punto di vista l'amore precede sempre la speranza: infatti non si spera un bene se esso non è desiderato e amato.

¹⁷¹ «Duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; [...] spes [praecedit] caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). [...] ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, co., II, 586. Il *sed contra* faceva riferimento ancora una volta al passo di 1Cor 13,13, in cui la speranza precede la carità. Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 7.

Ma la speranza riguarda anche colui dal quale si spera di poter conseguire il bene. E da questo punto di vista in un primo momento la speranza precede l'amore, sebbene in seguito dall'amore stesso la speranza riceva un incremento. Infatti dal momento che uno pensa di poter conseguire un bene mediante una persona, comincia ad amarla; e per il fatto che la ama, in seguito spera da lei con più forza¹⁷².

Più sotto aveva aggiunto:

La carità non dice soltanto amore di Dio, ma anche una certa amicizia verso di lui; amicizia che aggiunge all'amare un riamarsi scambievolmente, con una comunicazione reciproca, come spiega Aristotele¹⁷³. E che tale proprietà appartenga alla carità è evidente da quel testo di *I Gv*: *Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui*¹⁷⁴. E in *I Cor* è detto: *Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo*¹⁷⁵. Ora, questa società dell'uomo con Dio, che è un certo commer-

¹⁷² «Spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor praecedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, ad 3, II, 586-587. Il relativo *videtur quod* diceva: «L'amore è il principio di ogni affetto, come sopra abbiamo affermato. Ma la speranza sta a indicare un affetto: abbiamo visto infatti che è una passione. Quindi la carità, che è amore, viene prima della speranza»: «Amor est principium omnis affectionis, ut supra [a. 2 ad 3] dictum est. Sed spes nominat quandam affectionem; est enim quaedam passio, ut supra [q. 23 a. 4] dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spes»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, arg. 3, II, 586.

¹⁷³ Cf. *Etica nicomachea*, 8, 2, 13; 12, 1.

¹⁷⁴ *I Gv* 4, 16.

¹⁷⁵ *I Cor* 1,9.

cio familiare con lui, viene iniziata qui nella vita presente mediante la grazia, e avrà compimento in futuro mediante la gloria: due cose queste che noi ora possediamo in forza della fede e della speranza. Come quindi non è possibile avere amicizia con qualcuno se non si crede e non si spera di poter avere con lui una comunione o un commercio familiare, così non si può avere l'amicizia con Dio, ossia la carità, senza avere la fede per credere in questa società e in questo commercio dell'uomo con Dio, e senza avere la speranza di appartenere a questa società. E così in nessun modo la carità può sussistere senza la fede e la speranza¹⁷⁶.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù*, ancora una volta, nella questione dedicata espressamente a questo tema, l'Aquinate, dopo aver distinto l'ordine di generazione e l'ordine di perfezione, asserisce:

Ogni affezione dell'anima proviene dall'amore. Bisogna dunque che la differenza delle altre affezioni dell'anima sia stabilita in base alla differenza dell'amore. Ora c'è un duplice amore: uno imperfetto, l'altro

¹⁷⁶ «Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in 8 Ethic. [2, 13; 12, 1]. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur 1 Ioan. 4 [16], *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Et 1 ad Cor. 1 [9] dicitur, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius*. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si disrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, co., II, 612. Il *sed contra* affermava che la carità non si può avere senza la fede e senza la speranza perché la fede, secondo Eb 11,6, è necessaria per piacere a Dio e la carità rende accetti a Dio, e la speranza serve a introdurre alla carità.

invece perfetto. C'è l'amore imperfetto di una cosa quando uno ama una cosa non volendo per essa il bene in se stessa, ma volendo il bene di essa per sé; tale sentimento viene chiamato da alcuni «concupiscenza», come quando amiamo il vino volendone gustare la dolcezza, oppure come quando amiamo un uomo per l'utilità o il piacere che ne deriva. C'è invece l'amore perfetto quando viene amato il bene di un essere in se stesso, come quando amando qualcuno voglio che egli abbia il bene, anche se a me non ne viene alcun vantaggio: e questo si dice che è «l'amore di amicizia», con il quale uno viene amato di per sé; per cui questa è l'amicizia perfetta¹⁷⁷, come dice Aristotele. Ora, la carità non è un amore di Dio qualsiasi, ma un amore perfetto, con il quale Dio è amato in se stesso. Ad amare però il bene divino in se stesso uno viene introdotto dai beni che derivano da Dio, che uno vuole per sé, e dai mali che uno evita con l'unione a Dio. Per ciò che riguarda l'evitare i mali, concerne tale amore il timore; riguardo invece al raggiungimento dei beni concerne l'amore di sé la speranza, che è un moto che tende al conseguimento di qualcosa, come abbiamo spiegato¹⁷⁸. Di conseguenza entrambi questi atteggiamenti, per la loro propria nozione, derivano dall'amore imperfetto di Dio. Per questo motivo, come nella via della generazione e del tempo il timore precede la carità e introduce ad essa, secondo Agostino¹⁷⁹, così anche la speranza introduce alla carità in quanto, per il fatto che uno spera di ottenere da Dio un bene, viene indotto ad amare Dio per sé¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Cf. *Etica nicomachea*, 9, 3.

¹⁷⁸ Cf. il *corpus* di questo articolo.

¹⁷⁹ Cf. *Trattati sulla Prima Lettera di Giovanni*, 9.

¹⁸⁰ «Omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in caeteris affectionibus animae. Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse

E nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva affermato:

Tendere verso ciò che è appetibile è proprio sia dell'irascibile, sia del concupiscibile, ma in modo diverso: è proprio del concupiscibile tendere verso un bene in quanto è un bene in assoluto; invece è proprio dell'irascibile tendere verso un bene in quanto è arduo e difficile. In questo modo tendono diversamente verso Dio anche la speranza e la carità¹⁸¹.

bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in 8 Ethic. [potius 9, 3]. Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligit, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quae sibi quis vult, et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedat caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit Super Canonicam Ioan. [9]: ita etiam et spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquid bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur ut Deum propter se amet»: *DeVirt*, q. 4, a. 3, co., V, 512-513. I *sed contra* facevano riferimento a diverse glosse secondo le quali la speranza precede la carità (cf. s. c. 1; s. c. 2; s. c. 3), all'autorità di Agostino (cf. *La Trinità*, 10, 1), per il quale l'amore presuppone la speranza, perché si ama solo ciò che si spera di raggiungere (cf. s. c. 4), e al fatto che la speranza può sussistere anche senza la carità, ma la carità non può sussistere senza la speranza, per cui la speranza deve precedere la carità (cf. s. c. 5).

¹⁸¹ «Tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter; quia tendere in aliquod bonum ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis; sed tendere in aliquod ut est arduum et difficile, est irascibilis: et per hunc modum diversimode etiam tendit in Deum spes et caritas»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 4, VI, 264-265. Il relativo *videtur quod* diceva: «Sembra che [la speranza] non si differenzi [...] dalla carità, perché è proprio della speranza tendere verso Dio, il che è proprio della carità. Dunque la speranza non si differenzia [...] dalla carità»: «Videtur quod [spes] nec a caritate [differat]. Quia spei est tendere in Deum, quod est proprium caritatis. Ergo spes non differt a [...] caritate»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, arg. 4, VI, 260-261.

Raccogliamo ora i dati emersi dai testi tommasiani.

Innanzitutto dobbiamo affermare che la speranza è realmente distinta dalla carità. Ciò non è scontato, dal momento che entrambe queste virtù sono una forma di amore e di moto verso il bene. La differenza tra la speranza e la carità è fondata su tre considerazioni. La prima considerazione è che la speranza e la carità si relazionano al fine – il fine ultimo, Dio – in modo diverso¹⁸²: la speranza fa tendere l'appetito verso il fine, mentre la carità conforma l'appetito al fine¹⁸³. La seconda considerazione è che la speranza e la carità sono due forme diverse di amore: la speranza è un amore di concupiscenza, mentre la carità è un amore di amicizia. La terza considerazione è che la speranza e la carità sono due modi diversi di tendere verso Dio: la speranza tende verso Dio come bene arduo, come fa l'appetito irascibile¹⁸⁴, mentre la carità tende verso Dio come bene in sé (*simpliciter*), come fa l'appetito concupiscibile¹⁸⁵.

Stabilito che la speranza si differenzia realmente dalla carità, passiamo ad analizzare i loro reciproci rapporti.

Quanto all'ordine di generazione, la speranza viene prima della carità. Questo insegnamento è basato su tre motivazioni. Il primo motivo per cui la speranza precede la carità è perché prima si ama un bene per se stessi e poi si ama la persona che ce lo procura. Questa affermazione si basa sul fatto che, per Tommaso, ogni amore parte da se stessi, e quindi anche l'amore verso l'altro non è primo nell'ordine di generazione, ma viene dopo l'amore per se stessi¹⁸⁶. Quindi nel caso della speranza e della carità, prima l'uomo ama il bene per se

¹⁸² A cui infatti appartiene la passione della speranza.

¹⁸³ A cui infatti appartiene la passione dell'amore.

¹⁸⁴ A cui infatti appartiene la passione della speranza.

¹⁸⁵ A cui infatti appartiene la passione dell'amore.

¹⁸⁶ Secondo la massima scolastica «Ogni amore inizia da se stessi» («Omnis caritas incipit ab egone»). In proposito cf. *InSent*, III, d. 29, q. 1, a. 5; *DeVirt*, q. 2, a. 9; *InIoann*, 15, 4; *InIIIm*, 3, 1; *STh*, I-II, q. 27, a. 3; II-II, q. 26, a. 4; q. 44, a. 8, ad 2.

stesso, vuole per lui medesimo quel bene, che è la beatitudine eterna con i beni che conducono ad essa; poi, considerato che quel bene gli viene da Dio, e che senza l'aiuto di Dio non potrebbe raggiungerlo, l'uomo inizia ad amare Dio per se stesso, in se stesso. Ecco allora che la speranza, nell'ordine di generazione, viene prima della carità e introduce ad essa, come anche il timore¹⁸⁷, che precede la carità e prepara ad essa perché allontana l'uomo dai mali che lo separano da Dio e così lo introduce all'unione con Dio. Quindi, in questo senso, la carità si fonda sulla speranza e non può esistere senza la speranza. Il secondo motivo per cui la speranza precede la carità è perché la speranza è una forma di amore imperfetto, mentre la carità è una forma di amore perfetto, e nell'ordine della generazione l'imperfetto precede il perfetto. Qui tocchiamo un punto molto delicato e importante. La speranza, essendo una virtù, non può essere una realtà negativa; d'altro canto ciò non significa che essa sia la realtà più perfetta in assoluto. In effetti per Tommaso, essendo la speranza una forma di amore di concupiscenza, perché essa ama Dio non per se stesso ma per il vantaggio del soggetto che spera, essa è buona ma è imperfetta, nel senso di non pienamente perfetta; la piena perfezione dell'amore c'è infatti, per Tommaso, solo nell'amore di amicizia¹⁸⁸, e la carità è una forma di tale amore, perché essa ama Dio per se stesso. Ma perché per il nostro autore l'amore di concupiscenza è meno perfetto dell'amore di amicizia? Egli ci dà la risposta considerando cosa sono questi due tipi di amore e come si rapportano al bene¹⁸⁹. L'amore di concupiscenza è l'amore di un bene, che si vuole non in se stesso, ma per altro, perché tale bene è voluto per se stessi, come quando uno vuole il vino per

¹⁸⁷ Questo riferimento fatto da Tommaso non è casuale; vedremo infatti che il timore (filiale o casto) è il dono dello Spirito Santo relativo alla virtù della speranza.

¹⁸⁸ Che è un amore di benevolenza reciproco.

¹⁸⁹ Cf. *InSent*, II, d. 3, q. 4; III, d. 29, q. 1, a. 3; IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3; *DeVirt*, q. 4, a. 3; *InDeDivNom*, IV, 9-10; *STh*, I, q. 60, a. 3; I-II, q. 26, a. 4; II-II, q. 23, a. 1.

gustarne la dolcezza o quando uno ama una persona per l'utilità o il piacere che gliene deriva. In questo caso, allora, il bene che tale amore ama è bene non semplicemente (*simpliciter*), ma solo secondo un certo aspetto (*secundum quid*), perché tale bene non è amato per se stesso ma in funzione di altro, e quindi anche questo tipo di amore è amore non semplicemente (*simpliciter*), ma solo secondo un certo aspetto (*secundum quid*). Invece l'amore di amicizia è l'amore di un soggetto per se stesso, come quando uno ama una persona per se stessa e vuole il suo bene indipendentemente dal vantaggio che gliene può derivare. In questo caso, allora, il soggetto che tale amore ama è amato semplicemente (*simpliciter*), perché è amato in se stesso, e quindi anche questo tipo di amore è amore semplicemente (*simpliciter*). Ora, come l'ente semplicemente (*simpliciter*) è più perfetto dell'ente secondo un certo aspetto (*secundum quid*)¹⁹⁰, e come il bene semplicemente (*simpliciter*) è più perfetto del bene secondo un certo aspetto (*secundum quid*)¹⁹¹, così l'amore semplicemente (*simpliciter*) è più perfetto dell'amore secondo un certo aspetto (*secundum quid*)¹⁹². Ecco allora che la speranza, che è un amore di concupiscenza, è meno perfetta della carità, che è un amore di amicizia. E, siccome nell'ordine della generazione l'imperfetto viene prima del perfetto, in tale ordine la speranza precede la carità. Il terzo motivo per cui la speranza precede la carità è perché la carità richiede la speranza, in quanto la carità è un'amicizia con Dio, cioè una comunione di amore con lui che comporta una reciprocità, e il costituirsi dell'amicizia con Dio, della comunione con lui, richiede che si spera di poter entrare in amicizia con Dio, di poter essere ammessi alla comunione con lui, perché senza questa speranza non si prova nemmeno a entrare in amicizia e in comunione con Dio. Quindi la carità presuppone e richiede la speranza. Quindi la speranza precede la carità.

¹⁹⁰ Perché realizza più pienamente la nozione di ente.

¹⁹¹ Perché realizza più pienamente la nozione di bene.

¹⁹² Perché realizza più pienamente la nozione di amore.

Quanto invece all'ordine di perfezione, la carità viene prima della speranza, cioè è più perfetta della speranza, per due motivi. Il primo motivo per cui la carità precede la speranza, è più perfetta di essa, è perché nell'ordine di perfezione, come si capisce facilmente, il perfetto precede l'imperfetto, il perfetto è più perfetto dell'imperfetto¹⁹³; ora, la speranza è una forma di amore imperfetto e la carità è una forma di amore perfetto, come abbiamo visto sopra. Il secondo motivo per cui la carità precede la speranza, è più perfetta di essa, è perché la carità dà l'efficace ordinamento e orientamento verso il fine ultimo, che è Dio, e lo dà a tutte le virtù, inclusa la speranza¹⁹⁴, e ciò che ordina ed orienta in modo efficace al fine ultimo, a Dio, è più perfetto di ciò che è ordinato e orientato al fine ultimo, a Dio¹⁹⁵. La carità ordina e orienta efficacemente verso il fine ultimo, verso Dio, perché, unendo la volontà dell'uomo a Dio, la rende efficacemente ordinata e orientata a lui, fine ultimo, e quindi tutto ciò che si opera mosso dalla carità è efficacemente ordinato e orientato a Dio, al fine ultimo, mentre quando si opera senza la carità può esserci un ordinamento retto riguardo a un fine particolare, ma non un efficace ordinamento e orientamento al fine ultimo, a Dio. In questo ordine di perfezione, quindi, quando la carità sopraggiunge e si unisce alla speranza, la speranza ne viene perfezionata e rafforzata, anche perché la carità ci rende Dio amico, ed è dagli amici che noi massimamente speriamo di ottenere aiuto e benefici.

In questa linea l'Aquinate afferma che la speranza è perfetta e piena virtù solo se è informata dalla carità, mentre senza la carità non è virtù in modo perfetto ma solamente in modo imperfetto e parziale,

¹⁹³ Come l'atto precede la potenza ed è più perfetta di essa e l'essere precede il non essere ed è più perfetto di esso.

¹⁹⁴ In questo senso Tommaso afferma che la carità è la forma di tutte le virtù, perché in ambito morale il fine corrisponde alla forma e quindi ciò che orienta al fine è come se informasse, come se desse la forma. In proposito cf. *InSent*, II, d. 26, q. 1, a. 4, ad 5; III, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1; d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2; *DeVer*, q. 14, a. 5; *DeMalo*, q. 8, a. 2; *DeVirt*, q. 2, a. 3; *STh*, I-II, q. 65, aa. 2.4; II-II, q. 23, aa. 7-8.

¹⁹⁵ L'atto è più perfetto della rispettiva potenza, per cui l'attivo è più perfetto del passivo.

o in modo iniziale. Quindi in questo senso è la speranza che non può esistere – come virtù in senso pieno e perfetto – senza la carità.

Il nostro autore nella *Somma teologica* dice infatti:

La fede e la speranza possono essere considerate sotto due punti di vista: primo, come virtù incipienti; secondo, come virtù perfette. Essendo infatti la virtù ordinata a compiere azioni buone, si dirà che è perfetta se è capace di un'azione perfettamente buona: il che avviene quando ciò che si compie non solo è un'opera buona, ma è anche compiuto bene. Altrimenti, se il bene venisse fatto, ma non venisse fatto bene, non sarebbe perfettamente bene: per cui l'abito che fosse principio di una tale operazione non potrebbe possedere perfettamente la natura di virtù. Se uno, p. es., facesse delle cose giuste, compirebbe un'opera buona; ma non sarebbe l'opera di una virtù perfetta se non le compisse bene, cioè secondo una retta scelta, il che è proprio della prudenza: perciò una giustizia senza prudenza non può essere una virtù perfetta. Così dunque la fede e la speranza in qualche maniera possono esistere senza la carità, ma non possono avere senza di essa la natura di virtù perfetta. Essendo infatti l'atto proprio della fede il credere in Dio, ed essendo il credere un dare l'assenso a qualcuno con la propria volontà, se uno non vuole nel debito modo non potrà emettere un atto di fede perfetto. Ma volere nel debito modo dipende dalla carità, che rettifica il volere: come infatti nota Agostino¹⁹⁶, ogni moto retto della volontà deriva da un retto amore. Perciò la fede può anche trovarsi senza la carità, ma non è una virtù perfetta: appunto come la temperanza o la forza senza la prudenza. E lo stesso si dica per la speranza. Infatti l'atto della speranza consiste nell'aspettare da Dio la futura beatitudine. Ora, questo atto è perfetto se parte dai meriti che uno possiede: il che non può avvenire senza la carità. Se invece uno aspetta la beatitudine in base ai meriti che ancora non ha, ma che si

¹⁹⁶ Cf. *La città di Dio*, 14, 9.

propone di acquistare in futuro, porrà un atto imperfetto: e solo questo atto può esistere senza la carità. Perciò la fede e la speranza possono esistere senza la carità; tuttavia, propriamente parlando, senza la carità non sono virtù: infatti per la virtù non si richiede soltanto che si faccia un'opera buona, ma che la si faccia bene, come nota Aristotele^{197, 198}

¹⁹⁷ Cf. *Etica nicomachea*, 2, 6, 3.

¹⁹⁸ «Fides et spes dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum, unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam, et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliquo modo esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in 14 De civ. Dei [9]. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate, sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in 2 Ethic. [6, 3]»: *STh*, I-II, q. 65, a. 4, co., II, 610-611. Il *sed contra*, a partire dalla Glossa (cf. *Glossa interlineare su Mt 1,2*), si concentra sul rapporto genetico tra fede, speranza e carità per affermare che la fede e la speranza, siccome precedono la carità, possono esistere senza di essa.

E, subito dopo, precisa:

La fede e la speranza, nella loro essenza, non dipendono [...] dalla carità. Esse perciò possono esistere senza la carità; sebbene senza la carità non siano virtù¹⁹⁹.

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso, dopo aver chiarito che la speranza di una realtà presuppone il desiderio di quella realtà, perché il desiderio è il primo moto dell'appetito verso il bene assente, e che la speranza di una realtà precede l'amore di quella realtà, perché l'amore, che vuole l'unione con la realtà amata, suppone la capacità di possederla e quindi suppone il moto della speranza che si protende verso di essa per raggiungerla, affermava:

È evidente che l'atto della fede precede il desiderio, perché ogni atto della parte affettiva presuppone l'atto della parte conoscitiva. Il desiderio, invece, precede la speranza, mentre la speranza precede l'amore²⁰⁰. Di conseguenza, come la fede può essere informale in quanto il suo atto precede l'atto dell'amore, così anche la speranza²⁰¹.

¹⁹⁹ «Fides et spes, secundum proprias rationes, [...] nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate»: *STh*, I-II, q. 65, a. 4, ad 1, II, 611.

²⁰⁰ Si intende l'amore verso una realtà amata per sé stessa (anche la speranza è preceduta da un amore, l'amore per la cosa che si spera per sé).

²⁰¹ «Patet quod actus fidei praecedit desiderium, quia omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae; desiderium autem praecedit spem, spes autem amorem; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus eius praecedit actum amoris; ita et spes»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, co., VI, 264-265. Il primo *sed contra* affermava che la speranza può essere informale perché anche il timore, che ad essa corrisponde, può essere informale. Il secondo *sed contra* sosteneva che la speranza può essere informale perché altrimenti ogni peccato mortale, togliendo la carità, toglierebbe anche la speranza, e quindi sarebbe un peccato di disperazione, il che è assurdo.

Quindi la speranza come virtù in senso imperfetto, parziale, iniziale, può esistere anche senza la carità, sia perché nell'ordine di generazione la speranza precede la carità, sia perché la speranza non dipende nella sua essenza dalla carità²⁰². Ma la speranza come virtù in senso perfetto e pieno non può esserci senza la carità, perché, senza la carità, la speranza non realizza la nozione perfetta e piena di virtù. Infatti la virtù, per definizione, è orientata al compimento del bene, e quindi una virtù è tale in senso perfetto e pieno se è in grado di far compiere un'azione buona in senso perfetto e pieno, e un'azione è buona in senso perfetto e pieno solamente se sono presenti tutte le sue componenti, tutte le componenti che sono richieste²⁰³. Quindi un abito che fa compiere il bene secondo tutte le componenti del bene è una virtù in senso perfetto e pieno; invece un abito che fa compiere il bene solamente secondo alcune componenti del bene ma non secondo tutte è una virtù non in senso perfetto e pieno, ma solamente in senso imperfetto e parziale. Applicando questo principio al caso del rapporto tra la speranza e la carità, si vede che la speranza, quando è unita alla carità, è una virtù in senso perfetto e pieno, mentre, quando è priva della carità, è una virtù solamente in senso imperfetto e parziale, perché l'atto buono della speranza richiede come sua componente di essere ordinato e orientato al fine ultimo/Dio in modo efficace, e, senza la presenza della carità, che procura effettivamente (*in re*) i meriti²⁰⁴,

²⁰² Perché la speranza non riceve la sua natura di moto verso la beatitudine soprannaturale/Dio fondato sull'aiuto divino dalla carità.

²⁰³ Perché il bene esiste solamente se ci sono tutte le sue componenti, secondo il principio per cui il bene viene dall'integrità degli elementi, mentre il male viene dalla mancanza di uno qualunque di essi («Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu»).

²⁰⁴ Si tratta, come si capisce dal contesto, dei meriti soprannaturali. I meriti soprannaturali richiedono la carità perché un'opera è meritoria dal punto di vista soprannaturale se è indirizzata a Dio fine ultimo soprannaturale, e tale ordinamento e orientamento lo dà e lo può dare solamente la carità (invece i meriti naturali non richiedono la carità, perché per essi è sufficiente l'ordinamento e l'orientamento a un fine naturale buono).

l'ordinamento e l'orientamento a Dio da parte della speranza non è efficace, e quindi senza la presenza della carità manca una componente dell'atto buono della speranza, e quindi la speranza non può essere virtù in senso perfetto e pieno, e, siccome la virtù è qualcosa di perfetto, in un certo senso senza la carità non c'è nemmeno la speranza come virtù. Comunque, anche senza la carità e quindi senza la presenza effettiva (*in re*) dei meriti, la speranza tende verso il suo fine ultimo/Dio, facendo in questo caso riferimento ai meriti che ci si propone di ottenere, cioè alla presenza dei meriti nel proposito (*in proposito*) di chi spera²⁰⁵, e quindi rimane comunque un aspetto virtuoso. In questo caso, quindi, quando la speranza è senza la carità, essa rimane comunque un abito buono che fa agire in un certo senso – seppure imperfetto, parziale e iniziale – bene, e quindi essa rimane in un certo senso virtù, ma in un senso imperfetto, parziale e iniziale.

Chiarito tutto questo, Tommaso può risolvere alcune difficoltà relative al rapporto tra la speranza e la carità.

Una serie di difficoltà afferma che la speranza deve sempre essere informata dalla carità, tanto che, senza la carità, essa non può esistere in alcun modo, e che comunque la speranza non può venire prima della carità.

Nella *Somma teologica* l'Aquinate, parlando dei rapporti tra le virtù teologali, espone questa difficoltà:

Agostino scrive che «non ci può essere speranza senza amore»²⁰⁶.

²⁰⁵ L'insistere di Tommaso sulla presenza dei meriti non ci deve stupire: se i meriti non sono l'oggetto formale *quo*/motivo principale della speranza (esso infatti è l'aiuto di Dio), è però anche vero che, nell'attuale ordine di salvezza, il fine ultimo/Dio/la beatitudine non si raggiunge senza i meriti. Quindi, affinché il moto della speranza verso il fine ultimo/Dio/la beatitudine sia efficace, è necessaria la presenza effettiva (*in re*) dei meriti, cioè è necessario avere effettivamente (*in re*) dei meriti (il loro proposito non è sufficiente per l'efficacia del moto della speranza).

²⁰⁶ *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 8.

Ma la carità è amore: infatti egli parla proprio di questo amore. Quindi la speranza non può esistere senza la carità²⁰⁷.

La stessa difficoltà è presente nelle *Questioni disputate sulle virtù*, dove però è più sviluppata e occupa tre *videtur quod*²⁰⁸. Il più significativo dice:

La speranza è col desiderio, come abbiamo visto²⁰⁹. Ora, il desiderio non è se non del bene amato. Dunque la speranza presuppone l'amore: quindi è dopo la carità²¹⁰.

La medesima difficoltà c'era già nel *Commento alle Sentenze*²¹¹, dove era espressa così:

Agostino osserva che ogni sentimento deriva dall'amore²¹². Ora, la speranza è un sentimento. Quindi essa deriva dall'amore. Ma tutto ciò che deriva dall'amore è formato, perché il compito dell'amore è quello di formare le altre virtù. Dunque la speranza è sempre formata²¹³.

²⁰⁷ «Augustinus dicit, in Ench. [8], quod spes sine amore esse non potest. Amor autem est caritas, de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate»: *STh*, I-II, q. 65, a. 4, arg. 3, II, 610.

²⁰⁸ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, argg. 4-6.

²⁰⁹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1.

²¹⁰ «Spes est cum desiderio, ut supra [a. 1] dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem: ergo est posterior caritate»: *DeVer*, q. 4, a. 1, arg. 4, V, 506-507.

²¹¹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, arg. 3.

²¹² Cf. *La città di Dio*, 14, 6-9.

²¹³ «Augustinus dicit [De civ. Dei, 14, 6-9], quod omnis affectio ex amore est. Sed spes est affectio quaedam. Ergo est ex amore. Sed omne quod est ex amore, est formatum: quia caritatis est formare alias virtutes. Ergo spes semper est formata»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, arg. 3, VI, 262-263.

Quindi questa difficoltà si basa sul fatto che la speranza è un moto che presuppone l'amore, perché uno tende con la speranza verso una realtà solamente perché desidera quella realtà e quindi perché ama quella realtà, dal momento che il desiderio presuppone l'amore, come del resto ogni altra passione dell'uomo.

La risposta di Tommaso nella *Somma teologica* è la seguente:

Agostino in quel passo²¹⁴ parla della speranza in forza della quale uno attende la futura beatitudine per i meriti che già possiede: il che non può verificarsi senza la carità²¹⁵.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù*, invece, egli ribatte:

L'argomentazione dimostra che la speranza presuppone un amore. Tuttavia non si postula che presupponga l'amore della carità, ma l'amore di sé con il quale uno spera il bene divino²¹⁶.

E, nel *Commento alle Sentenze*, aveva detto:

In quel testo l'accezione che si dà alla parola è ampia, e indica l'amore imperfetto che è il desiderio, il quale è il primo moto della potenza appetitiva. Il desiderio, però, non basta a formare gli atti delle virtù²¹⁷.

²¹⁴ Cf. *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 8.

²¹⁵ «Augustinus [Ench. 8] loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae iam habet, quod non est sine caritate»: *STh*, I-II, q. 65, a. 4, ad 3, II, 611.

²¹⁶ «Ratio illa probat quod spes praesupponat aliquem amorem. Non tamen oportet quod praesupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 4, V, 514-515.

²¹⁷ «Ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivae virtutis: desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3, VI, 266-267.

Quindi la risposta dell'Aquinate è triplice. Se si intende l'amore da cui deriva la speranza come un amore di carità, allora si deve dire che la speranza deriva dall'amore di carità in quanto è formata, cioè in quanto è mossa dalla carità a tendere verso la beatitudine soprannaturale in forza dei meriti già posseduti. In questo caso, trattandosi della speranza formata, in effetti la speranza non può esistere senza la carità. Se invece si intende l'amore da cui deriva la speranza come un amore semplicemente (*simpliciter*), allora è vero che la speranza deriva sempre da un amore, ma non necessariamente da un amore di carità: essa, infatti, può derivare anche dall'amore di sé che porta a desiderare e quindi a sperare Dio come fonte della propria beatitudine. In questo caso la speranza come tale può esistere anche senza la carità e può anche venire prima della carità, e ciò accade quando l'amore a cui essa si riferisce è l'amore di concupiscenza. Se infine si intende l'amore da cui deriva la speranza come il desiderio, allora è vero che la speranza deriva sempre dall'amore, perché la speranza richiede sempre il desiderio del bene verso cui tende. Ma il desiderio è una forma imperfetta di amore e certamente non è l'amore di carità. In questo caso quindi la speranza non deriva dalla carità.

In questa linea che vorrebbe far dipendere troppo la speranza dalla carità, un'altra difficoltà fa leva sul fatto che ogni atto buono deriva dalla carità, e la speranza è un atto buono; quindi sembrerebbe che la speranza derivi dalla carità e non possa esistere in alcun modo senza di essa.

Ecco come il nostro autore presenta questa difficoltà nella *Somma teologica*:

Agostino insegna che «i moti e gli affetti buoni provengono dall'amore e dalla santa carità»²¹⁸. Ma sperare, in quanto atto della speranza, è un moto buono dell'animo. Perciò esso deriva dalla carità²¹⁹.

²¹⁸ *La città di Dio*, 14, 9.

²¹⁹ «Augustinus dicit, 14 De civ. Dei [9], quod boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate»: *STh*, II-II, q. 17, a. 8, arg. 2, III, 182.

La stessa difficoltà è presentata nelle *Questioni disputate sulle virtù*, sia sulla base della medesima affermazione di Agostino, da cui è tratta la stessa conclusione²²⁰, sia sulla base di un'altra affermazione di Agostino²²¹, secondo la quale la volontà retta deriva dalla carità, per cui, constatato che la volontà retta precede la speranza, si vorrebbe concludere che la carità debba precedere la speranza²²².

La risposta di Tommaso nella *Somma teologica* è la seguente:

La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva da un certo amore, cioè dal fatto che uno ama il bene che attende. Ma non ogni speranza proviene dalla carità, bensì i soli moti della speranza formata, in forza della quale uno spera il bene da Dio come da un amico²²³.

La stessa risposta è data alla stessa difficoltà delle *Questioni disputate sulle virtù*²²⁴, mentre all'altra difficoltà, sempre sulla stessa linea, l'Aquinate risponde che la volontà retta che deriva dalla carità è la volontà perfettamente retta, ma la speranza informe non è preceduta da tale volontà perfettamente retta²²⁵.

Quindi solamente gli atti della speranza in quanto sono informati dalla carità derivano dalla carità e non possono esistere senza di essa, mentre gli atti della speranza come tale derivano da un certo amore²²⁶ che non è l'amore di carità. Resta inteso, quindi, che derivano dalla

²²⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 3.

²²¹ Cf. *La città di Dio*, 14, 7.

²²² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 7.

²²³ «Spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico»: *STh*, II-II, q. 17, a. 8, ad 2, III, 183.

²²⁴ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 7.

²²⁵ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 7.

²²⁶ L'amore di concupiscenza per Dio come bene per se stessi.

carità solamente gli atti della speranza che sono buoni in senso perfetto e pieno, e quindi che sono informati dalla carità, mentre gli atti della speranza che sono buoni solamente in senso imperfetto e parziale come tali esistono anche senza la carità. Perciò la speranza informe non è preceduta dalla carità e non deriva dalla carità.

Sempre in questa linea di eccessiva dipendenza della speranza dalla carità, un'ulteriore difficoltà è legata ai meriti: sembrerebbe infatti che la speranza senza i meriti non possa esistere, e i meriti derivano dalla carità.

Ecco come questa difficoltà è esposta nella *Somma teologica* nell'articolo dedicato al rapporto della speranza con la carità:

Il Maestro delle *Sentenze* scrive che «la speranza proviene dai meriti, i quali precedono non soltanto le cose sperate, ma anche la speranza, che per natura è preceduta dalla carità»²²⁷. Quindi la carità precede la speranza²²⁸.

Nella stessa opera, studiando i rapporti tra le virtù teologali, Tommaso aveva affermato:

Scrive Agostino: «Uno non può amare ciò che non crede che possa esistere. D'altronde, se uno crede e ama, operando il bene fa sì che anche spera»²²⁹. Perciò la fede precede la carità, e la carità la speranza²³⁰.

²²⁷ *Sentenze*, 3, 26, 1.

²²⁸ «Magister dicit, 26 dist. 3 Lib. Sent. [1], quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas. Caritas ergo est prior spe»: *STh*, II-II, q. 17, a. 8, arg. 3, III, 182. La stessa difficoltà, quasi con le stesse parole, è presente in *De Virt.* q. 4, a. 3, arg. 10.

²²⁹ *La dottrina cristiana*, 1,37.

²³⁰ «Augustinus dicit, in 1 De doctr. chr. [37], non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, arg. 2, II, 586.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* è presentata una difficoltà che, sulla stessa linea, afferma:

Agostino osserva che la fede senza la carità non giova²³¹; ora, la speranza non può esserci senza la carità. Se però la speranza fosse prima della carità, potrebbe esserci senza di essa, come anche la fede, anche se non gioverebbe. Quindi la speranza non è prima della carità²³².

Nel *Commento alle Sentenze* questa difficoltà era presentata così:

Sembra che la speranza non possa esistere se non è formata dalla carità. Infatti la speranza presuppone i meriti, come è evidente dalla sua definizione²³³. Ora, non ci può essere il merito in chi ha una virtù informe. Dunque la speranza non può essere informe²³⁴.

La difficoltà che stiamo esaminando, variamente presentata da Tommaso, è importante, perché in effetti sembra che la speranza richieda i meriti, in quanto per arrivare alla beatitudine soprannaturale/a Dio, che è il fine del moto della speranza, sono richiesti necessariamente i meriti, e i meriti presuppongono la carità; quindi sembrerebbe che la speranza richieda la carità e non possa esistere senza di essa.

²³¹ Cf. *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 8.

²³² «Augustinus dicit in Ench. [8], quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate»: *De Virt.* q. 4, a. 3, arg. 2, V, 506-507.

²³³ Cf. PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1.

²³⁴ «Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes enim praesupponit merita, ut patet ex definitione ipsius. Sed meritum non potest esse in habente aliquam virtutem informem. Ergo spes non potest esse informis»: *In Sent.* III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, arg. 1, VI, 262-263.

L'Aquinate risolve la difficoltà compiendo le opportune distinzioni. Egli dice infatti nella *Somma teologica*, nell'articolo dedicato al rapporto della speranza con la carità:

Il Maestro delle *Sentenze* parla della speranza formata, che la carità precede in ordine di natura, come precede i meriti da essa causati²³⁵.

E nell'articolo dedicato ai rapporti tra le virtù teologali aveva asserito:

Agostino parla della speranza con la quale uno spera di raggiungere la beatitudine per i meriti che già possiede: e questo è proprio della speranza formata, che segue la carità. Ma uno può sperare anche prima di possedere la carità, non in forza dei meriti che già possiede, ma in forza di quelli che spera di conseguire²³⁶.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso afferma:

La speranza che proviene dai meriti precedenti non può essere senza la carità, che è il principio del merito. Invece la speranza informe che è priva dei meriti in atto, ma deriva dai meriti che ci proponiamo, è certamente senza la carità in atto, ma non senza la carità nel proponimento²³⁷.

²³⁵ «Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata»: *STh*, II-II, q. 17, a. 8, ad 3, III, 183. Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 10.

²³⁶ «Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat caritatem, non ex meritis quae iam habet, sed quae sperat se habiturum»: *STh*, I-II, q. 62, a. 4, ad 2, II, 586.

²³⁷ «Spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 2, V, 514-515.

Nel *Commento alle Sentenze* aveva già detto:

La speranza non presuppone i meriti in atto, ma nel proposito. Infatti uno non spera per effetto dei meriti, quasi che i meriti che si hanno producano l'atto della speranza, ma perché per i meriti che si propone spera di giungere alla beatitudine²³⁸.

La speranza che viene dai meriti attualmente presenti, dunque, richiede la carità, perché è dalla carità che i meriti derivano, ed è quindi una speranza formata. Ma la speranza come tale non si basa sui meriti presenti attualmente nel soggetto che spera, tanto più che non sono i meriti a produrre come causa efficiente la speranza; quindi la speranza – anche se solamente come informe – può esistere anche senza la carità. È però anche vero che la speranza non può prescindere totalmente dai meriti e quindi dalla carità, perché i meriti sono necessari per ottenere la beatitudine²³⁹; perciò, almeno nel proposito, la speranza deve presupporre i meriti e quindi la carità. Dunque in un certo senso per Tommaso la speranza, anche nell'ordine di generazione, richiede la carità e si fonda su essa, ma non la carità presente di fatto (*in re*), ma la carità presente nel proposito (*in proposito*). Del resto una speranza che escludesse totalmente i meriti e la carità non sarebbe più speranza ma presunzione²⁴⁰.

²³⁸ «Spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 1, VI, 264-265.

²³⁹ Perché nell'attuale ordine di salvezza la beatitudine eterna è data all'uomo anche come ricompensa per i suoi meriti.

²⁴⁰ Il ruolo dei meriti in rapporto alla speranza sarà ripreso e approfondito nell'ambito della trattazione dell'oggetto formale *quo*/motivo della speranza. Qui non erano tanto i meriti in se stessi a interessarci, ma la carità e il suo legame, attraverso i meriti, con la speranza.

Queste erano le principali difficoltà presentate dal nostro autore in questa linea che vorrebbe far dipendere troppo la speranza dalla carità, come se la speranza non potesse in alcun modo esistere senza la carità né precederla. Tommaso poi affronta e risolve anche altre difficoltà, di minore importanza e interesse, a cui accenno brevemente per completezza.

Una difficoltà, a partire da un'affermazione di Ambrogio²⁴¹, afferma che la speranza viene dalla carità²⁴². L'Aquinate risponde che la speranza viene dalla carità non quanto all'origine prima della speranza, ma quanto al perfezionamento della speranza, perché quando alla speranza, che già esiste, si unisce la carità, la speranza viene perfezionata dalla carità²⁴³.

Un'altra difficoltà, a partire da un'affermazione di Gregorio Magno²⁴⁴, sostiene che la speranza non può essere prima della carità perché la fede, la speranza e la carità sono date all'uomo insieme²⁴⁵. Tommaso risponde che questa affermazione vale per la fede, la speranza e la carità in quanto sono virtù in senso perfetto e pieno²⁴⁶, ma non vale per la fede e la speranza in quanto sono informi; quindi in senso cronologico la speranza può precedere la carità quando è ancora informe²⁴⁷.

Un'altra difficoltà ancora pretende che la carità sia prima della speranza perché un qualsiasi peccato grave/mortale, che elimina la carità, viene prima del peccato di disperazione, che elimina la speranza²⁴⁸.

²⁴¹ Cf. *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 8, 30.

²⁴² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 1; *STh*, II-II, q. 17, a. 8, ad 1.

²⁴³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 1; *STh*, II-II, q. 17, a. 8, ad 1.

²⁴⁴ Cf. *Omèlie su Ezechiele*.

²⁴⁵ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 8.

²⁴⁶ In questo senso, in effetti, la speranza è infusa insieme alla carità con la grazia abituale/santificante/*gratum faciens*, e quindi non precede cronologicamente la carità.

²⁴⁷ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 8.

²⁴⁸ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 11. In effetti uno in genere disperava dopo aver commesso uno o più peccati gravi/mortali.

Il nostro autore la risolve dicendo che ciò che viene dopo quanto alla perdita viene prima quanto all'origine, e quindi la speranza, che si perde dopo la carità, nell'ordine di generazione viene prima della carità²⁴⁹.

Un'ulteriore difficoltà afferma, sulla base dell'ordine degli oggetti, da cui dipende l'ordine degli atti e quindi degli abiti, che la carità viene prima della speranza, perché il bene come tale, oggetto della carità, viene prima del bene come arduo, oggetto della speranza, perché l'arduo è qualcosa di aggiunto e quindi di posteriore al bene come tale²⁵⁰. L'Aquinate risponde che questa argomentazione vale per l'amore in generale, che viene prima della speranza – come egli stesso ha ammesso –, ma non comporta che quell'amore specifico che è la carità venga prima della speranza²⁵¹.

Un'altra difficoltà sostiene, a partire dal fatto che ciò che si addice all'incompleto si addice anche al completo, che la carità precede la speranza, perché la speranza è preceduta da un amore incompleto e la carità è un amore completo²⁵². Tommaso risponde che questo discorso non vale per l'ordine della generazione, nel quale l'imperfetto precede il perfetto, e quindi in tale ordine è la speranza, amore imperfetto, che precede la carità, amore perfetto²⁵³.

Un'altra difficoltà ancora asserisce che la speranza non può esistere senza la carità perché la speranza è una tensione verso Dio ed è la carità che fa tendere verso Dio²⁵⁴. Il nostro autore risponde che la speranza può tendere verso Dio anche perché è mossa semplicemente dal desiderio, senza l'intervento della carità, e quindi la speranza può esistere – anche se solo come informe – anche senza la carità²⁵⁵.

²⁴⁹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 11.

²⁵⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 12.

²⁵¹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 12.

²⁵² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, arg. 13.

²⁵³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 13.

²⁵⁴ *InSent*, III, d. 26. q. 2, a. 3, qc. 2, arg. 2.

²⁵⁵ *InSent*, III, d. 26. q. 2, a. 3, qc. 2, ad 2.

Tommaso presenta poi anche alcune affermazioni secondo le quali la carità può esistere anche senza la speranza.

Un'affermazione asserisce:

La carità non è altro che l'amore di Dio. Ma Dio può essere amato da noi naturalmente, anche prescindendo dalla fede e dalla speranza nella futura beatitudine. Quindi la carità può esistere senza la fede e la speranza²⁵⁶.

Questa difficoltà si basa sulla dichiarazione che la carità è un amore per Dio e Dio può essere amato dall'uomo – in modo naturale – anche senza la speranza – come pure senza la fede –. Quindi sembrerebbe che la carità possa esistere anche senza la speranza.

L'Aquinate risponde così:

La carità non è un qualsiasi amore di Dio, ma è l'amore con cui Dio è amato quale oggetto della beatitudine, verso cui siamo indirizzati dalla fede e dalla speranza²⁵⁷.

La soluzione, come si vede, si basa sulla distinzione tra l'amore naturale e l'amore soprannaturale di Dio: è vero che per amare Dio naturalmente non serve la speranza – come neanche la fede –, ma la carità non è un amore qualunque di Dio, in particolare non è un amore verso Dio naturale, ma soprannaturale, cioè relativo a Dio oggetto della beatitudine soprannaturale. Quindi, affinché nell'uomo ci sia la carità, si richiede prima la speranza – come anche la fede –, come con-

²⁵⁶ «Caritas est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non prae-supposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, arg. 1, II, 611.

²⁵⁷ «Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, ad 1, II, 611.

dizione affinché l'uomo sia inizialmente indirizzato a Dio in modo soprannaturale e possa quindi poi amarlo in modo soprannaturale con la carità. Perciò la carità non può esistere senza la speranza.

Un'altra difficoltà afferma:

La carità è la radice di tutte le virtù, secondo l'espressione di *Ef. Radicati e fondati nella carità*²⁵⁸. Ma la radice può trovarsi anche senza i rami. Quindi la carità può trovarsi talora senza la fede, la speranza e le altre virtù²⁵⁹.

Qui il punto di partenza è il paragone tra la radice e i rami dell'albero: se la carità corrisponde alla radice, come dice la Lettera agli Efesini, e la speranza – come anche la fede – corrisponde ai rami, allora sembrerebbe che la carità può esistere anche senza la speranza – e senza la fede –, come in un albero la radice può esistere anche senza i rami.

Il nostro autore risponde dicendo:

La carità è la radice della fede e della speranza in quanto fornisce ad esse la perfezione della virtù. Ma la fede e la speranza, per la loro formalità propria, sono i presupposti della carità, come si è spiegato²⁶⁰. Perciò la carità non può esistere senza di esse²⁶¹.

²⁵⁸ EF 3,17.

²⁵⁹ «Caritas est radix omnium virtutum; secundum illud Eph. 3 [17], in caritate radicati et fundati. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, arg. 2, II, 611.

²⁶⁰ Cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 4.

²⁶¹ «Caritas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra [q. 62 a. 4] dictum est. Et sic caritas sine eis esse non potest»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, ad 2, II, 612.

La carità, dunque, è paragonabile alla radice della speranza – e della fede – in quanto, informandole, dà ad esse la perfezione e la pienezza della virtù – come la radice dà il nutrimento ai rami. Ma la speranza – come anche la fede – in se stessa, per la sua forma propria, è un presupposto della carità – perché l'uomo prima spera Dio come bene per sé e confida nel suo aiuto, poi ama Dio per se stesso –, e quindi la carità non può esistere senza la speranza.

Un'ulteriore affermazione secondo cui la carità può esistere anche senza la speranza dice:

In Cristo la carità era perfetta. Eppure egli non aveva la fede e la speranza: poiché era un perfetto comprensore²⁶², come spiegheremo in seguito²⁶³. Perciò si può avere la carità senza la fede e la speranza²⁶⁴.

Qui il punto di partenza è il caso di Cristo, nel quale ci fu la carità, e in modo perfetto, ma non ci fu la speranza – come nemmeno la fede –. Dal suo caso sembrerebbe che la carità possa esistere anche senza la speranza – e senza la fede –.

Tommaso risolve questa difficoltà affermando:

In Cristo mancavano la fede e la speranza perché in esse c'è qualcosa di imperfetto. Ma in luogo della fede egli aveva l'aperta visione, e in luogo della speranza il pieno possesso. E così ci fu in lui la perfetta carità²⁶⁵.

²⁶² Cioè vedeva l'essenza di Dio, godeva della visione beatifica.

²⁶³ Cf. *STh*, III, q. 7, aa. 3-4.

²⁶⁴ «In Christo fuit perfecta caritas. Ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra [III q. 7 aa. 3-4] dicitur. Ergo caritas potest esse sine fide et spe»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, arg. 3, II, 612.

²⁶⁵ «Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo»: *STh*, I-II, q. 65, a. 5, ad 3, II, 612.

Il caso di Cristo, quindi, è un caso particolare: in lui, infatti, la fede era sostituita dalla visione dell'essenza di Dio, e la speranza dal possesso di Dio; e, a partire dalla visione e dal possesso di Dio, ci fu in lui una carità perfetta. Quindi dal caso di Cristo non si può dedurre che in generale la carità possa esistere anche senza la speranza – e senza la fede –, ma piuttosto, analizzando le cose più in profondità, si vede che nei viatori, nei quali manca la visione e il possesso, la fede e la speranza sono necessarie affinché ci sia la carità.

CAPITOLO 2

LA CAUSA EFFICIENTE DELLA SPERANZA

Riguardo alla causa efficiente della speranza, Tommaso ne tratta quando affronta in generale il tema degli abiti infusi da Dio nell'uomo¹, in particolare quanto tratta delle virtù infuse, e, al loro interno, delle virtù teologali, tra le quali rientra anche la speranza. Il nostro autore insegna che è Dio la causa efficiente della speranza, ma egli sottolinea che anche la grazia esercita una sua causalità riguardo a questa virtù. L'Aquinate, invece, esclude categoricamente che l'uomo possa essere causa produttrice della speranza. Vediamo quindi questi vari aspetti del pensiero di Tommaso riguardo alla causa efficiente della speranza e poi, in questo contesto, vedremo anche come si acquista, come si riacquista, come aumenta e come si perde la speranza.

2.1. DIO CAUSA EFFICIENTE DELLA SPERANZA

Innanzitutto Tommaso afferma che la causa efficiente della speranza è Dio.

Dobbiamo subito precisare che il nostro autore affronta questo argomento non tanto trattando direttamente e solamente della speranza, ma trattando, più in generale, degli abiti infusi e in particolare delle virtù infuse, cioè le virtù prodotte da Dio nell'uomo. È chiaro, infatti, che ciò che vale per il genere vale anche per la specie, per cui, avendo l'Aquinate trattato di Dio come causa efficiente delle virtù

¹ Gli abiti infusi da Dio nell'uomo sono: la grazia abituale/santificante/*gratum faciens*, che è un abito entitativo (cioè che perfeziona l'essere dell'uomo), e le virtù teologali, le virtù morali infuse e i doni dello Spirito Santo, che sono abiti operativi (cioè che perfezionano l'agire dell'uomo).

infuse e rientrando la speranza proprio tra le virtù infuse, egli non ha sentito poi il bisogno di ripetere espressamente questa dottrina solamente riguardo alla speranza. Nei testi che affronteremo, quindi, non ci aspetteremo un trattato dedicato esclusivamente alla speranza, ma piuttosto degli insegnamenti relativi agli abiti infusi da cui poi potremo trarre gli elementi fondamentali e applicarli direttamente ed espressamente alla virtù della speranza, la sola che ci interessa in questo lavoro.

Tommaso, dunque, insegna che nell'uomo ci sono degli abiti che sono infusi direttamente da Dio, cioè abiti di cui Dio è soltanto Dio è la causa efficiente. Il suo – e il nostro – interesse si sofferma in particolare sulle virtù infuse, che sono le virtù che si collocano sul piano della grazia, e, nell'ambito di esse, sulle virtù teologali, tra le quali rientra appunto la speranza.

Nella *Somma teologica*, quindi, l'Aquinate asserisce:

Alcuni abiti dell'uomo vanno attribuiti all'infusione da parte di Dio [...] perché alcuni di essi servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, cioè all'ultima e perfetta beatitudine, di cui abbiamo già parlato². E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla realtà a cui dispongono, è necessario che gli abiti che dispongono al suddetto fine siano superiori alla capacità della natura umana. Perciò tali abiti non possono trovarsi nell'uomo se non per un'infusione da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia³.

² Cf. *STh*, I-II, q. 5, a. 5.

³ «Aliqui habitus homini a Deo infunduntur [...] quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra [q. 5 a. 5] dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus»: *STh*, I-II, q. 51, a. 4, co., II, 488.

E poi afferma:

La causa efficiente della virtù infusa, che qui⁴ viene definita, è Dio. Per cui si dice che Dio la produce in noi senza di noi⁵.

In seguito, trattando espressamente delle virtù teologali, Tommaso insegna:

[La beatitudine soprannaturale] che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una certa partecipazione della divinità: poiché, come è detto in *2 Pt*, mediante Cristo siamo stati fatti *partecipi della natura divina*⁶. E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargiti all'uomo altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E questi principi sono detti virtù teologali [...] perché sono infuse in noi da Dio soltanto⁷.

⁴ Cioè nell'opera *Il libero arbitrio* (2, 19) di Agostino, definizione che in effetti riguarda proprio le virtù infuse.

⁵ «Causa efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur»: *STh*, I-II, q. 55, a. 4, co., II, 517. Cf. *InSent*, II, d. 27, q. 1, a. 2.

⁶ *2Pt* 1,4.

⁷ «[Beatitudo supernaturalis] naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur 2 Petr. 1 [4], quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae*. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae [...] quia a solo Deo nobis infunduntur»: *STh*, I-II, q. 62, a. 1, co., II, 581.

Quindi precisa:

È necessario che gli effetti siano proporzionati alle loro cause e ai loro principi. Ora, tutte le virtù, sia intellettuali che morali, acquisite mediante i nostri atti, derivano da certi principi naturali preesistenti in noi, come sopra⁸ abbiamo spiegato. Ma al posto di questi principi Dio ci dona le virtù teologali, che ci indirizzano al fine soprannaturale, secondo le spiegazioni date^{9,10}

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'Aquinate innanzitutto dice:

Dato che la virtù è l'apice della potenza, a cui ogni potenza si estende per compiere l'operazione, il che significa che l'operazione è buona, è chiaro che la virtù di ogni cosa è quella con la quale essa produce una buona operazione. Siccome però ogni cosa è per la sua operazione, e ogni bene è tale in quanto è ben disposto al proprio fine, occorre che ciascuna cosa grazie alla virtù sia buona e operi bene. Ora, il bene proprio di ogni cosa è diverso da quello che è proprio di un'altra: infatti sono diverse le perfezioni di esseri diversi suscettibili della perfezione; per cui il bene dell'uomo è diverso dal bene del cavallo e dal bene della pietra. E anche dell'uomo stesso si intende il bene in modi diversi a seconda dei suoi diversi aspetti. Infatti non è identico il bene dell'uomo in quanto è uomo e in quanto è cittadino. Poiché il bene dell'uomo in quanto è uomo è che la ragione sia perfetta nella cono-

⁸ Cf. *STh*, I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1.

⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 1.

¹⁰ «Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut [a. 1; q. 51 a. 1] supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra [q. 62 a. 1] dictum est»: *STh*, I-II, q. 63, a. 3, co., II, 592.

scenza della verità, e gli appetiti inferiori siano regolati in conformità alla norma della ragione, dato che l'uomo è uomo in quanto è razionale. Invece il bene dell'uomo in quanto è cittadino è che sia ordinato nell'ambito dello stato rispetto a tutti: e per questo il Filosofo afferma che «non è la medesima la virtù dell'uomo in quanto è buono, e dell'uomo in quanto è un buon cittadino»¹¹. Ora, l'uomo non è soltanto cittadino della città terrena, ma è partecipe della città celeste, Gerusalemme, il cui sovrano è il Signore, e i cui cittadini sono gli angeli e i santi tutti, sia che regnino nella gloria e si riposino nella patria, sia che vadano ancora pellegrinando sulla terra, secondo il detto dell'Apostolo: «Siete concittadini dei santi e familiari di Dio, ecc.»¹². Affinché dunque l'uomo sia partecipe di tale città, non gli basta la sua natura, ma viene elevato a questo dalla grazia di Dio. È infatti scontato che quelle virtù che sono dell'uomo in quanto è partecipe di tale città egli non può acquisirle con le sue risorse naturali: perciò esse non sono causate dai nostri atti, ma ci vengono infuse da un dono di Dio¹³.

¹¹ *Politica*, 3.

¹² Ef 2,19.

¹³ «Cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis. Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, 3 *Polit.*, quod non est eadem virtus hominis in quantum est

Poi aggiunge:

Oltre alle virtù acquisite con i nostri atti, come già abbiamo visto¹⁴, si devono porre nell'uomo delle altre virtù infuse da Dio. E il motivo è che la virtù, come dice il Filosofo, è «quella che fa buono chi la possiede e rende buono il suo atto»¹⁵. Perciò a seconda di come il bene si differenzia nell'uomo, occorre che si differenzi anche la virtù, come si vede che uno è il bene dell'uomo in quanto uomo, e un altro in quanto è cittadino. [...] Ma si deve rilevare che esiste un duplice bene dell'uomo: uno che è proporzionato alla sua natura, un altro invece che è superiore alla sua capacità. La ragione di ciò è che occorre che ciò che è passivo ottenga le perfezioni dall'agente in modo diverso a seconda della diversità della virtù dell'agente: per cui vediamo che le perfezioni e le forme causate dall'azione dell'agente naturale non sono superiori alla capacità del soggetto che le riceve: infatti la virtù attiva naturale è proporzionata alla potenza passiva naturale. Al contrario, le perfezioni e le forme che derivano dall'agente di una potenza infinita, che è Dio, sono superiori alla capacità della natura che le riceve. Per cui l'anima, che è causata immediatamente da Dio, è superiore alla capacità della sua materia, di modo che la materia corporea non riesce a contenerla e a racchiuderla totalmente, ma rimane una sua virtù e ope-

bonus et hominis in quantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrena civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei*, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur»: *De virt*, q. 1, a. 9, co., V, 156-159.

¹⁴ Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 9.

¹⁵ *Etica nicomachea*, 2, 6.

ragione alla quale la materia corporea non partecipa¹⁶; il che non si verifica in nessuna delle altre forme causate dagli agenti naturali. Ora, come l'uomo riceve dall'azione di Dio la sua prima perfezione, ossia l'anima, così anche la sua ultima perfezione, che è la perfetta felicità dell'uomo, egli la riceve immediatamente da Dio; e in lui trova la quiete: e ciò è chiaro perché il desiderio naturale dell'uomo non può trovare pace in altro che in Dio solo. Infatti è innato nell'uomo che dagli esseri causati egli sia spinto da un certo desiderio naturale a ricercare le cause, e tale desiderio non si placa sino a quando egli non sia giunto alla prima causa, che è Dio. Occorre dunque che come la prima perfezione dell'uomo, che è l'anima razionale, è superiore alla capacità della materia corporea, così l'ultima perfezione a cui l'uomo può giungere, che è la beatitudine della vita eterna, superi la capacità di tutta la natura umana. E poiché ogni essere è ordinato al fine da un'operazione, e le cose che conducono al fine devono essere in qualche modo proporzionate al fine, è necessaria l'esistenza di alcune perfezioni dell'uomo con cui egli venga ordinato al fine soprannaturale, che siano superiori alle capacità dei principi naturali dell'uomo. Ora, ciò non potrebbe verificarsi se al di sopra dei principi naturali non venissero infusi nell'uomo dei principi soprannaturali delle operazioni. I principi naturali delle operazioni sono poi l'essenza dell'anima e le sue potenze, cioè l'intelletto e la volontà, che sono i principi delle operazioni dell'uomo in quanto tale; né ciò potrebbe essere se l'intelletto non avesse la conoscenza dei principi con i quali dirigersi nelle altre cose, e se la volontà non avesse una naturale inclinazione al bene della natura ad essa proporzionato, come si è detto nella questione precedente¹⁷. Quindi nell'uomo, perché compia le azioni ordinate al fine della vita eterna, viene divinamente infusa innanzitutto la grazia, con la quale l'uomo ha un essere spirituale; in seguito la fede, la speranza e la carità: affinché con la fede l'intelletto venga illuminato per cono-

¹⁶ Cioè la virtù e l'operazione della parte razionale (intelletto e volontà).

¹⁷ Cf. *DeVirt*, q. 1, aa. 8-9.

scere certe realtà soprannaturali che, in quest'ordine, hanno la funzione dei primi principi conosciuti naturalmente nell'ordine delle operazioni connaturali; inoltre con la speranza e la carità la volontà acquista un'inclinazione verso quel bene soprannaturale al quale la volontà umana non è ordinata in modo adeguato dall'inclinazione naturale¹⁸.

¹⁸ «Praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus [2 Ethic., 6], est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones

Nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva già detto:

È necessario che in tutti gli esseri che agiscono in vista di un fine ci sia un'inclinazione al fine e una specie di inizio del fine: se così non fosse, non agirebbero mai per un fine. Ora, il fine al quale la generosità divina ha ordinato e predestinato l'uomo, ossia la fruizione di lui stesso, è elevato completamente al di sopra della possibilità della natura creata, perché «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udi, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano»¹⁹, come sta scritto. Perciò, soltanto con la natura, l'uomo non ha un'inclinazione sufficiente a quel fine. Quindi occorre che all'uomo venga aggiunto qualcosa in più, con cui abbia l'inclinazione a quel fine, come con i principi naturali ha l'inclinazione al fine che gli è connaturale. Tali elementi aggiunti in più vengono chiamati virtù teologali [...] quanto alla causa, perché come quel fine è stato ordinato a noi non mediante la nostra natura, così è Dio solo che opera in noi

quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione [aa. 8-9] dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur»: *DeVirt.*, q. 1, a. 10, co., V, 176-181.

¹⁹ 1Cor 2,9.

l'inclinazione al fine: perciò vengono dette virtù teologali come create in noi soltanto da Dio²⁰.

Possiamo ora raccogliere i dati principali del pensiero del nostro autore su Dio come causa efficiente della speranza.

Egli parte da un principio fondamentale: per conseguire un fine l'agente deve essere proporzionato ad esso, cioè deve avere l'inclinazione ad esso e i mezzi necessari per raggiungerlo. Ora, dal momento che l'agente raggiunge il suo fine mediante le azioni, e le azioni derivano dagli abiti – perché sono attuazioni di abiti –, per raggiungere il fine l'agente deve avere degli abiti proporzionati a tale fine, cioè degli abiti che lo inclinino a tale fine e che gli consentano di raggiungerlo. Nel caso del fine ultimo dell'uomo, che è la beatitudine soprannaturale nella fruizione di Dio, essendo tale fine soprannaturale e quindi al di sopra delle capacità della natura, gli abiti naturali – cioè l'intelletto e la volontà, e le virtù naturali ad essi connesse – non sono proporzionati ad esso, e quindi non sono sufficienti per permettere all'uomo di raggiungerlo. Anzi, nessuna natura creata è proporzionata ad esso, appunto perché tale fine è soprannaturale, e quindi al di sopra di qualsiasi natura creata. Quindi all'uomo, per conseguire tale fine, sono necessari degli abiti soprannaturali, che possono essere prodotti sola-

²⁰ «In omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Corinth., 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae [...] quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus: et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, co., VI, 52-53.

mente da Dio, perché solamente Dio, che è al di sopra della natura creata, ha la potenza sufficiente per produrli, e quindi è causa efficiente proporzionata per produrli. Questi abiti sono quindi prodotti da Dio, sono abiti infusi nell'uomo da Dio. Ma quali sono tali abiti? Per Tommaso sono: la grazia²¹, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo. All'interno delle virtù infuse abbiamo, accanto alle virtù morali infuse, le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità.

Accanto a questo discorso sul conseguimento del fine ultimo soprannaturale e legato ad esso, il nostro autore pone un altro discorso sul bene dell'uomo, e afferma che come esiste un bene naturale per l'uomo, che si colloca nell'ambito della città terrena, così esiste anche un bene soprannaturale per l'uomo, che si colloca nell'ambito della città celeste, cioè nell'ambito delle realtà soprannaturali, a cui tale bene fa partecipare l'uomo già su questa terra. Ora, siccome il bene è legato alla virtù, perché è la virtù che rende buono l'uomo e il suo agire, come al bene naturale nella città terrena corrispondono le virtù naturali, così al bene soprannaturale nella città celeste, cioè nell'ordine soprannaturale, corrispondono le virtù soprannaturali. Ma le virtù soprannaturali, appartenendo a un ordine superiore a quello naturale, non possono derivare dall'uomo, non possono essere prodotte dall'uomo; devono invece essere prodotte da Dio, devono essere infuse nell'uomo da Dio. Tra queste virtù soprannaturali ci sono le virtù teologali e, tra le virtù teologali, c'è la speranza.

Resta quindi dimostrato che per Tommaso la speranza è prodotta da Dio e soltanto da Dio, perché, in ultima analisi, Dio e soltanto Dio è l'unica causa efficiente proporzionata per produrla; quindi Dio e soltanto Dio è la causa efficiente della speranza.

²¹ Parlando di abiti, ci si riferisce evidentemente alla grazia abituale, cioè alla grazia santificante o *gratum faciens*. Anche la grazia attuale è soprannaturale e prodotta da Dio e da Dio soltanto, ma qui ci interessa considerare gli abiti, perché le virtù teologali sono abiti, e la grazia attuale non è un abito. Per lo stesso motivo non rientrano nell'elenco i frutti dello Spirito Santo e le beatitudini, perché, pur essendo soprannaturali e quindi prodotti da Dio e da Dio soltanto, sono atti e non abiti.

Questo significa – come Tommaso dice espressamente – che la speranza²² è radicalmente un dono di Dio, cioè una realtà che Dio dà all'uomo gratuitamente, senza che l'uomo la possa esigere o meritare²³.

In questo contesto mi sembra significativo affermare che per il nostro autore Dio e soltanto Dio è la causa efficiente della grazia²⁴. È importante ricordarlo per lo stretto legame che esiste tra la grazia e la speranza – e, più in generale, tra la grazia e gli abiti operativi infusi, in particolare le virtù teologali –. Infatti, se la speranza è legata alla grazia, in quanto è un abito operativo che consente alla grazia di operare, e se la speranza la si può ricevere soltanto insieme alla grazia, è chiaro che la causa della grazia sarà anche la causa della speranza.

Tommaso dice dunque in proposito:

Nessuna cosa può agire oltre ai limiti della sua specie, poiché la causa deve essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora, il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una partecipazione della natura divina, che trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come soltanto il fuoco può far sì che una cosa si infuochi, così è necessario che Dio solo deifichi, comunicando il consorzio della natura divina mediante una certa partecipazione assimilativa²⁵.

²² Come la grazia e gli altri abiti infusi.

²³ Meritare in modo primo e radicale. L'uomo può, infatti, agendo in grazia mosso dalla carità, meritare di ricevere un aumento di grazia e quindi indirettamente un aumento di speranza; ma non può meritare la grazia prima, e quindi non può meritare di ricevere per la prima volta la virtù della speranza.

²⁴ Sebbene Dio sia causa di ogni tipo di grazia, qui intendiamo riferirci in modo particolare alla grazia abituale/santificante/*gratum faciens*, perché stiamo trattando di una virtù, e la virtù è un abito. Su questo argomento cf. *InSent*, I, d. 14, q. 3; d. 40, q. 4, a. 2, ad 3; II, d. 26, q. 1, a. 2; IV, d. 5, q. 1, a. 3, qc. 1; *DeVer*, q. 27, a. 3; *InRm*, 5, 1; *STh*, I-II, q. 112, a. 1; III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 1.

²⁵ «Nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum

Come si vede, ritorna anche qui il principio fondamentale della proporzione che deve esserci tra un effetto e la sua causa. Ora, essendo la grazia una partecipazione della vita di Dio, è chiaro che soltanto Dio è causa efficiente proporzionata a produrla, mentre qualsiasi creatura non è proporzionata ad essa, perché ogni creatura è inferiore a Dio e una causa non può essere inferiore al suo effetto. Molto chiaro l'esempio che fa Tommaso in proposito: come il fuoco e soltanto il fuoco può infuocare una cosa, così Dio e soltanto Dio può deificare l'uomo, cioè donare all'uomo la grazia che, essendo partecipazione della natura divina, deifica l'uomo.

Stabilito che la causa efficiente della speranza è Dio e soltanto Dio, l'Aquinate affronta alcune affermazioni che vorrebbero invece negare che Dio produca nell'uomo degli abiti infusi, e quindi che Dio sia la causa efficiente, tra l'altro, delle virtù teologali e, quindi, della speranza.

La più importante affermazione sostiene che la natura basta a se stessa per far giungere l'uomo alla beatitudine, e quindi non sono necessari per lui degli abiti infusi da Dio. L'importanza di questa obiezione deriva dal fatto che essa sta alla base di tutti quei sistemi di pensiero che negano l'esistenza di un ordine soprannaturale o che riduco-

nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quendam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis»: *STh*, I-II, q. 112, a. 1, co., II, 1186. Il *sed contra* si limitava alla citazione di Sal 84(83),12, in cui si dice che il Signore dà la grazia. Interessanti le difficoltà, che si fondano sul fatto che anche l'umanità di Cristo (primo *videtur quod*) e i sacramenti (secondo *videtur quod*) sembrano essere causa della grazia. Tommaso le risolve evidenziando che l'umanità di Cristo (*ad primum*) e i sacramenti (*ad secundum*) sono solamente cause strumentali della grazia, cioè Dio agisce attraverso di essi per produrre la grazia, e quindi, essendo comunque Dio l'agente principale, anche nel caso dell'umanità di Cristo e dei sacramenti resta vero che soltanto Dio è causa efficiente della grazia.

no l'ordine soprannaturale all'ordine naturale. Vale quindi la pena vedere da vicino i testi in cui Tommaso espone questa difficoltà e poi i testi in cui la risolve.

Ecco come essa viene espressa nella *Somma teologica*:

Si dicono teologali quelle virtù con le quali siamo ordinati a Dio, primo principio e fine ultimo delle cose. Ma l'uomo è ordinato al primo principio e al fine ultimo in forza della stessa natura della ragione e della volontà. Perciò non si richiedono gli abiti delle virtù teologali per ordinare a Dio la ragione e la volontà²⁶.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* la medesima difficoltà è esposta così:

Nella *Fisica* si legge: «Ogni essere è perfetto quando raggiunge la propria virtù»²⁷. Ora, la virtù propria di ogni essere è la sua perfezione naturale. Quindi alla perfezione dell'uomo basta la sua perfezione naturale. Ma questa è quella che può essere causata dai principi naturali. Quindi per la perfezione dell'uomo non si richiede che egli abbia qualche virtù per infusione²⁸.

²⁶ «Virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologiarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum»: *STh*, I-II, q. 62, a. 1, arg. 3, II, 581.

²⁷ *Fisica*, 7.

²⁸ «In 7 Physic. dicitur: *unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem*. Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, arg. 1, V, 168-169.

E poi, subito dopo, si dice:

La natura non viene meno nelle cose necessarie. Ora, ciò di cui l'uomo ha bisogno per il raggiungimento del fine ultimo gli è necessario. Quindi egli può avere ciò dai principi naturali, per cui non ha bisogno per questo dell'infusione di una virtù²⁹.

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso riportava quattro affermazioni che, con sfaccettature diverse, vorrebbero negare la necessità e l'esistenza di virtù teologali nell'uomo, perché inutili o perché, in ultima analisi, riconducibili alle virtù intellettuali e morali.

Ecco la prima:

Per ciò a cui la potenza è determinata non si richiede che si aggiunga in più un altro abito. Ora, la conoscenza di Dio è naturalmente insita in tutti³⁰, come dice il Damasceno; e lo stesso si può dire del desiderio del sommo bene³¹, come afferma Boezio. Dunque non abbiamo bisogno di alcune virtù che abbiano Dio per oggetto, il che si dice che concerne le virtù teologali³².

²⁹ «Natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, arg. 2, V, 170-171.

³⁰ Cf. *La fede ortodossa*, 2, 1.3.

³¹ Cf. *La consolazione della filosofia*, 4, 2.

³² «Ad ea ad quae potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus [De fid. orth., 2, 1.3]; et similiter desiderium summi boni, ut dicit Boetius 4 de Consolat. [pros. 2]. Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro obiecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, arg. 1, VI, 46-47.

Ecco ora la seconda:

Come noi poniamo la fruizione divina quale fine di tutti gli atti umani, così i filosofi posero la felicità. Ora, essi non posero delle virtù che avessero per oggetto la felicità. Dunque neppure noi abbiamo bisogno di alcune virtù che abbiano Dio per oggetto³³.

Ecco poi la terza:

Spetta al medesimo abito conoscere i principi e le cose che si conoscono in base ai principi. Ora, il fine è il principio nelle azioni³⁴, come osserva il Filosofo. Dunque le virtù teologali, che hanno quale oggetto il fine ultimo, non si devono distinguere da quelle cardinali, che ci guidano nelle cose che conducono al fine³⁵.

Ed ecco infine la quarta:

Le perfezioni sono proporzionate alle entità perfettabili. Ora, in noi non esiste una potenza che sia perfettabile con la virtù umana, eccetto ciò che è razionale per essenza, che viene perfezionato dalla virtù intellettuale, e ciò che è razionale per partecipazione, che viene per-

³³ «Sicut nos ponimus fruitionem divinam finem omnium actuum humanorum, ita philosophi posuerunt felicitatem. Sed ipsi non posuerunt aliquas virtutes quae haberent felicitatem pro obiecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro obiecto»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, arg. 2, VI, 46-47.

³⁴ Cf. *Etica nicomachea*, 7, 3 e *Fisica* 2.

³⁵ «Ad eundem habitum pertinet cognoscere principia, et quae ex principiis cognoscuntur. Sed finis est principium in operabilibus, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. [3], et 2 Physic. Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro obiecto, non debent distingui a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, arg. 3, VI, 46-47.

fezionato dalla virtù morale. Dunque non può esistere un altro genere di virtù, oltre ai due generi cui si è accennato³⁶.

Quindi questa difficoltà afferma che l'uomo è ordinato al suo fine ultimo in quanto è dotato dell'intelletto – che è naturalmente capace di conoscere il fine ultimo, Dio – e della volontà – che è naturalmente capace di indirizzarsi verso il fine ultimo, Dio –. Queste due facoltà sono, del resto, sufficienti per portare l'uomo alla sua perfezione naturale, che è la perfezione richiesta dalla natura umana, e sono già perfezionate dalle virtù naturali. Inoltre la natura non può mancare nelle cose necessarie e, dato che i mezzi necessari all'uomo per raggiungere il fine ultimo gli sono necessari, la natura non può mancare di darglieli, e infatti glieli dà fornendo all'uomo l'intelletto e la volontà. Sembrerebbe, dunque, che nell'uomo non ci siano abiti soprannaturali infusi da Dio, in particolare sembrerebbe che non ci siano le virtù teologali, tra cui la speranza.

Tommaso, in base a quanto esposto finora, può risolvere la difficoltà facendo leva sulla dimensione soprannaturale del fine ultimo a cui l'uomo è ordinato.

Egli nella *Somma teologica* dice infatti:

La ragione e la volontà sono naturalmente ordinate a Dio in quanto egli è il principio e il fine della natura, però secondo le capacità della natura stessa. Quindi per loro natura non sono sufficientemente ordinate a lui in quanto oggetto della beatitudine soprannaturale³⁷.

³⁶ «Perfectiones perfectibilibus proportionantur. Sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam nisi rationale per essentiam, quod perficitur virtute intellectuali, et rationale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec potest esse aliud genus virtutum praeter duo praedicta genera»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, arg. 4, VI, 46-47.

³⁷ «Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter»: *STh*, I-II, q. 62, a. 1, ad 3, II, 582.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* afferma:

Con la prima perfezione l'uomo è perfetto in due modi. In un modo al livello della parte nutritiva e sensitiva, e questa perfezione non trascende la capacità della materia; in un altro modo al livello della parte intellettiva, che supera quella naturale e corporea. Sotto questo aspetto l'uomo è perfetto in assoluto, mentre nel primo modo lo è relativamente; così, per ciò che appartiene alla perfezione del fine, l'uomo può essere perfetto in due sensi: in un senso nella capacità della sua natura; in un altro senso in una perfezione soprannaturale: e in questo senso si dice che l'uomo è perfetto in assoluto, mentre nel primo senso lo è relativamente. Perciò all'uomo si addice una duplice virtù: una che corrisponde alla prima perfezione, e quella non è una virtù completa; l'altra che corrisponde alla sua ultima perfezione, e questa è la vera e perfetta virtù dell'uomo³⁸.

E, subito dopo, aggiunge:

La natura ha provveduto all'uomo il necessario per la sua virtù. Perciò rispetto a ciò che non trascende la capacità della natura l'uomo ha dalla natura non soltanto i principi recettivi, ma anche i principi attivi.

³⁸ «Sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus»:
DeVirt, q. 1, a. 10, ad 1, V, 180-181.

Invece rispetto a ciò che trascende la capacità della natura l'uomo ha dalla natura l'attitudine a ricevere³⁹.

Nel *Commento alle Sentenze* il nostro autore aveva risolto così la prima difficoltà:

Benché l'uomo sia naturalmente ordinato a Dio con la conoscenza e con l'affetto, in quanto è naturalmente partecipe di lui, tuttavia, siccome esiste una partecipazione che è al di sopra della natura, si esigono una conoscenza e un affetto che siano superiori alla natura, e perciò si richiedono le virtù teologali⁴⁰.

Poi aveva risposto alla seconda difficoltà affermando:

Quella felicità posta dai filosofi è quella che gli uomini sono in grado di raggiungere con le forze naturali; per questo l'uomo ha da se stesso l'inclinazione a quel fine. Perciò non si richiedono in precedenza delle virtù che inclinano al fine, ma soltanto quelle che dirigono verso le opere che sono per il fine; ma nel caso in oggetto⁴¹ non è così⁴².

³⁹ «Natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, ad 2, V, 182-183.

⁴⁰ «Quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo quaeritur quaedam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicae»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 1, VI, 52-53.

⁴¹ Cioè nel caso delle virtù teologali.

⁴² «Felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non praexiguntur aliquae virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quae sunt ad finem. Non sic autem est in proposito»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 2, VI, 54-55.

La terza difficoltà era stata risolta da Tommaso dicendo:

I principi speculativi si conoscono con un abito diverso da quello con cui si conoscono le conclusioni; ossia con l'intelletto, mentre le conclusioni si conoscono con la scienza. Invece nell'affetto non esiste nessun abito precedente, ma l'inclinazione al fine ultimo proporzionato alla natura procede dalla natura stessa della potenza, come si è detto⁴³. Al contrario, per il fine elevato al di sopra della natura bisogna che preceda gli altri abiti un abito gratuito, sia nell'intelletto, qual è la fede, sia nell'affetto, come la carità e la speranza, a cui l'inclinazione naturale non giunge⁴⁴.

Alla quarta difficoltà, infine, l'Aquinate aveva ribattuto:

Gli abiti non si distinguono solamente in base ai soggetti, ma anche in base agli oggetti. Quindi le virtù morali e intellettive si distinguono tra loro in base al soggetto, come si è visto⁴⁵, mentre le virtù teologali si distinguono dalle altre due in base all'oggetto, che è al di sopra della capacità naturale di entrambe le parti. Perciò una delle virtù teologali, come la fede, concerne la conoscenza, e ha un rapporto di comunicazione con le virtù intellettive; e una, come la carità, concerne l'affettività, e ha un rapporto di comunicazione con quelle morali⁴⁶.

⁴³ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 1, qc. 3.

⁴⁴ «Principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non praecedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimum naturae proportionatum, ut dictum est [q. 1 a. 1]. Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus et in intellectuali, ut fidem, et in affectu, ut caritatem et spem ad quam naturalis inclinatio non pertingit»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 3, VI, 54-55.

⁴⁵ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2.

⁴⁶ «Non solum habitus distinguuntur ex subiectis, sed etiam ex obiectis. Virtutes ergo morales et intellectuales distinguuntur ab invicem ex parte obiecti, ut dictum est

La difficoltà avanzata, dunque, non regge perché si limita a considerare l'ambito naturale dell'uomo: è vero che dal punto di vista naturale l'uomo è sufficientemente orientato dalle sue capacità naturali – dall'intelletto e dalla volontà – verso il fine ultimo naturale, cioè la beatitudine naturale nella conoscenza naturale di Dio, ed è fornito dalla natura di tutti i mezzi naturali necessari per conseguire tale fine; ma il fine ultimo a cui l'uomo è chiamato e ordinato, cioè la beatitudine soprannaturale nella visione dell'essenza divina, non è di ordine naturale, ma è appunto di ordine soprannaturale, e quindi l'inclinazione/l'orientamento naturale, le capacità naturali e i mezzi naturali dell'uomo non sono sufficienti per conseguirlo. Ecco allora che nasce l'esigenza di capacità soprannaturali, che l'uomo non può darsi da solo, ma che può ricevere solamente da Dio come dono gratuito: si tratta delle virtù teologali: la fede, che potenzia l'intelletto per conoscere in modo soprannaturale Dio, e la speranza e la carità, che orientano la componente affettiva dell'uomo, cioè la volontà, a Dio in modo soprannaturale. Quindi Dio produce, causa, infonde gli abiti soprannaturali e, in particolare, le virtù teologali nell'uomo, affinché l'uomo abbia la capacità e le forze per giungere alla beatitudine soprannaturale.

In questo contesto Tommaso fa una precisazione importante: la natura umana non ha principi attivi adeguati alla beatitudine soprannaturale alla quale l'uomo è ordinato, ma la natura umana dà all'uomo un elemento che lo apre alla beatitudine soprannaturale, che è la capacità di ricevere: si tratta di quella potenza obbedienziale che la natura umana conferisce all'uomo e che è pura capacità di ricevere da Dio l'elevazione all'ordine soprannaturale.

[qc. 2]; sed virtutes theologicae distinguuntur ab utrisque ex parte obiecti, quod est supra naturale posse utriusque partis. Unde theologiarum virtutum aliqua respicit cognitionem, sicut fides, et habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; et aliqua respicit affectionem, sicut caritas, et habet communionem cum moralibus»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, ad 4, VI, 54-55.

Un'altra affermazione secondo cui nell'uomo non ci sono abiti infusi da Dio e, in particolare, non ci sono le virtù teologali si basa sulla presenza nell'uomo dei semi delle virtù – le virtù naturali –, ritenuti sufficienti per permettere all'uomo di conseguire il fine ultimo.

Ecco come la difficoltà è espressa nella *Somma teologica*:

La natura non impiega due mezzi quando ne basta uno solo; e molto meno Dio. Ora, Dio ha inserito nella nostra anima i semi delle virtù, come dice la Glossa⁴⁷. Quindi non è necessario che causi in noi per infusione altre virtù⁴⁸.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* abbiamo una difficoltà simile:

Il seme agisce in virtù di colui da cui viene emesso. [...] Ora, i germi delle virtù sono immessi in noi da Dio, come dice la Glossa: «Dio ha seminato in ogni anima i semi dell'intelletto e della sapienza»⁴⁹. Quindi tali semi agiscono in virtù di Dio. Perciò, dato che da tali semi viene causata la virtù acquisita, sembra che la virtù acquisita possa condurre alla fruizione di Dio, nella quale consiste la beatitudine della vita eterna⁵⁰.

⁴⁷ *Glossa ordinaria su Eb 1,5*.

⁴⁸ «Natura non facit per duo, quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. 1 [Glos. ord.]. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet»: *STh*, I-II, q. 63, a. 3, arg. 3, II, 592.

⁴⁹ *Glossa su Eb 1,5*.

⁵⁰ «Semen agit in virtute eius a quo emittitur. [...] Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa [super illud Hebr. 1, 5: «cum sit splendor gloriae»], *Deus insemnavit omni animae initia intellectus et sapientiae*. Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, arg. 3, V, 170-171.

Come si vede, la difficoltà si sviluppa a due livelli. Il primo livello si basa sul principio secondo cui Dio non moltiplica i mezzi quando non è necessario. Ora, Dio ha posto nell'uomo, nella sua anima, i semi delle virtù, cioè i principi, le inclinazioni, sui quali si vanno a sviluppare le virtù – evidentemente le virtù naturali –. Quindi non sarebbe necessario che Dio causasse nell'uomo delle virtù infuse. Il secondo livello su cui si muove questa difficoltà si basa sul principio di omogeneità: se Dio ha posto nell'uomo i semi delle virtù e da tali semi viene prodotta la virtù acquisita – siamo sempre nell'ordine naturale –, siccome i semi sono posti da Dio, la virtù che ne deriva avrà una forza divina e quindi avrà la forza di portare l'uomo alla beatitudine soprannaturale nella fruizione di Dio. La conclusione è sempre che le virtù infuse prodotte da Dio sarebbero inutili e quindi non esisterebbero.

Tommaso risponde a questa difficoltà, ancora una volta, distinguendo il piano naturale e il piano soprannaturale.

Nella *Somma teologica* egli dice infatti:

La virtù dei principi inseriti in noi per natura non si estende oltre ai limiti della natura. Perciò in ordine al fine soprannaturale l'uomo ha bisogno di essere perfezionato da altri principi⁵¹.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* afferma:

I semi delle virtù immessi naturalmente nell'anima umana non agiscono con tutta la virtù di Dio: perciò non ne consegue che da essi possa venire causato tutto ciò che può causare Dio⁵².

⁵¹ «Virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita»: *STh*, I-II, q. 63, a. 3, ad 3, II, 592.

⁵² «Semina virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, ad 3, V, 182-183.

L'Aquinate, dunque, ammette che nell'uomo ci siano i semi delle virtù, ma tali semi, essendo a livello della natura, sono limitati all'ambito naturale, e quindi non possono produrre virtù, forze, capaci di portare l'uomo alla beatitudine soprannaturale, che appunto si colloca a un livello superiore alla natura. Quindi in ordine alla beatitudine soprannaturale l'uomo ha bisogno di altri principi, che sono gli abiti soprannaturali, in particolare le virtù teologali, che, essendo di livello soprannaturale, hanno la capacità di condurre l'uomo al conseguimento della beatitudine soprannaturale. Del resto è vero che i semi delle virtù che si trovano nell'uomo sono stati posti da Dio, ma ciò non significa che essi operino con tutta la virtù di Dio⁵³; in effetti essi si collocano a un livello naturale, e quindi non hanno tutta la forza di Dio, e quindi non possono produrre tutto ciò che Dio può produrre. Resta quindi confermato che l'uomo ha bisogno di abiti soprannaturali – in particolare le virtù teologali – per raggiungere la beatitudine soprannaturale, e Dio li causa, li produce, li infonde nell'uomo.

Un'ulteriore affermazione secondo cui non ci sono virtù soprannaturali si basa ancora una volta sul principio di omogeneità, ma applicato questa volta al rapporto tra potenza e atto. Essa dice infatti:

Prima di acquistare la virtù, l'uomo è in potenza alle virtù. Ora, la potenza e l'atto appartengono a un unico genere: infatti ogni genere è diviso dalla potenza e dall'atto, come si legge nella *Fisica*⁵⁴. Ora, siccome la potenza alla virtù non deriva dall'infusione, sembra che neppure la virtù sia dall'infusione⁵⁵.

⁵³ Non tutto ciò che Dio crea è, per il fatto di essere creato da Dio, soprannaturale. Infatti Dio non crea necessariamente realtà di livello soprannaturale, ma è libero di creare realtà di livello naturale e realtà di livello soprannaturale. Di fatto Dio crea molti enti che si collocano a un livello semplicemente naturale.

⁵⁴ *Fisica*, 3.

⁵⁵ «Homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in 3 Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, arg. 13, V, 174-175.

Quindi non esisterebbero nell'uomo virtù infuse perché l'uomo, prima di possedere le virtù infuse, sarebbe in potenza ad esse e la potenza umana non può derivare dall'infusione; ora, essendo la potenza e l'atto dello stesso genere, queste virtù, una volta attuate, non possono derivare dall'infusione; quindi non potrebbero affatto esistere nell'uomo delle virtù infuse da Dio.

Tommaso risponde, ancora una volta, distinguendo i vari tipi di potenzialità presenti nell'uomo. Ecco le sue parole:

Quando qualcosa che è passivo è destinato a conseguire perfezioni diverse da agenti differenti, c'è la differenza e l'ordine delle potenze passive nell'ente passivo in base alla differenza e all'ordine delle potenze attive negli agenti, dato che la potenza attiva corrisponde alla potenza passiva [...] in ogni creatura c'è una potenza obbedienziale, in quanto ogni creatura ubbidisce a Dio per ricevere in sé tutto ciò che Dio ha voluto. Così dunque anche nell'anima c'è qualcosa in potenza che è fatto per essere condotto all'atto da un agente connaturale: ed è in questo modo che in essa ci sono le virtù acquisite. In un altro modo nella potenza dell'anima c'è qualcosa che è fatto per essere condotto all'atto soltanto dalla virtù divina: e così sono in potenza nell'anima le virtù infuse⁵⁶.

Nell'uomo, dunque, ci sono potenze passive diverse in base al diverso rapporto con i vari agenti che, con la loro potenza attiva, devono

⁵⁶ «Quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa [...] in tota creatura est quaedam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisite. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, ad 13, V, 186-187.

attuare queste potenze passive. Ora, nell'uomo c'è una potenza passiva riguardo alle virtù naturali, ma c'è anche una potenza passiva riguardo alle virtù soprannaturali. La potenza passiva riguardo alle virtù naturali, che si trova nei semi delle virtù posti nell'uomo da Dio a livello naturale, è attuata dall'agente naturale⁵⁷, che, con tale attuazione, produce le virtù naturali, cioè le virtù acquisite. La potenza passiva riguardo alle virtù soprannaturali è una potenza obbedienziale, che è la potenza a ricevere da Dio tutto ciò che Dio vuole dare alla natura umana, tutto ciò che Dio vuole attuare nell'uomo. Tale potenza obbedienziale è attuata da Dio e soltanto da Dio con la produzione delle virtù soprannaturali, cioè le virtù infuse. Essendo la potenza passiva relativa alle virtù naturali/acquisite essenzialmente distinta dalla potenza passiva relativa alle virtù soprannaturali/infuse, le virtù soprannaturali/infuse non si riducono alle virtù naturali/acquisite, le virtù soprannaturali/infuse non sono dello stesso genere delle virtù naturali/acquisite. Quindi la presenza di virtù naturali/acquisite nell'uomo non esclude la presenza di virtù soprannaturali/infuse nell'uomo, perché questi due tipi di virtù fanno riferimento a potenze passive diverse. Anzi, dall'analisi attenta della natura umana e delle sue potenze passive resta confermato che nell'uomo ci sono delle virtù soprannaturali infuse da Dio, tra le quali dobbiamo porre anche la speranza. Resta quindi confermato che la causa efficiente delle virtù soprannaturali e, tra esse, anche della speranza, è Dio e soltanto Dio.

2.2. LA GRAZIA CAUSA DELLA SPERANZA

Posto innanzitutto che per Tommaso la causa efficiente della speranza è Dio, vediamo ora la causalità della grazia⁵⁸ riguardo alla speranza.

⁵⁷ Cioè l'intelletto e la volontà.

⁵⁸ Mi riferisco innanzitutto alla grazia abituale/santificante/*gratum faciens*, ma anche la grazia attuale ha un suo ruolo, come vedremo. Comunque, parlando di grazia in questo paragrafo, se non indicato espressamente in modo diverso, si intende la grazia abituale.

Il nostro autore, infatti, attribuisce anche alla grazia una causalità riguardo alla speranza, e, specificamente, una causalità in qualche modo riconducibile alla causalità efficiente.

Dobbiamo dire subito che abbiamo due serie di testi tommasiani riguardo al rapporto della speranza con la grazia: in una serie di testi, infatti, il nostro autore mostra in generale come le virtù infuse – che includono anche la speranza – siano legate alla grazia, mentre in un'altra serie di testi egli mostra come specificamente la speranza derivi dalla grazia.

Riguardo al legame delle virtù teologali con la grazia Tommaso nella *Somma teologica* afferma innanzitutto:

È evidente che le virtù acquisite con gli atti umani, e delle quali abbiamo già trattato⁵⁹, sono disposizioni che dispongono l'uomo in ordine alla natura umana. Le virtù infuse invece dispongono l'uomo in una maniera superiore, e a un fine più alto: perciò è necessario che esse si ricolleghino a una qualche natura superiore. E questa è la natura divina partecipata, come è detto in *2 Pt*: *Ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina*⁶⁰. E per avere noi ricevuto questa natura possiamo dire di essere stati rigenerati come figli di Dio. Come dunque la luce naturale della ragione è distinta dalle virtù acquisite, che si ricollegano a tale luce, così la luce della grazia, che è una partecipazione della natura divina, è distinta dalle virtù infuse, che da essa derivano e ad essa sono ordinate. Per cui anche Paolo in *Ef* dice: *un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce*⁶¹. Come infatti le virtù acquisite predispongono l'uomo a camminare in modo conforme alla luce naturale della ragione,

⁵⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 55.

⁶⁰ *2Pt* 1,4.

⁶¹ *Ef* 5,8.

così le virtù infuse lo predispongono a camminare in modo conforme alla luce della grazia⁶².

E, poco dopo, precisa che la grazia

non si identifica con la virtù, essendo invece un abito presupposto alle virtù infuse, quale loro principio e radice⁶³.

Più avanti dichiara ancora:

Come dall'essenza dell'anima emanano le sue facoltà, che sono i principi degli atti, così dalla grazia emanano nelle varie facoltà dell'anima le virtù, che muovono le facoltà all'atto⁶⁴.

⁶² «Manifestum est quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra [q. 55] dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur 2 Petr. 1 [4], *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Eph. 5 [8], *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae»: *STh*, I-II, q. 110, a. 3, co., II, 1172.

⁶³ «Nec est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix»: *STh*, I-II, q. 110, a. 3, ad 3, II, 1172.

⁶⁴ «Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus»: *STh*, I-II, q. 110, a. 4, ad 1, II, 1174. Lo stesso parallelismo si trova anche in *InSent*, II, d. 24, q. 1, a. 4 e *STh*, III, q. 89, a. 1.

Nelle *Questioni disputate sulla verità* l'Aquinate dice:

Vi è un fine al quale l'uomo è preparato da Dio, il quale supera la proporzione della natura umana, e precisamente la vita eterna, che consiste nella visione di Dio per essenza, la quale supera la proporzione di qualsiasi natura creata, essendo connaturale soltanto a Dio. Per cui è necessario che all'uomo sia dato qualcosa mediante cui non solo operi per il fine, o il suo appetito sia inclinato verso quel fine, ma anche mediante cui la stessa natura dell'uomo sia elevata a una certa dignità, secondo la quale tale fine gli sia proporzionato: e a tale scopo gli è data la grazia. Per inclinare invece l'affetto a questo fine viene data la carità; per eseguire infine le opere mediante le quali il predetto fine viene acquistato sono date le altre virtù. E quindi, come nelle realtà naturali la natura stessa è altra cosa dall'inclinazione della natura e dal suo moto od operazione, così nelle realtà gratuite la grazia è altra cosa dalla carità e dalle altre virtù. E che questa comparazione sia rettamente presa appare chiaro da Dionigi⁶⁵, laddove dice che uno non può avere un'operazione spirituale se non riceve prima un essere spirituale, come neppure l'operazione di una certa natura se prima non ha l'essere in quella natura^{66,67}

⁶⁵ Il riferimento è a Dionigi Pseudo-Areopagita.

⁶⁶ Cf. *La gerarchia celeste*, 2, 1, 1.

⁶⁷ «Est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in cap. II De cael. hier. [1, 1]; ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa»: *DeVer.*, q. 27, a. 2, co., II, 658-661.

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva affermato:

Il soggetto primo e proprio della grazia è l'essenza dell'anima, della virtù invece la potenza: e ciò è più ragionevole, e si accorda con le parole di Dionigi⁶⁸. Poiché infatti in nessuno l'operazione si estende sopra la facoltà della natura operante, è necessario che se in qualcuno l'operazione si estende sopra ciò che può naturalmente, anche la natura in un certo modo sia elevata sopra se stessa. Poiché dunque gli atti meritori superano la facoltà della natura umana, tali atti non possono procedere dall'uomo, dato che l'uomo in essi non ha potere con le sole doti naturali se anche la natura umana non è come sublimata in modo più eccelso. E per questo Dionigi⁶⁹ dice che come nelle realtà naturali accade che ciò che non ha la specie ricevuta per generazione non può avere le operazioni dovute alla specie, così colui che non ha ricevuto l'essere divino mediante la rigenerazione spirituale non può partecipare le operazioni divine^{70,71}

⁶⁸ Il riferimento è a Dionigi Pseudo-Areopagita; cf. *La gerarchia celeste*, 2, 1, 1.

⁶⁹ Il riferimento è ancora a Dionigi Pseudo-Areopagita.

⁷⁰ Cf. *La gerarchia celeste*, 2, 1, 1.

⁷¹ «Proprium et primum subiectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia: et hoc rationabilius est, et dictis Dionysii [De cael. hier., 2, 2, 1] consonat. Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicuius supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam eleuetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius [De cael. hier., 2, 2, 1], quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse eleuet, ut idonea sit ad divinas operationes»: *InSent*, II, d. 26, q. 1, a. 3, co., IV, 292-293.

E poi aveva precisato:

La grazia informa [le virtù] a modo di origine, poiché cioè in base alla stessa grazia in certo qual modo formalmente nascono gli abiti delle virtù, diffusi nelle diverse potenze⁷².

Raccogliendo i dati che emergono da questi testi, possiamo affermare che per Tommaso c'è un legame molto stretto tra la grazia e le virtù infuse, parallelo a quello che c'è tra la natura umana e le virtù acquisite e a quello che c'è tra l'anima e le sue potenze/facoltà. Le virtù acquisite, infatti, hanno il loro principio nella natura umana – nell'intelletto e nella volontà – e servono a ordinare l'uomo al bene di ordine naturale e quindi al fine di ordine naturale. L'uomo, però, è chiamato a un fine ultimo soprannaturale – la beatitudine eterna nella visione dell'essenza di Dio –, e, rispetto ad esso, le virtù acquisite non sono disposizioni sufficienti, perché esse si fermano a un livello naturale. Sono quindi necessarie all'uomo delle forze, delle virtù appunto, di livello soprannaturale, che sono le virtù infuse, che perfezionano l'uomo a livello operativo. Ma ciò non basta: oltre all'inclinazione al fine soprannaturale, che è dato dalle virtù, è necessaria anche un'elevazione soprannaturale dell'uomo a livello entitativo, che è data dalla grazia, abito entitativo che rende l'uomo partecipe della natura divina. Qual è dunque il legame che c'è tra la grazia e le virtù infuse? È un legame di origine parallelo a quello tra l'anima – più precisamente la sua essenza – e le sue potenze/facoltà: come dall'essenza dell'anima si originano, emanano, le potenze/facoltà, che sono i principi degli atti umani naturali, così dalla grazia si originano, emanano, le virtù infuse, che sono i principi degli atti umani soprannaturali; come la grazia eleva l'essenza dell'anima, in cui risiede, così le virtù infuse elevano

⁷² «Gratia informat [virtutes] per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi»: *InSent*, II, d. 26, q. 1, a. 4, ad 5, IV, 300-301.

le potenze dell'anima, in cui risiedono. La grazia è quindi presupposta alle virtù infuse ed è loro principio e loro radice. In un certo senso, quindi, anche la grazia è causa efficiente delle virtù infuse e quindi anche della speranza.

Quanto detto finora, come si capisce dal contesto⁷³, riguarda la grazia abituale⁷⁴, da cui la speranza e le altre virtù infuse derivano come dalla loro causa originante. Ma anche la grazia attuale ha un ruolo nell'ambito della speranza: infatti per Tommaso non solo la grazia abituale è origine delle virtù infuse, ma, una volta che le virtù infuse sono presenti, è necessaria una grazia attuale affinché esse agiscano, perché le virtù – sia acquisite sia infuse – sono degli abiti, e quindi richiedono un principio che li attualizzi muovendoli dalla potenza ad agire all'atto di agire. Nel caso delle virtù acquisite questo principio è la volontà; nel caso delle virtù infuse questo principio non può essere un principio naturale, perché, essendo virtù soprannaturali, sono al di sopra delle capacità della natura, e quindi questo principio deve essere un principio soprannaturale che viene da Dio, e infatti esso è una grazia attuale.

Dice in proposito Tommaso:

Abbiamo già detto sopra⁷⁵ che l'uomo, per vivere rettamente, ha bisogno di essere aiutato da Dio in due modi. Primo, mediante il dono di un abito che risani la natura umana corrotta e che la elevi, anche se risanata, a compiere opere meritorie per la vita eterna, poiché ciò sorpassa le capacità della natura. Secondo, ha bisogno dell'aiuto della grazia in quanto attende da Dio la mozione ad agire. Ora, chi è in grazia non ha bisogno di un altro aiuto della grazia che sia, come nel primo caso, un nuovo abito infuso. Ha però bisogno dell'altro tipo di aiuto gratuito, cioè ha bisogno di essere mosso da Dio a ben operare⁷⁶.

⁷³ Abbiamo infatti parlato della grazia come abito (entitativo).

⁷⁴ Cioè la grazia santificante/*gratum faciens*.

⁷⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 109, aa. 2-3.6.

⁷⁶ «Sicut supra [aa. 2-3.6] dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura

Quindi all'uomo non basta la grazia abituale, che risana la sua natura e la eleva, perché, anche elevato dalla grazia abituale, l'uomo deve agire: la grazia abituale, infatti, è un abito entitativo, cioè che riguarda l'essenza dell'uomo, e non un abito operativo, cioè che riguarda l'agire dell'uomo. La grazia abituale, quindi, non è sufficiente per agire, ma è necessaria un'ulteriore grazia da parte di Dio, che non sarà ancora una grazia abituale – altrimenti si ricade nel problema appena presentato –, ma sarà una grazia attuale di mozione che attua le potenzialità della grazia abituale, specificamente che attua l'abito della virtù infusa⁷⁷, perché sono le virtù infuse – abiti operativi – ad essere preposte all'agire – soprannaturale – dell'uomo. Quindi le virtù infuse, e tra esse la speranza, che sono abiti, necessitano della grazia attuale per essere portati all'atto e quindi per emettere il loro atto. Quindi possiamo affermare che la grazia attuale è in qualche modo anche causa efficiente dell'atto della speranza.

Che la grazia sia causa della speranza è detto più chiaramente in un'altra serie di testi tommasiani, nei quali egli insegna espressamente che la speranza deriva dalla grazia.

Innanzitutto nella *Somma teologica* l'Aquinate afferma:

L'abito stesso della speranza, mediante il quale uno aspetta la beatitudine, [...] viene causato [...] esclusivamente dalla grazia⁷⁸.

humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilium, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum»: *STh*, I-II, q.109, a. 9, co., II, 1163.

⁷⁷ Ciò vale anche per i doni dello Spirito Santo.

⁷⁸ «Ipse habitus spei, per quem aliquis expectat beatitudinem, [...] causatur [...] pure ex gratia»: *STh*, II-II, q.17, a. 1, ad 2, III, 174.

Ma è soprattutto nella *Somma contro i Gentili* che questo tema viene sviluppato⁷⁹.

Tommaso introduce l'argomento affermando: «La grazia deve causare [...] in noi la speranza della futura beatitudine»⁸⁰.

Poi dà quattro argomenti per dimostrare questa affermazione.

Il primo argomento dice:

L'amore verso gli altri deriva nell'uomo dall'amore che ha verso se stesso, poiché si tratta l'amico come uno tratta se stesso. Ora, uno ama se stesso in quanto vuole del bene a se stesso; e uno ama un altro in quanto gli vuole del bene. Perciò l'uomo dovrà giungere a interessarsi del bene altrui dal fatto che è interessato al bene proprio⁸¹. E nel fatto che uno spera del bene da un altro, trova una via che lo conduce ad amare per se stesso colui dal quale spera del bene, poiché uno viene amato per se stesso quando chi lo ama gli vuole del bene, anche senza che gliene venga nulla. Ora, siccome dalla grazia santificante viene causato nell'uomo l'amore di Dio per se stesso, ne segue che da essa l'uomo acquista anche la speranza in Dio. Però l'amicizia con la quale uno ama un altro per se stesso, anche se non è motivata dall'utilità propria, implica tuttavia molti vantaggi, in quanto un amico aiuta l'altro come un altro se stesso. Perciò per il fatto che uno ama un altro e

⁷⁹ Questo è, di fatto, l'unico riferimento importante alla speranza nella *Somma contro i Gentili*.

⁸⁰ «Oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari»: *CG*, III, 153, in Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, voll. 3, ESD, Bologna 2000-2001 II, 572-573.

⁸¹ È questa una constatazione che deriva dall'analisi della natura umana e del suo modo di agire; essa non comporta alcun egoismo, ma la sincera constatazione che, come dicevano gli scolastici, ogni amore inizia da se stessi; cf. il comandamento dell'amore del prossimo dato da Gesù: «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Mt 22,39, in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 2371; cf. Mc 12,31; Lc 10,27).

sa di essere riamato da lui, ha la speranza in lui. Ebbene, la grazia costituisce l'uomo amatore di Dio secondo l'affetto della carità, in modo da insegnargli pure, mediante la fede, che in precedenza è stato amato da Dio, secondo le parole di s. Giovanni: «La carità sta in questo, che non noi abbiamo amato Dio, ma che Dio per primo ci ha amati»⁸². Perciò ne segue che l'uomo per il dono della grazia ha la speranza in Dio⁸³.

Questo argomento si fonda sul rapporto che c'è tra la speranza e l'amore verso un altro: se io amo un altro per se stesso e questo altro ricambia il mio amore, come io voglio il suo bene, così penso che lui voglia il mio bene – amare significa, infatti, volere il bene –, e quindi spero di ricevere da lui un bene. Ora, la grazia produce nell'uomo la carità e la fede – perché la grazia origina nell'uomo le virtù infuse, tra le quali la carità e la fede – e la carità mi fa amare Dio per se stesso,

⁸² 1Gv 4,10.

⁸³ «Dilectio quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligit a quo bonum sperat, secundum seipsum: diligitur enim aliquis secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligit, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero, qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi. Unde oportet quod, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur: secundum illud quod habetur 1 Ioan. 4,10: *in hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat»: CG, III, 153, I, II, 572-573.

mentre la fede mi fa conoscere che Dio mi ama, e mi ama per primo. Ma dall'amare Dio per se stesso e dal sapermi riamato da lui nasce la speranza di ricevere un bene da Dio, cioè nasce la speranza in Dio, che è appunto la speranza teologale. Quindi la grazia causa nell'uomo la speranza.

Il secondo argomento afferma:

In ogni persona che ama nasce il desiderio di unirsi per quanto è possibile all'amato: ed è per questo che è cosa sommamente dilettevole per gli amici vivere insieme. Perciò se la grazia costituisce l'uomo amatore di Dio, è necessario che venga causato in lui il desiderio di unirsi a Dio per quanto è possibile. Ora, la fede, causata anch'essa dalla grazia, mostra che è possibile l'unione dell'uomo con Dio in quella perfetta fruizione in cui consiste la beatitudine. Perciò nell'uomo il desiderio della fruizione deriva dall'amore di Dio. Ma il desiderio di una cosa è fastidioso per l'anima del desiderante, se non c'è la speranza di soddisfarlo. Dunque era conveniente che negli esseri umani nei quali la grazia di Dio causa la carità e la fede, causi pure la speranza di raggiungere la futura beatitudine⁸⁴.

Qui il punto di partenza è il legame tra l'amore e l'unione con la realtà amata: se io amo una realtà, desidero unirmi il più possibile con essa. Ora, la grazia, originando nell'uomo la carità, cioè l'amore per

⁸⁴ «In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto in quantum possibile est: et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae»: *CG*, III, 153, 2, II, 574-575.

Dio, produce nell'uomo il desiderio di unirsi il più possibile a Dio. D'altro canto la grazia produce nell'uomo anche la fede, la quale insegna all'uomo che è possibile unirsi a Dio nell'unione perfetta della fruizione, nella quale consiste la beatitudine. Dalla grazia, dunque, tramite la carità e la fede, nasce nell'uomo il desiderio di unirsi perfettamente a Dio nella beatitudine soprannaturale. Ma questo desiderio sarebbe gravoso se non fosse accompagnato dalla speranza di essere soddisfatto. Quindi la grazia causa nell'uomo anche la speranza di raggiungere l'unione con Dio nella beatitudine. Ma questa è proprio la speranza teologale. Quindi la grazia causa nell'uomo la speranza.

Il terzo argomento asserisce:

Se nelle cose ordinate a un fine che si desidera sorge qualche difficoltà, si ha un conforto dalla speranza di raggiungere il fine: si sopporta facilmente, p. es., l'amaro della medicina per la speranza della guarigione. Ora, nel nostro cammino verso la beatitudine, che è il termine di tutti i nostri desideri, s'incontrano molte difficoltà, poiché la virtù, che è la via per raggiungere la beatitudine, «ha per oggetto cose difficili»⁸⁵. Perciò, affinché l'uomo tendesse con maggiore facilità e prontezza alla beatitudine, era necessario provvederle della speranza di raggiungerla⁸⁶.

Dal testo si nota subito che in questo caso l'intervento della grazia non è esplicito nel discorso di Tommaso, e, d'altro canto, la collocazione di questo testo nell'ambito degli argomenti tesi a dimostrare che la speranza è causata dalla grazia ci fa ragionevolmente supporre che

⁸⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, 2, 3, 10.

⁸⁶ «In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emergerit, solatium affert spes de fine consequendo: sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficultia imminet sustinenda: nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficultia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere»: *CG*, III, 153, 3, II, 574-575.

tale intervento sia almeno implicitamente considerato dal nostro autore. Il punto di partenza è che quando si incontrano delle difficoltà riguardo ai mezzi nel cammino che si deve percorrere per raggiungere un fine, la speranza dà conforto, come nel caso di un malato che assume più volentieri una medicina amara perché ha la speranza, con essa, di guarire. Ora, nel cammino dell'uomo verso la beatitudine, che è il suo fine ultimo, egli incontra molte difficoltà, perché le virtù, che sono i mezzi che gli servono per raggiungere il fine, sono difficili da praticare. Quindi, per farlo tendere con più grande facilità e prontezza verso la beatitudine, Dio ha donato benevolmente all'uomo la speranza. La speranza, quindi, è legata a un dono benevolo di Dio, e quindi alla sua grazia. Possiamo quindi indirettamente affermare che, ancora una volta, la grazia causa la speranza.

Il quarto argomento sostiene:

Nessuno si muove verso un fine che egli crede sia impossibile raggiungere. È quindi necessario che per raggiungere un fine, uno lo percepisca come possibile a ottenersi; e questo è il sentimento della speranza. Poiché perciò l'essere umano è guidato dalla grazia all'ultimo fine della beatitudine, era necessario che nel suo affetto venisse impressa dalla grazia la speranza di conseguire la beatitudine. Di qui le parole della Scrittura: «Ci rigenerò ad una speranza viva, ad una eredità immarcescibile, riserbata nei cieli»⁸⁷. E ancora: «Siamo stati salvati nella speranza»^{88, 89}

⁸⁷ 1Pt 1,3-4.

⁸⁸ Rm 8,24.

⁸⁹ «Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda. Hinc est quod dicitur 1 Petri 1-3 *regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis*. Et Rom. 8-24 dicitur: *spe salvi facti sumus*»: CG, III, 153, 4, II, 574-575.

Questo argomento si basa sul fatto che, per tendere verso un fine, bisogna che tale fine sia ritenuto raggiungibile, conseguibile. E la speranza è proprio questo moto verso un fine che si crede di poter ottenere. Ora, l'uomo è guidato verso il suo fine ultimo, la beatitudine soprannaturale, dalla grazia. Quindi la grazia deve anche dare all'uomo la consapevolezza di poter raggiungere tale fine e così originare in lui il moto della speranza teologale. Perciò la grazia dà all'uomo la speranza di ottenere la beatitudine. Quindi la grazia causa la speranza.

Concludendo questa tematica, è necessaria una precisazione: avevamo visto che per Tommaso soltanto Dio può essere causa efficiente della speranza, mentre ora il nostro autore pone anche la grazia quale causa della speranza. Ci chiediamo quindi: che tipo di causalità, in definitiva, egli attribuisce alla grazia nei confronti della speranza? Dobbiamo distinguere tra la grazia attuale e la grazia abituale⁹⁰. Quanto alla grazia attuale, è chiaro che essa produce l'atto di speranza quale strumento di Dio; quindi è sempre Dio che causa in modo efficiente l'atto di speranza servendosi della grazia attuale. Quanto alla grazia abituale, la questione mi sembra più complessa, perché, da un lato, è evidente che Tommaso attribuisce alla grazia abituale una causalità nei confronti della speranza, e una causalità affine alla causalità efficiente, ma, dall'altro lato, egli non parla mai di una produzione in senso efficiente della speranza da parte della grazia abituale, riservando sempre e solo a Dio questo ruolo. Penso si possa dire che l'Aquinate attribuisce alla grazia una causalità propriamente di origine rispetto alla speranza, causalità che, in un qualche modo, può essere considerata una causalità efficiente, anche se non propriamente produttiva. Infatti dai testi in cui Tommaso affronta l'argomento e che sono stati presentati

⁹⁰ Qui siamo infatti nell'ambito della causalità strumentale e quindi l'effetto va attribuito in modo primo e principale all'agente e non allo strumento da lui utilizzato (come la statua viene attribuita in modo primo e principale all'artista e non al martello e allo scalpello, che pure sono stati gli strumenti che egli ha usato per produrre la statua).

emerge che la grazia abituale non causa la speranza nel senso che la produce, come invece fa Dio, che resta quindi la causa efficiente vera e propria della speranza, ma nel senso che la origina, come l'anima umana origina l'intelletto e la volontà, non perché sia essa a produrre queste facoltà, ma perché esse derivano, emanano, dall'essenza dell'anima per come l'ha concepita e voluta Dio. Quindi, nel caso della speranza, essa è prodotta da Dio a partire dalla grazia abituale, come abito operativo derivante, per opera di Dio, dall'abito entitativo che è la grazia abituale. Del resto la grazia abituale è la partecipazione della natura divina, e la natura è proprio l'essenza in quanto principio di operazione. Quindi la grazia abituale ha in sé la capacità di originare le virtù infuse, ma è poi l'intervento di Dio che, di fatto, produce le virtù infuse, originandole dalla stessa grazia santificante. Resta così vero sia che la speranza è originata dalla grazia abituale, che quindi ne è in qualche modo causa efficiente, sia che la causa efficiente vera e propria della speranza è Dio.

2.3. L'UOMO NON È CAUSA EFFICIENTE DELLA SPERANZA

Conseguenza di questo insegnamento su Dio – e sulla grazia – come causa efficiente della speranza è che per Tommaso la virtù della speranza⁹¹ è prodotta da Dio nell'uomo senza il concorso, senza la cooperazione efficiente dell'uomo. L'uomo, quindi, con i suoi atti non entra direttamente nella produzione della speranza, perché non ne è causa proporzionata, essendo egli un essere naturale ed essendo la virtù della speranza, invece, soprannaturale. Quindi l'uomo non è causa efficiente della speranza. Vediamo ora più da vicino questo argomento.

Il nostro autore tratta questo punto, ancora una volta, non direttamente e solamente per la virtù della speranza, ma quando studia gli abiti infusi e le virtù teologali. Egli mostra come l'uomo non sia causa

⁹¹ Come gli altri abiti infusi.

efficiente né dell'esistenza dell'abito infuso né dell'aumento dell'abito infuso. Quindi l'uomo non solo non è in grado di produrre l'esistenza della virtù della speranza, ma non è in grado nemmeno, una volta posseduta la speranza, di produrre l'aumento della virtù della speranza.

2.3.1. L'uomo non è causa efficiente dell'esistenza della speranza

Vediamo innanzitutto il pensiero di Tommaso riguardo al fatto che l'uomo non è causa efficiente dell'esistere degli abiti infusi e, quindi, neanche della speranza.

Ecco come egli si esprime nella *Somma teologica*:

Le virtù teologali ordinano l'uomo alla beatitudine soprannaturale allo stesso modo in cui l'inclinazione naturale lo ordina al fine connaturale. Ora, ciò avviene in due modi. Primo, secondo la ragione, o intelletto, cioè mediante il possesso dei primi principi universali, conosciuti da noi mediante il lume naturale dell'intelletto, dai quali la ragione procede sia in campo speculativo che in campo pratico. Secondo, mediante la rettitudine della volontà, la quale per natura tende verso il bene di ordine razionale. Ma queste due cose sono al di sotto dell'ordine soprannaturale, secondo il passo di *1 Cor*: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano*^{92,93}

⁹² 1Cor 2,9.

⁹³ «Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud 1 ad Cor. 2 [9], *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*»: *STh*, I-II, q. 62, a. 3, co., II, 584.

Poco dopo egli afferma:

Poiché quest'ultima beatitudine [cioè: la beatitudine soprannaturale] sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine⁹⁴.

E, più sotto, precisa:

La virtù perfeziona l'uomo nel bene. E poiché la nozione di bene abbraccia, al dire di Agostino, «il modo, la specie e l'ordine»⁹⁵, o anche, come è detto in *Sap, il numero, il peso e la misura*⁹⁶, è necessario che il bene venga misurato in base a una regola. E questa è duplice, come si è già detto⁹⁷, cioè la ragione umana e la legge divina⁹⁸. E poiché la legge divina è una regola superiore, ha un'estensione più vasta: cosicché tutto ciò che è regolato dalla ragione umana è regolato anche dalla legge divina, ma non viceversa. Perciò le virtù dell'uomo ordinate al bene misurato dalla regola della ragione possono essere prodotte dagli atti umani: poiché tali atti derivano dalla ragione, sotto il cui potere e regola è compreso tale bene. Invece le virtù che ordinano l'uomo al bene in quanto misurato dalla legge divina, e non dalla ragione umana, non possono essere causate dagli atti umani, il cui principio è la ragione, ma sono causate in noi dall'azione di Dio.

⁹⁴ «Quia huiusmodi beatitudo [scil.: beatitudo supernaturalis] proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam»: *STh*, I-II, q. 62, a. 1, co., II, 581.

⁹⁵ *La natura del bene*, 3.

⁹⁶ *Sap* 11,12.

⁹⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 19, aa. 3-4.

⁹⁸ Cioè la legge eterna, che è la stessa volontà di Dio in quanto regola ogni cosa.

Perciò nel definire queste virtù Agostino aggiunge: «Che Dio opera in noi senza di noi»^{99,100}

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso asserisce:

L'uomo non è soltanto cittadino della città terrena, ma è partecipe della città celeste, Gerusalemme, il cui sovrano è il Signore, e i cui cittadini sono gli angeli e i santi tutti, sia che regnino nella gloria e si riposino nella patria, sia che vadano ancora pellegrinando sulla terra, secondo il detto dell'Apostolo: «Siete concittadini dei santi e familiari di Dio, ecc.»¹⁰¹. Affinché dunque l'uomo sia partecipe di tale città, non gli basta la sua natura, ma viene elevato a questo dalla grazia di Dio. È infatti scontato che quelle virtù che sono dell'uomo in quanto è partecipe di tale città egli non può acquisirle con le sue risorse naturali: perciò esse non sono causate dai nostri atti¹⁰².

⁹⁹ *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁰⁰ «Virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro De natura boni [3]; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. 11 [21], oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra [q. 19 aa. 3-4] dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus [De lib. arb., 2, 19] posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur»: *STh*, I-II, q. 63, a. 2, co., II, 590.

¹⁰¹ *EF* 2, 19.

¹⁰² «Homo non solum est civis terrena civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent

Nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva già detto:

È necessario che in tutti gli esseri che agiscono in vista di un fine ci sia un'inclinazione al fine e una specie di inizio del fine: se così non fosse, non agirebbero mai per un fine. Ora, il fine al quale la generosità divina ha ordinato e predestinato l'uomo, ossia la fruizione di lui stesso, è elevato completamente al di sopra della possibilità della natura creata, perché «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udi, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano»¹⁰³, come sta scritto. Perciò, soltanto con la natura, l'uomo non ha un'inclinazione sufficiente a quel fine¹⁰⁴.

E, più sopra, aveva affermato:

L'uomo non può avere nessun bene se non glielo dà Dio; però certe cose si hanno da Dio senza la nostra cooperazione, come quelle infuse; altre con la nostra cooperazione, come quelle acquisite; certe con la cooperazione della natura, come quelle naturali¹⁰⁵.

in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei*, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris»: *De virt.*, q. 1, a. 9, co., V, 158-159.

¹⁰³ 1 Cor 2,9.

¹⁰⁴ «In omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Corinth., 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem»: *InSent.*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, co., VI, 52-53.

¹⁰⁵ «Nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det; sed quaedam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quae sunt infusa; et quaedam nobis cooperanti-

L'uomo, dunque, non può produrre con i suoi atti gli abiti infusi e quindi nemmeno le virtù infuse, tra le quali è inclusa anche la speranza, perché la natura umana non è proporzionata agli abiti infusi, e quindi nemmeno le facoltà umane, che dalla natura umana derivano, sono proporzionate agli abiti infusi, e quindi nemmeno gli atti umani, che sono compiuti dalle facoltà umane, sono proporzionati agli abiti infusi, e quindi non possono produrli. La natura umana non è proporzionata agli abiti infusi perché gli abiti infusi hanno lo scopo di indirizzare l'uomo alla beatitudine soprannaturale – sia facendo conoscere all'intelletto che essa è il fine ultimo dell'uomo, sia orientando la volontà verso di essa –, e, essendo tale beatitudine appunto soprannaturale, gli abiti che indirizzano ad essa devono essere anch'essi soprannaturali, perché devono essere proporzionati ad essa, e quindi sono al di sopra delle capacità e delle possibilità della natura umana, e quindi la natura umana non può causarli, perché una causa deve sempre essere proporzionata al suo effetto e non può mai essere inferiore ad esso. Quindi gli abiti infusi sono prodotti, causati, da Dio nell'uomo senza la cooperazione dell'uomo, secondo la nota affermazione di Agostino¹⁰⁶, che Tommaso riprende espressamente. Resta quindi dimostrato che l'uomo non può essere causa efficiente della virtù della speranza.

Anzi, il nostro autore esclude addirittura che nell'uomo possano esserci dei principi positivi che possano poi essere sviluppati – anche da Dio – per produrre le virtù teologali nell'uomo. Parlando infatti delle virtù, egli afferma:

In noi le virtù provengono dalla natura come attitudini e predisposizioni, ma non nella loro perfezione; eccetto le virtù teologali, che derivano totalmente dall'esterno¹⁰⁷.

bus, sicut acquisita; et quaedam cooperante natura, sicut naturalia»: *InSent*, III, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 1, VI, 592-593.

¹⁰⁶ Cf. *Il libero arbitrio*, 2, 19; cf. anche *Contro Giuliano*, 4, 3; *Spiegazioni sui Salmi*, 118, 26; *La grazia e il libero arbitrio*, 2, 17.

¹⁰⁷ «Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco»: *STh*, I-II, q. 63, a. 1, co., II, 589.

Quindi, mentre a livello naturale ci sono nell'uomo degli elementi – i semi delle virtù –, cioè attitudini, predisposizioni, che poi la volontà umana sviluppa e porta alla perfezione, dando origine alla virtù acquisita, a livello soprannaturale non esistono elementi positivi che possano essere sviluppati per originare le virtù teologali, ma esse vengono totalmente dall'esterno dell'uomo¹⁰⁸.

Stabilito tutto ciò, Tommaso può affrontare e risolvere un'importante difficoltà riguardo al fatto che gli abiti infusi non siano causati dagli atti compiuti dall'uomo. Egli la presenta così:

Dio agisce in tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura: poiché, come scrive Dionigi¹⁰⁹, «è proprio della divina provvidenza salvare la natura»¹¹⁰. Ora, nell'uomo gli abiti in via naturale sono causati dagli atti [...]. Quindi Dio non produce in noi certi abiti senza i nostri atti¹¹¹.

Sembra dunque che nell'uomo gli abiti infusi – tra i quali rientra la speranza – debbano essere prodotti dagli atti umani, perché nell'uomo nell'ordine naturale gli abiti sono prodotti dagli atti¹¹², e Dio salvaguarda la natura e opera nell'uomo in conformità alla sua natura. Se quindi Dio, senza l'intervento diretto degli atti umani, senza la cooperazione efficiente degli atti umani, causasse nell'uomo gli abiti infusi – nei quali è inclusa la speranza –, sembrerebbe che Dio non rispetti la natura umana.

¹⁰⁸ Infatti vengono totalmente da Dio. Nell'uomo c'è una pura potenza obbedienziale alle virtù teologali, cioè una pura capacità a ricevere tali virtù da Dio.

¹⁰⁹ Si tratta di Dionigi Pseudo-Areopagita.

¹¹⁰ *I nomi divini*, 4, 33.

¹¹¹ «Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum, quia divinae providentiae est naturam salvare, ut dicit Dionysius, 4 cap. De div. nom. [33]. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus [...]. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus»: *STh*, I-II, q. 51, a. 4, arg. 2, II, 488.

¹¹² È infatti la ripetizione degli atti che, a livello naturale, produce nell'uomo l'esistenza dell'abito.

L'Aquinate risolve questa difficoltà affermando:

Il fatto che Dio agisce in tutti gli esseri in conformità con la loro natura non esclude che egli compia in essi ciò che la natura non può compiere, ma da ciò segue soltanto che Dio non agisce mai contro ciò che è conforme alla natura¹¹³.

Quindi il rispetto che Dio ha per la natura di un ente e che lo porta ad agire sempre in conformità a tale natura comporta solamente il fatto che Dio non agisce in un ente in modo contrario alla sua natura, ma non comporta il fatto che Dio non possa agire in un ente in modo superiore alla sua natura, producendo in quell'ente una realtà superiore che la natura di quell'ente non potrebbe produrre. Applicando questo insegnamento al caso degli abiti infusi e quindi anche della speranza, vediamo che in effetti gli abiti infusi, inclusa la speranza, non sono contrari alla natura dell'uomo, ma sono superiori ad essa. Anzi, dobbiamo affermare che non solo gli abiti infusi, compresa la speranza, non sono contrari alla natura umana, ma piuttosto essi innalzano, elevano, la natura umana, la innalzano, la elevano, a un ordine soprannaturale, divino. Quindi, producendo, causando, gli abiti infusi nell'uomo, non solo Dio non manca di rispetto verso la natura dell'uomo, ma anzi mostra nei confronti della natura dell'uomo il massimo rispetto, la massima attenzione e il massimo amore.

A questo punto, posto tutto questo, sorgono allora due domande, che ci permettono di fare due precisazioni importanti – sempre guidati dal pensiero dell'Aquinate – sul ruolo e il valore che gli atti umani hanno in rapporto agli abiti infusi e, quindi, anche in rapporto alla virtù della speranza.

¹¹³ «Hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest, sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit»: *STh*, I-II, q. 51, a. 4, ad 2, II, 489.

La prima domanda è la seguente: se gli abiti infusi, inclusa la speranza, sono prodotti da Dio nell'uomo senza il concorso dell'uomo, viene rispettata la libertà umana? Sperare è un atto libero? Sembra infatti che, non intervenendo la volontà nella produzione degli abiti infusi, inclusa la speranza, venga negata la libertà dell'uomo, come se Dio costringesse l'uomo ad avere in sé questi abiti infusi da lui prodotti. In realtà non è così. La libertà dell'uomo viene pienamente rispettata, e Tommaso ce lo insegna quando afferma: «Le virtù infuse vengono causate in noi da Dio senza la nostra opera, non però senza il nostro consenso. Ed è così che vanno intese le parole: “che Dio produce in noi senza di noi”¹¹⁴»¹¹⁵. Quindi la produzione degli abiti infusi nell'uomo non nega il libero consenso dell'uomo ad accogliere in sé questi abiti che Dio vuole donargli causandoli in lui: l'uomo resta libero di accettare gli abiti infusi o di rifiutarli. Sperare resta quindi un atto libero dell'uomo. Ma l'assenso dato dall'uomo a Dio affinché Dio produca in lui gli abiti infusi non è causa efficiente della produzione degli abiti infusi, perché tale consenso non produce positivamente gli abiti infusi – cosa che solo Dio fa e che solo Dio può fare –, ma si limita a non ostacolare la produzione degli abiti infusi. Quindi il libero consenso dell'uomo non è causa efficiente della produzione degli abiti

¹¹⁴ Agostino, *Il libero arbitrio*, 2, 19.

¹¹⁵ «Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, *quam Deus in nobis sine nobis operatur* [Aug., *De lib. arb.*, 2, 19]»: *STh*, I-II, q. 55, a. 4, ad 6, II, 518. Il relativo *videtur quod* diceva: «L'uomo viene giustificato mediante la virtù. Ora, Agostino, spiegando quel passo di *Gv* [14,12]: *Ne farà anche di maggiori*, dice: “Colui che ti ha creato senza di te non ti giustificherà senza di te” [Discorso al popolo 169, 2; Trattati sul Vangelo di Giovanni, 72]. Perciò non è a proposito l'affermazione che Dio produce in noi la virtù senza di noi»: «Homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit [Serm. ad pop., 169, 2; In Ioan., 72], super illud Ioan., *maiora horum faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur»: *STh*, I-II, q. 55, a. 4, arg. 6, II, 516.

infusi, ma può essere considerato come una causa *removens prohibens*¹¹⁶, cioè quella causa che rimuove l'ostacolo – in questo caso il rifiuto ad accogliere gli abiti infusi – che impedirebbe alla causa efficiente – in questo caso Dio – di realizzare il suo effetto – in questo caso la produzione degli abiti infusi –.

La seconda domanda è questa: se gli abiti infusi, inclusa la speranza, sono prodotti da Dio e non dagli atti umani, che ruolo possono avere gli atti umani nel favorire la produzione degli abiti infusi da parte di Dio? È chiaro, infatti, che se uno compie atti che sono orientati verso un determinato abito infuso, essi, anche se non producono l'abito infuso, devono comunque avere un valore in riferimento ad esso. L'Aquinate risponde a questa domanda affermando: «Benché la virtù infusa non sia causata dagli atti, tuttavia gli atti possono disporre ad essa»¹¹⁷. Quindi gli atti compiuti dall'uomo sulla linea dell'abito infuso dispongono l'uomo a ricevere l'abito infuso. Questo insegnamento assume un valore particolare riguardo all'aumento della virtù infusa: nemmeno l'aumento della virtù infusa, infatti, è prodotto dall'atto umano, ma soltanto da Dio; l'atto della virtù infusa compiuto dall'uomo, però, dispone l'uomo a ricevere da Dio l'aumento della virtù infusa. Quindi: gli atti di speranza umani che l'uomo compie rettamente dispongono l'uomo a ricevere la virtù teologale della speranza¹¹⁸; gli atti di speranza teologale compiuti dall'uomo non causano

¹¹⁶ Chiamata anche *remotio prohibentis*; letteralmente significa: “che rimuove ciò che proibisce”.

¹¹⁷ «Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere»: *DeVirt*, q. 1, a. 10, ad 17, V, 188-189.

¹¹⁸ Anche l'esperienza ce lo mostra. Infatti se io mi abituo a sperare rettamente, con una speranza umana, nel mio prossimo, nel suo aiuto, e a confidare in lui, quando poi Dio mi vorrà donare la speranza teologale sarò meglio disposto ad accoglierla, perché sarò meglio disposto a sperare in lui, nel suo aiuto, e a confidare in lui. Se invece io non spero mai che qualcuno mi possa o voglia aiutare e non confido mai in nessuno, sarà più difficile – sarò peggio disposto – che io spero in Dio e confidi in lui e quindi che mi apra alla virtù teologale della speranza.

nell'uomo l'aumento della speranza teologale – aumento che solo Dio può causare –, ma dispongono l'uomo a ricevere da Dio l'aumento della speranza teologale. Ma vediamo ora più nel dettaglio questo argomento, la cui delicatezza sta nel fatto che si potrebbe pensare che, concesso che l'uomo con le sue sole forze non è in grado di produrre la virtù teologale della speranza, però, una volta ricevuta tale virtù da Dio, con la forza che tale virtù gli dà, compiendo atti di speranza teologale, l'uomo possa causare, produrre, l'aumento della speranza teologale, mentre, secondo Tommaso, non è così.

2.3.2. L'uomo non è causa efficiente dell'aumento della speranza

Riguardo dunque al pensiero dell'Aquinate sul fatto che l'uomo non è causa efficiente dell'aumento degli abiti infusi e, quindi, neanche della speranza, ecco come egli si esprime nella *Somma teologica*:

Come si è già visto¹¹⁹, ci sono due tipi di virtù: acquisite e infuse. E su entrambe influisce l'abitudine¹²⁰, ma in grado diverso: essa infatti causa le virtù acquisite, mentre predispone soltanto alle virtù infuse, conservandole e promuovendole se uno già le possiede¹²¹.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso, dopo aver chiarito che l'aumento di una virtù infusa va inteso come il movimento da una forma imperfetta a una forma perfetta, afferma:

¹¹⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 63, a. 2.

¹²⁰ Cioè la ripetizione degli atti.

¹²¹ «Duplex est virtus, ut ex supradictis [q. 63 a. 2] patet, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet»: *STh*, I-II, q. 92, a. 1, ad 1, II, 899.

Il muoversi da una forma imperfetta a quella perfetta non significa altro che il ricondursi del soggetto all'atto: infatti la forma è un atto; per cui il fatto che il soggetto riceva maggiormente la forma vuol dire che esso viene ricondotto maggiormente all'atto di quella forma. E come un essere viene ricondotto dalla pura potenza all'atto della forma dall'agente, così pure per l'azione dell'agente viene ricondotto dall'atto imperfetto all'atto perfetto. [...] perciò [le virtù infuse] si intensificano [...] in quanto il soggetto viene condotto maggiormente al loro atto per l'azione dell'agente che ne è la causa. Quindi, come le virtù acquisite crescono per effetto degli atti che le causano, così le virtù infuse aumentano a opera dell'azione di Dio, dal quale sono causate. I nostri atti, poi, vengono raffrontati all'aumento della carità e delle altre virtù infuse in quanto dispongono, come per ottenere la carità all'inizio: infatti l'uomo che fa ciò che è in sé si prepara a ricevere la carità da Dio. Inoltre i nostri atti possono essere meritori rispetto all'aumento della carità, dato che presuppongono la carità, la quale è il principio del merito¹²².

¹²² «Moveri de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. [...] ideo [virtutes infusae] intenduntur [...], in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi»: *DeVirt*, q. 1, a. 11, co., V, 200-203.

E, più sotto, precisa:

La carità e le altre virtù infuse non crescono a motivo degli atti attivamente, ma soltanto in forma dispositiva e meritoria, come si è detto¹²³.¹²⁴

Quindi gli atti compiuti dall'uomo non causano in modo efficiente l'aumento delle virtù infuse¹²⁵, perché l'aumento di una virtù consiste nella maggiore attuazione di quella virtù nel soggetto ad opera dell'agente corrispettivo. Infatti l'aumento di una virtù è concepito come il passaggio del soggetto – l'uomo – da una forma meno perfetta a una forma più perfetta, cioè come l'attuarsi nell'uomo della forma – la virtù – secondo un grado sempre maggiore di perfezione. Ora – e questo è fondamentale per il nostro discorso – l'attuazione di una forma è possibile solamente ad opera di un agente che sia in grado di causare quella forma, perché solamente tale agente può attuare la potenza a quella forma nel soggetto. Nel caso delle virtù acquisite, che appartengono all'ordine naturale, l'agente che attua la potenza in riferimento ad esse è l'uomo stesso, specificamente sono i suoi atti, che, ripetuti in modo abitudinario¹²⁶, attuano la potenza della virtù e quindi fanno crescere sem-

¹²³ Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 11, co.

¹²⁴ «Caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est [co.]»: *DeVirt*, q. 1, a. 11, ad 14, V, 208-209. Il relativo *videtur quod* diceva: «Tutti gli atti di virtù sono di un'unica nozione. Quindi se una virtù aumenta per il suo atto, deve crescere con qualsiasi atto; ora, pare che ciò sia falso, secondo l'esperienza: infatti non sperimentiamo che la virtù aumenti in ogni atto»: «Omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augetur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat»: *DeVirt*, q. 1, a. 11, arg 14, V, 194-195.

¹²⁵ Nei suoi testi Tommaso si concentra sul caso delle virtù infuse; ma il discorso vale in generale per tutti gli abiti infusi.

¹²⁶ Non nel senso negativo di una ripetizione noiosa e disattenta, ma nel senso positivo di una ripetizione costante e convinta (è in questo senso che Tommaso usa il termine "abitudine" nei suoi scritti).

pre più il soggetto nella virtù. Infatti gli atti di una virtù acquisita hanno in sé la capacità di causare la virtù acquisita. Quindi, nel caso delle virtù acquisite, esse aumentano a motivo degli atti umani: l'atto di una determinata virtù compiuto dall'uomo fa aumentare quella virtù, è causa efficiente dell'aumento di quella virtù. Invece nel caso delle virtù infuse, che appartengono all'ordine soprannaturale, l'agente che attua la potenza in riferimento ad esse è Dio. Infatti solamente Dio, come abbiamo visto, può causare le virtù infuse. Quindi, nel caso delle virtù infuse, esse non aumentano a motivo degli atti umani, a motivo, cioè, degli atti di quelle virtù compiuti dall'uomo, ma solamente a motivo degli atti di Dio: Dio, intervenendo con la sua azione nell'uomo, accresce in lui quella determinata virtù infusa. Gli atti umani, dunque, non possono produrre l'aumento delle virtù infuse, tra le quali rientra anche la speranza. Resta perciò dimostrato che gli atti umani non sono causa efficiente dell'aumento della speranza.

Ma allora, anche qui, sorge la domanda: qual è il ruolo e il valore degli atti compiuti dall'uomo in riferimento all'aumento degli abiti infusi, in particolare in riferimento all'aumento delle virtù infuse? Dai testi presentati si evince la risposta di Tommaso: gli atti delle virtù infuse compiuti dall'uomo non producono positivamente l'aumento delle virtù infuse, ma dispongono e meritano¹²⁷ l'aumento delle virtù infuse. Abbiamo quindi un duplice ruolo e valore degli atti umani riguardo all'aumento delle virtù infuse: un valore dispositivo e un valore meritorio. Il valore dispositivo consiste nel fatto che il compimento di un atto di una determinata virtù infusa dispone l'uomo a rice-

¹²⁷ Meritano se dotati delle necessarie condizioni. Le condizioni affinché un atto sia meritorio sono: che l'atto sia volontario/libero; che l'atto sia buono; che l'atto sia compiuto da un viatore (cioè da una persona nella vita terrena); che l'atto sia soprannaturale; che l'atto sia compiuto in ossequio a Dio fine soprannaturale, e quindi che l'atto sia compiuto mosso dalla carità; che l'atto sia compiuto in stato di grazia; che Dio accetti l'atto come soprannaturalmente meritorio (quest'ultima condizione si verifica sempre se ci sono le altre condizioni).

vere l'aumento di quella virtù infusa da parte di Dio, cioè rende l'uomo più adatto a che Dio causi in lui una maggiore attuazione e quindi un maggiore perfezionamento di quella virtù infusa. Il valore meritorio consiste nel fatto che il compimento di un atto di una determinata virtù infusa merita direttamente l'aumento di quella virtù infusa e inoltre, in quanto è un'opera buona meritoria, merita da Dio un aumento della grazia¹²⁸ e, con l'aumento della grazia, aumentano anche le virtù infuse, che sono strettamente connesse con la grazia. Quindi gli atti di speranza che l'uomo compie non producono direttamente un aumento della virtù della speranza, non sono, cioè, causa efficiente dell'aumento della speranza, ma dispongono e meritano l'aumento della speranza, cioè sono causa dispositiva e meritoria dell'aumento della speranza.

2.4. L'ACQUISTO, IL RIACQUISTO, L'AUMENTO E LA PERDITA DELLA SPERANZA

Stabilito che soltanto Dio è causa efficiente della speranza e non l'uomo, vediamo come si compie, secondo Tommaso, l'acquisto, il riacquisto, l'aumento e la perdita della speranza. Come per i punti precedenti, anche qui il nostro autore non tratta l'argomento direttamente ed esclusivamente in riferimento alla speranza, ma sempre nell'ambito del discorso sugli abiti infusi e, in particolare, sulle virtù teologali.

2.4.1. L'acquisto della speranza

Riguardo all'acquisto della virtù della speranza, come, più in generale, riguardo all'acquisto degli abiti infusi, l'Aquinate insegna che la virtù della speranza si acquista insieme alla grazia¹²⁹ con il battesimo. Anche in questo caso il discorso di Tommaso non è rivolto in modo

¹²⁸ Si tratta della grazia abituale/santificante/*gratum faciens*.

¹²⁹ In questo contesto si tratta sempre della grazia abituale/santificante/*gratum faciens*.

diretto ed esclusivo alla virtù della speranza, ma riguarda in generale gli abiti infusi e, in particolare, le virtù infuse.

Dice infatti Tommaso:

Come dice Agostino, «il battesimo ha il compito di incorporare i battezzati a Cristo come sue membra»¹³⁰. Ma da Cristo in qualità di capo scende in tutte le membra la pienezza della grazia e delle virtù, secondo le parole di *Gv*: *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*¹³¹. È quindi evidente che con il battesimo si ottengono la grazia e le virtù¹³².

E, poco dopo, riguardo al caso del battesimo dei bambini, fa questa importante precisazione:

Alcuni antichi hanno affermato che ai bambini nel battesimo non sono concesse la grazia e le virtù, ma viene impresso il carattere di Cristo, in forza del quale, quando arrivano poi all'età matura, ottengono la grazia e le virtù. Ma ciò è falso per due motivi. Primo, perché i bambini, come gli stessi adulti, nel battesimo divengono membra di Cristo: quindi necessariamente ricevono dal capo l'influsso della grazia e della virtù. Secondo, perché, se la cosa fosse vera, i bambini che muoiono dopo il battesimo non giungerebbero alla vita eterna, in quanto *la grazia di Dio è la vita eterna*¹³³. E così nulla sarebbe valso

¹³⁰ *Il castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini*, 1, 26.

¹³¹ *Gv* 1,16.

¹³² «Sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum [De pecc. merit. et remiss. et de bapt. parv., 1, 26], *ad hoc Baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius*. A capite autem Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan. 1 [16], *de plenitudine eius nos omnes accepimus*. Unde manifestum est quod per Baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes»: *STh*, III, q. 69, a. 4, co., IV, 855. Il *sed contra* diceva, a partire da *Tt* 3,5-6, che nel battesimo viene donata la grazia dello Spirito Santo e l'abbondanza delle virtù.

¹³³ *Rm* 6,23.

per la loro salvezza l'essere stati battezzati. E la causa dell'errore fu che costoro non seppero distinguere tra abito e atto. Per cui, vedendo che i bambini erano inabili agli atti delle virtù, credettero che dopo il battesimo essi non avessero in alcun modo la virtù. Invece questa incapacità di agire nei bambini non è dovuta all'assenza degli abiti, ma a un impedimento corporale: come anche chi dorme, sebbene abbia l'abito delle virtù, tuttavia è impedito dal compierne gli atti per via del sonno¹³⁴.

Quindi la grazia e le virtù infuse si ottengono mediante il battesimo, perché è il battesimo che, incorporando gli uomini a Cristo, li unisce come membra a Cristo capo, e tale unione fa sì che la grazia e le virtù da Cristo-capo discendano negli uomini-membra. In questo contesto Tommaso fa un'importante precisazione: il battesimo conferisce, insieme alla grazia, l'abito di ciascuna virtù infusa, ma non l'atto; affinché l'abito passi all'atto sono richieste poi le disposizioni, anche

¹³⁴ «Quidam antiqui posuerunt quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimuntur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia pueri, sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi. Unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. 6 [23], *gratia Dei est vita aeterna*. Et ita nihil profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic, videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali, sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum»: *STh*, III, q. 69, a. 6, co., IV, 858-859. Il *sed contra* sosteneva, a partire da un'affermazione di Agostino (cf. *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 52), che i bambini nel battesimo conseguono la grazia e le virtù, perché in esso ricevono la vita nuova, che si ha appunto per mezzo della grazia e delle virtù. Cf. *InSent*, IV, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 1; *STh*, II-II, q. 47, a. 14, ad 3.

fisiche, necessarie all'uomo per agire. Quindi, se il bambino battezzato che non è ancora giunto all'età di ragione non compie gli atti delle virtù infuse, inclusa la speranza, non è perché tali virtù manchino in lui, ma è perché egli non ha ancora raggiunto uno sviluppo sufficiente per poter compiere gli atti di tali virtù.

Certamente Tommaso è consapevole che gli effetti del battesimo, tra i quali il dono della grazia e, con essa, degli abiti infusi, tra i quali la speranza, si possono ottenere anche prima di ricevere di fatto (*in re*) il sacramento del battesimo o addirittura senza mai riceverlo di fatto (*in re*), ma non senza che il sacramento del battesimo sia presente nel desiderio (*in voto*), almeno implicito¹³⁵. Resta quindi vero che senza il battesimo, senza un riferimento, almeno implicito, al battesimo, non si può ottenere la speranza.

In questo contesto l'Aquinate precisa però che con l'effettiva ricezione (*in re*) del sacramento del battesimo le virtù infuse, inclusa la speranza, ricevono un aumento. Egli dice infatti:

Come si è detto sopra¹³⁶, prima del battesimo si può conseguire la remissione dei peccati in quanto si ha il desiderio esplicito o implicito di esso; e tuttavia, quando si riceve di fatto il battesimo, si ha una remissione più completa, con il condono di tutta la pena. E così anche prima del battesimo Cornelio¹³⁷ e altri in simili condizioni conseguono la grazia e le virtù per mezzo della fede cristiana e del desiderio implicito o esplicito del battesimo; nel battesimo però ottengono una quantità maggiore di grazia e di virtù. Per questo, commentando il *Sal: Ad*

¹³⁵ Cf. *InSent*, IV, d. 4, q. 3, a. 3, qc. 2; d. 6, q. 1, a. 1, qc. 3; d. 9, q. 1, a. 5, qc. 4, ad 2; *CG*, IV, 72; *DeQuodl*, VI, q. 3, a. 1; *InIoann* 3, 1; 6, 7; *STh* III, q. 65, a. 4; q. 68, aa. 1-2; q. 69, a. 1, ad 2; q. 70, a. 2, ad 3; q. 84, a. 5.

¹³⁶ Cf. *STh*, III, q. 68, a. 2; q. 69, a. 1, ad 2.

¹³⁷ Il pio centurione romano battezzato da Pietro dopo che lo Spirito Santo si era effuso su di lui (cf. At 10).

*acque refrigeranti mi hai condotto*¹³⁸, la Glossa spiega: «Mi condusse nel battesimo con l'aumento della virtù e delle buone opere»^{139,140}

Ricevere il battesimo di fatto (*in re*), dunque, non è indifferente riguardo al possesso delle virtù infuse, compresa la speranza: se è vero, infatti, che il solo battesimo di desiderio (*in voto*), cioè il semplice desiderio del battesimo, produce l'effetto del dono delle virtù infuse, è anche vero che la ricezione effettiva (*in re*) di questo sacramento fa aumentare le virtù infuse, come, riguardo alla remissione dei peccati, essa produce un più largo perdono, con il condono dell'intera pena, anche se la remissione della colpa si ottiene già con il semplice battesimo di desiderio (*in voto*).

¹³⁸ Sal 23(22),2.

¹³⁹ *Glossa di Pietro Lombardo su Sal 22,2.*

¹⁴⁰ «Sicut dictum est [a. 1 ad 2, q. 68 a. 2], remissionem peccatorum aliquis consequitur ante Baptismum secundum quod habet Baptismum in voto, vel explicite vel implicite et tamen, cum realiter suscipit Baptismum, fit plenior remissio, quantum ad liberationem a tota poena. Ita etiam ante Baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium Baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in Baptismo maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur. Unde super illud Psalmi [22, 2], *super aquam refectiois educavit me*, dicit Glossa [Gloss. Lomb. Super Ps. 22, 2], *per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in Baptismo*»: *STh*, III, q. 69, a. 4, ad 2, IV, 856. Nel relativo *videtur quod* si diceva: «Ciò che uno possiede già, non ha bisogno di riceverlo. Ma alcuni si accostano al battesimo già in possesso della grazia e delle virtù, come si legge in *At. Vi era in Cesarea un uomo di nome Cornelio, centurione della coorte Italica, uomo pio e timorato di Dio*; il quale tuttavia fu poi battezzato da Pietro. Nel battesimo quindi non sono conferite la grazia e le virtù»: «Illud quod iam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad Baptismum iam habentes gratiam et virtutes; sicut Act. 10 [1-2] legitur, *vir quidam erat in Caesarea, nomine Cornelius, centurio cohortis quae dicitur Italica, religiosus et timens Deum*; qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per Baptismum conferuntur gratia et virtutes»: *STh*, III, q. 69, a. 4, arg. 2, IV, 855.

2.4.2. Il riacquisto della speranza

Accanto al tema dell'acquisto della speranza c'è il tema del riacquisto della speranza: se la speranza, una volta acquistata con il battesimo, viene persa, come essa si riacquista? Certamente non può essere riacquistata con il battesimo, perché il battesimo si può ricevere una volta sola nella vita. Né, d'altro canto, è sufficiente compiere un atto di speranza per riacquistare la virtù della speranza, perché, come abbiamo detto, non sono gli atti compiuti dall'uomo a produrre l'abito delle virtù teologali. Secondo Tommaso la speranza, una volta persa, si riacquista insieme alla grazia con il sacramento della penitenza¹⁴¹. Infatti il sacramento della penitenza ridà all'uomo la grazia¹⁴² e, con essa, anche le virtù infuse, tra le quali la speranza.

Ecco come si esprime il nostro autore in proposito:

Come si è visto sopra¹⁴³, con la penitenza¹⁴⁴ sono rimessi i peccati. Ma la remissione dei peccati non può aversi senza l'infusione della grazia. Quindi mediante la penitenza è infusa nell'uomo la grazia. Ma dalla grazia derivano tutte le virtù infuse, come dall'essenza dell'anima promanano tutte le potenze, secondo le spiegazioni date nella *Seconda Parte*¹⁴⁵. Si deve perciò concludere che con la penitenza sono restituite tutte le virtù¹⁴⁶.

¹⁴¹ Cioè il sacramento della confessione o della riconciliazione.

¹⁴² Si tratta anche qui della grazia abituale/santificante/*gratum faciens*.

¹⁴³ Cf. *STh*, III, q. 86, aa. 1.6.

¹⁴⁴ Si tratta della penitenza come sacramento, come Tommaso stesso precisa nell'ad 1 di questo articolo.

¹⁴⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 110, a. 4.

¹⁴⁶ «Per poenitentiam, sicut dictum est supra [q. 86 aa. 1.6], remittuntur peccata. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiae. Unde relinquitur quod per poenitentiam gratia homini infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuita, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae, ut in secunda parte [I-II q.110 a. 4] habitum est. Unde relinquitur quod per poenitentiam omnes virtutes restituantur»: *STh*, III, q. 89, a. 1, co., IV, 1174. Il *sed contra* sosteneva, a partire da Lc 15,22, interpretato alla luce di Ambrogio (*Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 7) e di Sap 8,7, che con la penitenza vengono restituite tutte le virtù.

Qui il punto di partenza è il legame che c'è tra la remissione dei peccati e l'infusione della grazia: si tratta di due realtà che, sebbene logicamente distinte, avvengono contemporaneamente e necessariamente insieme – perché il peccato è ciò che, separando l'uomo da Dio, impedisce all'uomo di essere in comunione con Dio e di ricevere i suoi doni abituali¹⁴⁷, e perciò, una volta rimosso il peccato, l'uomo torna in comunione con Dio e quindi riceve da lui i doni della grazia e delle virtù infuse –. Ora, alla grazia sono connesse necessariamente le virtù infuse, che derivano da essa come le potenze dall'essenza dell'anima. Quindi il sacramento della penitenza, che rimuove il peccato e allo stesso tempo conferisce la grazia, dà, con la grazia, anche tutte le virtù infuse, inclusa la speranza.

Ma per Tommaso anche la penitenza come virtù, ossia come il pentimento riguardo al male commesso, svolge un suo ruolo nel riacquisto della speranza.

Dice infatti il nostro autore in proposito:

La grazia e le virtù vengono causate nell'anima per l'influsso del lume divino; il quale influsso è impedito dal peccato, che allontana l'anima da Dio, come una nube interposta fra noi e il sole impedisce al suo raggio di raggiungerci. Per cui è scritto: «I nostri peccati hanno scavato un abisso fra noi e il nostro Dio»¹⁴⁸. E poiché con la penitenza vengono rimessi i peccati, come si è detto¹⁴⁹, nel primo atto della penitenza quanto all'offesa, di conseguenza come il vento che porta via la nube ci restituisce la luce del sole, così la penitenza in quanto rimuovente il peccato ci restituisce la grazia santificante e tutte le virtù¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Il peccato non impedisce invece all'uomo di ricevere le grazie attuali da Dio (il peccatore, di fatto, riceve grazie attuali da Dio, come, ad esempio, gli stimoli alla conversione).

¹⁴⁸ Is 59,2.

¹⁴⁹ Cf. *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 3.

¹⁵⁰ «Gratia et virtutes in anima causantur ex influentia divini luminis; quae quidem influentia impeditur per peccatum, quod animam a Deo avertit, sicut nubes inter-

E poi precisa:

Solo Dio è di per sé la causa della grazia e delle virtù infuse in noi, ma nulla impedisce che anche i nostri atti siano causa accidentalmente, come ciò che rimuove l'ostacolo, come causa anche della grazia battesimale in quanto impediscono la finzione; e in questo modo le virtù vengono restituite dalla penitenza¹⁵¹.

posita inter nos et solem, radium eius a nobis prohibet. Unde dicitur Isaiae 59, 2: *Peccata nostra dividerunt inter nos et Deum nostrum*. Et quia per poenitentiam peccata dimittuntur, ut dictum est, in primo poenitentiae actu quantum ad offensam; ideo sicut ventus auferens nubem, nobis lumen solis restituit, ita poenitentia tamquam removens prohibens, gratiam gratum facientem et omnes virtutes nobis restituit»: *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 2, co., VIII, 96-97. Il primo *sed contra* sosteneva, a partire da un'affermazione di Ambrogio (cf. *La penitenza*, 2, 1), che per mezzo della penitenza vengono restituite le virtù, perché la penitenza perfeziona ciò che è difettoso. Il secondo *sed contra* diceva, a partire dalla Glossa (cf. *Glossa su Sal 118*), che tutte le virtù vengono restaurate per mezzo della penitenza, perché la penitenza ha come effetto la giustificazione e la giustizia include tutte le virtù. Il terzo *sed contra* asseriva che la penitenza restituisce tutte le virtù, perché mediante la penitenza sono perdonati i peccati, e ciò avviene perché è restituita la grazia, e con la grazia vengono infuse tutte le virtù.

¹⁵¹ «Solus Deus est per se causa gratiae et virtutum infusarum in nobis; sed nihil prohibet etiam actus nostros esse causas per accidens, sicut removens prohibens, sicut sunt causae etiam gratiae baptismalis, inquantum prohibent fictionem; et hoc modo per poenitentiam virtutes restituuntur»: *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 2, ad 1, VIII, 96-97. Il relativo *videtur quod* diceva: «Le virtù di cui noi parliamo non sono causate dai nostri atti, poiché secondo Agostino [*Il libero arbitrio*, 2, 19] Dio le opera in noi senza di noi. Ora, la penitenza consiste in un nostro atto. Quindi dalla penitenza non vengono restituite le virtù»: «Virtutes de quibus loquimur, non causantur ex actibus nostris; quia secundum Augustinum [*De lib. arb.*, 2, 19], Deus eas in nobis sine nobis operatur. Sed poenitentia in actu nostro consistit. Ergo per poenitentiam virtutes non restituuntur»: *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 2, arg. 1, VIII, 94-95. Lo stesso pensiero è espresso nella risposta al *videtur quod* successivo, che sosteneva: «Non restituisce la virtù se non ciò che è la causa della virtù, come le cose che restituiscono la salute sono la causa della salute. Ora, la penitenza non è

In questo caso, quindi, la penitenza come virtù, a differenza della penitenza come sacramento, non causa direttamente e in modo efficiente la grazia e quindi le virtù infuse, tra le quali la speranza, perché la penitenza come virtù è un atto umano e quindi non può produrre né la grazia né le virtù infuse, che soltanto Dio può produrre – mentre la penitenza come sacramento è uno strumento usato da Dio, e quindi può produrre, come causa strumentale in dipendenza da Dio, la grazia –. La penitenza come virtù può però disporre l'uomo a ricevere la grazia e, con essa, le virtù infuse, come causa *removens prohibens*, cioè in quanto rimuove l'ostacolo che impedisce l'effetto di un'altra causa. Infatti la penitenza come virtù rimuove il peccato¹⁵², che è l'ostacolo posto dall'uo-

la causa di tutte le altre virtù, altrimenti sarebbe più nobile delle altre virtù, poiché la causa supera l'effetto. Quindi la penitenza non restituisce le virtù»: «Nihil restituit virtutem nisi quod est causa virtutis, sicut restituentia sanitatem sunt causa sanitatis. Sed poenitentia non est causa omnium aliarum virtutum; alias esset nobilior aliis virtutibus, quia causa praeeminet effectui. Ergo poenitentia non restituit virtutes»: *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 2, arg. 2, VIII, 94-95, e in cui Tommaso afferma: «Non è necessario che la causa accidentale sia più nobile dell'effetto, ma solo la causa per sé. Ora, noi abbiamo posto la penitenza quale causa accidentale delle virtù, in quanto è ciò che rimuove l'impedimento, cioè i peccati»: «Causa per accidens non oportet quod sit nobilior effectui, sed solum causa per se. Poenitentiam autem causam per accidens posuimus virtutum, per hoc quod est removens prohibens, scilicet peccata»: *InSent*, IV, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2, VIII, 96-97.

¹⁵² Il ruolo svolto dalla penitenza come virtù nell'eliminare il peccato richiede però una precisazione: infatti per Tommaso tale ruolo non può comunque prescindere in modo totale dalla penitenza come sacramento. Per il nostro autore, in effetti, nell'economia del Nuovo Testamento inaugurata da Cristo, che è un'economia sacramentale, tutto – la remissione dei peccati, la grazia, la giustificazione, la salvezza – passa ordinariamente dalla ricezione dei sacramenti. Quindi i sacramenti sono, per Tommaso, gli strumenti ordinari ricevendo i quali si riceve la grazia. Ma egli sa anche che la grazia di Dio non è legata ai sacramenti, secondo il noto adagio per cui «*gratia non alligatur sacramentis*», e quindi afferma che in modo straordinario Dio può donare la grazia anche senza la ricezione dei sacramenti;

mo al dono della grazia e delle virtù infuse da parte di Dio, come il vento – secondo la bella immagine usata da Tommaso – elimina la nube che impediva al sole di illuminare la terra. Si noti anche qui lo stretto legame che l'Aquinate pone tra la remissione del peccato e l'infusione della grazia e, con essa, delle virtù soprannaturali. È proprio questo legame che giustifica il fatto che, una volta eliminato il peccato con la penitenza-virtù, Dio, la cui azione ormai non trova più ostacolo, infonda la grazia e le virtù infuse. Quindi è proprio questo legame che giustifica il valore dato alla penitenza come virtù di causa dispositiva al riacquisto della grazia e delle virtù infuse.

2.4.3. L'aumento della speranza

Quanto all'aumento della speranza, come, più in generale, di tutti gli abiti infusi, ci chiediamo ora non quale sia la causa efficiente di tale aumento – abbiamo già visto che è Dio –, ma in che modo essa aumenti. Tommaso affronta direttamente questa questione, alquanto

cf. *InSent*, II, d. 22, q. 2, a. 1, ad 1; IV, d. 1, q. 1, a. 2; d. 2, q. 1, a. 4, qc. 1; *CG*, III, 119; IV, 55-57; *STh*, III, q. 61. Riguardo al potere che ha la penitenza come virtù di eliminare i peccati, l'Aquinate, dunque, afferma: «La remissione della colpa è effetto della penitenza principalmente per il potere delle chiavi esercitato dai ministri, dai quali, secondo le spiegazioni date, deriva ciò che è formale in questo sacramento; tuttavia secondariamente deriva anche dall'efficacia degli atti del penitente che rientrano nella virtù della penitenza, sia pure in quanto tali atti sono ordinati in qualche modo alle chiavi della Chiesa. Perciò è evidente che la remissione della colpa è effetto della penitenza in quanto virtù; più principalmente però è effetto della penitenza in quanto sacramento»: «Remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est; secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae, tamen prout hi actus aliquantulum ordinantur ad claves Ecclesiae. Et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius, tamen secundum quod est sacramentum»: *STh*, III, q. 86, a. 6, co., IV, 1156.

dibattuta ai suoi tempi, proponendoci il suo insegnamento e anche confutando le opinioni non corrette che circolavano ai suoi tempi¹⁵³.

Innanzitutto, quindi, il nostro autore chiarisce che nel caso di una forma – e gli abiti sono forme – l'aumento significa il maggiore perfezionamento, e quindi chiedersi come gli abiti aumentino significa chiedersi come gli abiti aumentino la loro perfezione. Chiarito ciò, Tommaso precisa che la perfezione di una forma può essere considerata da due punti di vista: dal punto di vista della forma e dal punto di vista del soggetto che possiede la forma. Dal lato della forma, la perfezione consiste nell'estensione: una forma è tanto più perfetta quanto più è estesa; invece dal lato del soggetto la perfezione consiste nell'intensità: una forma è tanto più perfetta quanto più è intensa nel soggetto.

Precisato ciò, l'Aquinate presenta quattro opinioni che nel corso dei secoli sono state elaborate per spiegare l'aumento delle forme e degli abiti. La prima opinione afferma che, essendo le forme e gli abiti delle realtà materiali, essi hanno delle gradazioni e quindi il loro aumento consiste in un aumento di grado¹⁵⁴. La seconda opinione asserisce che le forme e gli abiti non hanno gradi in se stessi, ma nel soggetto che li possiede, cioè è il soggetto che li possiede a possederli secondo una gradazione; quindi il loro aumento consiste in un aumento di partecipazione della forma e dell'abito da parte del soggetto¹⁵⁵. La terza opinione sostiene che alcune forme e alcuni abiti hanno delle gradazioni in se stessi, mentre altre forme e altri abiti non hanno gradazioni in se stessi

¹⁵³ Cf. *InSent*, I, d. 17, q. 2; II, d. 17, q. 2, a. 3; d. 27, q. 1, a. 5, ad 2; III, d. 29, q. 1, a. 8, qc. 1, ad 2; d. 36, q. 1, a. 4; *InEthic*, X, 3; *DeVirt*, q. 1, a. 11; q. 2, a. 10, ad 12; q. 5, a. 3; *DeMalo*, q. 2, a. 9, ad 8; q. 7, a. 2; *DeQuodl*, IX, q. 6; *STh*, I-II, q. 52; q. 66, a. 1; q. 112, a. 4; q. 114, a. 8, ad 3; II-II, q. 24, aa. 4-7.

¹⁵⁴ Ad esempio, la virtù della giustizia avrebbe delle gradazioni, per cui esiste una giustizia che in se stessa è maggiore di un'altra giustizia.

¹⁵⁵ Ad esempio, non sarebbe la virtù della giustizia ad essere in se stessa maggiore o minore, ma sarebbe la persona che è più o meno giusta.

ma nel soggetto che li possiede¹⁵⁶. La quarta opinione dice che le forme e gli abiti immateriali non ammettono delle gradazioni, mentre le forme e gli abiti materiali ammettono delle gradazioni¹⁵⁷.

A questo punto Tommaso mette in luce gli elementi necessari per poter capire se le opinioni presentate sono valide e per risolvere la questione. Innanzitutto egli considera il caso delle forme e degli abiti considerati in se stessi e mostra in quale caso essi non possono aumentare e in quale caso invece possono aumentare. Il caso in cui le forme e gli abiti non possono aumentare in se stessi è quando le forme e gli abiti hanno la loro specie in se stessi. Infatti in una specie deve esserci un elemento fisso, stabile e indivisibile, e ciò che si adegua ad esso rientra nella specie, mentre ciò che si discosta da esso e quindi non vi si adegua non rientra nella specie. Quindi le specie non ammettono una gradazione al loro interno, ma soltanto nel confronto con altre specie¹⁵⁸. L'Aquinate, sulla scia di Aristotele, paragona le specie ai numeri: essi non ammettono una gradazione in se stessi, ma solo nel confronto reciproco¹⁵⁹. Quindi le specie in se stesse non possono aumentare e, se si aggiunge qualcosa in modo essenziale a una specie, non si aumenta la specie ma la si muta, la si trasforma in un'altra specie, come avviene per i numeri¹⁶⁰. Il caso in cui le forme e gli abiti

¹⁵⁶ Ad esempio, le arti avrebbero una gradazione in se stesse, mentre le virtù non avrebbero una gradazione in se stesse, ma nel soggetto che le possiede.

¹⁵⁷ Ad esempio, le qualità materiali (come l'altezza, il peso, ecc.) avrebbero delle gradazioni, mentre le qualità immateriali (come le virtù) non avrebbero delle gradazioni.

¹⁵⁸ Ad esempio, la specie dell'uomo non ammette gradazioni: un essere umano non è più uomo di un altro essere umano. La specie dell'uomo ammette invece gradazioni nel confronto con altre specie; ad esempio la specie del cane è meno perfetta della specie dell'uomo e la specie dell'angelo è più perfetta della specie dell'uomo.

¹⁵⁹ Ad esempio, il numero 3 non è maggiore di un altro numero 3; ma il numero 3 è maggiore del numero 2 e il numero 4 è maggiore del numero 3.

¹⁶⁰ Se alla specie del cane, per esempio, aggiungo l'intelligenza, non ho una specie del cane aumentata, ma ho un'altra specie. Così se al numero 3 aggiungo un'unità, non ho un numero 3 aumentato, ma ho un altro numero (il numero 4).

possono aumentare in se stessi è quando le forme e gli abiti non hanno una specie in se stessi, ma la ricevono dal termine a cui sono ordinate¹⁶¹. In questo caso, infatti, le forme e gli abiti ammettono una gradazione, pur restando della stessa specie in forza del termine a cui sono ordinati e che dà la specie. Poi Tommaso considera il caso delle forme e degli abiti considerati in rapporto al soggetto che li possiede e, anche qui, considera il caso in cui essi non possono aumentare e il caso in cui essi invece possono aumentare. I casi in cui le forme e gli abiti non possono aumentare in rapporto al loro soggetto sono due: quando le forme e gli abiti comportano una determinazione sostanziale nel soggetto, perché tale determinazione sostanziale esclude un'esistenza graduata delle forme e degli abiti nel soggetto¹⁶²; quando le forme e gli abiti implicano nel loro concetto l'indivisibilità, perché anch'essa esclude un'esistenza graduata delle forme e degli abiti nel soggetto¹⁶³. I casi in cui le forme e gli abiti possono aumentare in rapporto al loro soggetto sono tutti gli altri, cioè quando le forme e gli abiti non comportano una determinazione sostanziale nel soggetto né implicano nel loro concetto l'indivisibilità¹⁶⁴. Concludendo, l'Aquinate afferma che le forme e gli abiti possono ammettere delle gradazioni e quindi anche un aumento in due modi: dalla parte delle forme e degli abiti stessi, in base al numero di oggetti a cui si estendono¹⁶⁵; dalla parte del sog-

¹⁶¹ Ad esempio, il moto riceve la sua specie dal termine, ma può essere più o meno intenso; così la salute riceve la specie dal suo termine (le buone disposizioni del corpo animale), e ammette delle gradazioni.

¹⁶² Ad esempio il caso di una forma sostanziale, perché essa determina in modo tale il soggetto che non ammette gradazioni (ad esempio, un'anima non è posseduta in modo graduato – di più o di meno – da un corpo, ma sempre nella stessa misura).

¹⁶³ Ad esempio, il caso di una forma geometrica (la forma triangolare, ad esempio, non è posseduta in modo graduato – di più o di meno – da un corpo, ma sempre nella stessa misura).

¹⁶⁴ Ad esempio il caso dell'abito della scienza, che non determina in modo sostanziale l'uomo e non implica in se stesso una indivisibilità.

¹⁶⁵ Ad esempio, la scienza può estendersi a un numero maggiore o minore di realtà.

getto a cui appartengono, in base al grado di possesso da parte del soggetto¹⁶⁶.

Presentate tutte le possibilità, Tommaso deve ora stabilire in quale di esse si collochino le virtù: esse possono aumentare in se stesse e/o nel soggetto che le possiede oppure no?

La risposta data dal nostro autore nella *Somma teologica* è la seguente:

Stando a quanto si è detto sopra¹⁶⁷ a proposito dello sviluppo degli abiti, una virtù può dirsi maggiore o minore sotto due aspetti: primo, in se stessa; secondo, dalla parte del soggetto in cui si trova. Se è considerata in se stessa, allora la grandezza di una virtù viene misurata in base agli oggetti a cui si estende. Ora, chiunque abbia una virtù, p. es. la temperanza, la possiede in rapporto a tutti gli oggetti a cui la temperanza si estende. [...] la virtù non ammette il più e il meno [...] poiché la virtù consiste essenzialmente in un massimo. Se invece si considera la virtù dal lato del soggetto che ne partecipa, allora essa può risultare maggiore o minore sia per la diversità dei soggetti, sia rispetto ai vari tempi, se si tratta del medesimo soggetto¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ad esempio, la salute può essere posseduta dal soggetto in grado maggiore o minore.

¹⁶⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 52, a. 1.

¹⁶⁸ «Secundum ea quae dicta sunt supra [q. 52 a. 1], cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit. [...] virtus non recipit magis et minus [...] eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora, in eodem; sive in diversis hominibus»: *STh*, I-II, q. 66, a. 1, co., II, 614.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'Aquinate afferma:

Il fatto che una qualità aumenti non è nient'altro che il fatto che il soggetto partecipa maggiormente la qualità: infatti l'essere della qualità non è se non quello che essa ha nel soggetto. Ora, dal fatto stesso che il soggetto partecipa maggiormente la qualità, esso opera più intensamente, dato che ogni essere agisce in quanto è in atto. [...] ciò che si muove dalla qualità imperfetta a quella perfetta si dice che cresce nella qualità; e la stessa qualità perfetta è detta grande rispetto all'imperfetta. [...] Ora, il muoversi da una forma imperfetta a quella perfetta non significa altro che il ricondursi del soggetto all'atto: infatti la forma è un atto; per cui il fatto che il soggetto riceva maggiormente la forma vuol dire che esso viene ricondotto maggiormente all'atto di quella forma. E come un essere viene ricondotto dalla pura potenza all'atto della forma dall'agente, così pure per l'azione dell'agente viene ricondotto dall'atto imperfetto all'atto perfetto. Ma ciò non si verifica in tutte le forme per due motivi. [...] Ora, nessuna di queste due cause si trova nella carità e nelle altre virtù infuse, in modo che non si intensifichino [...]: poiché né la nozione di esse si trova in un indivisibile, come la nozione di numero; né conferiscono al soggetto l'essere sostanziale, come le forme sostanziali: perciò si intensificano [...] in quanto il soggetto viene condotto maggiormente al loro atto per l'azione dell'agente che ne è la causa¹⁶⁹.

¹⁶⁹ «Nihil est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. [...] illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. [...] Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum

Quindi le virtù non possono aumentare in se stesse, perché in se stesse esse rappresentano già un massimo. Infatti ciascuna virtù si estende a tutti gli oggetti che le competono – non possederebbe una virtù chi escludesse un ambito che compete a quella virtù – e quindi non può aumentare nel senso di estendersi a un numero maggiore di oggetti. Invece le virtù possono aumentare rispetto al soggetto che le possiede, perché il soggetto che le possiede può possedere in modo sempre più perfetto le virtù, passando da un possesso imperfetto – nel senso di meno perfetto – a un possesso più perfetto delle virtù, cioè a un possesso sempre più attuato delle virtù. Del resto, nel caso delle virtù i due elementi che impedirebbero l'aumento delle virtù nel soggetto – il dare la determinazione sostanziale e l'implicare nel loro concetto l'indivisibilità – non sussistono; quindi nulla impedisce che le virtù possano aumentare nel soggetto che le possiede.

Posto che le virtù possono aumentare, Tommaso esclude due opinioni, che lui ritiene errate, riguardo al modo in cui esse aumentino. La prima opinione afferma che le virtù aumentano perché alla virtù si aggiunge altra virtù¹⁷⁰, come se le virtù fossero delle sostanze che aumentano per aggiunta di sostanza alla sostanza. Questa opinione è respinta dal nostro autore perché si fonda sull'errore di concepire le virtù come sostanze, mentre le virtù sono accidenti. La seconda opinione afferma che l'aumento delle virtù non è essenziale, perché è un aumento che riguarda non le virtù in se stesse ma solamente il possesso delle virtù da parte del soggetto. Questa opinione è respinta

formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. [...] Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intenduntur [...]; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur [...], in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas»: *DeVirt*, q. 1, a. 11, co., V, 198-203.

¹⁷⁰ Ad esempio, perché alla carità si aggiunge altra carità.

dall'Aquinate perché, essendo le virtù degli accidenti, un aumento nel possesso delle virtù da parte del soggetto è un aumento essenziale delle virtù, perché l'aderire a un soggetto, a una sostanza, è elemento essenziale degli accidenti, e le virtù sono accidenti¹⁷¹.

Concludendo, possiamo affermare che la speranza, virtù infusa, aumenta nell'uomo non per aumento della sua estensione – perché la speranza come tale richiede che si speri tutto quello che deve essere sperato¹⁷² –, né per aggiunta alla speranza di altra speranza – perché la speranza non è una sostanza, che aumenta per aggiunta sostanziale –, ma per aumento nell'intensità da parte dell'uomo, cioè perché aumenta il suo possesso da parte dell'uomo, in quanto la speranza si radica e si attualizza sempre più nell'uomo.

2.4.4. La perdita della speranza

Riguardo alla perdita della speranza, per Tommaso la speranza, come gli altri abiti infusi, non può diminuire, ma può soltanto essere persa. Ora, la grazia¹⁷³ e la carità si perdono con qualsiasi peccato grave/mortale, perché qualsiasi peccato grave/mortale è incompatibile con la grazia e con la carità, e, con la perdita della grazia e della carità, si perde anche la speranza come virtù in senso perfetto e pieno, perché, perdendo la carità, si perde l'orientamento efficace al fine ultimo, che è Dio, e quindi si perdono anche le virtù infuse nel loro essere per-

¹⁷¹ L'opinione, come nota Tommaso stesso, sarebbe valida se le virtù fossero sostanze e non accidenti.

¹⁷² Almeno a livello generico: devo sperare la beatitudine soprannaturale e tutto ciò che mi serve per arrivarci. La specificazione di tutto ciò può invece aumentare (ad esempio il giusto non spera attualmente il perdono del peccato mortale, perché non ha alcun peccato mortale; se poi commette un peccato mortale, deve sperarne il perdono; il perdono del peccato mortale era comunque già implicitamente sperato nello sperare tutti i mezzi necessari per conseguire la beatitudine soprannaturale).

¹⁷³ Si tratta, ancora una volta, della grazia abituale/santificante/*gratum faciens*.

fetto e pieno. La speranza come tale, invece, si perde solamente o direttamente per un peccato contrario alla speranza, cioè per un peccato di disperazione o per un peccato di presunzione¹⁷⁴, o indirettamente perché si perde la fede, e quindi con un peccato di incredulità¹⁷⁵ (la perdita della fede comporta la perdita della speranza perché la speranza si appoggia, si fonda, sulla fede).

Vediamo i testi dell'Aquinate in proposito, precisando, qui più che altrove, che il nostro autore affronta l'argomento non espressamente riguardo alla speranza, ma in generale in riferimento agli abiti infusi e trattando della carità.

Quanto al fatto che gli abiti infusi non possano diminuire, Tommaso, parlando della carità, afferma:

La grandezza che la carità possiede in rapporto al proprio oggetto non può né diminuire né aumentare, come si è già visto¹⁷⁶. Ma dato che essa aumenta nella grandezza che possiede in rapporto al soggetto, qui dobbiamo esaminare se da questo lato essa possa diminuire. Ora, se diminuisce, bisogna che diminuisca o per un atto o per la sola cessazione dell'atto. Per la cessazione dell'atto diminuiscono, e talora peri-

¹⁷⁴ Si intende un peccato di disperazione o di presunzione pienamente avvertito e voluto, cioè che raggiunga il livello del peccato grave/mortale. Il peccato di disperazione o di presunzione a cui manchi la piena avvertenza e/o il pieno consenso, infatti, è solamente veniale, per imperfezione dell'atto (*ex imperfectioe actus*), e non fa perdere la speranza (perché il peccato veniale non è in grado di eliminare le virtù infuse).

¹⁷⁵ Anche qui si intende un peccato di incredulità compiuto con piena avvertenza e pieno consenso, e quindi grave/mortale (altrimenti è solo veniale e non toglie le virtù infuse). Si noti che Tommaso designa la mancanza di fede con il termine "infidelitas", cioè non-fede ("in" privativo unito a "fides"); in italiano, però, "infedeltà" indica piuttosto la mancanza verso un impegno preso, verso una promessa fatta o una parola data. Di qui l'opportunità di rendere la mancanza di fede con il termine "incredulità" ("in" privativo unito a "credere").

¹⁷⁶ Cf. *STh*, II-II, q. 24, a. 4, ad 1; a. 5.

scono, le virtù acquisite, come sopra¹⁷⁷ si è detto: infatti a proposito dell'amicizia il Filosofo afferma che «molte amicizie le ha già sciolte il silenzio»¹⁷⁸, cioè il non ricordare e il non trattare con l'amico. E ciò avviene per il fatto che la conservazione di una cosa dipende dalla sua causa. Ora, la causa della virtù acquisita è l'atto umano, per cui col cessare degli atti umani la virtù acquisita decresce, e alla fine si corrompe totalmente. Ma ciò non può aver luogo nella carità: poiché la carità non è causata dagli atti umani, bensì da Dio soltanto, come si è visto sopra¹⁷⁹. Perciò anche col cessare dell'atto essa non diminuisce e non si corrompe, se in questa cessazione non c'è un peccato. Rimane dunque stabilito che la diminuzione della carità può essere causata o da Dio o dal peccato. Ma Dio non produce in noi una privazione se non come castigo, sottraendo la grazia in pena del peccato. Quindi a lui non si addice il far diminuire la carità se non per punizione. Ma la punizione è dovuta al peccato. Se dunque la carità diminuisce, la causa di tale diminuzione non può essere altro che il peccato, come causa o efficiente o meritoria. Ora, il peccato mortale in nessuno dei due modi fa diminuire la carità, ma la distrugge totalmente, poiché ogni peccato mortale, come vedremo in seguito¹⁸⁰, è incompatibile con la carità; e anche come causa meritoria, poiché chi, peccando mortalmente, agisce contro la carità, merita da Dio la sottrazione della medesima. Parimenti non può far diminuire la carità neppure il peccato veniale: né come causa efficiente, né come causa meritoria. Non come causa efficiente, poiché esso non tocca la carità. Infatti quest'ultima ha per oggetto il fine, mentre il peccato veniale è un disordine relativo ai mezzi. Ora, l'amore del fine non diminuisce per il fatto che si commette un disordine relativo ai mezzi: come capita che alcuni infermi, pur amando molto la guarigione, sono disordinati nell'osservare la dieta prescritta;

¹⁷⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 53, a. 3.

¹⁷⁸ *Etica nicomachea*, 8, 5, 1.

¹⁷⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 24, a. 2.

¹⁸⁰ Cf. *STh*, II-II, q. 24, a. 12.

e così pure in campo speculativo le false opinioni ammesse nelle deduzioni dai principi non diminuiscono la certezza dei principi stessi. Inoltre il peccato veniale non può meritare la diminuzione della carità. Infatti quando uno manca in cose piccole non merita di soffrire menomazioni in cose grandi. Poiché Dio non si allontana dall'uomo più di quanto questi si allontana da lui. Perciò chi commette un disordine in rapporto ai mezzi non merita una menomazione nella carità, con la quale viene ordinato al fine ultimo. Concludendo: la carità propriamente non può diminuire in alcun modo. Tuttavia in senso improprio si può chiamare diminuzione della carità la predisposizione alla sua perdita: predisposizione che deriva dai peccati veniali, o anche dalla cessazione degli atti di carità¹⁸¹.

¹⁸¹ «Quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec auferri, ut supra [a. 4 ad 1; a. 5] dictum est. Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra [I-II q. 53 a. 3] dictum est, unde de amicitia Philosophus dicit, in 8 Ethic. [5, 1], quod *multas amicitias inappellatio solvit*, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra [a. 2] dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra

Questo discorso, come si vede, vale per tutti gli abiti infusi. Vediamolo più da vicino e mettiamolo in parallelo con la speranza. Innanzitutto per l'Aquinate la carità – ma ciò vale anche per la speranza – non può diminuire in se stessa, cioè in rapporto al proprio oggetto, perché una virtù deve sempre estendersi all'interesse del suo oggetto, e, se non riguardasse più qualcosa del suo oggetto, essa non diminuirebbe ma scomparirebbe¹⁸². Quanto poi al rapporto con il proprio oggetto, la carità – ma la virtù più in generale e quindi anche la speranza – potrebbe diminuire per tre motivi: o per una decisione di Dio, o per la cessazione del suo atto, o per un peccato ad essa contrario. Ora, la carità – e così la speranza – non può diminuire per una decisione di Dio, perché Dio, che ha donato la carità – e la speranza –, non produce

[a. 12] dicitur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinatorem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis»: *STh*, II-II, q. 24, a. 10, co., III, 257-258. Cf. *InSent*, I, d. 17, q. 2, a. 5; *DeMalo*, q. 7, a. 2.

¹⁸² Quello che valeva per l'aumento della virtù vale qui anche per la diminuzione: una virtù non può non estendersi a qualche oggetto che le è proprio, perché, se lo facesse, non realizzerebbe più la nozione di virtù.

una privazione parziale della carità – e della speranza –, ma o la conserva tutta, perché Dio non elimina ciò che ha dato senza un motivo, o la toglie del tutto, come punizione per il peccato. La carità – e lo stesso dicasi per la speranza – non può poi diminuire per la cessazione del suo atto, perché la conservazione di una realtà dipende dalla sua causa, e la carità – come anche la speranza – non è causata dagli atti umani, ma solamente da Dio. Si vede bene qui la differenza tra le virtù infuse e le virtù acquisite: le virtù infuse, non essendo prodotte dagli atti umani, non possono diminuire né estinguersi per la cessazione degli atti umani di quelle virtù; invece le virtù acquisite, essendo prodotte dagli atti umani, diminuiscono e alla fine si perdono se cessano gli atti umani di quelle virtù. Inoltre la carità – e lo stesso vale per la speranza – non può diminuire nemmeno per un peccato ad essa contrario, perché tale peccato può essere o grave/mortale o veniale. Ora, il peccato grave/mortale, essendo opposto a Dio, fine ultimo, produce e merita la perdita della carità – e, con essa, della speranza come virtù perfetta –, e quindi, nel caso del peccato grave/mortale, la carità – e la speranza come virtù perfetta – non diminuiscono, ma si perdono. Nel caso poi di un peccato grave/mortale direttamente contrario alla speranza, esso produce e merita la perdita della speranza come tale. Invece il peccato veniale, che è un disordine riguardo ai mezzi e non al fine ultimo, che è Dio, non produce e non merita la diminuzione della carità – né della speranza, né della grazia più in generale – appunto perché non riguarda il fine ultimo ma solamente i mezzi e quindi non influisce su quelle virtù che riguardano direttamente il fine ultimo come sono le virtù teologali, che hanno come oggetto diretto Dio, che è appunto il fine ultimo. Resta quindi dimostrato che la carità – e allo stesso modo la speranza – non può diminuire.

In questo contesto, però, Tommaso fa una precisazione importante: se è vero che né la cessazione degli atti di carità – e di ogni virtù infusa – né il peccato veniale possono far diminuire la carità – o la corrispondente virtù infusa, inclusa la speranza –, è però anche vero che tanto la cessazione degli atti di carità – o di un'altra virtù infusa –

quanto il peccato veniale non sono indifferenti rispetto alla carità – o alla corrispondente virtù infusa, compresa la speranza –. Infatti la cessazione degli atti di carità – o di un'altra virtù infusa – e il peccato veniale dispongono alla perdita della carità – o della corrispondente virtù infusa –: la cessazione degli atti di carità – o di virtù infusa – perché dispone a non essere pronti quando si deve compiere un atto importante di carità – o della corrispondente virtù infusa –, e quindi dispone a commettere una mancanza grave/mortale nell'ambito della carità – o della corrispondente virtù infusa –, e tale mancanza fa perdere la carità – o la corrispondente virtù infusa –; il peccato veniale perché dispone al peccato grave/mortale, e il peccato grave/mortale in generale fa perdere la carità e, con essa, le virtù infuse nel loro essere perfetto e pieno, e, se è in particolare opposto a una virtù infusa, fa perdere la corrispondente virtù infusa come tale. Quindi la cessazione degli atti di speranza e il peccato veniale¹⁸³ non diminuiscono – né fanno perdere – la speranza, ma dispongono a perderla.

Se la speranza non può diminuire, essa si può però, come accennato, perdere. Qui Tommaso fa una distinzione fondamentale: la speranza come virtù perfetta e piena si perde con la perdita della carità¹⁸⁴, e, poiché la carità si perde con un qualunque peccato grave/mortale, di conseguenza anche la speranza come virtù perfetta e piena si perde con un qualunque peccato grave/mortale. Invece la speranza come tale si perde solamente con un peccato direttamente opposto ad essa, cioè con un peccato di disperazione o di presunzione, o con un peccato direttamente contrario alla fede, cioè con un peccato di incredulità, perché la speranza si basa sulla fede e quindi, tolta la fede, è tolta anche la speranza.

Riguardo alla perdita della speranza come virtù perfetta e piena in seguito alla perdita della carità per il peccato grave/mortale, il nostro autore afferma:

¹⁸³ Sia in generale (in rapporto alla speranza come virtù piena e perfetta), sia, in particolare, il peccato veniale opposto alla speranza (in rapporto alla speranza come tale).

¹⁸⁴ Come abbiamo visto sopra trattando del rapporto della speranza con la carità.

Se l'atto peccaminoso viene confrontato con la causa delle virtù, allora è possibile che certe virtù siano distrutte da un solo atto peccaminoso. Infatti ogni peccato mortale è contrario alla carità, radice di tutte le virtù infuse in quanto virtù: perciò da un solo peccato mortale, con la perdita della carità, vengono distrutte conseguentemente tutte le virtù infuse, sotto l'aspetto di virtù. E dico questo a motivo della fede e della speranza, i cui abiti informi rimangono dopo il peccato mortale; ma allora non sono virtù¹⁸⁵. Invece il peccato veniale, che non è contrario alla carità e non la esclude, non esclude neppure le altre virtù¹⁸⁶.

Quindi un solo peccato grave/mortale, facendo perdere la carità¹⁸⁷, fa perdere anche tutte le virtù infuse come virtù perfette e piene, inclusa la virtù della speranza, perché è la carità a dare alle virtù infuse il loro essere perfetto e pieno¹⁸⁸, e poiché, rimossa la causa, cessano gli

¹⁸⁵ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 3, a. a, qc. 2; d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2; *InICor*, 13, 1; *STh*, I-II, q. 65, a. 4; II-II, q. 23, a. 7, ad 1.

¹⁸⁶ «Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum, sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes»: *STh*, I-II, q. 71, a. 4, co., II, 682.

¹⁸⁷ Perché la carità è l'amore per Dio messo al di sopra di tutto che porta a sottomettersi pienamente a lui, e quindi essa è incompatibile con il peccato grave/mortale, che è l'offesa grave di Dio e il rifiuto grave di obbedirgli. In proposito cf. *InSent*, III, q. 1, a. 1; *DeVirt*, q. 2, aa. 6.13; *STh*, II-II, q. 24, a. 12.

¹⁸⁸ Perché è la carità a dare alle virtù infuse in modo efficace il retto ordinamento e orientamento verso il fine ultimo.

effetti, quando viene a mancare la carità si perdono anche le virtù infuse in senso perfetto e pieno. Ma la speranza rimane come abito di virtù imperfetta, perché l'abito della speranza non dipende, nel suo esistere, dalla carità¹⁸⁹ e non viene eliminato se non dal peccato grave/mortale contrario. Dice infatti l'Aquinate in proposito: «Non tutti i peccati mortali sono incompatibili con la fede e la speranza, ma solo certi peccati particolari che ne distruggono i rispettivi abiti»¹⁹⁰. Il peccato veniale, invece, non elimina la carità, perché non è contrario ad essa, e quindi non fa perdere le virtù infuse, inclusa la speranza.

Quali sono allora i peccati che fanno perdere l'abito della speranza, che fanno perdere la speranza come tale? Anche qui Tommaso distingue. In modo diretto fanno perdere la speranza i peccati di disperazione e di presunzione, perché sono direttamente contrari ad essa, in quanto si oppongono all'oggetto formale *quo/al* motivo della speranza, che è l'aiuto di Dio – la disperazione perché lo ritiene impossibile, la presunzione perché confida in esso in modo disordinato –, e, togliendo il motivo della speranza, si toglie la speranza. In modo indiretto fa perdere la speranza il peccato di incredulità, perché questo peccato elimina la fede, che è il fondamento della speranza, e, tolto il fondamento – la fede –, si perde anche ciò che vi si appoggia – la

¹⁸⁹ Perché la carità non dà l'essere proprio alla speranza (come nemmeno alle altre virtù), perché la carità non dà alla speranza (come nemmeno alle altre virtù) il suo oggetto proprio.

¹⁹⁰ «Non omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur»: *STh*, II-II, q. 24, a. 12, ad 5, III, 264. Il relativo *videtur quod* diceva: «L'oggetto delle virtù teologali è il fine ultimo. Ma le altre virtù teologali, cioè la fede e la speranza, non sono eliminate da un solo peccato mortale, poiché rimangono informi. Quindi, anche la carità può rimanere informe, pur essendo stato commesso un peccato mortale»: «Virtutis theologiae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologiae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato»: *STh*, II-II, q. 24, a. 12, arg. 5, III, 262.

speranza –. Vediamo dunque brevemente¹⁹¹ il pensiero del nostro autore in proposito.

Innanzitutto, in generale, Tommaso, introducendo l'argomento, dice: «Passiamo ora a considerare i vizi opposti alla speranza. Primo, la disperazione; secondo, la presunzione»¹⁹².

Riguardo alla disperazione, dopo aver chiarito che un moto dell'appetito è buono se conforme a una verità ed è cattivo se conforme a una falsità, egli afferma:

È falsa l'opinione che Dio neghi il perdono al peccatore pentito, o che non attiri a sé i peccatori con la grazia santificante. Come quindi è lodevole e virtuoso il moto della speranza che è conforme alla verità, così è vizioso e peccaminoso l'opposto moto della disperazione, che è conforme a un falso concetto di Dio¹⁹³.

Quindi la disperazione toglie la speranza perché è un moto opposto, contrario, alla speranza, che si fonda sulla negazione dell'aiuto di Dio e quindi che non riconosce l'oggetto formale *quo*/motivo della speranza e, con ciò stesso, la distrugge.

Quanto alla presunzione, l'Aquinate, dopo aver ricordato ancora una volta che è cattivo un moto dell'appetito conforme a una falsità, dice:

¹⁹¹ Brevemente perché ai peccati di disperazione e di presunzione sarà dedicato un capitolo a parte per ciascuno.

¹⁹² «Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione»: *STh*, II-II, q. 20, prol., III, 210.

¹⁹³ «Falsa opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, co., III, 211.

È falso che egli [cioè: Dio] conceda il perdono a chi persevera nel peccato, e che elargisca la grazia a coloro che cessano dal ben operare: convinzione questa con la quale si accorda l'atto della presunzione. Quindi la presunzione è un peccato¹⁹⁴.

E, più sotto, precisa:

Nonostante una certa ingannevole affinità essa [cioè: la presunzione] è più contraria alla speranza: poiché implica una certa speranza sregolata nei riguardi di Dio. E poiché le cose di un medesimo genere si oppongono fra loro più direttamente di quelle appartenenti a generi diversi (infatti i contrari sono del medesimo genere), la presunzione si oppone più direttamente alla speranza [...]. Infatti entrambe riguardano il medesimo oggetto sul quale si appoggiano: la speranza però in modo regolato e la presunzione in modo sregolato¹⁹⁵.

Poi aggiunge:

I contrari sono quelle cose che distano tra loro al massimo nel medesimo genere. Ora, la presunzione e la speranza implicano un moto del medesimo genere, il quale può essere ordinato o disordinato. Perciò la presunzione è contraria più direttamente alla speranza [...]: essa infatti

¹⁹⁴ «Falsum est quod [Deus] in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, co., III, 219.

¹⁹⁵ «Secundum quandam falsam similitudinem [desperatio] magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei [...], utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, co., III, 221.

è contraria alla speranza in forza della differenza specifica, vale a dire come ciò che è ordinato è contrario a ciò che è disordinato¹⁹⁶.

Quindi anche la presunzione è un moto opposto e contrario alla speranza, perché, fondandosi in modo falso e disordinato sull'aiuto di Dio, distrugge l'oggetto formale *quo*/motivo della speranza, e quindi fa perdere la speranza. Tommaso fa qui notare che la presunzione sembra avere una certa somiglianza con la speranza, ma tale somiglianza è falsa, perché, mentre la speranza si relaziona a Dio in modo ordinato, la presunzione si relaziona a Dio in modo disordinato, e quindi la presunzione non potenzia la speranza – come potrebbe sembrare –, ma la distrugge.

Riguardo poi all'incredulità, l'Aquinate dice che esiste

un'incredulità di contrarietà alla fede: nel senso cioè che uno resiste alla predicazione della fede, o la disprezza, come è detto in *Is: Chi ha creduto alla nostra predicazione?*¹⁹⁷. E in ciò si ha la perfetta nozione di incredulità. Ed è in questo senso che l'incredulità è peccato¹⁹⁸.

E, più sotto, precisa:

Consistendo il peccato di incredulità nell'opporre alla fede, esso può verificarsi in due maniere. O perché ci si oppone alla fede non ancora abbracciata, e allora abbiamo l'incredulità dei pagani o gentili. Oppure

¹⁹⁶ «Contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei [...], nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, ad 2, III, 221.

¹⁹⁷ *Is* 53,1.

¹⁹⁸ «Infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiae 53 [1], *quis credit auditui nostro?* Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum»: *STh*, II-II, q. 10, a. 1, co., III, 112.

perché ci si oppone alla fede cristiana già abbracciata. Se poi questa era stata abbracciata in modo figurale, avremo l'incredulità degli ebrei; se invece era stata abbracciata nella piena manifestazione della verità, avremo l'incredulità degli eretici¹⁹⁹.

Quindi l'incredulità è un peccato che si oppone alla fede, perché disprezza la fede, e quindi essa elimina la fede. Qui in particolare ci interessa l'incredulità come rifiuto della fede da parte di chi già la possedeva, perché stiamo trattando della fede in rapporto alla speranza e, per avere la speranza, bisogna possedere la fede.

L'incredulità, dunque, fa perdere la fede. Ma, d'altro canto, come abbiamo visto trattando del rapporto della speranza con la fede, Tommaso fa dipendere la speranza dalla fede, perché è la fede che fa conoscere all'uomo che il suo fine ultimo è la beatitudine soprannaturale e che Dio vuole aiutarlo a raggiungerla, e queste conoscenze sono indispensabili per avere la speranza teologale, la quale deve essere orientata alla beatitudine soprannaturale – oggetto materiale della speranza – e deve appoggiarsi sull'aiuto divino – oggetto formale *quo/motivo* della speranza –. Quindi, se si perde la fede, non si crede più per fede teologale²⁰⁰ che si è chiamati alla beatitudine soprannaturale e che Dio vuole aiutarci a raggiungerla, e di conseguenza si perde anche la speranza. Quindi la speranza si perde anche con un peccato di incredulità.

¹⁹⁹ «Cum peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis est infidelitas Paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae, vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum»: *STh*, II-II, q. 10, a. 5, co., III, 119.

²⁰⁰ Può restare invece una fede umana, con la quale si accolgono delle verità prima credute per fede teologale. Ad esempio, persa la fede con l'incredulità ereticale o anche per il rifiuto dell'intera rivelazione divina, si può continuare a ritenere – con una fede umana o con una conoscenza umana – che Dio esiste e che aiuta l'uomo (l'esistenza di Dio e la provvidenza sono, del resto, verità accessibili alla sola ragione naturale dell'uomo).

CAPITOLO 3

L'OGGETTO DELLA SPERANZA

Riguardo all'oggetto della speranza, Tommaso ci offre importanti e profonde riflessioni, facendo anche le necessarie distinzioni in questo ambito. Prima di vedere il suo pensiero, mi sembra opportuno premettere alcune nozioni di carattere generale sull'oggetto di una virtù e le distinzioni che la teologia opera in questo ambito, per capire meglio il pensiero del nostro autore¹.

3.1. NOZIONI GENERALI

In generale l'oggetto di una virtù è ciò su cui verte quella virtù, ciò che è relativo a quella virtù.

La distinzione fondamentale nell'ambito dell'oggetto di una virtù è la distinzione tra l'oggetto materiale e l'oggetto formale: l'oggetto materiale di una virtù è la realtà di cui si occupa quella virtù², mentre l'oggetto formale di una virtù è il modo specifico in cui quella virtù si rapporta al suo oggetto materiale³.

Riguardo all'oggetto materiale di una virtù, si possono fare ulteriori distinzioni. Un'importante distinzione è quella tra l'oggetto materiale primario e l'oggetto materiale secondario: l'oggetto materiale primario è la realtà di cui una virtù si occupa in modo diretto e

¹ Le distinzioni che seguono sono generali e non si applicano necessariamente a tutte le virtù; esse valgono però per la virtù della speranza, che in questo studio ci interessa direttamente.

² Per esempio, l'oggetto materiale della forza sono la passione del timore e la passione dell'audacia.

³ Per esempio, il modo in cui quella virtù considera il suo oggetto materiale o il perché quella virtù si orienti verso quel determinato oggetto materiale.

principale, mentre l'oggetto materiale secondario è la realtà di cui una virtù si occupa in modo indiretto e secondario, in dipendenza dall'oggetto materiale primario⁴. Questa distinzione è importante perché pone una gerarchia tra le realtà di cui una virtù si occupa, con un oggetto di pertinenza che è quello principale e degli oggetti di pertinenza secondari, che dipendono dal principale e che sono oggetto materiale della virtù solamente in funzione dell'oggetto materiale primario e in rapporto ad esso⁵. L'oggetto materiale secondario si divide a sua volta in oggetto materiale secondario di per sé (*per se*) e oggetto materiale secondario accidentalmente (*per accidens*): l'oggetto materiale secondario di per sé è la realtà di cui una virtù si occupa in modo indiretto e secondario di per sé, mentre l'oggetto materiale secondario accidentalmente è la realtà di cui una virtù si occupa in modo indiretto e secondario accidentalmente, in dipendenza dall'oggetto materiale secondario di per sé⁶.

Anche riguardo all'oggetto formale di una virtù si possono fare ulteriori distinzioni. Una distinzione molto importante è quella tra l'oggetto formale *quod* e l'oggetto formale *quo*: l'oggetto formale *quod* di una virtù è la prospettiva specifica in cui una virtù considera il suo oggetto materiale, mentre l'oggetto formale *quo* è il motivo su cui si fonda una virtù in rapporto al suo oggetto materiale⁷. Stabilire qual

⁴ Per esempio, nella virtù della forza l'oggetto materiale primario sono la passione del timore e la passione dell'audacia, mentre l'oggetto materiale secondario sono i pericoli, specificamente i pericoli di morte, dinanzi ai quali sorgono la passione del timore e la passione dell'audacia.

⁵ Vedremo l'importanza di questa distinzione nel caso della virtù della speranza.

⁶ Per esempio, nel caso della speranza la grazia e in generale i beni spirituali soprannaturali sono oggetto materiale secondario di per sé, perché sono realtà che di per sé conducono a Dio, mentre i beni materiali sono oggetto materiale secondario accidentalmente, perché sono realtà che solo accidentalmente conducono a Dio.

⁷ Per esempio, nel caso della forza l'oggetto formale *quod* è il perseguimento del bene arduo secondo l'ordine della ragione (la forza, infatti, considera la passione del timore e la passione dell'audacia in quanto possono impedire il conseguimento

è l'oggetto formale *quod* di una virtù è particolarmente importante, perché può essere l'elemento decisivo per distinguere quella virtù da altre virtù⁸ – e comunque l'oggetto formale *quod* è decisivo per dare a una virtù la sua prospettiva specifica⁹. Anche la determinazione dell'oggetto formale *quo*, cioè del motivo, di una virtù ha una sua importanza, perché permette di stabilire su cosa si fonda quella virtù, quale sia la sua causa e, in un certo senso, la sua giustificazione. L'oggetto formale *quo* si divide a sua volta in oggetto formale *quo* primario e oggetto formale *quo* secondario: l'oggetto formale *quo* primario è il motivo primario e principale su cui si fonda una virtù in rapporto al suo oggetto materiale, mentre l'oggetto formale *quo* secondario è il motivo secondario su cui si fonda una virtù in rapporto al suo oggetto materiale, in dipendenza dall'oggetto formale *quo* primario, cioè dal motivo primario¹⁰. Anche questa distinzione è importante, perché

del bene arduo secondo l'ordine della ragione), mentre l'oggetto formale *quo* è la rettitudine che c'è nel fortificare la passione del timore e la passione dell'audacia secondo l'ordine della ragione (la forza, infatti, ha come motivo, causa e fondamento il fatto che è retto fortificare la passione del timore e la passione dell'audacia secondo l'ordine della ragione).

⁸ Per esempio, nel caso delle virtù teologali, esse hanno tutte come oggetto materiale Dio, ma si distinguono per la diversa prospettiva sotto cui considerano Dio, e quindi si distinguono per il diverso oggetto formale *quod*.

⁹ Per esempio, la passione del timore e la passione dell'audacia possono essere oggetto di diverse realtà (psicologia, sociologia, antropologia, ecc.), ma solamente la virtù della forza le considera nella prospettiva del perseguimento del bene arduo secondo l'ordine della ragione.

¹⁰ Per esempio, nel caso della speranza l'oggetto formale *quo* primario è l'aiuto di Dio e specificamente l'onnipotenza ausiliaria di Dio, perché è l'aiuto di Dio, fondato sulla sua onnipotenza ausiliaria, che ci permette di raggiungere Dio, e quindi che motiva e fonda in modo principale la speranza, mentre l'oggetto formale *quo* secondario sono le cause seconde che ci aiutano a raggiungere Dio (come l'umanità di Cristo, i meriti di Cristo, l'intercessione dei santi, i meriti personali), le quali motivano e sulle quali si fonda la speranza solamente in modo secondario e dipendente da Dio.

pone una gerarchia tra i motivi che fondano e giustificano una virtù: una virtù può essere motivata e sostenuta da diverse realtà, ma esse non sono tutte sullo stesso livello; riconoscere il loro valore ma anche la loro maggiore o minore importanza ci permette di collocarle al giusto posto¹¹.

Ora, dopo aver precisato le varie distinzioni nell'ambito dell'oggetto di una virtù, passiamo a vedere il pensiero di Tommaso in questo ambito, tenendo presente due cose fondamentali. La prima cosa da tenere presente è che le distinzioni fatte, seppure presenti in qualche modo nel pensiero del nostro autore, non sempre sono state da lui esplicitate¹². La seconda cosa da tenere presente è che, nel caso delle

¹¹ Per esempio, nel caso della virtù della speranza, come vedremo, i meriti personali hanno un loro valore e una loro importanza, ma non possono essere in nessun modo il motivo principale (l'oggetto formale *quo* primario) della speranza, che resta in ogni caso Dio.

¹² Dobbiamo tenere presente che generalmente la riflessione teologica solo con il tempo e con lo stimolo di nuovi problemi e questioni arriva ad esplicitare dettagliatamente i vari elementi di un ambito di indagine. Mi sembra opportuno e interessante riportare qui il semplice elenco delle varie distinzioni che la teologia ha esplicitato nell'ambito della virtù della speranza (il lettore potrà poi confrontarle con quelle operate da Tommaso, notando che anche il lessico non sempre è il medesimo). Nell'ambito dell'oggetto materiale della speranza abbiamo le seguenti definizioni: l'oggetto materiale primario della speranza è Dio; l'oggetto materiale secondario della speranza sono i mezzi che conducono a Dio: l'oggetto materiale secondario di per sé della speranza sono i mezzi che conducono a Dio di per sé (ad esempio la grazia santificante/abituale/*gratum faciens*, le virtù soprannaturali/infuse, i doni dello Spirito Santo, la remissione dei peccati, le grazie sacramentali, le grazie attuali, i beni spirituali soprannaturali), mentre l'oggetto materiale secondario accidentalmente della speranza sono i mezzi che conducono a Dio accidentalmente (ad esempio le virtù umane, i beni spirituali naturali, i beni materiali). Nell'ambito dell'oggetto formale della speranza abbiamo le seguenti definizioni: l'oggetto formale *quod* della speranza è Dio in quanto fonte della nostra beatitudine soprannaturale; l'oggetto formale *quo* della speranza è il motivo su cui si fonda la speranza in rapporto a Dio: l'oggetto formale *quo* primario della speranza è l'on-

virtù teologali, a cui appartiene la speranza, l'oggetto è Dio, per cui sia l'oggetto materiale sia l'oggetto formale – *quod* e *quo* –, almeno al loro livello primario e principale, è Dio, e questo è affermato espressamente da Tommaso¹³.

3.2. L'OGGETTO MATERIALE DELLA SPERANZA

Riguardo all'oggetto materiale della speranza, secondo Tommaso esso consiste primariamente nella beatitudine soprannaturale e secondariamente in quei beni che conducono l'uomo a tale beatitudine.

3.2.1. L'oggetto materiale primario della speranza

Per quanto riguarda innanzitutto l'oggetto materiale primario della speranza, dobbiamo precisare subito che Tommaso, nei suoi scritti, lo identifica con una grande varietà di realtà, tutte legate tra loro, e che in ultima analisi si riconducono alla beatitudine¹⁴. Ritengo qui importante riportare l'elenco delle principali realtà che il nostro autore considera oggetto materiale primario della speranza, perché esso ci aiuta a capire le varie sfumature che tale oggetto possiede e anche ad avere un concetto adeguatamente ricco della beatitudine che, in fondo, è la sintesi di tutte queste realtà. Egli, quindi, parlando dell'oggetto materiale

nipotenza ausiliatrice di Dio, mentre l'oggetto formale *quo* secondario della speranza sono le cause seconde che ci aiutano a raggiungere Dio (ad esempio l'umanità di Cristo, i meriti di Cristo, i meriti e le preghiere di Maria e dei santi, le preghiere e gli aiuti degli uomini ancora viatori, i meriti personali).

¹³ Tommaso, infatti, parlando delle virtù teologali in generale, non manca di affermare esplicitamente che il loro oggetto – senza ulteriori specificazioni – è Dio; cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3; d. 26, q. 2, a. 5, qc. 2; *DeVirt*, q. 1, a. 12; q. 4, a. 1, ad 6; *STh*, I-II, q. 62, aa. 1-2.

¹⁴ Trattando dell'oggetto della speranza (oggetto materiale e oggetto formale), anche se non espressamente indicato ogni volta, si intende parlare sempre della beatitudine soprannaturale.

della speranza, lo individua in: la beatitudine¹⁵, Dio¹⁶, il bene divino¹⁷, il sommo bene¹⁸, il bene eterno¹⁹, il bene perfetto²⁰, l'arduo di ordine intellettivo/l'arduo che trascende lo stesso²¹ intelletto²², il regno di Dio²³, il regno dei cieli²⁴, la vita eterna²⁵, l'eredità eterna²⁶, la gloria²⁷, la felicità²⁸, la pace²⁹, l'aderire a Dio³⁰, la fruizione divina/di Dio³¹, la fruizione della beatitudine³², la comprensione³³, la comprensione della beatitudine³⁴.

¹⁵ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, aa. 2-3.5; d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2; *DeVirt*, q. 4; *CTh*, II, 7.9; *STh*, I-II, q. 62, aa. 1.3-4; q. 67, a. 5; II-II, q. 17, aa. 1-7; q. 18, aa. 2-4; q. 19, a. 12; q. 20, a. 4. Come si può notare, è la ricorrenza di gran lunga maggiore.

¹⁶ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 4; a. 2; a. 5, qc. 1, ad 1; qc. 2; *DeVirt*, q. 4, a. 3; *InHeb*, 6, 4; *CTh*, II, 9; *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 3; II-II, q. 4, a. 7; q. 17, aa. 2.5 e 6 ad 2; q. 19, a. 1, ad 2.

¹⁷ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 3, add 4.9; *STh*, II-II, q. 18, a. 1.

¹⁸ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1; *DeVirt*, q. 4, a. 1.

¹⁹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1.

²⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1.

²¹ Cf. *STh*, II-II, q. 18, a. 1, ad 1.

²² Cf. *CTh*, II, 9.

²³ Cf. *CTh*, II, 9.

²⁴ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1; *CTh*, II, 9; *STh*, II-II, q. 4, a. 7, ad 2; q. 17, aa. 2-3; q. 18, a. 4, ad 2.

²⁵ Cf. *CTh*, II, 4.

²⁶ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 2; *Eb*, 6, 4; *STh*, II-II, q. 18, a. 2, ad 4; q. 20, a. 3.

²⁷ Cf. *CTh*, II, 9.

²⁸ Cf. *CTh*, II, 9.

²⁹ Cf. *CTh*, II, 9.

³⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1; q. 4, a. 4; *STh*, II-II, q. 17, a. 2; q. 18, a. 2, ad 1; III, q. 7, a. 4.

³¹ Cf. *STh*, I-II, q. 67, a. 5.

³² Cf. *CTh*, II, 9 (usato in senso assoluto, il termine si riferisce alla comprensione di Dio, cioè al possesso di Dio in cielo).

³³ Cf. *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2.

³⁴ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 3.

Ora vediamo da vicino i testi più significativi in cui Tommaso parla dell'oggetto materiale primario della speranza, identificandolo con la beatitudine.

Nella *Somma teologica*, proprio nell'articolo dedicato a questo argomento, il nostro autore dice:

La speranza di cui parliamo raggiunge Dio stesso, fondandosi sul suo aiuto per conseguire il bene sperato. Ora, è necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Perciò il bene che propriamente e principalmente dobbiamo sperare da Dio è un bene infinito, proporzionato alla virtù divina che viene in nostro aiuto: infatti è proprio di una virtù infinita condurre a un bene infinito. Ma questo bene è la vita eterna, che consiste nella fruizione di Dio medesimo: poiché da lui non si deve sperare qualcosa che sia al di sotto di Dio medesimo, dal momento che la sua bontà, mediante la quale comunica il bene alle creature, non è inferiore alla sua essenza. Perciò l'oggetto proprio e principale della speranza è la beatitudine eterna³⁵.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'Aquinate afferma:

Nell'oggetto della speranza vengono presi in considerazione quattro fattori. Il primo è che sia buono, e così si distingue dalla paura. Il

³⁵ «Spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, co., III, 174-175. Il *sed contra* affermava, a partire da Eb 6,19 e dalla relativa Glossa (cf. *Glossa interlineare su Eb 6,19*), che l'oggetto proprio della speranza è la beatitudine eterna perché la speranza entra nell'intimo del santuario celeste, al di là del velo.

secondo è che sia un bene futuro, e in ciò si differenzia dalla gioia o dal piacere. Il terzo è che sia un bene difficile, e così si differenzia dal desiderio. Il quarto è che sia un bene possibile, e in ciò si differenzia dalla disperazione. [...] Il sommo bene, poi, che è la beatitudine eterna, l'uomo non può raggiungerlo se non con l'aiuto divino, come sta scritto: «La grazia di Dio è la vita eterna»³⁶. Perciò la speranza di raggiungere la vita eterna ha due oggetti, cioè la vita eterna stessa che uno spera, e l'aiuto divino dal quale spera³⁷.

E più sotto aggiunge:

Dalla parte della cosa sperata l'oggetto principale della speranza in quanto è una virtù teologale è la piena fruizione di Dio che rende beati [...]. Perciò, finché rimane l'oggetto principale, ossia che il bene arduo, che è la beatitudine, sia futuro e possibile ad aversi da parte di colui che spera, resta la virtù della speranza³⁸.

Nel *Commento alle Sentenze*, infine, Tommaso aveva affermato:

Esiste un genere di arduo superiore alla capacità della natura al quale l'uomo può giungere con la grazia, cioè Dio stesso in quanto è la

³⁶ Rm 6,23.

³⁷ «In obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione. [...] Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., 6, v. 23: *Gratia Dei vita aeterna*. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat»: *De Virt*, q. 4, a. 1, co., V, 490-493.

³⁸ «Ex parte rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit [...]. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei»: *De Virt*, q. 4, a. 4, co., V, 524-525.

nostra beatitudine; per questo motivo bisogna che venga prodotta l'inclinazione verso quella cosa ardua da un dono gratuito che sia aggiunto alla natura, e quel dono è l'abito della speranza³⁹.

Quindi per Tommaso l'oggetto materiale primario della speranza è la beatitudine, cioè Dio fruito nella vita eterna, perché l'oggetto materiale di una virtù deve essere proporzionato al suo oggetto formale *quo*, cioè al suo motivo; ora, la speranza si fonda sull'aiuto di Dio, e dall'aiuto di Dio l'uomo non può sperare, come cosa primaria e principale, qualcosa che sia inferiore a Dio, perché ciò significherebbe sminuire la potenza di Dio. Infatti l'aiuto di Dio si applica all'uomo mediante la potenza di Dio, e la potenza di Dio è infinita; quindi la realtà che l'uomo può e deve sperare da Dio, che l'uomo può e deve sperare di conseguire con l'aiuto di Dio e dall'aiuto di Dio, è una realtà infinita, e l'unica realtà infinita è Dio. Quindi l'oggetto materiale primario della speranza è Dio fruito nella beatitudine. Del resto, Dio posseduto nella beatitudine è una realtà che rispetta le quattro caratteristiche che deve avere l'oggetto della speranza: è un bene – perché Dio è un bene, anzi, il sommo bene –; è arduo – perché è impegnativo, difficile, raggiungere Dio e possederlo nella beatitudine⁴⁰; è assente/futuro – perché in questa vita non si possiede Dio mediante la fruizione beata –; è possibile/raggiungibile – perché, con l'aiuto di Dio, è possibile raggiungere Dio nella beatitudine –.

³⁹ «Est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, in quantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, co., VI, 256-257.

⁴⁰ Sia perché Dio è un essere soprannaturale, mentre l'uomo è un essere naturale, sia perché l'uomo è ferito e indebolito dalle conseguenze del peccato originale, sia perché nel suo cammino verso il possesso di Dio nella beatitudine l'uomo è ostacolato dal demonio, dal mondo e dalla carne.

Resta quindi stabilito che l'oggetto materiale primario della speranza, secondo l'Aquinate, è la beatitudine. Ma che cos'è esattamente, secondo il nostro autore, la beatitudine? L'elenco di realtà che abbiamo riportato sopra come oggetto materiale primario della speranza ci aiuta a farci un'idea, ma, per essere un po' più precisi, dobbiamo riferirci, seppur brevemente, a ciò che Tommaso stesso ci dice riguardo a questa realtà⁴¹.

Innanzitutto Tommaso afferma che la beatitudine è il conseguimento del fine ultimo, cioè quel fine che si raggiunge per ultimo⁴² e che dà ragione, motiva, e muove tutti gli altri fini – i fini intermedi – e tutti i mezzi, cioè in definitiva quel fine che dà senso e slancio a tutta la vita umana, e che, una volta raggiunto, soddisfa pienamente la volontà e il desiderio dell'uomo, per cui dopo di esso non c'è più altro da desiderare e da cercare.

Poi l'Aquinate si preoccupa di stabilire in che cosa consista, concretamente, di fatto, questo fine ultimo che è la beatitudine. Dopo aver escluso che la beatitudine dell'uomo possa consistere nella ricchezza, negli onori, nella gloria, nel potere, in qualche bene del corpo, nel piacere e in qualche bene dell'anima, Tommaso arriva a dire che la beatitudine dell'uomo non può consistere in alcun bene creato. Egli afferma infatti:

⁴¹ Sul pensiero di Tommaso riguardo alla beatitudine cf. *InSent*, I, d. 1, q. 1, a. 1; d. 8, q. 3, a. 2; II, d. 38, q. 1, a. 2; III, d. 27, q. 2, a. 2; IV, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 1; d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 3 e ad 4; d. 49, q. 1, a. 1; a. 2, qcc. 1-2; a. 3, qc. 1; a. 4, qc. 2; q. 2, a. 6; q. 3, a. 4, qc. 3; q. 4, a. 5, qc. 1, ad 3; qc. 2; *DeRegPrinc*, I, 8; *DeVer*, q. 8, a. 1; *DePot*, q. 5, a. 10; *DeQuodl*, VIII, q. 9, a. 1; X, q. 8; *InPs*, 32; *InMatth*, 5; 20; *InIoann*, 1, 11; 10, 5; 14, 1; *InIcor*, 3, 2; *InDeTrin*, III, q. 6, a. 4, ad 3; *InMetaph*, IX, 8; *InEthic*, I, 5.10-12.16; X, 6; *CG*, I, 100; III, 26-33; 44; 48; 52; 62; 147; IV, 54.79.91-92; *CTh*, I, 104; 106-108; 151; 165-166; 172; II, 9; *STh*, I, q. 12, aa. 1.4; a. 7, ad 1; q. 26, a. 2, ad 2; a. 3; q. 62, aa. 1-4; q. 64, a. 1, ad 1; a. 2; q. 94, a. 1; I-II, q. 1, a. 7; qq. 2-5; q. 55, a. 2, ad 3; q. 62, a. 1; q. 186, a. 3, ad 3; II-II, q. 4, ad 3; III, q. 15, a. 10.

⁴² Ma che è inteso, voluto, per primo, secondo il principio per cui il fine è primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione.

È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti, se lasciasse ancora qualcosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine⁴³. Ma l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che nulla può appagare la volontà umana all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Quindi solo Dio può appagare la volontà dell'uomo, come è detto nel *Sal: Dio è colui che colma di beni il tuo desiderio*⁴⁴. Quindi la beatitudine dell'uomo si trova soltanto in Dio⁴⁵.

Poi, proseguendo il suo ragionamento, Tommaso fa una distinzione molto importante, anche per una corretta comprensione dell'oggetto materiale primario della speranza⁴⁶; egli dice infatti che la beatitudine può essere intesa in due modi: in senso oggettivo – e allora la beatitudine è Dio –, e in senso soggettivo – e allora la beatitudine è il possesso di Dio –. Ecco le sue parole:

⁴³ Si ricordi che la beatitudine è il fine ultimo dell'uomo.

⁴⁴ *Sal* 103(102),5.

⁴⁵ «Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo 102 [5], *qui replet in bonis desiderium tuum*. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit»: *STh*, I-II, q. 2, a. 8, co., II, 40. Nel *sed contra* si citava un passo di Agostino (cf. *La città di Dio*, 19, 26) in cui egli afferma che Dio è la vita beata dell'uomo.

⁴⁶ Infatti, come vedremo, l'oggetto materiale primario della speranza è Dio, ma il possesso di Dio vi è strettamente connesso, tanto che Tommaso parla indifferentemente dell'uno o dell'altro come dell'oggetto materiale primario della speranza.

Come si è già spiegato⁴⁷, il fine può indicare due cose. O l'oggetto che desideriamo conseguire: come l'avarò ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento o il possesso, l'uso o il godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avarò, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante. Ora, il fine ultimo dell'uomo, nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana. Invece nel secondo senso il fine ultimo dell'uomo è qualcosa di creato esistente in lui, è cioè il conseguimento, o fruizione dell'ultimo fine. Se dunque consideriamo la beatitudine umana in rapporto alla sua causa e al suo oggetto, allora è qualcosa di increato; se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualcosa di creato⁴⁸.

⁴⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7.

⁴⁸ «Sicut supra [q. 1 a. 8; q. 2 a. 7] dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum»: *STh*, I-II, q. 3, a. 1, co., II, 42. Data l'importanza di questa distinzione, anche in riferimento al discorso che faremo tra poco sull'esatta concezione dell'oggetto materiale primario della speranza secondo Tommaso, mi sembra importante riportare qui uno dei testi a cui si accenna nel passo riportato, il co. dell'a. 8 della q. 1 della I-II, in cui è riportata la distinzione tra i fini – fine oggettivo e fine soggettivo – che sta immediatamente e direttamente a monte della distinzione tra beatitudine oggettiva e beatitudine soggettiva. Ecco le parole dell'Aquinate: «Come insegna Aristotele [Fisica, 2, 9; Metafisica, 5 [L'anima, 2, 4, 2.5]], il fine si distingue in *cuius* [oggettivo] e *quo* [soggettivo]: abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso o conseguimento di tale oggetto. Come se dicessimo che il moto di un corpo grave ha come fine o la terra quale termine oggettivo, o

Stabilito che la beatitudine in senso soggettivo consiste nel possesso di Dio, il nostro autore si chiede come si possa possedere Dio, cioè in che cosa consista in concreto, di fatto, la beatitudine in senso soggettivo. Innanzitutto l'Aquinate afferma che la beatitudine soggettiva consiste in un'operazione; quindi studia in quale operazione essa consista, ed esclude che tale operazione possa essere compiuta dalla parte sensibile dell'uomo, dalla volontà⁴⁹ e dall'intelletto pratico; quindi egli esclude anche che l'operazione in cui consiste la beatitudine soggettiva consista nell'esercitare le scienze speculative e nel conoscere gli angeli; infine egli conclude che tale operazione consiste nella visione dell'essenza divina. Quindi resta dimostrato per Tommaso che la beatitudine in senso soggettivo è la visione dell'essenza di Dio, cioè la conoscenza intellettuale dell'essenza di Dio⁵⁰. Ecco come egli si esprime in proposito:

lo stare in terra quale termine soggettivo; e come il fine dell'avaro è o il danaro come oggetto, o il possesso del danaro come uso»: «Sicut Philosophus dicit in 2 Phys. [2, 9] et in 5 Met. [De an., 2, 4, 2.5], finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus»: *STh*, I-II, q. 1, a. 8, co., II, 26.

⁴⁹ Per Tommaso la volontà non può essere la facoltà che in modo primo e principale compie l'operazione con cui si possiede Dio perché, per Tommaso, la volontà riceve il suo oggetto dall'intelletto, e quindi la conoscenza da parte dell'intelletto precede sempre l'amore da parte della volontà. Quindi l'Aquinate non esclude affatto che Dio sia posseduto anche con la volontà, ossia con l'amore, ma sostiene che, prima che con la volontà e con l'amore, Dio è posseduto con l'intelletto e con la conoscenza. Del resto l'uomo non potrebbe amare Dio se prima non lo conoscesse. Si vede quindi quanto è ragionevole la posizione di Tommaso e quanto è ingiusta l'accusa di intellettualismo che gli è stata talora rivolta.

⁵⁰ L'essenza divina si dona all'intelletto come specie intelligibile, senza mediazioni create, così che l'intelletto può avere la conoscenza intuitiva immediata dell'essenza di Dio.

La beatitudine ultima e perfetta non può trovarsi che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione bisogna considerare due cose. La prima è che l'uomo non è perfettamente beato fino a che gli rimane qualcosa da desiderare e da cercare. La seconda è che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del suo oggetto. Ora l'intelletto, come dice Aristotele, ha per oggetto la quiddità o essenza delle cose materiali⁵¹. Quindi la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una cosa. Per cui se un intelletto viene a conoscere l'essenza di un effetto partendo dalla quale però non è possibile conoscere l'essenza o quiddità della causa, non si dirà che l'intelletto può raggiungere senz'altro la causa, sebbene possa conoscerne l'esistenza mediante gli effetti. Quando dunque l'uomo nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa, conserva il desiderio naturale di conoscere la quiddità della causa. [...] Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'esistenza di Dio, la perfezione da esso conseguita non è tale da raggiungere veramente la causa prima, ma rimane ancora il desiderio naturale di indagarne la natura. Quindi l'uomo non è perfettamente beato. Per la beatitudine perfetta si richiede dunque che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E così esso avrà la sua perfezione unendosi a Dio come al suo oggetto, nella qual cosa soltanto si trova la beatitudine dell'uomo, come si è visto sopra^{52,53}.

⁵¹ Cf. *L'anima*, 3, 6, 7.

⁵² Cf. *STh*, I-II, q. 3, aa. 1.7; q. 2, a. 8.

⁵³ «Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in 3 De an. [6,7]. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa

Infine Tommaso studia quali siano i requisiti della beatitudine, cioè quali siano gli elementi richiesti per la perfetta beatitudine, e in questo contesto distingue gli elementi essenziali e gli elementi soltanto accidentali e quindi non strettamente necessari della beatitudine. Anche questa distinzione è molto importante nell'ambito della virtù della speranza, perché è chiaro che la virtù della speranza sussiste soltanto finché l'uomo non ha raggiunto gli elementi essenziali della beatitudine, mentre il fatto che egli non abbia ancora raggiunto gli elementi accidentali della beatitudine non è sufficiente per far sussistere la virtù della speranza⁵⁴. Per il nostro autore, dunque, i requisiti della beatitudine sono: il godimento, la visione, la comprensione⁵⁵, la rettitudine della volontà⁵⁶, il corpo – e un corpo opportunamente perfetto – e la compagnia degli amici. Di questi requisiti della beatitudine sono essenziali soltanto il godimento, la visione, la comprensione e la retti-

quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. [...] Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra [aa. 1.7; q. 2 a. 8] dictum est»: *STh*, I-II, q. 3, a. 8, co., II, 55-56. In *sed contra*, a partire da 1Gv 3,2, affermava che in cielo vedremo Dio così come egli è.

⁵⁴ Questa tematica riemergerà in tutta la sua importanza trattando del soggetto remoto della speranza, in particolare quando si tratterà di escludere la virtù della speranza dai beati e da Gesù Cristo.

⁵⁵ Questi tre elementi sono strettamente connessi, tanto da formare un tutto unico: la visione di Dio, infatti, permette la comprensione, cioè il possesso, di Dio, e il possesso di Dio produce il godimento.

⁵⁶ Questo elemento della beatitudine è concomitante, nel senso che il possesso di Dio, sommo bene, comporta una volontà indirizzata al bene, e una volontà indirizzata al bene è appunto una volontà retta.

tudine della volontà, mentre la presenza del corpo con la sua opportuna perfezione e la presenza degli amici sono solamente elementi accidentali della beatitudine; in particolare la presenza del corpo con la sua opportuna perfezione è un elemento integrativo della beatitudine⁵⁷ e la presenza degli amici è un elemento completivo della beatitudine.

Stabilito ciò, possiamo ora risolvere una questione e fare un chiarimento importante: quando Tommaso afferma che l'oggetto materiale primario della speranza è la beatitudine, parla della beatitudine oggettiva, cioè di Dio, o della beatitudine soggettiva, cioè del possesso di Dio mediante la visione di Dio? La questione nasce dal fatto che, da un lato, l'Aquinate, quando parla in generale dell'oggetto di una virtù teologale, afferma che esso è necessariamente ed esclusivamente Dio, ma, dall'altro lato, quando passa a parlare nello specifico dell'oggetto materiale primario della speranza, il nostro autore non si limita a iden-

⁵⁷ Per il Tommaso della maturità la presenza del corpo non è in nessun modo un elemento essenziale della beatitudine. Infatti nella *Somma teologica* la riassunzione del corpo da parte dell'anima non comporta un aumento della beatitudine in intensità, ma soltanto in estensione (perché la beatitudine dell'anima si estende per ridondanza al corpo); cf. *STh*, I-II, q. 4, a. 5. Invece nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva sostenuto che l'unione dell'anima beata con il corpo dopo la risurrezione comportava, oltre a un aumento in estensione (perché la beatitudine dell'anima si estende per ridondanza al corpo), anche un aumento in intensità della beatitudine (sia perché l'anima unita al corpo, ricostituendosi la persona umana, che è l'essere completo dell'uomo, è più perfetta, come la parte è più perfetta se unita al tutto, e l'anima perfezionata nel suo essere dall'unione con il corpo compie l'operazione beatificante – la visione di Dio – in modo più perfetto, e quindi la beatitudine aumenta anche in intensità, sia perché l'anima, finché è separata dal corpo, essendo meno perfetta, compie l'operazione beatificante in modo meno intenso e quindi la beatitudine dell'anima è minore di intensità finché l'anima è separata dal corpo); cf. *InSent*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 1. I commentatori sono concordi nel ritenere che Tommaso abbia rigettato nella sua maturità l'opinione che l'unione dell'anima con il corpo faccia aumentare la beatitudine anche in intensità.

tificarlo con Dio, ma usa una grande varietà di realtà e di termini⁵⁸, e, se alcuni di essi si riconducono alla beatitudine oggettiva, molti altri, invece, si riconducono alla beatitudine soggettiva. Sarebbe, a mio avviso, troppo facile e non conforme con il pensiero del nostro autore risolvere la questione affermando che in fondo Tommaso afferma sempre, in un modo o nell'altro, che l'oggetto materiale primario della speranza è Dio. In realtà la soluzione della questione è più complessa e ritengo che Tommaso stesso ci aiuti a intradarci per la via giusta quando afferma⁵⁹ che la beatitudine ha due elementi, che vanno considerati insieme, allo stesso tempo, cioè la beatitudine oggettiva – ossia l'oggetto che rende il soggetto beato, che è Dio – e la beatitudine soggettiva – ossia l'atto che rende il soggetto beato, cioè il possesso di Dio –. Ora, il nostro autore, a mio avviso, considera queste due realtà – la beatitudine oggettiva e la beatitudine soggettiva – così unite da formare un tutto unico, di cui si possa nominare un solo elemento – la beatitudine soggettiva – dando per inteso che esso non sta senza l'altro – la beatitudine oggettiva –, perché l'oggetto materiale della speranza è tale in quanto è raggiungibile ed è raggiunto tramite il possesso, per cui, nel caso della speranza, l'oggetto e il possesso dell'oggetto sono considerati e voluti insieme. Ecco quindi perché egli si sente libero di indicare come oggetto materiale primario della speranza a volte la beatitudine oggettiva, cioè Dio o realtà sinonime, e a volte la beatitudine soggettiva, cioè il possesso di Dio o realtà sinonime, perché sa che l'una richiama l'altra e che non possono essere separate. Detto ciò, dobbiamo però anche dire che lo stesso Tommaso è espressamente consapevole che la beatitudine oggettiva, cioè Dio, e la beatitudine soggettiva, cioè il possesso di Dio, non sono sullo stesso piano, perché la prima è un bene increato, mentre la seconda è un bene creato. Egli è

⁵⁸ Come si può notare dall'elenco riportato sopra relativo alle varie realtà che Tommaso indica come oggetto materiale primario della speranza.

⁵⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

quindi consapevole che la speranza, in ultima analisi, in quanto virtù teologale, si rivolge direttamente a Dio e lo raggiunge direttamente, attraverso il possesso di lui⁶⁰. Per cui possiamo affermare che, per Tommaso, l'oggetto materiale primario della speranza, in ultima analisi, è Dio in se stesso – la beatitudine oggettiva –, anche se egli lo considera insieme a quell'elemento imprescindibile che è il possesso di Dio – la beatitudine soggettiva –. Dobbiamo anche considerare che all'epoca del nostro autore non c'erano ancora tutte le sottili distinzioni e precisazioni⁶¹ che sarebbero nate dopo, nell'epoca della seconda scolastica, la scolastica barocca, per cui non possiamo aspettarcele né pretenderle da Tommaso, ma dovremo accogliere il suo pensiero con la semplicità – certamente non priva di correttezza – con cui si presenta.

Stabilito, con gli opportuni chiarimenti, che l'oggetto materiale primario della speranza, secondo Tommaso, è la beatitudine, vediamo ora come egli risolve le difficoltà che vengono sollevate contro questa affermazione.

Una difficoltà afferma:

L'uomo non spera ciò che sorpassa qualsiasi moto del suo spirito: poiché l'atto della speranza è un certo moto dell'animo. Ora, la beatitudine eterna sorpassa qualsiasi moto dello spirito umano: come infatti

⁶⁰ Come la fede, in ultima analisi, tende a Dio e lo raggiunge attraverso gli articoli di fede: anche la fede ha come oggetto materiale primario Dio, anche se lo possiede mediante le verità di fede che Dio ha rivelato.

⁶¹ Ad esempio la distinzione tra Dio come oggetto materiale primario della speranza e il possesso di Dio come elemento necessariamente connotante (*necessarie connotans*) l'oggetto materiale primario della speranza, per cui il possesso di Dio non entra direttamente (*in recto*) nell'oggetto materiale primario della speranza, ma vi entra indirettamente (*in obliquo*), in quanto il possesso di Dio viene considerato insieme a Dio nell'oggetto materiale primario della speranza, dal momento che, nell'ambito dell'oggetto materiale primario della speranza, il possesso di Dio è necessariamente connesso con Dio.

dice Paolo, essa «non entrò in cuore di uomo»⁶². Quindi la beatitudine non è l'oggetto proprio della speranza⁶³.

Come si vede, questa difficoltà si basa sul fatto che non è possibile sperare qualcosa che sia al di là del moto volontario dell'uomo – perché è chiaro che, affinché una cosa sia sperabile dall'uomo, essa non può essere totalmente al di là dell'uomo, altrimenti non sarebbe concepibile, e quindi neanche desiderabile e tanto meno raggiungibile –. Ma la beatitudine – essendo soprannaturale – è totalmente al di sopra dell'uomo. Quindi sembrerebbe che la beatitudine non possa essere oggetto materiale della speranza.

Ecco la risposta che dà il nostro autore:

La beatitudine eterna non può entrare perfettamente nel cuore dell'uomo così da far conoscere all'uomo viatore quale essa sia, ma può essere percepita dall'uomo secondo un concetto generico, cioè come il bene perfetto. Ed è così che il moto della speranza muove verso di essa. Per cui Paolo⁶⁴ dice espressamente che la speranza penetra *al di là del velo*⁶⁵: poiché quanto speriamo è ancora velato per noi⁶⁶.

⁶² 1Cor 2,9.

⁶³ «Illud homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum, dicit enim apostolus, 1 ad Cor. 2 [9], quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, arg. 1, III, 174.

⁶⁴ La citazione che segue è dalla Lettera agli Ebrei, che all'epoca di Tommaso era attribuita all'apostolo Paolo.

⁶⁵ Eb 6,19.

⁶⁶ «Beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit *usque ad interiora velaminis*, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, ad 1, III, 175.

Quindi è vero che la beatitudine – essendo soprannaturale – è al di là di qualsiasi comprensione che l'uomo possa averne in questa vita, ma l'uomo in questa vita, anche se non ha una concezione specifica della beatitudine, può comunque averne una concezione generica, intendendo la beatitudine come il bene perfetto. E, sulla base di questa concezione, l'uomo in questa vita può indirizzarsi verso la beatitudine con la speranza.

Altre difficoltà fanno leva sul fatto che l'uomo non spera soltanto la beatitudine, ma anche altre cose.

Un'altra difficoltà dice infatti:

La preghiera è l'interprete della speranza, poiché sta scritto nel *Sal: Manifesta al Signore la tua via, spera in lui, ed egli stesso agirà*⁶⁷. Ora, come è evidente dal *Padre nostro*⁶⁸, l'uomo chiede lecitamente a Dio non soltanto la beatitudine eterna, ma anche i beni della vita presente, sia spirituali che temporali, come pure la liberazione dai mali, che mancheranno del tutto nella beatitudine eterna. Quindi la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della beatitudine⁶⁹.

Quindi oggetto materiale proprio della speranza sembrerebbe essere non la beatitudine, ma un insieme di beni, spirituali e materiali, e la liberazione dai mali, cose tutte che l'uomo lecitamente spera, come mostra il fatto che lecitamente li chiede nella preghiera⁷⁰.

⁶⁷ Sal 37[36],5.

⁶⁸ Cf. Mt 6,11.

⁶⁹ «Petitio est spei interpretativa, dicitur enim in Ps. [36, 5], *revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth. 6 [11]. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, arg. 2, III, 174.

⁷⁰ Infatti sono richieste contenute addirittura nel *Padre nostro*. Molto interessante questo legame tra la speranza e la preghiera: l'uomo, in effetti, chiede nella preghiera quello che spera di possedere.

E un'altra difficoltà ancora asserisce:

Oggetto della speranza sono le cose ardue. Ora, per l'uomo non è ardua soltanto la beatitudine eterna, ma sono ardue anche molte altre cose. Quindi la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della speranza⁷¹.

La beatitudine, dunque, non sarebbe l'oggetto materiale proprio della speranza perché la beatitudine non è l'unica realtà ardua per l'uomo, ma ve ne sono anche altre, e l'oggetto della speranza sono proprio le realtà ardue.

Tommaso risolve queste due difficoltà distinguendo l'oggetto materiale primario della speranza, che è la beatitudine e soltanto la beatitudine, e l'oggetto materiale secondario della speranza, che invece sono gli altri beni che l'uomo lecitamente spera.

E possiamo così a considerare l'oggetto materiale secondario della speranza.

3.2.2. L'oggetto materiale secondario della speranza

Per quanto riguarda dunque l'oggetto materiale secondario della speranza, esso, come detto, per l'Aquinate consiste in quei beni che conducono l'uomo alla beatitudine soprannaturale.

Egli nella *Somma teologica* dice infatti:

Non dobbiamo chiedere a Dio alcun altro bene se non in ordine alla beatitudine eterna. Perciò la speranza riguarda principalmente la felici-

⁷¹ «Spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, arg. 3, III, 174.

cità eterna, e tutte le altre cose che vengono chieste a Dio le considera come secondarie, e in ordine a questa felicità. Esattamente come la fede, che ha per oggetto principalmente Dio e secondariamente le cose che sono a lui ordinate⁷².

E, subito dopo, aggiunge:

A un uomo che aspira a qualcosa di grande sembra piccolo tutto ciò che è inferiore ad esso. E così chi spera la beatitudine eterna nulla considera arduo in confronto a tale speranza. Tuttavia in rapporto alle capacità di chi spera possono essere ardue anche altre cose. E sotto tale aspetto anche queste possono essere oggetto di speranza, sempre in ordine al suo oggetto principale⁷³.

Più sotto, poi, afferma:

Tutte le altre cose che sono oggetto di speranza, lo sono in ordine a Dio come fine ultimo e come causa efficiente prima⁷⁴.

⁷² «Quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, ad 2, III, 175.

⁷³ «Homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, ad 3, III, 175.

⁷⁴ «Quaecumquae alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem»: *STh*, II-II, q. 17, a. 5, ad 1, III, 178.

E ancora:

Con la virtù della speranza ci appoggiamo all'aiuto divino non solo per conseguire ogni altro bene, ma principalmente per conseguire Dio stesso, quale bene principale⁷⁵.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso asserisce:

Come le cose che si credono si rapportano tutte a Dio materialmente, benché alcune di esse siano create (come il fatto che crediamo che le creature sono da Dio e che il corpo di Cristo è stato assunto dal Figlio di Dio nell'unità della persona), analogamente anche tutte le cose che si sperano materialmente sono ordinate all'unico oggetto finale sperato, che è la fruizione divina. Infatti in ordine a tale fruizione noi speriamo di essere aiutati da Dio non soltanto con i benefici spirituali, ma anche con quelli materiali⁷⁶.

E più sotto aggiunge:

La speranza che è una virtù teologale ha quale oggetto formale l'aiuto divino su cui si fonda; e benché tale oggetto formale comprenda in sé molte cose materiali sperate, tuttavia una cosa sola è principale, men-

⁷⁵ «Per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tamquam principale bonum»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 2, III, 204.

⁷⁶ «Sicut ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata: sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a filio Dei assumptum in unitate personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est frui Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, co., V, 492-493.

tre le altre sono secondarie o aggiunte. E ciò si può verificare in due forme: dalla parte della cosa sperata e dalla parte dell'uomo che spera. Dalla parte della cosa sperata l'oggetto principale della speranza in quanto è una virtù teologale è la piena fruizione di Dio che rende beati; le altre cose invece rientrano nella speranza in ordine a tale fine, sia che si tratti dei beni spirituali che di quelli materiali. Diversamente, se si considera l'uomo che spera, l'oggetto principale è che egli spera la beatitudine per se stesso; quello secondario invece è che egli la spera per gli altri in quanto sono, in un certo senso, una cosa sola con lui, ed egli desidera e spera il loro bene così come il suo. Perciò finché rimane l'oggetto principale, ossia che il bene arduo, che è la beatitudine, sia futuro e possibile ad aversi da parte di colui che spera, resta la virtù della speranza; e con tale virtù della speranza uno spera non soltanto la beatitudine futura, ma anche gli altri beni ordinati a questo; e con la stessa virtù della speranza uno spera la beatitudine per gli altri, e tutte le cose ordinate alla beatitudine⁷⁷.

⁷⁷ «Spei, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae: alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundum vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam alia ad hoc ordinata; et per eandem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur»: *De Virt.*, q. 4, a. 4, co., V, 524-525.

Nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva già affermato:

Siccome i mezzi che conducono al fine sono guidati dal fine, le virtù teologali, che hanno per oggetto il fine ultimo, non operano soltanto nei confronti di esso, ma in quanto esso dirige le altre cose che conducono al fine: quindi esse sono, in un certo senso, i principi delle altre virtù. Come la fede non soltanto conosce la verità prima, ma anche le altre che vengono manifestate dalla verità prima quali ordinatrici verso di essa; per cui anche negli articoli di fede sono contenute molte cose che riguardano le creature. Così pure la carità non soltanto fa amare Dio, ma anche il prossimo per Dio. Analogamente la speranza non solo fa tendere verso Dio stesso quale bene arduo da raggiungere, ma anche in quanto da lui viene l'aiuto in tutte le altre cose ardue, o i beni da raggiungere, o i mali da evitare. Perciò colui che ha la speranza spera di raggiungere Dio, e spera anche di ottenere per suo tramite tutte le cose necessarie, per quanto difficili esse siano; così pure spera di respingere tutte le cose nocive, per quanto difficili esse siano. E sotto questo aspetto la speranza costituisce nell'uomo il principio di tutte le azioni ordinate a un bene arduo⁷⁸.

⁷⁸ «Quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem, ideo virtutes theologicae, quae habent finem ultimum pro obiecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quae sunt ad finem; et ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit verum primum, sed etiam alia quae ex veritate prima manifestantur ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quae ad creaturas pertinent. Similiter et caritas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum. Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vincendis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere: sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2, VI, 258-259.

Quindi, secondo Tommaso, la speranza non riguarda solamente la beatitudine soprannaturale, ma anche un insieme di beni, materiali e spirituali, naturali e soprannaturali, che però sono sperati in ordine alla beatitudine soprannaturale e in quanto conducono alla beatitudine soprannaturale, cioè sono sperati in ordine a Dio come fine ultimo. Inoltre, per l'Aquinate, è con la stessa virtù della speranza che l'uomo spera l'oggetto materiale primario, cioè la beatitudine, e l'oggetto materiale secondario, cioè i beni che conducono alla beatitudine. Per rendere più chiaro il suo pensiero l'Aquinate riporta il caso – analogo – della fede e della carità: nel caso della fede l'uomo crede primariamente Dio e poi secondariamente crede un insieme di verità, relative all'ambito creato, in rapporto a Dio; nel caso della carità l'uomo ama primariamente Dio e poi secondariamente il prossimo in ordine a Dio.

Tra i beni oggetto materiale secondario della speranza un ruolo particolare, per Tommaso, ha la grazia. La grazia, infatti, è quel bene che per eccellenza è ordinato a portare l'uomo a Dio. Alla grazia sono legate le virtù soprannaturali o infuse, sia teologali sia morali, i doni dello Spirito Santo, i sacramenti, la remissione dei peccati, la perseveranza finale, tutte realtà che l'uomo può e deve sperare in quanto sono beni che lo portano a conseguire la beatitudine.

Ecco come l'Aquinate si esprime in proposito nel *Compendio di teologia*:

Bisogna considerare che quando a un ente si aggiunge una nuova perfezione viene aggiunta anche una nuova capacità di operare o di acquisire qualcosa: come l'aria illuminata dal sole dà la possibilità di vedere, e l'acqua riscaldata dal fuoco ha la capacità di cuocere; il che potrebbe sperare se avesse l'intelligenza. Ora, all'uomo, al di sopra della sua natura viene aggiunta la grazia, per la quale diveniamo «partecipi della natura divina»⁷⁹, come si legge nella seconda lettera di s.

⁷⁹ 2Pt 1,4.

Pietro. Per questo si dice che siamo stati rigenerati in figli di Dio, secondo quanto dice s. Giovanni: «Ha dato loro il potere di diventare figli di Dio»⁸⁰; e divenuti figli possiamo giustamente sperare l'eredità, secondo quanto dice s. Paolo: «Se siamo figli, siamo anche eredi»⁸¹. Grazie a questa spirituale rigenerazione l'uomo può quindi avere una più alta speranza in Dio, di conseguire cioè un'eredità eterna, secondo quanto afferma la prima lettera di s. Pietro: «Egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per un'eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcesce, conservata nei cieli»^{82, 83}

⁸⁰ Gv 1,12.

⁸¹ Rm 8,17.

⁸² 1Pt 1,3-4.

⁸³ «Considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra animae naturam additur perfectio gratiae, per quam efficitur divinae consors naturae, ut dicitur 2 Petr. 1, 4: unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Io. 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom. 8, 17: *Si filii et heredes*. Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quandam altiorespem de Deo habere, hereditatis scilicet aeternae consequendae, secundum illud 1 Petr. 1, 3: *Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis*»: *CTh*, II, 4 (testo italiano in TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia*, ESD, Bologna 1995, 326; testo latino in THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, in ID., *Compendium theologiae. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad ducissam Brabantiae. De emptione et venditione ad tempus. Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem. De regno ad regem Cypri. De secreto*, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Editori di San Tommaso, Roma 1979, 191).

E più sotto riprende il tema affermando:

Benché a motivo della cura speciale che Dio ha degli uomini si dica che egli è vicino, tuttavia si dice che è vicino in modo specialissimo ai buoni, a coloro cioè che si sforzano di avvicinarsi a lui mediante la fede e l'amore, come esorta s. Giacomo: «Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi»⁸⁴; e anche nel Salmo si dice: «Il Signore è vicino a quanti lo invocano, a quanti lo cercano con cuore sincero»⁸⁵. E non solo si avvicina ai buoni, ma abita in essi mediante la grazia, come si legge in Geremia: «Tu abiti in mezzo a noi, Signore, ecc.»⁸⁶. Per aumentare quindi la speranza dei santi si proclama: «che sei nei cieli»⁸⁷, cioè «nei santi»⁸⁸, come interpreta s. Agostino: «tanta infatti – egli dice – è la distanza fra i giusti e i peccatori, quanto fisicamente il cielo è lontano dalla terra. E per significare questo, quando preghiamo ci volgiamo a oriente, dove si eleva il cielo»⁸⁹. Viene accresciuta così la speranza dei santi e la fiducia nella preghiera⁹⁰ non solo per la vicinanza divina, ma anche per la dignità che hanno ricevuto da Dio, che per mezzo di Cristo li ha resi cieli, come si legge in Isaia: «Per piantare i cieli fonderai la terra»⁹¹. Infatti chi li ha resi cieli non negherà loro i beni celesti⁹².

⁸⁴ Gc 4,8.

⁸⁵ Sal 145(144),18.

⁸⁶ Ger 14,9.

⁸⁷ Mt 6,9.

⁸⁸ *Il discorso del Signore sul monte*, 2, 5.

⁸⁹ *Il discorso del Signore sul monte*, 2, 5.

⁹⁰ Si ricordi sempre lo stretto legame che esiste tra la speranza e la preghiera.

⁹¹ Is 51,16.

⁹² «Quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. 4, 8: *Appropinquate Deo et appropinquabit vobis*; unde in Psalmo [144, 18], dicitur: *Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate*. Nec solum eis appropinquat,

Quindi la grazia, che rende partecipi della natura divina e figli adottivi di Dio, potenzia ed eleva la speranza dell'uomo, perché quando ad una realtà viene aggiunta una perfezione, ad essa consegue anche l'aggiunta di una nuova capacità operativa e acquisitiva. Quindi, nel caso dell'uomo, quando alla natura viene aggiunta la grazia, egli ottiene una capacità operativa nuova – soprannaturale – e diventa capace di acquistare qualcosa di nuovo – la beatitudine soprannaturale, come eredità di vita eterna concessa a coloro che sono rigenerati per grazia –.

Del resto anche nella *Somma teologica* l'Aquinate insegna che la grazia è necessaria per ottenere la vita eterna, cioè la beatitudine soprannaturale⁹³. Ecco le sue parole:

Gli atti che ci devono condurre a un fine devono essere proporzionati a tale fine. Ora, nessun atto sorpassa la misura del principio attivo che lo produce. Vediamo infatti che nella natura una cosa non può mai realizzare un effetto superiore alla propria virtù attiva, ma con la sua operazione può produrre soltanto un effetto proporzionato alla propria capacità. Ora, la vita eterna è un fine che sorpassa la misura della

sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier. 14, 9: *Tu in nobis es Domine*. Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur [Matth. 6, 9]: *Qui es in caelis, idest in sanctis*, ut Augustinus [De serm. Dom. in monte, 2, 5] exponit. Tantum enim, ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores, quantum corporaliter inter caelum et terram. Huius rei significandae gratia orantes ad orientem convertimur, unde caelum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum caelos fecit, secundum illud Is. 51, 16: *Ut plantes caelos, et fundes terram*. Qui enim eos caelos fecit, bona eis caelestia non negabit»: *CTh*, II, 6 (testo italiano in *CThi*, 331-332; testo latino in *CThl*, 197).

⁹³ Sulla necessità della grazia per ottenere la vita eterna nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, II, d. 28, q. 1, a. 1; d. 29, q. 1, a. 1; *DeVer*, q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; *DeQuodl*, I, q. 4, a. 2; *CG*, III, 147; *STh*, I-II, q. 109, a. 5; q. 114, a. 2.

natura umana, come si è dimostrato⁹⁴. Quindi l'uomo con le sue facoltà naturali non può compiere opere meritorie proporzionate alla vita eterna, ma si esige per questo una virtù superiore, qual è quella della grazia⁹⁵.

E più avanti approfondisce il tema affermando:

Due sono gli stati in cui può trovarsi l'uomo privo di grazia, come sopra⁹⁶ si è visto: lo stato di natura integra, in cui si poteva trovare Adamo prima del peccato, e lo stato di natura corrotta, nel quale ci troviamo noi prima dell'intervento della grazia. Se dunque parliamo dell'uomo nel primo stato, allora egli non può meritare la vita eterna con le sole risorse naturali per una sola ragione. Cioè perché il merito dell'uomo dipende da una preordinazione di Dio. Ora, l'atto di ogni essere non è mai ordinato da Dio a qualcosa che sorpassi i limiti delle facoltà che sono il principio di tale atto: infatti la divina provvidenza ha stabilito che nulla agisca al di sopra delle proprie capacità. Ma la vita eterna è un bene che sorpassa i limiti della natura creata, poiché ne sorpassa persino la conoscenza e il desiderio, secondo le parole di

⁹⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 5, a. 5. Sorpassa la misura della natura umana perché la vita eterna/la beatitudine soprannaturale consiste nella visione dell'essenza di Dio, e la natura umana, essendo finita, è inadeguata alla visione dell'essenza di Dio, che è infinita.

⁹⁵ «Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis [q. 5 a. 5] patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam»: *STh*, I-II, q. 109, a. 5, co., II, 1154-1155.

⁹⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 109, a. 2.

*ICor: Occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo*⁹⁷. Quindi nessuna natura creata è il principio adeguato di un atto meritorio della vita eterna se non vi si aggiunge quel dono soprannaturale che è la grazia. Se invece parliamo dell'uomo decaduto, a questa ragione se ne aggiunge una seconda, cioè l'ostacolo del peccato. Essendo infatti il peccato un'offesa di Dio che esclude dalla vita eterna⁹⁸, come si è visto in precedenza⁹⁹, nessuno che si trovi in stato di peccato può meritare la vita eterna se prima non si riconcilia con Dio attraverso la remissione dei peccati, che si ottiene con la grazia. Infatti al peccatore non è dovuta la vita, ma la morte, secondo le parole di *Rm: Il salario del peccato è la morte*^{100,101}

⁹⁷ 1Cor 2,9.

⁹⁸ Ci si riferisce evidentemente al peccato grave/mortale.

⁹⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 87, a. 3; q. 113, a. 2.

¹⁰⁰ *Rm* 6,23.

¹⁰¹ «*Hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra [q. 109 a. 2] dictum est, unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia. Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud 1 ad Cor. 2 [9], nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta [q. 87 a. 3; q. 113 a. 2]; nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud Rom. 6 [23], stipendia peccati mors»: *STh*, I-II, q. 114, a. 2, co., II, 1218.*

La grazia è quindi un bene secondario che conduce l'uomo al conseguimento della vita eterna, cioè della beatitudine soprannaturale, perché, innalzando l'uomo a un livello divino e soprannaturale, lo rende proporzionato, adeguato, alla vita eterna/alla beatitudine soprannaturale, e perché rimette il peccato dell'uomo, che, separandolo da Dio, gli impedisce di raggiungere la vita eterna/la beatitudine soprannaturale¹⁰². La grazia e solo la grazia opera tutto questo e quindi essa, per Tommaso, rientra nell'ambito dell'oggetto materiale secondario della speranza a titolo tutto particolare.

Questo insegnamento di Tommaso sull'oggetto materiale secondario della speranza è particolarmente importante – oltre ad essere molto equilibrato –, perché rende ragione del fatto che l'uomo possa sperare anche dei beni che non sono la beatitudine/Dio, perfino dei beni materiali, ma che li debba sempre sperare in ordine alla beatitudine/a Dio. Quindi per il nostro autore non è un male e non è proibito sperare dei beni creati – e quindi chiederli a Dio nella preghiera¹⁰³ –, ma ciò deve essere sempre fatto in ordine a Dio e al possesso di Dio, cioè in ordine alla beatitudine.

3.3. L'OGGETTO FORMALE DELLA SPERANZA

Riguardo all'oggetto formale della speranza, dobbiamo distinguere l'oggetto formale *quod*, che secondo Tommaso consiste in Dio in quanto fonte della beatitudine soprannaturale, e l'oggetto formale *quo*, che secondo Tommaso consiste primariamente nell'aiuto divino e secondariamente nelle cause seconde che aiutano a raggiungere Dio.

¹⁰² Perché la vita eterna/la beatitudine soprannaturale consiste proprio nel possesso di Dio, da cui il peccato invece separa.

¹⁰³ Si ricordi lo stretto legame tra speranza e preghiera.

3.3.1. L'oggetto formale *quod* della speranza

L'oggetto formale *quod* della speranza è la prospettiva nella quale la speranza considera il suo oggetto materiale, cioè Dio. Stabilire qual è l'oggetto formale *quod* della speranza si rivela molto importante ai fini sia di stabilire la specificità della virtù della speranza, sia di distinguere la speranza dalle altre virtù teologali – le quali pure hanno come oggetto materiale Dio –. Per Tommaso l'oggetto formale *quod* della speranza è Dio in quanto fonte della beatitudine soprannaturale.

Dice infatti il nostro autore nella *Somma teologica*:

Una virtù viene detta teologale per il fatto che ha Dio come oggetto a cui aderisce. Ora, uno può aderire a un oggetto in due modi: primo, per l'oggetto medesimo; secondo, per giungere ad altre cose in forza di esso. Ora, la carità fa aderire a Dio per se stesso, unendo a lui l'anima con l'affetto dell'amore. Invece la speranza e la fede ci fanno aderire a Dio come a un principio dal quale ci derivano dei beni. Da Dio infatti derivano a noi la conoscenza della verità e il conseguimento della perfetta beatitudine. Perciò la fede fa aderire l'uomo a Dio in quanto questi è il principio per conoscere la verità: poiché noi crediamo vere le cose che ci sono rivelate da Dio. La speranza invece ci fa aderire a Dio in quanto egli è per noi il principio della perfetta bontà: cioè in quanto mediante la speranza contiamo sull'aiuto divino per raggiungere la perfetta beatitudine¹⁰⁴.

¹⁰⁴ «Virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innititur ad beatitudinem

E nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva affermato:

Esiste un genere di arduo superiore alla capacità della natura al quale l'uomo può giungere con la grazia, cioè Dio stesso in quanto è la nostra beatitudine; per questo motivo bisogna che venga prodotta l'inclinazione verso quella cosa ardua da un dono gratuito che sia aggiunto alla natura, e quel dono è l'abito della speranza¹⁰⁵.

Quindi Dio è considerato dalla virtù della speranza come colui che è fonte per l'uomo di quel bene perfetto e supremo che è la beatitudine soprannaturale. Questa prospettiva distingue la speranza dalla fede e dalla carità. Infatti le tre virtù teologali hanno tutte Dio come oggetto, ma si distinguono realmente tra loro per il diverso modo di considerarlo. Un oggetto, infatti, può essere considerato in se stesso o in quanto tramite esso si può raggiungere un'altra cosa. Ora, la carità unisce a Dio in se stesso con l'amore; la fede e la speranza, invece, uniscono a Dio in quanto da lui provengono dei beni: la fede unisce a Dio in quanto da lui proviene la conoscenza della verità e la speranza unisce a Dio in quanto da lui, dal suo aiuto, proviene il conseguimento della beatitudine. Quindi la fede considera Dio come la fonte della verità; la speranza considera Dio come fonte della beatitudine; la carità considera Dio come bene in se stesso. Dall'analisi dell'oggetto formale *quod* della speranza emerge quindi la reale distinzione delle virtù teologali tra loro¹⁰⁶.

obtinendam»: *STh*, II-II, q. 17, a. 6, co., III, 180. Il *sed contra* sosteneva la distinzione della speranza dalla fede e dalla carità sulla base di un'affermazione di Gregorio Magno (cf. *Commento morale a Giobbe*, 1, 27) che enumera la fede, la speranza e la carità come tre virtù distinte.

¹⁰⁵ «Est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, inquantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, co., VI, 256-257.

¹⁰⁶ Sulla reale distinzione della speranza dalla fede e dalla carità cf. anche *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1; *DeVirt*, q. 4, a. 3, ad 9.

3.3.2. L'oggetto formale *quo* della speranza

L'oggetto formale *quo* della speranza è il motivo della speranza, cioè quella realtà che supporta e giustifica la speranza. Per Tommaso l'oggetto formale *quo* primario della speranza è l'aiuto divino, e l'oggetto formale *quo* secondario della speranza sono le cause seconde che aiutano l'uomo a raggiungere Dio, a conseguire la beatitudine soprannaturale.

3.3.2.1. L'oggetto formale *quo* primario della speranza

Per quanto riguarda l'oggetto formale *quo* primario della speranza, cioè il motivo primario della speranza, dobbiamo subito chiarire che Tommaso, nelle sue opere, lo identifica con diverse realtà, tutte in rapporto tra loro e con l'aiuto divino, che, per il nostro autore, è fondamentalmente l'oggetto formale *quo* primario della speranza. Anche qui¹⁰⁷ ritengo importante riportare l'elenco delle principali realtà che il nostro autore considera oggetto formale *quo* primario della speranza, perché esso ci aiuta a capire i vari aspetti che tale oggetto possiede e ad averne un concetto adeguatamente ricco. L'Aquinate, quindi, parlando dell'oggetto formale *quo* primario della speranza, lo individua in: l'aiuto divino¹⁰⁸, Dio¹⁰⁹, la divina potenza e misericordia¹¹⁰, la divina onnipotenza e misericordia¹¹¹, la divina potenza e pietà¹¹², la potenza divina/di Dio¹¹³, la misericordia di Dio¹¹⁴, la somma maestà¹¹⁵, la provvidenza di Dio¹¹⁶.

¹⁰⁷ Come per l'oggetto materiale primario della speranza.

¹⁰⁸ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2; *DeVirt*, q. 4, a. 1, co. e add 1.4.7.12; a. 4; *CTh*, II, 1; 5; 7; *STh*, II-II, q. 17, aa. 1-2.4-7; q. 18, a. 2; q. 19, a. 9, add 1-2; q. 25, a. 1, ad 3. Come si vede, è la ricorrenza decisamente maggiore.

¹⁰⁹ Cf. *CTh*, II, 3-4; 7.

¹¹⁰ Cf. *STh*, II-II, q. 21, a. 1; a. 4.

¹¹¹ Cf. *STh*, I-II, q. 64, a. 4; II-II, q. 18, a. 4, add 2-3.

¹¹² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1.

¹¹³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1; *CTh*, II, 6; *STh*, II-II, q. 21, a. 1.

¹¹⁴ Cf. *STh*, II-II, q. 14, a. 2; q. 19, a. 1, ad 2.

¹¹⁵ Cioè la maestà di Dio; cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 14.

¹¹⁶ Cf. *CTh*, II, 1; 4.

Ora vediamo da vicino i testi più significativi in cui Tommaso parla dell'oggetto formale *quo* primario della speranza, identificandolo con l'aiuto di Dio, con l'aiuto divino.

Nella *Somma teologica* egli afferma:

L'atto della speranza della quale parliamo si adegua a Dio. Come infatti si è detto sopra¹¹⁷ trattando della speranza-passione, l'oggetto della speranza è un bene futuro, arduo e possibile da raggiungere. Ma una cosa è per noi possibile in due modi: primo, direttamente da noi stessi; secondo, per mezzo di altri¹¹⁸, come spiega Aristotele. In quanto dunque speriamo qualcosa come raggiungibile da noi mediante l'aiuto di Dio, la nostra speranza si adegua a Dio stesso, sul cui aiuto essa si fonda¹¹⁹.

Lo stesso pensiero si trova poco dopo, quando l'Aquinate asserisce:

La speranza di cui parliamo raggiunge Dio stesso, fondandosi sul suo aiuto per conseguire il bene sperato. Ora, è necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Perciò il bene che propriamente e principalmente dobbiamo sperare da Dio è un bene infinito, proporzionato alla virtù divina che viene in nostro aiuto: infatti è proprio di una virtù infinita condurre a un bene infinito. Ma questo bene è la vita eterna, che consiste nella fruizione di Dio medesimo: poiché da lui non si deve sperare qualcosa che sia al di sotto di Dio medesimo, dal mo-

¹¹⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1.

¹¹⁸ Cf. *Etica nicomachea*, 3, 3, 13.

¹¹⁹ «Actus spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra [I-II q. 40 a. 1] dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in 3 Ethic. [3, 13]. In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, co., III, 173.

mento che la sua bontà, mediante la quale comunica il bene alle creature, non è inferiore alla sua essenza¹²⁰.

Lo stesso pensiero è presente nelle *Questioni disputate sulle virtù*, dove Tommaso dice:

È possibile che uno abbia una cosa in due modi: primo, con la propria capacità; secondo, tramite l'aiuto di un altro: infatti le cose che sono possibili tramite gli amici, diciamo che sono in qualche modo possibili¹²¹, come spiega il Filosofo. Alla luce di ciò, dunque, alle volte l'uomo spera di raggiungere una cosa con le sue capacità, altre volte invece con l'aiuto altrui: e tale speranza contiene l'attesa, in quanto l'uomo confida nell'aiuto di un altro. Allora è necessario che il moto della speranza si riferisca a due oggetti, ossia al bene da raggiungere e a colui nel cui aiuto si fonda. Il sommo bene, poi, che è la beatitudine eterna, l'uomo non può raggiungerlo se non con l'aiuto divino, come sta scritto: «La grazia di Dio è la vita eterna»¹²². Perciò la speranza di raggiungere la vita eterna ha due oggetti, cioè la vita eterna stessa che uno spera, e l'aiuto divino dal quale spera; come anche la fede ha due oggetti, ossia la cosa che crede e la prima verità a cui corrisponde. [...] la speranza ha il concetto di virtù per il fatto stesso che l'uomo aderisce all'aiuto del potere divino per raggiungere la vita eterna. Infatti, se uno si fondasse sull'aiuto umano, o suo o di un altro, per raggiungere il bene perfetto

¹²⁰ «Spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia»: *STh*, II-II, q. 17, a. 2, co., III, 174-175.

¹²¹ Cf. *Etica nicomachea*, 3, 3, 13.

¹²² Rm 6,23.

senza l'aiuto divino, si tratterebbe di un atteggiamento vizioso¹²³, come sta scritto: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo, che pone nella carne il suo sostegno»¹²⁴. Di conseguenza, come l'oggetto formale della fede è la prima verità con la quale, come per un certo tramite, essa dà l'assenso alle cose che si credono, le quali costituiscono l'oggetto materiale della fede, così è pure oggetto formale della speranza l'aiuto della potenza e della misericordia divina, per cui il moto della speranza tende ai beni sperati che sono l'oggetto materiale della speranza¹²⁵.

E, più avanti, dice espressamente che «la speranza che è una virtù teologale ha quale oggetto formale l'aiuto divino su cui si fonda»¹²⁶

¹²³ Si tratterebbe del peccato di presunzione.

¹²⁴ Ger 17,5.

¹²⁵ «Est possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possible, aliquid dicimus, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. [3]. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., 6, v. 23: *Gratia Dei vita aeterna*. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. [...] spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem., cap. 17, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*. Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, V, 490-493.

¹²⁶ «Spei, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, co., V, 524-525.

Nel *Compendio di teologia* l'oggetto formale *quo* primario della speranza viene identificato con Dio stesso; si dice infatti:

Poiché per la nostra salvezza dopo la fede è necessaria anche la speranza, era opportuno che il nostro Salvatore, come si fece per noi autore e consumatore della fede manifestandoci i misteri divini, così ci inducesse anche a una speranza viva, donandoci una forma di preghiera¹²⁷ mediante la quale la nostra speranza in Dio si elevasse in sommo grado, mentre siamo istruiti da Dio stesso su ciò che dobbiamo chiedere a lui. Egli infatti non ci indurrebbe a chiedere se non avesse il proposito di esaudirci; e nessuno chiede a un altro se non ha una qualche speranza in lui, e domanda quelle cose che spera¹²⁸. Perciò, mentre il Signore ci insegna a chiedere qualcosa a Dio, ci ammonisce di sperare in lui, e ci mostra che cosa dobbiamo sperare da lui attraverso le cose che egli stesso ci dice di chiedere. Così dunque, rifacendoci a quanto è contenuto nella preghiera del Signore, dimostreremo tutto ciò che può appartenere alla speranza cristiana: cioè in chi dobbiamo porre la nostra speranza, per quale motivo e che cosa dobbiamo sperare da lui. La nostra speranza infatti deve essere posta in Dio, che dobbiamo anche invocare secondo quanto dice il Salmo: «Confida sempre in lui», cioè in Dio, «o popolo, davanti a lui effondi il tuo cuore»¹²⁹, cioè prega¹³⁰.

¹²⁷ Si allude alla preghiera del Padre nostro.

¹²⁸ Si tenga sempre presente lo stretto legame che, secondo Tommaso, esiste tra la speranza e la preghiera.

¹²⁹ Sal 62(61),9.

¹³⁰ «Quia ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando caelestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit nisi de quo sperat, et ea ipse petit quae sperat. Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat. Sic igitur

E più sotto si aggiunge:

Occorre considerare che fra le realtà ardue che uno spera di raggiungere ve ne sono alcune che l'uomo spera di raggiungere mediante l'aiuto altrui, altre invece che spera di raggiungere con le proprie forze. Con questa differenza però: che per raggiungere quanto spera di ottenere con le proprie forze, l'uomo fa ricorso a tutte le proprie energie, mentre quando spera di ottenere queste realtà da un altro interpone la supplica. E se conta di ottenere ciò che spera da un altro uomo, [tale domanda] viene detta semplicemente *petizione*; se invece spera di ottenerlo da Dio, allora la domanda viene detta *preghiera*, che il Damasceno definisce: «Domanda di cose convenienti»¹³¹. Non appartiene alla virtù della speranza la fiducia che l'uomo ha in se stesso, e neppure la speranza riposta in un altro uomo, ma solo la speranza che l'uomo ripone in Dio; perciò Geremia dice: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo, e pone nella carne il suo sostegno»¹³²; e dopo aggiunge: «Benedetto l'uomo che confida nel Signore, e il Signore è la sua fiducia»¹³³. Così dunque le cose che il Signore ci ha insegnato a chiedere nella sua preghiera¹³⁴ sono mostrate all'uomo come desiderabili e possibili, ma così ardue da non poter essere raggiunte con le forze umane, bensì solo con l'aiuto divino¹³⁵.

prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem Christianorum pertinere potest: scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psalmi [61, 9]: *Sperate in eo*, scilicet Deo, *omnis congregatio populi, effundite coram illo corda vestra*, scilicet orando»: *CTh*, II, 3 (testo italiano in *CThi*, 323-324; testo latino in *CThl*, 194).

¹³¹ *La fede ortodossa*, 3, 24.

¹³² Ger 17,5.

¹³³ Ger 17,7.

¹³⁴ Cioè il Padre nostro.

¹³⁵ «Considerandum est, quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam aliquis se sperat adipisci per alium, quaedam vero per se ipsum. Inter quae hoc differre

Volendo ora raccogliere i dati fondamentali sul pensiero di Tommaso riguardo all'oggetto formale *quo* della speranza, possiamo dire quanto segue.

Il nostro autore afferma che l'oggetto formale *quo* della speranza è l'aiuto divino, è Dio in quanto aiuta l'uomo – aiuta l'uomo a raggiungerlo, a conseguire la beatitudine soprannaturale –. Questo perché l'oggetto formale *quo* primario della speranza è quella realtà che in modo primo e principale permette all'uomo di raggiungere Dio, di conseguire la beatitudine soprannaturale, e tale realtà non può che essere Dio¹³⁶ con il suo aiuto, cioè l'aiuto divino. Infatti in modo primo e principale¹³⁷ l'uomo non può riuscire con le sue forze a raggiungere Dio, a conseguire la beatitudine soprannaturale, e nemmeno ci può riuscire con l'aiuto di un altro uomo o di un'altra creatura, perché Dio e la beatitudine soprannaturale sono realtà soprannaturali, cioè superiori alla natura, e quindi sono al di sopra delle forze dell'uomo e di qualunque creatura. Quindi soltanto Dio, essere soprannaturale, può dare la forza di giungere fino a lui nella beatitudine sopranna-

videtur, quod ad ea obtinenda quae per se homo consequi sperat, conatum propriae virtutis adhibet: ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat, interponit petitionem: et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio; si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quae, ut Damascenus [De fid. orth., 3, 24] dicit, *est petitio decentium a Deo*. Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo, unde dicitur Ier. 17, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*, et post [Ier. 17, 5] subditur: *Benedictus homo qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia eius*. Sic igitur ea quae dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse considerata possibilis, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur»: *CTh*, II, 7 (testo italiano in *CThi*, 333-334; testo latino in *CThl*, 197-198).

¹³⁶ Si ricordi che l'oggetto delle virtù teologali è Dio.

¹³⁷ È importante insistere su questo: stiamo trattando dell'oggetto formale *quo* primario; infatti l'uomo può aiutarsi con i suoi meriti e le creature possono dare un aiuto all'uomo per raggiungere Dio, per conseguire la beatitudine, ma sempre soltanto in modo secondario e dipendente da Dio, dall'aiuto divino, come cause seconde.

turale. Ma affinché ci sia la speranza, è necessario che un bene arduo sia possibile/raggiungibile, e questo è l'elemento specifico della speranza¹³⁸; quindi ciò che permette di raggiungere il bene in modo primo e principale sarà il motivo principale della speranza, che fonda, motiva e giustifica la speranza, cioè, appunto, sarà l'oggetto formale *quo* primario della speranza. Ora, tale realtà è l'aiuto divino. Quindi l'oggetto formale *quo* della speranza è l'aiuto divino.

Stabilito ciò, facciamo alcune precisazioni sul pensiero di Tommaso in proposito.

Innanzitutto chiariamo che il fatto che l'uomo non possa raggiungere Dio, non possa conseguire la beatitudine soprannaturale da solo ma soltanto con l'aiuto di Dio, non fa problema, perché, come il nostro autore chiarisce bene, per la speranza ciò che è essenziale è che il bene sia raggiungibile, mentre non è essenziale che lo sia da soli o con l'aiuto di un altro. Del resto noi consideriamo l'aiuto che un altro ci offre come una cosa nostra, soprattutto se egli ci è amico – e Dio è amico dell'uomo –. Si noti, infatti, come nei testi riportati l'Aquinate, sulla scia di Aristotele, insista sull'aspetto dell'amicizia: noi consideriamo l'amico come un altro noi stessi e quindi consideriamo cosa nostra l'aiuto che egli è disposto a darci.

Un'altra precisazione è questa: se è ordinato e buono fondare in modo primo e principale la propria speranza su Dio, sull'aiuto divino – tanto che per Tommaso, come emerge dai testi riportati, è proprio il fondarsi sull'aiuto divino che rende la speranza una virtù –, è invece disordinato e peccaminoso fondare in modo primo e principale¹³⁹ la

¹³⁸ Il bene e l'arduo appartengono infatti anche ad altre realtà (il bene appartiene anche all'amore, al desiderio e al piacere, l'arduo alla disperazione, al timore, all'audacia e all'ira).

¹³⁹ Anche qui faccio notare che stiamo parlando dell'oggetto formale *quo* primario; infatti, come vedremo trattando dell'oggetto formale *quo* secondario, non è disordinato né peccaminoso sperare nell'uomo (ad esempio nell'umanità di Cristo, in Maria, nei santi) in modo secondario e in subordine a Dio.

propria speranza sull'uomo – se stessi o altri –, sulle forze e sulle capacità dell'uomo. Questo è provato dall'Aquinate in due modi. Innanzitutto con due affermazioni scritturistiche. La prima è il famoso passo di Ger 17,5, che dichiara maledetto l'uomo che confida nell'uomo e che pone il suo sostegno nella carne¹⁴⁰. La seconda, ad essa abbinata, è Ger 17,7, che invece proclama benedetto l'uomo che confida in Dio e che pone in Dio la sua fiducia. La seconda prova che Tommaso ci dà di ciò è il ragionamento seguente: essendo Dio un bene infinito, soltanto una potenza infinita può permettere all'uomo di raggiungerlo; ma l'unica potenza infinita è quella di Dio, mentre la potenza dell'uomo è finita – perché l'uomo è una creatura e la creatura è finita –; quindi è ordinato e buono fondare in modo primo e principale la propria speranza di raggiungere Dio su Dio stesso, sull'aiuto divino, mentre è disordinato e peccaminoso fondare in modo primo e principale la propria speranza sull'uomo e sulle forze e capacità umane.

Un'ulteriore precisazione è questa: abbiamo detto che la speranza per l'Aquinate deve fondarsi in modo primo e principale su Dio in quanto aiuta l'uomo, cioè che l'oggetto formale *quo* primario della speranza è l'aiuto divino. Ma Tommaso fa un passo ulteriore. Infatti potremmo chiederci su che cosa a sua volta si fondi l'aiuto divino, cioè quali siano gli elementi essenziali che rendono possibile l'aiuto divino. Ora, il nostro autore, come emerge dall'elenco delle realtà oggetto formale *quo* primario della speranza sopra riportato, li individua in una coppia, alla quale si riconducono le altre realtà: la potenza e la misericordia di Dio. Infatti Dio aiuta l'uomo perché ha il potere di farlo – potenza di Dio: Dio ha la potenza attiva per aiutare l'uomo – e perché ha la volontà di farlo – misericordia di Dio: Dio vuole aiutare l'uomo perché si prende a cuore le sue miserie –. Per altro dobbiamo ricordare che, essendo Dio semplicissimo, l'aiuto di Dio¹⁴¹, la potenza

¹⁴⁰ La carne, nel linguaggio biblico, indica l'uomo nella sua dimensione di debolezza.

¹⁴¹ Dalla parte di Dio (*ex parte Dei*), cioè in quanto azione divina di aiutare, e non dalla parte della creatura (*ex parte creaturae*), cioè in quanto realtà creata effetto creato dell'azione divina di aiutare.

di Dio e la misericordia di Dio sono Dio stesso¹⁴². E, tra la potenza divina e la misericordia divina, quale elemento è quello principale, secondo Tommaso? Secondo me, si può affermare che per lui l'elemento principale è la potenza divina; egli dice infatti:

Il venir meno della speranza solitamente dipende dall'impotenza di colui dal quale si vorrebbe sperare l'aiuto: infatti non è sufficiente alla fiducia della speranza che colui sul quale fondiamo la nostra speranza abbia la volontà di aiutarci, se poi non ne ha la capacità. Ora, noi chiamando Dio «Padre»¹⁴³ affermiamo in modo sufficiente la prontezza della divina volontà ad aiutarci: perché tuttavia non si dubiti dell'eccellenza del suo potere si aggiunge: «che sei nei cieli»¹⁴⁴. Infatti non si dice «che sei nei cieli»¹⁴⁵ per indicare che egli è contenuto dai cieli, ma per indicare che la sua potenza si estende a tutti i cieli, come dice l'Ecclesiastico: «Il giro del cielo da sola ho percorso»¹⁴⁶; la sua potestà infatti è elevata ben al di sopra della grandezza dei cieli, secondo quanto dice il Salmo: «Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza»¹⁴⁷. Per confermare quindi la fiducia della speranza noi confessiamo la sua potenza che sostiene i cieli e li trascende¹⁴⁸.

Quindi, posto che Dio vuole aiutare l'uomo, resta fondamentale, affinché la speranza dell'uomo sia motivata – oggetto formale *quo* –,

¹⁴² E quindi viene comunque preservato il fatto che oggetto della speranza, in quanto virtù teologale, è soltanto Dio.

¹⁴³ Mt 6,9.

¹⁴⁴ Mt 6,9.

¹⁴⁵ Mt 6,9.

¹⁴⁶ Sir 24,5 (il testo si riferisce letteralmente alla sapienza).

¹⁴⁷ Sal 8,2.

¹⁴⁸ «Solet contingere spei defectus propter impotentiam eius a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam quod ille cui spes innititur, volun-

che Dio abbia la capacità di aiutare l'uomo, e ciò dipende appunto dalla potenza – che è poi un'onnipotenza – di Dio. Del resto, a volte anche l'uomo ha la volontà di aiutare l'uomo, ma non ha la capacità di farlo; soltanto Dio ha la potenza per aiutare l'uomo in tutte le cose, e in particolare nel raggiungimento di lui stesso, nel conseguimento della beatitudine soprannaturale.

In questo contesto una realtà assume, per Tommaso, un'importanza e un valore particolare per motivare la speranza dell'uomo: la provvidenza divina¹⁴⁹, cioè il piano di governo delle creature – e in particolare dell'uomo – da parte di Dio, che è poi, se vogliamo, un'attuazione concreta dell'aiuto divino e della potenza e misericordia di Dio, perché la provvidenza è appunto il modo in cui Dio, esercitando la sua potenza e la sua misericordia, aiuta la creatura – e, in particolare, l'uomo – a raggiungere il proprio fine ultimo – che, nel caso dell'uomo, è appunto Dio/la beatitudine – ¹⁵⁰. Ecco come si esprime l'Aquinate in proposito:

tatem habeat adiuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinae promptitudinem ad iuvandum exprimimus patrem eum profitendo. Sed ne de excellentia potestatis eius dubitetur, subditur [Matth. 6, 9]: *qui es in caelis*. Non enim esse in caelis dicitur sicut a caelis contentus, sed sicut caelos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccli. [24, 8]: *Gyrum caeli circuivi sola*: quinimmo super totam caelorum magnitudinem virtus eius elevata est, secundum illud Psalmi [8, 2]: *Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus*. Et ideo ad spei fiduciam confirmandam, virtutem eius profitemur, quae caelos sustinet et transcendit»: *CTh*, II, 6 (testo italiano in *CThi*, 329-330; testo latino in *CThl*, 196).

¹⁴⁹ Sulla provvidenza divina nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, I, d. 32, q. 2, a. 2; d. 39, q. 2; *DeRatFid*, 10; *InDeDivNom*, III, 1; *InMetaph*, VI, 3; *DeSubSep*, 13-15; *DeVer*, q. 5; *DeMalo*, q. 16, a. 7, ad 15; *CG*, III, 1; 64; 71-72; 75-79; 94; 124-125; *CTh*, I, 123; 130-133; 139-140; 142; II, 4; *STh*, I, q. 19, a. 8; q. 22; q. 23, a. 5; q. 103, aa. 5-6.

¹⁵⁰ Anche la provvidenza divina dalla parte di Dio (*ex parte Dei*) è Dio stesso, perché, essendo Dio semplicissimo, il piano che ha disposto in sé per il governo delle creature si identifica con la sua stessa essenza; per questo ne trattiamo nell'oggetto formale *quo* primario (e non in quello secondario) della speranza.

Poiché fra i vari articoli della fede abbiamo detto che ve ne è uno per il quale bisogna credere che Dio ha provvidenza delle cose umane, nasce da ciò nel cuore del credente il moto della speranza: quella cioè di raggiungere con il suo aiuto quei beni che l'uomo, illuminato dalla fede, desidera¹⁵¹.

E poi aggiunge:

La causa principale per la quale dobbiamo sperare in lui [cioè: in Dio] è questa: che noi apparteniamo a lui come l'effetto dipende dalla causa. Nessuno infatti agisce senza motivo, ma per un fine certo. Ora, è proprio di ogni agente di produrre l'effetto in modo tale che non venga a mancare ciò che è necessario affinché esso possa giungere al fine. Per questa ragione nelle cose che vengono prodotte dagli agenti naturali non si trova che la natura venga meno in ciò che è necessario, ma essa piuttosto dà a ogni essere generato quanto è necessario alla costituzione del suo essere e al compimento dell'operazione per mezzo della quale esso può raggiungere il fine, a meno che ciò non sia impedito da un difetto dell'agente insufficiente a produrre tali cose. Invece l'agente intellettuale¹⁵² non solo conferisce all'effetto ciò che è necessario per raggiungere il fine stabilito nel produrre l'effetto, ma completata l'opera dispone del suo uso; e questo è il fine dell'opera: come il fabbro non solo fabbrica il coltello, ma dispone di esso per tagliare. Ora, l'uomo è prodotto da Dio come un oggetto è fabbricato dall'artigiano: dice infatti Isaia: «Noi siamo argilla e tu colui che ci dà la forma: tutti noi siamo opera delle tue mani»¹⁵³. Come quindi un

¹⁵¹ «Quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur»: *CTh*, II, 1 (testo italiano in *CThi*, 321; testo latino in *CThl*, 193).

¹⁵² Come è Dio.

¹⁵³ Is 64,7.

vaso di creta, se avesse l'intelligenza, potrebbe sperare nel suo vasaio, così l'uomo deve avere la fiducia che Dio lo governi rettamente, come si legge in Geremia: «Come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete nelle mie mani, casa di Israele»^{154, 155}

Quindi la provvidenza di Dio costituisce il mondo concreto con cui Dio aiuta l'uomo a raggiungerlo, a conseguire la beatitudine: Dio infatti, come ogni agente che produce un effetto e lo orienta al suo fine, non solo dà l'essere all'uomo, ma anche lo orienta al suo fine ultimo, che è la beatitudine nel possesso di Dio, e fa questo appunto con la sua provvidenza, come l'artigiano non solo produce un oggetto ma dispone anche il suo uso in vista del conseguimento del fine che ha stabilito per esso. Ecco allora che la speranza dell'uomo può e deve fondarsi sulla provvidenza divina e quindi essa costituisce un aspetto particolare dell'oggetto formale *quo* primario della speranza.

¹⁵⁴ Ger 18,6.

¹⁵⁵ «Causa quare in eo [scil.: in Deo] sperandum est, haec praecipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere ut ei non desint per quae possit pervenire ad finem: et inde est quod in his quae naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quae sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem qua pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad haec exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quae sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere iam perfecto disponit de usu ipsius, qui est operis finis, sicut faber non solum cultellum fabricat, sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice, unde dicitur Is. 64, 7: *Et nunc, Domine, fictor noster es tu, nos vero lutum*. Et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset ut bene disponderetur, ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Ier. 18, 6: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos, domus Israel, in manu mea*»: *CTh*, II, 4 (testo italiano in *CThi*, 324-325; testo latino in *CThl*, 194-195).

Stabilito qual è l'oggetto formale *quo* primario della speranza, ossia ciò su cui in modo primo e principale si motiva e si fonda la speranza, ci resta da vedere qual è il ruolo che hanno nel motivare la speranza dell'uomo tutte quelle cause seconde che aiutano l'uomo a raggiungere Dio, a conseguire la beatitudine, cioè ci resta da affrontare il tema dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza.

3.3.2.2. *L'oggetto formale quo secondario della speranza*

Volendo quindi ora studiare il pensiero di Tommaso riguardo all'oggetto formale *quo* secondario della speranza, cioè riguardo a quelle cause seconde che, aiutando l'uomo a raggiungere Dio, a conseguire la beatitudine, motivano e giustificano in modo secondario la speranza dell'uomo, dobbiamo innanzitutto trattare la questione se sia lecito sperare nell'uomo. La questione nasce per il fatto che, da un lato, la Scrittura è molto chiara nell'affermare che bisogna sperare solo in Dio e non nell'uomo o nei mezzi umani¹⁵⁶ e addirittura nel dichiarare maledetto chi confida nell'uomo¹⁵⁷, ma, dall'altra parte, fa parte della vita e dell'esperienza quotidiana il fatto che noi attendiamo dei beni da altre persone o cose e speriamo nel loro aiuto per raggiungere determinati fini, addirittura il fine della beatitudine soprannaturale, se pensiamo all'intercessione dei santi e di Maria o, più ancora, a Gesù Cristo come uomo.

L'Aquinate nella *Somma teologica* pone il problema mediante tre affermazioni nelle quali si presenta come lecita la speranza riposta nell'uomo, alle quali oppone la citazione di Ger 17,5, che invece dichiara maledetto l'uomo che confida nell'uomo.

La prima affermazione dice:

L'oggetto della speranza è la beatitudine eterna. Ora, per conseguire questa beatitudine troviamo aiuto nel patrocinio dei santi: poiché

¹⁵⁶ Cf. Sal 25(24),3; 40(39),5; 52(51),9; 62(61), 2-3.6-9; 118(117),8; 146(145),3.5; Is 26,8; 31,1; 36,6.9; Ger 2,37; 7,4; 17,7-8; 48,13; Ez 29,16; 33,13; Os 10,13.

¹⁵⁷ Cf. Ger 17,5-6.

Gregorio insegna che «la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi»¹⁵⁸. Quindi si può sperare nell'uomo¹⁵⁹.

Qui, come si vede, entra in gioco il tema del patrocinio dei santi, che aiuta l'uomo a conseguire la beatitudine, oggetto materiale primario della speranza: se tale patrocinio costituisce un aiuto per ottenere l'oggetto materiale primario della speranza, allora esso costituisce anche un motivo che fonda la speranza, e quindi deve entrare nell'oggetto formale *quo* della speranza.

La seconda affermazione asserisce:

Se non si potesse sperare nell'uomo, non si dovrebbe considerare peccaminoso il fatto che uno si renda tale da non ispirare fiducia. E invece ad alcuni ciò viene rimproverato, come appare dalle parole di *Ger*: *Ognuno si guardi dal suo amico, non fidatevi neppure del fratello*¹⁶⁰. Perciò è lecito sperare nell'uomo¹⁶¹.

Qui si tratta della speranza riposta negli altri uomini: ciascun essere umano deve ispirare fiducia, tanto che diventa motivo di biasimo – e la Scrittura si pone su questa linea – se uno si comporta in modo tale che non si possa sperare in lui; ma allora è lecito sperare nell'uomo.

¹⁵⁸ *Dialoghi*, 1, 8.

¹⁵⁹ «Spei obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrocinii sanctorum, dicit enim Gregorius, in 1 Dial. [8], quod *praedestinatio iuvatur precibus sanctorum*. Ergo aliquis potest in homine sperare»: *STh*, II-II, q. 17, a. 4, arg. 1, III, 176-177.

¹⁶⁰ *Ger* 9,3.

¹⁶¹ «Si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet *Ier.* 9 [4], *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine»: *STh*, II-II, q. 17, a. 4, arg. 2, III, 177.

La terza affermazione dichiara:

La preghiera di domanda, come si è detto¹⁶², è l'interprete della speranza¹⁶³. Ma un uomo può chiedere qualcosa a un altro uomo. Quindi può sperare lecitamente da lui¹⁶⁴.

Qui è la preghiera di domanda a entrare in gioco: è lecito e normale pregare un uomo di darci qualcosa; ma se prego e chiedo qualcosa a un uomo, spero di ottenere da lui; quindi è lecito sperare nell'uomo.

A queste affermazioni si oppone, come detto, il passo di Ger 17,5, che dice: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo»¹⁶⁵.

Tommaso risolve la questione mediante una gerarchizzazione delle realtà che possono aiutare l'uomo a conseguire la beatitudine e nelle quali, quindi, è lecito sperare. Ecco le sue parole:

La speranza ha di mira due cose: il bene a cui si aspira e l'aiuto con cui esso viene raggiunto. Ora, il bene che uno spera di raggiungere ha funzione di causa finale, mentre l'aiuto con cui spera di raggiungerlo ha natura di causa efficiente. Ma in tutti e due i generi di causalità c'è l'elemento principale e quello secondario. Infatti il fine principale è il fine ultimo, mentre il fine secondario è il bene che serve come mezzo per raggiungere il fine. E similmente la causa efficiente principale è il primo agente, mentre la causa efficiente secondaria è la causa agente secondaria e strumentale. Ora, la speranza ha di mira la beatitudine eterna come fine ultimo, e l'aiuto di Dio come causa prima che porta

¹⁶² Cf. *STh*, I-II, q. 17, a. 2, arg. 2.

¹⁶³ Si ricordi il legame che per Tommaso esiste tra la preghiera e la speranza.

¹⁶⁴ «Petitio est interpretativa spei, sicut dictum est [a. 2 arg. 2]. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo»: *STh*, II-II, q. 17, a. 4, arg. 3, III, 177.

¹⁶⁵ Ger 17,5, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 1893, citato in *STh*, II-II, q. 17, a. 4, s.c.

alla beatitudine. Come quindi non è lecito sperare un bene diverso dalla beatitudine quale fine ultimo, ma solo quale mezzo ad essa subordinato, così non è lecito sperare in un uomo, o in un'altra creatura, come se si trattasse di una causa prima, capace di condurre alla beatitudine. È invece lecito sperare in un uomo o in altre creature se esse vengono considerate quali agenti secondari e strumentali, capaci di servire al conseguimento di certi beni ordinati alla beatitudine. Ed è in questo modo che noi ci rivolgiamo ai santi e chiediamo agli uomini determinate cose; ed è per questo che vengono rimproverati coloro dai quali non si può sperare un aiuto¹⁶⁶.

Il nostro autore, dunque, parte da un discorso generale: egli distingue, sia nell'ambito del fine sia nell'ambito della causa efficiente,

¹⁶⁶ «Spes duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum»: *STh*, II-II, q. 17, a. 4, co., III, 177. Cf. anche quanto Tommaso dice più avanti, sempre in riferimento a Ger 17,5: «Sono rimproverati coloro che sperano nell'uomo considerandolo come la causa principale della salvezza, non quelli che sperano nell'uomo quale ministro dell'aiuto di Dio»: «Vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo»: *STh*, II-II, q. 25, a. 1, ad 3, III, 266.

due elementi: un elemento primario e un elemento secondario. Nell'ambito del fine abbiamo un fine ultimo, che è la beatitudine, e dei fini secondari, che sono dei beni che fungono da mezzi per il conseguimento del fine ultimo, e che quindi sono ordinati al fine ultimo e dipendono da esso. Anche nell'ambito della causa efficiente abbiamo una causa efficiente principale, che è il primo agente, e delle cause efficienti secondarie, che sono agenti secondari i quali agiscono strumentalmente in dipendenza dall'agente principale. Poi Tommaso applica questo discorso al caso della speranza. Nella speranza, infatti, il bene sperato ha il ruolo di fine, e l'aiuto, e quindi la persona dal cui aiuto si spera di ottenere il bene, ha il ruolo di causa efficiente. Ora, nell'ambito della speranza il fine ultimo è la beatitudine – oggetto materiale primario – e i fini intermedi sono quei beni che conducono alla beatitudine – oggetto materiale secondario –; la causa efficiente principale è Dio – oggetto formale *quo* primario – e le cause efficienti secondarie sono quelle realtà create che, in dipendenza da Dio, aiutano l'uomo a conseguire determinati beni ordinati alla beatitudine – oggetto formale *quo* secondario –. Abbiamo quindi la seguente corrispondenza: alla beatitudine, fine ultimo e oggetto materiale primario della speranza, corrisponde la causalità efficiente di Dio, causa principale e oggetto formale *quo* primario della speranza; ai beni che conducono alla beatitudine, fini secondari e oggetto materiale secondario della speranza, corrispondono quelle realtà create che aiutano l'uomo a ottenere i beni che conducono alla beatitudine, oggetto formale *quo* secondario della speranza. Stabilito ciò, Tommaso può risolvere la questione. Come non è lecito sperare una realtà diversa dalla beatitudine soprannaturale quale fine ultimo – oggetto materiale primario della speranza –, così non è lecito sperare in una realtà diversa da Dio quale causa efficiente principale – oggetto formale *quo* primario della speranza –, perché soltanto Dio, con il suo aiuto divino, è capace di condurre l'uomo alla beatitudine¹⁶⁷. Come è lecito sperare

¹⁶⁷ Perché soltanto Dio, essere soprannaturale, è di per sé proporzionato alla beatitudine soprannaturale.

dei beni diversi dalla beatitudine quali fini secondari che servono a condurre alla beatitudine – oggetto materiale secondario della speranza –, così è lecito sperare nell'uomo o in un'altra creatura quali cause efficienti secondarie – oggetto formale *quo* secondario della speranza –, che, in dipendenza strumentale da Dio, servono all'uomo per conseguire dei beni che lo conducono alla beatitudine. E, in questo senso, è lecito sperare nell'intercessione dei santi e chiedere qualcosa a un uomo sperando di ottenerlo, e quindi è degno di biasimo colui nel quale non si può sperare.

Lo stesso tema è trattato dall'Aquinate nel *Compendio di teologia*, dove egli afferma:

Dobbiamo considerare che se la nostra speranza si fonda principalmente sull'aiuto di Dio, noi tuttavia ci aiutiamo gli uni gli altri per ottenere più facilmente ciò che domandiamo: si legge infatti: «Egli ci libererà, per la speranza che abbiamo riposto in lui che ci libererà ancora, grazie alla vostra collaborazione nella preghiera per noi, affinché per il favore divino ottenutoci da molte persone siano rese grazie per voi da parte di molti»¹⁶⁸; perciò anche Giacomo dice: «Pregate vicendevolmente per salvarvi»¹⁶⁹. Infatti, scrive s. Ambrogio, «molti piccoli quando si radunano insieme diventano grandi, ed è impossibile che le preghiere di molti non siano esaudite»¹⁷⁰, come si legge in s. Matteo: «Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà»^{171.172}

¹⁶⁸ 2Cor 1,10-11.

¹⁶⁹ Gc 5,16.

¹⁷⁰ Pseudo-Ambrogio, *Commento sulla Lettera di Paolo ai Romani*, 15, 31.

¹⁷¹ Mt 18,18.

¹⁷² «Considerandum est, quod etsi spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen iuvamur ut facilius obtineamus quod petimus, unde dicitur 2 Cor. 1, 10-11: *Eripiet nos adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis*; unde et Iac. 5, 16, dicitur: *Orate pro invicem ut salvemini*. Ut enim dicit Ambrosius [Ps.-Ambr.,

Qui, come si vede, l'attenzione è posta sull'aiuto reciproco che gli uomini si porgono mediante la preghiera: l'aiuto divino resta il fondamento principale della speranza – oggetto formale *quo* primario –, ma l'aiuto umano, che gli altri ci porgono mediante la loro preghiera, favorisce la nostra speranza – oggetto formale *quo* secondario –, perché la preghiera degli altri in nostro favore ci ottiene più facilmente ciò che speriamo da Dio e che gli domandiamo¹⁷³.

Quindi l'aiuto umano, per Tommaso, deve essere annoverato all'interno dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza.

Un'altra realtà che, per il nostro autore, rientra nell'ambito dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza sono i meriti¹⁷⁴. Anche qui si tratta di un terreno delicato e problematico. Infatti, da un lato, la speranza, come virtù teologale, può derivare solamente da Dio e fondarsi in Dio, come del resto afferma Agostino¹⁷⁵; d'altro canto, una speranza senza meriti sembra piuttosto presunzione, perché non porta al conseguimento della beatitudine, e, del resto, lo stesso Pietro Lombardo, che tanta importanza aveva all'epoca dell'Aquinate, aveva incluso i meriti nella definizione della speranza¹⁷⁶.

Comm. in epist. Pauli ad Rom., 15, 31], *Multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, secundum illud Matth. 18, 19: Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui in caelis est*»: *CTh*, II, 5 (testo italiano in *CThi*, 328-329; testo latino in *Cthl*, 196).

¹⁷³ Ancora una volta emerge il rapporto tra la speranza e la preghiera di domanda.

¹⁷⁴ Ci si riferisce, anche qui, all'ambito soprannaturale: stiamo parlando dei meriti soprannaturali che derivano dall'agire buono dell'uomo mosso e informato dalla carità. Anche i meriti naturali, cioè i meriti derivanti dall'agire naturalmente buono dell'uomo (non mosso e non informato dalla carità), hanno un loro valore, ma solo quanto alla ricompensa naturale, e quindi in questo contesto non sono evidentemente significativi.

¹⁷⁵ Cf. *Contro Giuliano*, 4, 3; *Spiegazioni sui Salmi*, 118, 26; *La grazia e il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁷⁶ Pietro Lombardo definisce infatti la speranza così: «La speranza è la virtù con la quale si sperano i beni spirituali ed eterni, ossia si sperano con fiducia. Infatti la

Tommaso è consapevole di queste problematicità e le esprime. Nella *Somma teologica* presenta infatti questa difficoltà:

Nessuna virtù deriva dai meriti poiché, come dice Agostino, «la virtù Dio la produce in noi senza di noi»¹⁷⁷. Ora la speranza, secondo l'espressione del Maestro delle *Sentenze*, «deriva dalla grazia e dai meriti»¹⁷⁸. Quindi la speranza non è una virtù¹⁷⁹.

La stessa difficoltà è presente, quasi con le stesse parole, nelle *Questioni disputate sulle virtù*¹⁸⁰ e nel *Commento alle Sentenze*¹⁸¹.

speranza è l'attesa certa della felicità futura, che deriva dalla grazia di Dio e dai meriti che precedono o la speranza stessa, a cui in ordine di natura è antecedente la carità, oppure la cosa sperata, cioè la felicità eterna»: «Est spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, idest cum fiducia exspectantur. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et ex praecedentibus meritis vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel speratam rem, idest beatitudinem aeternam»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, VI, 216-217. E, subito dopo, prosegue precisando: «Infatti lo sperare senza meriti non si può chiamare speranza, ma presunzione»: «Sine meritis enim aliquis sperare non spes, sed praesumptuo dici potest»: PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, III, d. 26, cap. 1, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, VI, 216-217. Non sfuggerà l'insistenza di Pietro Lombardo sul ruolo dei meriti nell'ambito della virtù della speranza, che già Tommaso ridimensionerà notevolmente e che diverrà del tutto secondario nei teologi successivi.

¹⁷⁷ *Spiegazioni sui Salmi*, 118, 26; *La grazia e il libero arbitrio*, 2, 19.

¹⁷⁸ *Sentenze*, III, 26.

¹⁷⁹ «Nulla virtus procedit ex meritis, quia virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, ut Augustinus dicit [Enarr. in Ps., 118, 26; De grat. et lib. arb., 2, 19]. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens; ut Magister dicit, 26 dist. 3 Lib. Sent. [1]. Ergo spes non est virtus»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, arg. 2, III, 172.

¹⁸⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 2.

¹⁸¹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 3.

Come si vede, da un lato c'è l'affermazione di Agostino secondo cui la virtù è prodotta da Dio e non dall'uomo e, dall'altro lato, c'è l'insegnamento di Pietro Lombardo che invece sembra considerare i meriti dell'uomo come elemento essenziale per la speranza.

Anche qui Tommaso risolve la questione mediante opportune distinzioni.

Ecco come egli si esprime nella *Somma teologica*:

Si dice che la speranza proviene dai meriti nel senso che essi rientrano fra le cose stesse che si attendono: in quanto cioè uno spera di raggiungere la beatitudine con la grazia e con i meriti. Oppure l'espressione va riferita all'atto della speranza formata. Ma l'abito stesso della speranza, mediante il quale uno aspetta la beatitudine, non viene causato dai meriti, bensì esclusivamente dalla grazia¹⁸².

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'Aquinate afferma:

Quando si dice che la speranza è l'attesa della beatitudine futura derivante dalla grazia e dai meriti, si possono intendere due cose. Una, che l'attesa derivi dai meriti dalla parte di colui che attende: ossia che tale attesa sia causata nell'uomo dai meriti precedenti. Questo è il senso a cui si ispira la difficoltà, ed è falso. In un altro senso si può intendere che l'attesa venga dai meriti dalla parte della cosa che si attende, e questo è il senso vero: infatti noi aspettiamo di raggiungere la beatitudine con la grazia di Dio e i meriti buoni¹⁸³.

¹⁸² «Spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia»: *STh*, II-II, q. 17, a. 1, ad 2, III, 174.

¹⁸³ «Cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis, ex gratia et meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis; ut scilicet, expectatio talis causetur in homine ex

E, subito dopo, precisa:

I meriti non precedono necessariamente la speranza né in atto né in abito, ma precedono la cosa sperata, ossia la beatitudine: perciò può capitare che chi spera non abbia i meriti né in atto né in abito, ma soltanto nel proposito¹⁸⁴.

Il tema è presente anche nel *Compendio di teologia*, dove il nostro autore asserisce:

Bisogna considerare che la divina provvidenza, benché vigili su tutte le creature, ha tuttavia una cura particolare delle creature razionali, che sono insignite della dignità della sua immagine e possono giungere a conoscerlo e ad amarlo, avendo il dominio dei propri atti e la discrezione del bene e del male. Esse hanno perciò motivo di avere fiducia in Dio non solo quanto alla conservazione del loro essere secondo le esigenze della loro natura – ciò è comune alle altre creature –, ma anche

praecedentibus meritis. Et in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae; et hic est sensus verus: expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 2, V, 494-495.

¹⁸⁴ «Merita non praecedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu; sed praecedunt rem speratam scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 3, V, 494-495. Il relativo *videtur quod* diceva: «Si può dire che la speranza presuppone i meriti non in atto, ma in abito. Ma al contrario: l'abito che è il principio del merito è la carità. Ora, la speranza non presuppone la carità, ma la precede. Infatti nella Glossa su Matteo sta scritto che “la speranza genera la carità”. Quindi la speranza non presuppone i meriti in abito»: «Spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu. Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth., 1, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu»: *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 3, V, 484-485.

rigettando il male e operando il bene, quanto alla possibilità di meritare qualcosa da lui¹⁸⁵.

E nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva già insegnato:

L'abito della speranza che è una virtù non deriva dai meriti, ma l'oggetto, vale a dire la stessa cosa sperata, viene dato per i meriti. Quindi l'atto della speranza tende verso il proprio oggetto per il fatto che vengono presupposti i meriti; e per questo si dice che deriva dai meriti a motivo del suo atto¹⁸⁶.

Quindi, raccogliendo il pensiero del nostro autore, possiamo affermare che per l'Aquinate resta fermo il fatto che la virtù della speranza come abito virtuoso non è prodotto e non può essere prodotto dai meriti, ma soltanto da Dio – perché è una virtù teologale –. Quindi la tensione, il moto verso Dio/la beatitudine che è la speranza non è in se stesso causato dai meriti. Quindi i meriti non possono collocarsi al livello di oggetto formale *quo* primario della speranza, perché non motivano in modo primo e principale l'esistenza della speranza. I meriti, secondo Tommaso, possono però entrare nell'ambito della speranza in tre modi.

¹⁸⁵ «Est considerandum, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes: unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum, aliquid promeantur ab ipso»: *CTh*, II, 4 (testo italiano in *CThi*, 325-326; testo latino in *CThl*, 195).

¹⁸⁶ «Habitus spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed obiectum, idest ipsa res sperata, pro meritis redditur; et ideo etiam actus spei in suum obiectum tendit ex praesuppositione meritum; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 3, VI, 254-255. Questo è il passo in cui Tommaso insiste maggiormente sul valore dei meriti nell'ambito della virtù della speranza, sicuramente per l'influsso del testo di Pietro Lombardo che sta commentando.

Il primo modo è perché la realtà sperata, che è la beatitudine soprannaturale, si ottiene mediante la grazia – perché la beatitudine soprannaturale è radicalmente un dono gratuito di Dio all'uomo – e mediante i meriti – perché l'uomo ottiene la beatitudine come ricompensa per i suoi meriti –. Quindi il moto della speranza verso Dio/la beatitudine include in qualche modo anche i meriti, sia presenti in abito o in atto – e questo è il moto perfetto della speranza, quando è unita alla carità –, sia presenti solamente nel proposito – e questo è il moto imperfetto della speranza, quando non è unita alla carità –. In questo modo i meriti sono oggetto formale *quo* secondario della speranza, perché sono una causa seconda che aiuta l'uomo a raggiungere Dio/la beatitudine, e quindi sono un motivo secondario che fonda e giustifica la speranza dell'uomo. Il secondo modo in cui i meriti entrano nell'ambito della speranza è perché i meriti sono una realtà sperata. Infatti, tra le cose che l'uomo spera, c'è anche quella di ottenere da Dio i meriti, essendo essi indispensabili per conseguire la beatitudine. In questo caso i meriti sono oggetto materiale secondario della beatitudine¹⁸⁷. Il terzo modo in cui i meriti entrano nell'ambito della speranza è in rapporto alla speranza formata: la speranza, cioè, può trovarsi insieme alla carità, e allora gli atti di speranza prodotti sono meritori, non in quanto atti di speranza, ma in quanto atti buoni mossi e informati dalla carità. In questo caso i meriti sono prodotto e conseguenza dell'atto di speranza unita alla carità.

Nell'ambito dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza, per Tommaso un posto particolare è occupato da Gesù Cristo, specificamente da Gesù Cristo in quanto uomo¹⁸⁸. In effetti Cristo come uomo è colui – e il solo – che, come mediatore, a motivo dei suoi meriti, derivati dal suo sacrificio redentore, nell'attuale piano di salvezza per-

¹⁸⁷ Il fatto che una stessa realtà sia oggetto formale *quo* e oggetto materiale di una virtù non fa problema, perché il diverso collocamento è giustificato dalla diversa prospettiva di considerazione: è oggetto formale *quo* in quanto è motivo di quella virtù ed è oggetto materiale in quanto è ambito di operazione di quella virtù.

¹⁸⁸ Cristo in quanto Dio rientra invece, evidentemente, nell'oggetto formale *quo* primario della speranza.

mette all'uomo di giungere a Dio e alla beatitudine soprannaturale. L'umanità di Cristo è, quindi, la causa seconda che più da vicino e in modo più prossimo aiuta l'uomo a raggiungere Dio e a conseguire la beatitudine soprannaturale. Essa rientra quindi in modo tutto speciale all'interno dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza.

Ecco le esplicite parole dell'Aquinate in proposito, nel *Compendio di teologia*:

C'è da considerare che la nostra speranza è riposta in Dio mediante Cristo, secondo quanto si legge: «Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; per mezzo suo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio»^{189,190}

E all'inizio di quest'opera aveva affermato che «l'umanità di Cristo è la via per la quale si giunge alla Divinità»¹⁹¹.

Questo tema è presente anche nella *Somma teologica*, dove Tommaso dice:

La salvezza degli uomini non poteva compiersi che per mezzo di Cristo, secondo l'espressione di *At*: *Non c'è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*^{192,193}

¹⁸⁹ Rm 5,1.

¹⁹⁰ «Considerandum est, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom. 5, 1: *Iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*»: *CTh*, II, 5 (testo italiano in *CThi*, 329; testo latino in *CThl*, 196).

¹⁹¹ «Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur»: *CTh*, I, 2 (testo italiano in *CThi*, 39; testo latino in *CThl*, 83).

¹⁹² *At* 4,12.

¹⁹³ «Salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illud Act. 4 [12], *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*»: *STh*, I-II, q. 91, a. 5, ad 2, II, 895.

Poi, parlando della fede e della speranza degli uomini prima della venuta di Cristo, afferma:

Le cose da sperare furono sempre le stesse per tutti. Siccome però gli uomini non giunsero a tali speranze che mediante Cristo, più furono lontani da Cristo nel tempo e più furono lontani dal conseguimento di esse. Per cui in *Eb* è detto: *Nella fede morirono tutti costoro, non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti da lontano*¹⁹⁴. Ora, più una cosa è vista da lontano e meno è vista distintamente. Quindi coloro che furono più prossimi alla venuta di Cristo conobbero l'oggetto della speranza con maggiore chiarezza¹⁹⁵.

Nel contesto delle cerimonie culturali dell'antica legge in rapporto a Cristo, l'Aquinate divide cronologicamente tre momenti nel culto che l'uomo presta a Dio, e cioè il primo nell'Antico Testamento, il secondo nel Nuovo Testamento e il terzo in cielo nella beatitudine paradisiaca, e, riguardo al secondo momento, asserisce:

Il secondo stato è quello in cui si ha la fede e la speranza dei beni celesti come di cose future, mentre quanto serve a introdurci nei beni celesti lo si ha come presente, o passato. E questo è lo stato della nuova legge¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Eb* 11,13.

¹⁹⁵ «Semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquoires, unde apostolus dicit, ad Heb. 11 [13], *iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repositionibus, sed a longe eas respicientes*. Quanto autem aliquid a longinquoibus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini»: *STh*, II-II, q. 1, a. 7, ad 1, III, 30-31.

¹⁹⁶ «Alius est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis»: *STh*, I-II, q. 103, a. 3, co., II, 1073-1074.

E, subito dopo, Tommaso chiarisce:

Il mistero della redenzione umana ebbe compimento nella passione di Cristo: infatti allora il Signore disse: *Tutto è compiuto*^{197,198}

Nel prologo della terza parte della *Somma teologica* il nostro autore asserisce:

Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, *salvando il suo popolo dai suoi peccati*¹⁹⁹, secondo la testimonianza dell'angelo, ci mostrò in se stesso la via della verità, seguendo la quale possiamo giungere risorgendo alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione del fine ultimo della vita umana e delle virtù e dei vizi, faccia seguito lo studio dello stesso Salvatore di tutti e dei benefici da lui apportati al genere umano²⁰⁰.

Parlando poi del ruolo di mediatore di Cristo, Tommaso insegna:

L'ufficio proprio del mediatore è di unire coloro presso i quali egli esercita questa funzione: infatti gli estremi si uniscono nel punto intermedio. Ma unire perfettamente fra loro gli uomini e Dio è opera di

¹⁹⁷ Gv 19,30.

¹⁹⁸ «Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc Dominus dixit, *consummatum est*, ut habetur Ioan. 19 [30]»: *STh*, I-II, q. 103, a. 3, ad 2, II, 1074.

¹⁹⁹ Mt 1,21.

²⁰⁰ «Quia salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo [Math. 1, 21], *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur»: *STh*, III, prol., IV, 23.

Cristo, che ha riconciliato gli uomini con Dio, secondo le parole di *2Cor*: *È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo*²⁰¹. Perciò solo Cristo è il mediatore perfetto fra Dio e gli uomini, in quanto con la sua morte ha riconciliato con Dio il genere umano. Per cui Paolo, dopo aver detto: *Uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù*²⁰², aggiunge: *Che ha dato se stesso in riscatto per tutti*^{203,204}

E, trattando della predestinazione di Cristo in rapporto alla predestinazione dell'uomo, l'Aquinate afferma:

Considerata nel suo termine, la predestinazione di Cristo è la causa della nostra: Dio infatti ha predisposto la nostra salvezza predestinando dall'eternità che essa fosse compiuta per opera di Gesù Cristo²⁰⁵.

Infine, trattando della passione-morte e dell'ascensione di Cristo, Tommaso le mette in stretto rapporto con l'apertura delle porte del cielo e con la possibilità per l'uomo di conseguire la beatitudine celeste.

²⁰¹ *2Cor* 5,19.

²⁰² *1Tm* 2,5.

²⁰³ *1Tm* 2,6.

²⁰⁴ «Mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo, secundum illud 2 Cor. 5 [19], *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum apostolus dixisset [*1Tm* 2, 5], *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*, subiunxit [*1Tm* 2,6], *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*»: *STh*, III, q. 26, a. 1, co., IV, 319. Cf. *InSent*, III, d.19, q. 1, a. 5, qcc. 2-3; IV, d. 48, q. 1, a. 2; *DeVer*, q. 29, a. 5, ad 5; *InGal*, 3, 7; *InITm*, 2, 1; *STh*, III, q. 26, a. 2.

²⁰⁵ «Si consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis, sic enim Deus praedordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum compleretur»: *STh*, III, q. 24, a. 1, co., IV, 307.

Egli, quanto alla passione-morte di Cristo, dice infatti:

La chiusura delle porte è un ostacolo che impedisce di entrare. Ora, agli uomini era impedito di entrare nel regno dei cieli per il peccato, poiché *chiameranno tale strada via santa, e nessun impuro la percorrerà*²⁰⁶. Ora, due sono i peccati che impediscono l'ingresso nel regno dei cieli. Il primo è quello comune a tutta la natura umana, cioè il peccato dei nostri progenitori²⁰⁷. Ed esso aveva precluso all'uomo l'accesso al regno celeste: poiché, come si legge in *Gen*, dopo il peccato del primo uomo *Dio collocò un cherubino con una spada fiammeggiante e roteante, per custodire la via all'albero della vita*²⁰⁸. Il secondo peccato è invece quello personale di ciascuno, che ogni uomo commette con un proprio atto²⁰⁹. Ora, mediante la passione di Cristo noi siamo stati liberati non solo dal peccato comune a tutto il genere umano, sia quanto alla colpa che quanto alla pena, avendo Cristo soddisfatto per noi, ma anche dai peccati personali, partecipando noi alla sua passione mediante la fede, la carità e i sacramenti della fede. E così la passione di Cristo ci ha aperto le porte del regno dei cieli. Da cui le parole di *Eb*: *Cristo, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna*²¹⁰. E ciò era prefigurato nella prescrizione di *Nm*, che obbligava l'omicida a rimanere là, cioè nella città di rifugio, *fino a quando non moriva il sommo sacerdote unto con l'olio santo*²¹¹; alla sua morte però poteva tornare nella sua casa²¹².

²⁰⁶ Is 35,8.

²⁰⁷ Cioè il peccato originale.

²⁰⁸ Gen 3,24.

²⁰⁹ Cioè appunto il peccato attuale.

²¹⁰ Eb 9,11-12.

²¹¹ Nm 35,25.

²¹² «Clausio ianuae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni caelestis propter peccatum, quia,

E, subito dopo, precisa:

I santi dell'Antico Testamento, facendo le opere della giustizia, meritavano di entrare nel regno dei cieli mediante la fede nella passione di Cristo, secondo le parole di *Eb*: *Per fede i santi vinsero regni, esercitarono la giustizia*²¹³; e per mezzo di essa ognuno veniva purificato personalmente dai peccati. Tuttavia la loro fede o giustizia non poteva bastare a togliere l'impedimento dovuto al reato di tutto il genere umano. Il quale fu invece eliminato dal sangue di Cristo. Per questo prima della sua passione nessuno poteva entrare nel regno dei cieli, conseguendo cioè la beatitudine eterna, che consiste nella piena fruizione di Dio²¹⁴.

sicut dicitur Is. 35 [8], *via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus. Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis. Et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni caelestis, unde legitur Gen. 3 [24] quod, post peccatum primi hominis, collocavit Deus Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae. Aliud autem est peccatum speciale uniuscuiusque personae, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni caelestis. Et hoc est quod apostolus dicit, Heb. 9 [11-12], quod *Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*. Et hoc significatur Num. 35 [25], ubi dicitur quod homicida *manebit ibi, scilicet in civitate refugii, donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur*, quo mortuo, poterit in domum suam redire»: *STh*, III, q. 49, a. 5, co., IV, 599-600. Nel *sed contra* si affermava, a partire da *Eb* 10,19, che possiamo entrare nel santuario celeste per mezzo del sangue di Cristo. Cf. *InSent*, III, d. 18, q. 1, a. 6, qcc. 2-3; d. 22, q. 3, a. 1, ad 4; IV, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 6; *InSymbAp*, 4; *STh*, III, 39, a. 5, ad 3.*

²¹³ *Eb* 11,33.

²¹⁴ «Sancti patres, operando opera iustitiae, meruerunt introitum regni caelestis per fidem passionis Christi, secundum illud Heb. 11 [33], *sancti per fidem vicerunt*

Quanto poi all'ascensione di Cristo, l'Aquinate afferma:

Rispetto a Cristo si deve considerare quanto egli ha fatto per la nostra salvezza salendo al cielo. Primo, ci ha preparato la via per salire in cielo anche noi, stando alle sue stesse parole: *Vado a prepararvi un posto*²¹⁵, e a quelle di *Mi*: *Egli è salito aprendo la strada davanti a loro*²¹⁶. Essendo egli infatti il nostro capo, è necessario che le membra raggiungano la meta dove egli le ha precedute, secondo il suo desiderio:

*regna, operati sunt iustitiam, per quam etiam unusquisque a peccato purgatur quantum pertinet ad emundationem propriae personae. Non tamen alicuius fides vel iustitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae creaturae. Quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum caeleste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione»: STh, III, q. 49, a. 5, ad 1, IV, 600. Nell'ambito dell'apertura delle porte del cielo per i giusti che sono vissuti prima della passione-morte di Cristo è molto interessante quanto Tommaso afferma nel contesto dell'efficacia del battesimo per l'apertura delle porte del cielo. Ecco le sue parole: «Nel tempo in cui la passione di Cristo non era una realtà di fatto, ma esisteva solo nella fede dei credenti, il battesimo, adeguandosi a questa, apriva la porta del cielo non realmente, ma nella speranza. I battezzati infatti che morivano in quel tempo aspettavano con speranza certa l'ingresso nel regno celeste»: STh, III, q. 69, a. 7, ad 2, IV, 861. Il relativo *videtur quod* affermava: «Il battesimo possiede sempre il suo effetto da quando fu istituito. Ma alcuni furono battezzati col battesimo di Cristo prima della sua passione, come si ha in *Gv* [3,22.26]; ora, a costoro, se fossero morti in quel tempo, non sarebbe stato possibile entrare nel regno dei cieli, dove nessuno entrò prima di Cristo, secondo la profezia di *Mi* [2,13]: *Ascense aprendo la strada innanzi ad essi*. L'apertura della porta del regno celeste non è quindi un effetto del battesimo»: «Baptismus omni tempore ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt Baptismo Christi ante eius passionem, ut habetur Ioan. 3 [22.26], quibus, si tunc decessissent, introitus regni caelestis non patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. 2 [13], *ascendit pandens iter ante eos*. Non est ergo effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis»: STh, III, q. 69, a. 7, arg. 2, IV, 860.*

²¹⁵ *Gv* 14,2.

²¹⁶ *Mi* 2,13.

*Affinché siate dove sono io*²¹⁷. E a prova di ciò egli condusse in cielo le anime sante che aveva liberato dagli inferi, secondo le parole del *Sal: Ascendendo in alto, ha condotto con sé prigionieri*²¹⁸; poiché coloro che erano stati imprigionati dal demonio li condusse in cielo, cioè in un luogo estraneo alla natura umana, con una prigionia desiderabile, avendoli conquistati con la sua vittoria. Secondo: come nell'Antico Testamento il pontefice entrava nel santuario al fine di stare al cospetto di Dio per il popolo, così anche Cristo è entrato in cielo *per intercedere a nostro favore*²¹⁹. Poiché la sua stessa presenza, con la natura umana portata in cielo, è come un'intercessione per noi: in quanto possiamo sperare che Dio, il quale esaltò in tal modo la natura umana in Cristo, abbia a usare misericordia verso coloro per i quali il Figlio di Dio volle assumere tale natura. Terzo: una volta assiso nei cieli come Dio e Signore, Cristo può distribuire i doni divini agli uomini, secondo le parole di *Ef: Ascese al di sopra di tutti i cieli per riempire tutte le cose*²²⁰, e ciò «con i suoi doni», aggiunge la Glossa^{221, 222}.

²¹⁷ Gv 14,3.

²¹⁸ Sal 68(67),19.

²¹⁹ Eb 7,25.

²²⁰ Ef 4,10.

²²¹ *Glossa interlineare su Ef 4,10.*

²²² «Ex parte sua [scil. Christi], quantum ad ea quae ipse fecit ascendens propter nostram salutem. Et primo quidem, viam nobis praeparavit ascendendi in caelum, secundum quod ipse dicit, Ioan. 14 [2], *vado parare vobis locum*; et Mich. 2 [13], *ascendit pandens iter ante eos*. Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illum sequi membra quo caput praecessit, unde dicitur Ioan. 14 [3], *ut ubi sum ego, et vos sitis*. Et in huius signum, animas sanctorum quas de Inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud Psalmi [67, 19], *ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, quia scilicet eos qui fuerant a Diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia, sicut pontifex in veteri testamento intrabat sanctuarium ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit in caelum

E poi precisa:

La passione di Cristo, parlando propriamente, causa la nostra ascensione al cielo in quanto toglie l'ostacolo del peccato, ed è causa meritoria. Invece l'ascensione di Cristo causa direttamente la nostra ascensione quasi dandole inizio nel nostro capo, al quale le membra devono riunirsi²²³.

ad interpellandum pro nobis, ut dicitur Heb. 7 [25]. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis, ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. 4 [10], *ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia*, scilicet *donis suis*, secundum Glossam [int.]»: *STh*, III, q. 57, a. 6, co., IV, 689-690. Il *sed contra* diceva, a partire da Gv 16,17, che per i discepoli era meglio che Cristo se ne andasse con l'ascensione. Cf. *InEph*, 4, 3; *STh*, III, 4. 49, a. 5, ad 4.

²²³ «Passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti. Ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi»: *STh*, III, q. 57, a. 6, ad 2, IV, 690. Il corrispettivo *videtur quod* affermava: «Se l'ascensione di Cristo fosse causa della nostra salvezza, lo sarebbe soprattutto quale causa della nostra ascensione al cielo. Questa invece ci è stata concessa grazie alla sua passione, poiché *noi abbiamo fiducia di entrare nel santuario per mezzo del suo sangue* [Eb 10,19]. Perciò sembra che l'ascensione di Cristo non sia stata causa della nostra salvezza»: «Si ascensio Christi est causa nostrae salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio eius sit causa nostrae ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per eius passionem, quia, ut dicitur Heb. 10 [19], *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius*. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostrae salutis»: *STh*, III, q. 57, a. 6, arg 2, IV, 688. Un'affermazione molto simile c'è anche nell'ad 4 dell'a. 5 della q. 59 di questa parte III; in essa infatti Tommaso afferma: «Con la sua passione Cristo ci ha meritato l'ingresso nel regno dei cieli e ne ha rimosso gli ostacoli, ma con la sua ascensione ci ha come introdotti nel possesso del regno dei cieli. Per questo si dice che *ascende aprendo la strada innanzi a loro* [Mi 2,13]»: «Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removet, sed per suam ascensio-

A tutto ciò dobbiamo aggiungere anche che per Tommaso l'incarnazione, la passione-morte, la risurrezione e l'ascensione di Cristo sono eventi che accrescono la speranza dell'uomo.

Riguardo all'incarnazione, l'Aquinate afferma la convenienza dell'incarnazione per il progresso dell'uomo nel bene; trattando specificamente della speranza, egli dice:

Quanto alla speranza, [...] nell'incarnazione trova il suo stimolo più efficace: «Nulla», dice infatti Agostino, «era tanto necessario a infonderci speranza quanto la dimostrazione del grande amore che Dio ci porta. Ma quale segno poteva essere più chiaro della degnazione del Figlio di Dio a unirsi con la nostra natura?»^{224,225}

Riguardo alla passione-morte, Tommaso, citando Agostino²²⁶ che interpreta in modo simbolico le varie parti della croce, afferma:

nem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur [Mi 2, 13] quod *ascendens pandit iter ante eos*: *STh*, III, q. 49, a. 5, ad 4, IV, 601. Il corrispettivo *videtur quod* diceva: «In *Mi* [2,13] è detto: *Egli ascende aprendo la strada innanzi a loro*. Ma aprire la strada del cielo non sembra altro che aprirne le porte. Quindi sembra che le porte del cielo ci siano state aperte non dalla passione, bensì dall'ascensione di Cristo»: «*Mich. 2* [13] dicitur, *ascendit pandens iter ante eos*. Sed nihil aliud videtur pandere iter caeli quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianua caeli sit nobis aperta, non per passionem, sed per ascensionem Christi»: *STh*, III, q. 49, a. 5, arg. 4, IV, 599.

²²⁴ *La Trinità*, 13, 10.

²²⁵ «Quantum ad spem, [...] per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, 13 De Trin. [10], *nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?*»: *STh*, III, q. 1, a. 2, co, IV, 27. Sul rapporto tra l'incarnazione del Verbo e la speranza cf. *InSent*, III, d. 1, q. 1, a. 2; *CG*, IV, 54; *CTh*, I, 200.

²²⁶ *La grazia dell'Antico e del Nuovo Testamento (Lettera 140, 26)*.

L'altezza è rappresentata da quella parte della croce che si eleva al di sopra della traversa, cioè sopra il capo del crocifisso: essa indica la superna attesa di coloro che vivono nella santa speranza²²⁷.

Riguardo alla risurrezione, il nostro autore asserisce:

Era necessario che Cristo risorgesse [...] a sostegno della nostra speranza. Poiché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere. Per cui in *ICor* è detto: *Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?*²²⁸ E in *Gb* è detto: *Io so, con certezza di fede, che il mio Redentore, cioè Cristo, vive, essendo risuscitato dai morti, e quindi l'ultimo giorno mi rialzerò da terra: questa speranza è riposta nel mio seno*^{229,230}

Riguardo all'ascensione, l'Aquinate afferma che l'ascensione di Cristo fu utile, più utile che la sua presenza sulla terra,

per sollevare la nostra speranza. Per cui egli stesso dice: *Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me,*

²²⁷ «Altitudo est in ea ligni parte quae ab illa quae transversa figitur, sursum versus relinquitur, hoc est, ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est»: *STh*, III, q. 46, a. 4, co, IV, 549. Sul rapporto tra la passione-morte di Cristo e la speranza cf. *CG*, IV, 55; *CTh*, I, 200.

²²⁸ *1Cor* 15,12.

²²⁹ *Gb* 19,25.27.

²³⁰ «Necessarium fuit Christum resurgere [...] ad sublevationem nostrae spei. Quia, dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur *1 Cor. 15 [12], si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Et *Iob 19 [25.27]* dicitur, *scio, scilicet per certitudinem fidei, quod Redemptor meus, idest Christus, vivit, a mortuis resurgens, et ideo in novissimo die de terra surrecturus sum, reposita est haec spes mea in sinu meo*»: *STh*, III, q. 53, a. 1, co, IV, 639-640.

*perché siate anche voi dove sono io*²³¹. Col portare infatti in cielo la natura umana che aveva assunto, Cristo ci ha dato la speranza di potervi giungere anche noi: poiché *dove sarà il corpo, là si raduneranno anche le aquile*²³², come è detto in *Mt.* E in *Mi* è detto: *Egli è salito aprendo la strada davanti a loro*^{233,234}

Ci siamo soffermati un po' più a lungo a considerare i testi di Tommaso relativi a Cristo fondamento della speranza dell'uomo perché evidentemente la speranza dell'uomo in generale e del cristiano in particolare è strettamente connessa a Cristo, e anche la riflessione teologica sulla speranza di Tommaso non poteva prescindere. Egli, in effetti, non affronta l'argomento in un unico passo, ma ci dà qua e là degli insegnamenti che, raccolti, ci permettono di ricostruire in modo organico il suo pensiero in proposito. Dunque per il nostro autore Cristo in quanto uomo è la via che conduce l'uomo a Dio, perché da Cristo sono venute all'uomo la riconciliazione con Dio e la grazia. Cristo uomo è il mediatore tra Dio e gli uomini, perché occupa una posizione intermedia tra questi due estremi e perché li congiunge tra loro, eliminando l'ostacolo che li divideva, cioè il peccato, con il suo sacrificio redentore. Cristo ha aperto per gli uomini le porte del cielo, sia perché ha tolto l'impedimento che le teneva chiuse, ossia il pecca-

²³¹ Gv 14,3.

²³² Mt 24,28.

²³³ Mi 2,13.

²³⁴ «Ad spei sublevationem. Unde ipse dicit, Ioan. 14 [3], *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi, quia *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, ut dicitur Matth. 24 [28]. Unde et Mich. 2 [13] dicitur, *ascendit pandens iter ante eos*»: *STh*, III, q. 57, a. 1, ad 3, IV, 680. Sul rapporto tra l'ascensione di Cristo e la speranza cf. *InSent*, III, d. 22, q. 3, a. 1; *InSymbAp*, 6; *InMatth*, 14, 2; *InIoann*, 14, 1; *InHeb*, 6, 4; 7, 4; *STh*, III, q. 57, a. 6.

to, con la sua passione-morte, sia perché, entrando per primo in cielo, ha anticipato come capo la sorte gloriosa degli uomini a lui uniti come membra in uno stesso corpo, e lì, assiso alla destra del Padre, intercede per gli uomini e distribuisce loro i doni dello Spirito Santo. Per l'Aquinate Cristo è tanto centrale nella storia della salvezza che, secondo le sue affermazioni, la predestinazione di Cristo è causa della predestinazione dell'uomo e anche i giusti dell'Antico Testamento erano in qualche modo uniti a Cristo – per poter essere giusti – mediante la fede, la fede nel Cristo venturo. Infine Tommaso individua alcuni misteri della vita di Cristo che producono nell'uomo un aumento della speranza: l'incarnazione, la passione-morte, la risurrezione e l'ascensione. Quindi possiamo affermare che per il nostro autore Cristo come uomo occupa un posto eccezionale e di primo piano all'interno dei motivi secondari della speranza, ossia di quelle realtà che, in modo secondario, motivano, fondano e giustificano la speranza dell'uomo, cioè nell'ambito dell'oggetto formale *quo* secondario della speranza.

Concludendo questo importante capitolo dedicato all'oggetto della speranza, vorrei sottolineare l'equilibrio di Tommaso nell'affrontare il tema: egli tiene presenti tutte le realtà che possono essere oggetto della speranza, e le pone nel loro giusto ordine. Non trascura, quindi, né tanto meno rifiuta quegli elementi secondari – come i beni materiali nell'oggetto materiale, e le cause seconde, come l'aiuto umano e i propri meriti, nell'oggetto formale *quo* – che la speranza dell'uomo ingloba in sé, ma li sottomette sempre agli elementi primari, secondo una giusta gerarchia di valori.

CAPITOLO 4

IL SOGGETTO DELLA SPERANZA

Riguardo al soggetto della speranza, dobbiamo distinguere un soggetto prossimo e un soggetto remoto: il soggetto prossimo è la facoltà in cui si trova la speranza, mentre il soggetto remoto è il sussistente¹ in cui tale virtù è presente.

4.1. IL SOGGETTO PROSSIMO DELLA SPERANZA

Innanzitutto Tommaso studia il soggetto prossimo della speranza, che egli individua nella facoltà della volontà.

Nella *Somma teologica* egli afferma infatti:

Gli abiti sono conosciuti in base ai loro atti. Ora, l'atto della speranza è un moto della parte appetitiva, avendo il bene per oggetto. Ma nell'uomo si trovano due tipi di appetito, come si è visto nella *Prima Parte*², cioè quello sensitivo, che si divide in irascibile e concupiscibile, e quello intellettuale, che è detto volontà; d'altra parte i moti che nell'appetito inferiore sono accompagnati dalla passione in quello superiore sono senza passione, come si è spiegato in precedenza³. Ora, gli atti della virtù della speranza non possono appartenere all'appetito sensitivo: poiché il bene che è l'oggetto principale di questa virtù non è un bene sensibile, ma il bene divino. Quindi la speranza

¹ Dico “il sussistente” e non “la persona” perché vedremo che la speranza si trova anche nelle anime del purgatorio, che sono dei sussistenti ma non sono delle persone (perché mancano del corpo, che è un elemento essenziale della persona umana).

² Cf. *STh*, I-II, q. 80, a. 2; q. 82, a. 5.

³ Cf. *STh*, I, q. 82, a. 5, ad 1; I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

risiede nell'appetito superiore, cioè nella volontà, e non nell'appetito inferiore, al quale appartiene l'irascibile⁴.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* il discorso nella prima parte è analogo, ma nella seconda presenta una precisazione.

Ecco la prima parte del testo:

La speranza è una virtù teologale, per cui il suo oggetto è Dio. Ora, nessuna potenza sensitiva può estendersi a quell'oggetto che è Dio, perché il senso non trascende gli enti corporei: perciò la speranza non può trovarsi in qualche potenza sensitiva. Ora, è chiaro che la speranza è attinente alla facoltà appetitiva, dato che il suo oggetto è il bene, come abbiamo già visto⁵. Quindi bisogna che si trovi nella facoltà appetitiva della ragione, che è la volontà⁶, secondo il Filosofo. Perciò la speranza si trova nella volontà come nel suo soggetto⁷.

⁴ «Habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo [q. 80 a. 2; q. 82 a. 5] habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis [I q. 82 a. 5 ad 1; I-II q. 22 a. 3 ad 3] patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, co., III, 184. Nel *sed contra* si affermava che la speranza risiede nella volontà perché la speranza risiede nella mente, in quanto tale virtù ha Dio come oggetto e soltanto la mente è capace di possedere Dio, e la mente comprende la memoria, l'intelligenza e la volontà, e la speranza non risiede né nella memoria né nell'intelligenza.

⁵ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1.

⁶ Cf. *L'anima*, 3.

⁷ «Spes est virtus theologica, unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et

Ed ecco ora come prosegue con una precisazione interessante:

Però tale appetito razionale non si divide in irascibile e concupiscibile, come alcuni hanno sostenuto, perché l'oggetto della volontà è il bene nella nozione comune di bene, che può percepire l'intelletto, ma non il senso. Perciò l'appetito sensitivo, il cui oggetto è il bene in una nozione particolare, si divide in irascibile e concupiscibile in corrispondenza alle diverse nozioni del bene sensibile, che o è ciò che è piacevole per il senso, a cui è ordinato il concupiscibile, oppure possiede una propria superiorità sugli ostacoli del piacere, e questo è l'oggetto dell'irascibile. Per cui nell'appetito superiore non si pongono l'irascibile e il concupiscibile. Dunque il soggetto della speranza non è l'irascibile, ma la volontà⁸.

ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra [a. 1], dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum Philosophum in 3 De Anima. Unde spes est in voluntate sicut in subiecto»: *DeVirt*, q. 4, a. 2, co., V, 502-505. Nel *sed contra* si affermava che la speranza risiede nella volontà perché la speranza deriva dai meriti e i meriti appartengono all'ambito della volontà (si noti l'inadeguatezza di questa affermazione, perché la speranza deriva solo secondariamente dai meriti; i meriti sono oggetto formale quo soltanto secondario della speranza).

⁸ «Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est obiectum irascibilis. Unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas»: *DeVirt*, q. 4, a. 2, co., V, 504-505.

Lo stesso tema qui sopra precisato veniva già trattato dall'Aquinate nel *Commento alle Sentenze*, dove l'insegnamento è il medesimo, ma con un'apertura finale che non c'è negli altri testi. Dice infatti il nostro autore:

Alcuni sostengono che anche l'appetito della ragione⁹ si distingue in irascibile e concupiscibile, e sotto questo aspetto la proposizione¹⁰ contiene una falsità. Dato, però, che tutti gli autori che distinguono l'irascibile dal concupiscibile, siano essi i santi o i filosofi, collocano l'irascibile e il concupiscibile nell'appetito sensitivo, si deve ritenere che il soggetto della speranza, in quanto si dice che essa è una virtù teologale, non è la facoltà irascibile, ma la volontà, in quanto si può chiamare speranza il suo atto. Eccetto che diamo il nome di irascibile alla volontà stessa, in quanto ha degli atti che sono simili agli altri atti dell'irascibile; in questo caso, però, l'irascibile e il concupiscibile non saranno delle potenze diverse tra loro, ma indicheranno la medesima potenza, cioè la volontà, secondo atti diversi¹¹.

⁹ Cioè la volontà.

¹⁰ Si riferisce alla proposizione che funge da *videtur quod*. Eccola: «Sembra che la speranza non sia una virtù teologale. Infatti ogni virtù teologale ha per oggetto Dio. Ora, l'oggetto dell'irascibile non può essere Dio, perché siccome è l'appetito della parte sensitiva, non va al di là del bene sensibile. Dunque, dato che la speranza appartiene all'irascibile, sembra che la speranza non sia una virtù teologale»: «Videtur quod spes non sit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro obiecto. Sed irascibilis obiectum Deus esse non potest: quia cum sit appetitus sensitivae partis, non extendit se ultra bonum sensibile. Cum ergo spes ad irascibilem pertineat, videtur quod spes non sit virtus theologica»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, arg. 1, VI, 254-255. Si noti, per inciso, che l'errore di questa difficoltà consiste nel confondere la speranza come passione, che appartiene all'appetito sensitivo, e specificamente all'appetito irascibile, e la speranza come virtù teologale, che invece non appartiene all'appetito irascibile.

¹¹ «Quidam dicunt quod etiam appetitus rationis dividitur per irascibilem et concupiscibilem: et secundum hoc propositio habet falsitatem. Sed quia omnes auctores distinguentes irascibilem a concupiscibili, sive sancti, sive philosophi, ponunt irascibilem et concupiscibilem in appetitu sensitivo; ideo dicendum, quod subiectum

Nel determinare in quale facoltà risieda la speranza Tommaso usa dunque il seguente procedimento. Analizzando la virtù della speranza, si vede che essa ha come oggetto Dio, che è un bene e un bene di ordine immateriale. Quindi la speranza dovrà trovarsi in una facoltà appetitiva, perché è la facoltà appetitiva che ha come oggetto il bene¹², e in una facoltà appetitiva di tipo intellettivo e non di tipo sensibile, perché il bene oggetto della speranza è immateriale, e quindi non può essere colto da una facoltà di tipo sensibile. Ora, la facoltà appetitiva di tipo intellettivo è la volontà. Quindi la speranza deve risiedere nella volontà.

Determinato che la speranza risiede nell'appetito intellettivo, cioè nella volontà, Tommaso precisa che tale appetito non si divide in irascibile e concupiscibile, perché tale divisione suppone una specificazione nel bene, una nozione particolare di bene – l'irascibile riguarda il bene in quanto arduo e il concupiscibile il bene come tale (*simpliciter*) –, e, nel caso della volontà, tale specificazione non c'è, perché la volontà riguarda il bene in generale, in universale, il bene secondo la nozione comune di bene. Quindi non si può affermare che la speranza risieda nell'appetito irascibile, se non nel senso di intendere per appetito irascibile la volontà in quanto tende a un bene arduo, comportandosi in modo simile all'appetito irascibile¹³.

spei, prout dicitur virtus theologica, non est vis irascibilis, sed voluntas, in quantum actus eius spes dici potest: nisi forte ipsam voluntatem, in quantum habet actus similes actibus irascibilis, dicamus irascibilem; sed tunc irascibilis et concupiscibilis non erunt diversae potentiae, sed nominabunt eandem potentiam, scilicet voluntatem, secundum diversos actus»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 2, ad 1, VI, 258-259. Sulla facoltà in cui risiede la speranza nel *Commento alle Sentenze* cf. anche *InSent*, III, d. 26, q. 1, a. 5.

¹² La facoltà conoscitiva ha invece come oggetto il vero, e quindi la speranza non può trovarsi in una facoltà di tipo conoscitivo, nemmeno se tale facoltà è di tipo immateriale/spirituale, come l'intelletto.

¹³ Questa precisazione mi sembra importante alla luce del fatto che invece la speranza come passione appartiene all'appetito irascibile; ma chiaramente la virtù della speranza non è allo stesso livello della passione della speranza, perché la virtù della speranza ha come oggetto Dio, bene immateriale, mentre la passione della speranza ha come oggetto un bene di ordine materiale.

Stabilito che la speranza risiede nella volontà, Tommaso può affrontare alcune difficoltà che possono essere sollevate in proposito.

Una difficoltà afferma che la speranza risiede nell'appetito irascibile e non nella volontà, perché la speranza ha come oggetto il bene arduo, e il bene arduo è oggetto dell'appetito irascibile e non della volontà. Ecco il testo:

Come si è già visto¹⁴, l'oggetto della speranza è il bene arduo. Ora, l'arduo non è oggetto della volontà, ma dell'irascibile. Quindi la speranza non è nella volontà, ma nell'irascibile¹⁵.

L'oggetto dell'irascibile è il bene arduo di ordine sensitivo. L'oggetto della virtù della speranza è invece l'arduo di ordine intellettuale o piuttosto l'arduo che trascende lo stesso intelletto¹⁶.

Si noti la sottolineatura finale sul fatto che Dio è un bene arduo che trascende lo stesso ordine intellettuale (naturale): la speranza come virtù teologale, infatti, avendo come oggetto Dio, non ha come ogget-

¹⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1; II-II, q. 17, a. 1.

¹⁵ «Spei obiectum est bonum arduum, ut supra [q. 17 a. 1; I-II q. 40 a. 1] dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, arg. 1, III, 183. La stessa difficoltà in *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 1.

¹⁶ «Irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, ad 1, III, 184. Nelle *Questioni disputate sulle virtù* la risposta alla stessa difficoltà è più vaga: «La speranza di cui parliamo è dell'arduo intelligibile, che non è l'oggetto di una potenza speciale, ma la volontà tende ad esso nella nozione universale di bene»: «Spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est obiectum aliquius specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni»: *DeVirt*, q. 4, a. 2, ad 1; come si vede, qui ci si limita ad affermare che la speranza ha come oggetto l'arduo di tipo intelligibile, che è oggetto della volontà in quanto è bene.

to semplicemente un bene di ordine intellettuale, ma un bene che supera l'intelletto stesso, essendo soprannaturale¹⁷.

Un'altra affermazione contraria a porre la speranza nella volontà dice:

Quando per una funzione basta una cosa sola, è superfluo aggiungerne un'altra. Ora, a perfezionare la volontà basta la carità, che è la più perfetta delle virtù. Perciò la speranza non è nella volontà¹⁸.

Qui il punto di partenza è il noto principio per cui non si devono moltiplicare gli enti senza un motivo necessario¹⁹. Ora, la volontà sarebbe già perfezionata a sufficienza dalla virtù teologale della carità, che, essendo la virtù più perfetta, non ha bisogno della speranza per perfezionare la volontà. Quindi la speranza sarebbe superflua. Quindi la speranza non risiederebbe nella volontà.

Molto interessante la risposta di Tommaso:

La carità basta a perfezionare la volontà rispetto a quell'atto che è l'amare. Si richiede però un'altra virtù rispetto a quell'altro suo atto che è lo sperare²⁰.

¹⁷ Si faccia attenzione a non confondere il piano intellettuale o spirituale con il piano soprannaturale: ci sono enti intellettivi o spirituali che non sono soprannaturali, ma rimangono nell'ambito naturale, come l'anima umana (e quindi anche le sue facoltà dell'intelletto e della volontà) e gli angeli. Si può quindi dire che Dio è un bene di ordine intellettuale o spirituale o immateriale, ma sempre tenendo presente che lo è a un livello soprannaturale, e non al livello intellettuale o spirituale o immateriale naturale.

¹⁸ «Ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, arg. 2, III, 183. La stessa affermazione si trova in *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 2.

¹⁹ Gli scolastici lo esprimevano così: «Entia non sunt multiplicanda sine necessitate».

²⁰ «Caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, ad 2, III, 184. La stessa risposta Tommaso dà in *DeVirt*, q. 4, a. 2, ad 2.

La speranza, dunque, non è una realtà superflua per la volontà: la carità, infatti, perfeziona la volontà solamente riguardo all'atto dell'amare, cioè all'atto del volere Dio come bene in se stesso, ma non riguardo all'atto dello sperare, cioè del volere Dio come bene per se stessi. Quindi, riguardo all'atto dello sperare, la volontà richiede un'altra virtù, oltre alla carità, per essere perfezionata, e tale virtù è appunto la speranza. Ecco allora che la speranza non è superflua ma necessaria per la volontà, ed ecco allora che la speranza risiederà proprio nella volontà.

Un'altra difficoltà ancora afferma:

Una facoltà non può emettere simultaneamente due atti: come l'intelletto non può intendere simultaneamente più cose. Invece l'atto della speranza può essere simultaneo all'atto della carità. Dal momento dunque che l'atto della carità appartiene senza dubbio alla volontà, non può appartenere a questa l'atto della speranza. Quindi la speranza non risiede nella volontà²¹.

Questa difficoltà si basa sul fatto che una facoltà non può emettere due atti nello stesso tempo, e quindi, come l'intelletto non può intendere simultaneamente più cose, così la volontà non potrebbe emettere simultaneamente un atto di speranza e un atto di carità. Ma, siccome l'atto della speranza e l'atto della carità sono simultanei e d'altro canto è certo che la carità risiede nella volontà, ne consegue che non può esserci nella volontà allo stesso tempo la speranza. Quindi la speranza sarebbe esclusa dalla volontà.

²¹ «Una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, arg. 3, III, 183-184. La stessa difficoltà è presente in *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 3.

La risposta di Tommaso è questa:

Il moto della speranza e il moto della carità sono ordinati fra di loro, come si è notato sopra²². Perciò nulla impedisce che possano appartenere a un'unica potenza. Come anche l'intelletto è in grado di intendere simultaneamente più cose ordinate fra di loro, come si è visto nella *Prima Parte*²³.

Quindi è vero che più realtà disparate non possono risiedere simultaneamente nella stessa facoltà, ma ciò è possibile per delle realtà ordinate tra loro. Ora, la speranza e la carità sono ordinate tra loro, perché la speranza prepara alla carità. Quindi la speranza e la carità possono risiedere nella stessa facoltà, come anche nell'ambito intellettuale l'intelletto è in grado di conoscere nello tempo più cose ordinate tra loro.

Un'ulteriore difficoltà sostiene che la speranza non può risiedere nella volontà perché la speranza ha la dote della certezza, e la certezza appartiene alle facoltà di tipo conoscitivo. Ecco il testo:

La speranza è un'attesa certa. Ora, la certezza concerne la facoltà conoscitiva. Dunque la speranza è nella facoltà conoscitiva e non nella volontà^{24,25}.

²² Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 8.

²³ «Motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis [q. 17 a. 8] patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in primo [q. 58 a. 2; q. 85 a. 4] habitum est»: *STh*, II-II, q. 18, a. 1, ad 3, III, 184. Un'uguale risposta abbiamo in *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 3.

²⁴ Che è una facoltà appetitiva.

²⁵ «Spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate»: *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 1, V, 502-503.

Tommaso risponde così:

La certezza della speranza deriva dalla certezza della fede: infatti, dato che il moto della facoltà appetitiva è guidato dalla facoltà conoscitiva, in una certa misura diviene partecipe della certezza di questa²⁶.

La dote della certezza, quindi, non impedisce alla speranza di risiedere nella volontà, perché la speranza partecipa della certezza della fede, perché il moto della speranza è guidato dalla fede. Quindi la fede, che risiede effettivamente in una facoltà di tipo conoscitivo – cioè l'intelletto –, guida la speranza, che risiede invece nella volontà, e partecipa ad essa la propria certezza. Quindi la certezza della speranza non implica che la speranza risieda in una facoltà conoscitiva e non nella volontà.

4.2. IL SOGGETTO REMOTO DELLA SPERANZA

Dopo aver studiato il soggetto prossimo della speranza, Tommaso passa ad analizzare il soggetto remoto della speranza, cioè il sussistente in cui si trova la virtù della speranza, che egli individua nei viatori, cioè gli esseri umani che sono in questa vita²⁷, e nelle anime del purgatorio²⁸.

²⁶ «Certitudo spei derivatur a certitudine fidei: in quantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de eius certitudine»: *DeVirt*, q. 4, a. 2, ad 1, V, 504-505.

²⁷ Si intende chiaramente i viatori che hanno ricevuto la virtù della speranza (con il battesimo sacramentale o di desiderio, esplicito o implicito), e non l'hanno persa (con un peccato grave/mortale direttamente contrario alla speranza o contrario alla fede).

²⁸ Ad essi vanno aggiunti i padri che erano nel limbo prima della redenzione operata da Cristo.

Nella *Somma teologica* l'Aquinate si limita ad affermare:

Essa [cioè: la speranza] può trovarsi nei viatori, sia in questa vita che nel purgatorio: poiché costoro possono concepire la beatitudine come un bene futuro raggiungibile²⁹.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'argomento è invece trattato in modo più esteso e dettagliato. Ecco il testo:

Se si toglie l'elemento da cui una cosa riceve la specie, ne consegue che svanisce la specie della cosa, come se si toglie la forma sostanziale dei corpi naturali, questi non rimangono della stessa specie. Ora, come nelle cose naturali la forma dà la specie, allo stesso modo negli atti morali l'oggetto dà la specie all'atto, e di conseguenza all'abito: quindi, se si elimina l'oggetto principale di un abito, questo non può rimanere. Se dunque si considera la speranza in assoluto, l'oggetto della speranza è il bene arduo futuro possibile, come abbiamo visto³⁰. Perciò se una cosa cessa di essere buona o futura o ardua o possibile, cesserà la speranza nella nozione comune di speranza. Invece la speranza che è una virtù teologale ha quale oggetto formale l'aiuto divino su cui si fonda; e benché tale oggetto formale comprenda in sé molte cose materiali sperate, tuttavia una cosa sola è principale, mentre le altre sono secondarie o aggiunte. E ciò si può verificare in due forme: dalla parte della cosa sperata e dalla parte dell'uomo che spera. Dalla parte della cosa sperata l'oggetto principale della speranza in quanto è una virtù teologale è la piena fruizione di Dio che rende beati; le altre cose invece rientrano nella speranza in ordine a tale fine, sia che si tratti dei beni spirituali che di quelli materiali. Diversamente, se si con-

²⁹ «In viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, co., III, 187.

³⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 1.

sidera l'uomo che spera, l'oggetto principale è che egli spera la beatitudine per se stesso; quello secondario invece è che egli la spera per gli altri in quanto sono, in un certo senso, una sola cosa con lui, ed egli desidera e spera il loro bene così come il suo. Perciò, finché rimane l'oggetto principale, ossia che il bene arduo, che è la beatitudine, sia futuro e possibile ad aversi da parte di colui che spera, resta la virtù della speranza³¹.

L'argomento era già stato trattato dall'Aquinate nel *Commento alle Sentenze*, dove egli aveva affermato:

Coloro che sono nel purgatorio e i padri che erano nel limbo avevano la speranza, dato che la speranza non scompare se non in quanto uno

³¹ «Remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita et in moralibus obiectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus. Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est. Unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae: alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei»: *De Virt.*, q. 4, a. 4, co., V, 522-525.

possiede in atto ciò che ha sperato, come la fede scompare in quanto uno vede ciò che ha creduto. Ora, coloro che erano nel limbo dei padri e quelli che adesso sono in purgatorio non hanno ancora la beatitudine riguardo alla quale si ha la speranza; quindi la loro speranza che avevano in questa vita non è scomparsa³².

Dai testi presentati possiamo raccogliere gli elementi fondamentali dell'insegnamento di Tommaso.

Il soggetto della speranza deve essere un sussistente in cui può trovarsi la speranza, e la speranza può trovarsi dove il suo atto è possibile, e l'atto della speranza è possibile dove ci può essere il suo oggetto. Ora, l'oggetto della speranza come tale ha quattro caratteristiche: è un bene, è arduo, è assente o futuro, è possibile o raggiungibile. Inoltre l'oggetto della speranza come virtù teologale è la beatitudine, cioè il possesso di Dio per visione. Quindi quei sussistenti che sono capaci di relazionarsi a Dio come a un bene arduo, assente/futuro e possibile/raggiungibile sono capaci di sperare, e quindi sono soggetto remoto della speranza. Chiarito ciò, bisogna individuare tali soggetti e Tommaso li individua nei viatori, nelle anime del purgatorio e, prima della redenzione operata da Cristo, nei padri del limbo, perché per tutti costoro Dio è un bene arduo, perché difficile da raggiungere, assente/futuro, perché non hanno il possesso di Dio per visione, e possibile/raggiungibile, perché sono nelle condizioni di poter raggiungere Dio.

³² «Illi qui sunt in Purgatorio, et patres qui erant in Limbo, habebant spem: quia spes non evacuat nisi secundum hoc quod aliquis habet actu id quod speravit; sicut fides evacuat per id quod videt illud quod credidit. Illi autem qui in Limbo patrum erant, et qui sunt modo in Purgatorio, nondum habent beatitudinem, de qua est spes; et ideo spes eorum quam in hac vita habebant, non est evacuata»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 3, co., VI, 274-275. Nel *sed contra* si parlava solamente della speranza nei padri del limbo e si affermava che essi avevano la speranza perché desideravano la beatitudine ma ancora non l'avevano.

Sul fatto che i viatori siano soggetto della speranza l'Aquinate è molto conciso, probabilmente perché la cosa è abbastanza evidente. Egli dedica invece un piccolo approfondimento al fatto che le anime del purgatorio e anche i padri del limbo siano soggetto della speranza. Presenta infatti due difficoltà.

La prima difficoltà riguarda i padri del limbo e afferma:

Sembra che neppure i padri che erano nel limbo abbiano avuto la speranza, perché «un'attesa troppo prolungata fa male al cuore»³³, come sta scritto. Ora, nei santi padri che erano nel limbo non c'era alcuna sofferenza. Dunque non avevano la speranza³⁴.

Quindi sembrerebbe che i padri nel limbo non avessero la speranza perché essi non erano sottoposti ad alcuna sofferenza³⁵, mentre la speranza, per l'attesa prolungata che comporta, produce una sofferenza.

Tommaso risponde così:

La dilazione della speranza non causava una sofferenza nei padri di un tempo, perché essi erano immuni dalla sofferenza. Oppure va rilevato che benché la speranza, a motivo dell'assenza, produca una sofferenza in colui che spera, tuttavia procura un piacere a motivo della certezza. E poiché in essi non poteva mancare la certezza della speranza, il piacere causato dalla certezza assorbiva ogni sofferenza che potesse derivare dall'assenza³⁶.

³³ Pr 13,12.

³⁴ «Nec patres qui erant in Limbo, spem habuerint. Quia spes quae differtur, affligit animam, ut dicitur in Prov. 13, 12. Sed in sanctis patribus qui erant in Limbo, non erat aliqua afflictio. Ergo non habebant spem»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 3, arg. 1, VI, 272-273.

³⁵ Cioè erano immuni dalla pena del senso, mentre avevano la pena del danno (cioè la privazione della visione di Dio).

³⁶ «Dilatio spei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis spes ratione absentiae speranti afflictio-

Come si vede, l'Aquinate propone due soluzioni. La prima è semplicemente affermare che nei padri del limbo la dilazione del possesso del bene³⁷ implicata dalla speranza non produceva alcuna sofferenza. La seconda, più motivata, è che la speranza di fatto non produceva sofferenza per i padri del limbo, perché la loro speranza era comunque certa, e la certezza della speranza produce gioia, e la gioia assorbiva la sofferenza dovuta alla dilazione del possesso del bene.

La seconda difficoltà riguarda sia i padri del limbo che le anime del purgatorio e dice:

La speranza deriva dai meriti. Ora, essi [cioè: i padri che erano nel limbo] non erano in condizione di meritare; e così pure neanche coloro che sono nel purgatorio. Dunque non hanno la speranza³⁸.

Qui si vorrebbe negare la speranza ai padri del limbo e alle anime del purgatorio per il fatto che la speranza deriva dai meriti e costoro, a motivo della loro condizione ultraterrena, non possono meritare.

Molto puntuale la risposta di Tommaso:

Benché essi non siano in condizione di meritare, tuttavia hanno meritato prima, e da quei meriti deriva la loro speranza³⁹.

nem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit. Et quia certitudo spei in eis deficere non poterat, ideo delectatio quae ex certitudine causabatur, absorbebat omnem afflictionem, quae ex absentia contingere posset»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 3, ad 1, VI, 274-275.

³⁷ Il bene in questione evidentemente è Dio, posseduto per visione.

³⁸ «Spes procedit ex meritis. Sed ipsi [scil.: patres qui erant in limbo] non erant in statu merendi; similiter nec illi qui sunt in Purgatorio. Ergo non habent spem»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 3, arg. 2, VI, 272-273.

³⁹ «Quamvis non sint in statu merendi, tamen prius meruerunt, et ex illis meritis spes eorum provenit»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 3, ad 2, VI, 274-275.

È quindi vero che i padri del limbo e le anime del purgatorio non sono nella condizione di meritare, ma costoro hanno acquisito dei meriti mentre erano in vita, e nella loro situazione ultraterrena da quei meriti deriva⁴⁰ la loro speranza.

Stabilito quale sia il soggetto remoto della speranza, ossia in quali sussistenti si trovi la speranza, Tommaso analizza chi non può essere soggetto remoto della speranza, ossia in quali sussistenti non possa trovarsi la speranza⁴¹, e afferma che la speranza non può trovarsi né nei beati, cioè coloro che vedono Dio in paradiso, né nei dannati, cioè coloro che sono condannati alle pene dell'inferno; inoltre aggiunge che la speranza non poteva trovarsi nemmeno in Gesù Cristo.

Innanzitutto la speranza non può trovarsi nei beati⁴².

Dice infatti Tommaso nella *Somma teologica*:

Eliminato ciò che dà la specie a una cosa la specie svanisce, e la cosa non può rimanere identica: come se eliminiamo la forma di un corpo fisico, esso non rimane della medesima specie. Ora, come si è detto sopra⁴³, la speranza riceve la specie dal suo oggetto principale, al pari delle altre virtù. Ma il suo oggetto principale è la beatitudine eterna in quanto è rag-

⁴⁰ Sempre in modo secondario; in modo primario, infatti, la speranza è motivata dall'aiuto divino.

⁴¹ Del resto ogni affermazione comporta una negazione, la negazione del suo contrario, secondo il noto principio scolastico «Omnis affirmatio est negatio». Vedere quindi chi non può essere soggetto remoto della speranza serve bene a completare la trattazione dell'argomento.

⁴² Su questo tema abbiamo anche un insegnamento importante del magistero della Chiesa, cioè la costituzione *Benedictus Deus* (29 gennaio 1336) di papa Benedetto XII, che afferma, riguardo ai beati: «Una tale visione dell'essenza divina e il suo godimento fanno cessare in esse [cioè: nelle anime dei beati] gli atti di fede e di speranza, in quanto la fede e la speranza sono peculiari virtù teologali»: «Visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis [scil.: in animis beatorum] evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes»: BENEDETTO XII, *Benedictus Deus*, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1001.

⁴³ Cf. *STh*, II-II, q. 17, aa. 5-6.

giungibile con l'aiuto di Dio, come sopra⁴⁴. Poiché dunque il bene arduo raggiungibile è oggetto della speranza solo in quanto futuro, quando la beatitudine non è ormai più futura, ma presente, la virtù della speranza non può più sussistere. E così la speranza, come pure la fede, viene a cessare nella patria; e né l'una né l'altra possono trovarsi nei beati⁴⁵.

Molto simile è il discorso nelle *Questioni disputate sulle virtù*:

Se viene meno l'oggetto principale della speranza in quanto virtù teologale, per cui cioè la beatitudine ormai non sia più futura, ma già ottenuta, cessa la specie di tale virtù: perciò nei beati non c'è la speranza che è una virtù teologale⁴⁶.

⁴⁴ Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 2.

⁴⁵ «Subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis [q. 17 aa. 5-6] patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est [q. 17 a. 2]. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, co., III, 185. Il *sed contra*, a partire da Rm 8,24, negava la presenza della speranza nei beati, perché essi già godono della visione di Dio.

⁴⁶ «Si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo aeterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis; unde non est in beatis spes quae est virtus theologica»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, co., V, 524-525. Nei *sed contra* erano riportati tre argomenti per sostenere che nei beati non c'è la speranza: essi vedono Dio, e, come dice Rm 8,24, dove c'è la visione non c'è più la speranza (s. c. 1); la speranza scompare quando arriva ciò che è perfetto, come insinua 1Cor 13,10.13, e la beatitudine è una realtà perfetta (s. c. 2); non ci può essere l'abito quando non è possibile il suo atto, come dice Agostino (cf. *Il bene coniugale*, 31), e nella beatitudine non è possibile l'atto della speranza, che riguarda la beatitudine non ancora posseduta (s. c. 3).

E nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva affermato:

Gli Angeli e le anime dei beati, propriamente parlando, non hanno la speranza. E ciò risulta chiaro da due considerazioni. Primo, perché essendo la speranza una virtù teologale, essa ha Dio per oggetto; quindi, dato che il gaudio che essi hanno di Dio non può aumentare, ciò che cresce in loro non concerne la speranza. Secondo, perché è di una cosa ardua e difficile. Ora, per chi possiede la gloria essenziale che consiste nella visione di Dio, tutto ciò che è creato è poca cosa; quindi non ci può essere la speranza né nel godimento che si aggiunge ad essi per la salvezza degli altri, né del godimento che si aggiunge all'anima per la gloria del corpo⁴⁷.

Affine a questa questione – e quindi è opportuno trattarla qui, anche per completare il discorso – è la questione che Tommaso affronta riguardo al fatto se la speranza rimanga o no nella gloria. Anche qui egli afferma che la speranza non può trovarsi nella gloria.

Nella *Somma teologica* l'Aquinate afferma:

Ciò che implica nella sua nozione un'imperfezione del suo soggetto non può coesistere con un soggetto dotato della perfezione opposta. Il moto, p. es., implica nella sua nozione un'imperfezione del proprio

⁴⁷ «Angeli et beatorum animae, proprie loquendo, spem non habent; et hoc patet ex duobus. Primo, quia cum spes sit virtus theologica, habet Deum pro obiecto; et quia gaudium eorum, quod de Deo habent, crescere non potest, ideo illud quod eis accrescit, non pertinet ad spem. Secundo, quia est de arduo et difficili; et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit, quidquid aliud creatum est, parvum est; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis»: *InSent*, III, d. 26. q. 2, a. 5, qc. 2, co., VI, 274-275. Nel *sed contra* si affermava, a partire da 1Cor 13,10, che la speranza non ci sarà nei beati perché i beati sono in una condizione di perfezione, e la speranza è qualcosa di imperfetto, che scompare al sopraggiungere della perfezione.

soggetto, essendo l'atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza; per cui quando questa potenza passa all'atto, il moto cessa: quando infatti una cosa è ormai bianca, l'imbiancatura finisce. Ora, la speranza implica un moto verso ciò che non si possiede, secondo le spiegazioni da noi date a proposito della passione della speranza⁴⁸. Perciò quando avremo ciò che speriamo, cioè la fruizione di Dio, non ci potrà più essere la speranza⁴⁹.

Alcuni hanno affermato che la speranza viene eliminata totalmente, mentre la fede in parte sarebbe tolta, cioè quanto all'enigma, e in parte rimarrebbe, cioè quanto alla sostanza della conoscenza. Ora, se ciò viene inteso nel senso che la fede non rimane nella sua identità numerica, ma soltanto nel suo genere, ciò è verissimo: poiché la fede coincide nel genere, che è la conoscenza, con la visione della patria. Invece la speranza non ha alcuna affinità generica con la beatitudine: infatti la speranza sta alla fruizione della beatitudine come il moto sta alla quiete nel suo termine⁵⁰.

⁴⁸ Cf. *STh*, I-II, q. 40, aa. 1-2.

⁴⁹ «Id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecti. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi, unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut pater per his quae supra [q. 40 aa. 1-2] de passione spei diximus. Et ideo quando habebitur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit»: *STh*, I-II, q. 67, a. 4, co., II, 633. Il *sed contra*, a partire da Rm 8,24, affermava che nei beati cessa la speranza perché essi vedono Dio, e ciò che si vede non è oggetto di speranza.

⁵⁰ «Quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est, fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino»: *STh*, I-II, q. 67, a. 5, co., II, 635-636.

Nel *Commento alla Lettera ai Romani*, commentando il passo che dice: «Ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?»⁵¹, Tommaso afferma:

«Ciò che si spera», vale a dire la cosa sperata, «se visto», come posseduto nel presente, «non è più speranza»⁵², cioè non è più una cosa sperata ma posseduta. Infatti la speranza è un'attesa del futuro. *Sof* 8, 3 dice: «Aspettami nel giorno in cui sorgerò nel futuro»⁵³. [...] «Infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?»⁵⁴. Come se dicesse: la speranza comporta un moto dell'anima che tende verso qualcosa non ancora posseduto. Ora, invece, se si possiede qualcosa, non è necessario muoversi verso di essa⁵⁵.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

Il giudizio sugli abiti va tratto dagli atti, e gli atti sono due: l'atto di ciò che in quanto tale è imperfetto, come il moto, e l'atto di ciò che in quanto tale è perfetto, come l'azione che fa seguito alla forma. [...] il moto, che è l'atto di un essere imperfetto, quando giunge al termine del moto, non rimane quanto a qualcosa della sostanza dell'atto, ma quanto alla radice secondo cui c'era il moto, che era una certa pro-

⁵¹ Rm 8,24, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2698.

⁵² Rm 8,24.

⁵³ Sof 8,3.

⁵⁴ Rm 8,24.

⁵⁵ «*Spes autem*, id est, res sperata, quae videtur, quasi praesentialiter habita, non est spes [Rom. 8, 24], id est, non est res sperata, sed habita. Spes enim est expectatio futuri. Soph. 3, 8: *Expecta me in die resurrectionis meae in futurum*. [...] *Nam quod videt quis, quid*, id est cur, *sperat?* [Rom. 8, 24]. Quasi dicat: spes importat motum animae in aliquid non habitum tendentem. Cum autem aliquid iam habetur, non est necessarium ut in id aliquid moveatur»: *InRom*, 8, 5, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera ai Romani*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, I, 550-551.

porzione e l'ordine dell'imperfetto alla perfezione. [...] la speranza, in quanto tende a ciò che è un bene arduo non ancora ottenuto e un futuro atteso, è come l'atto di un essere imperfetto, dato che è una specie di moto; perciò, quando sia giunta alla perfezione, non rimane ciò che è dell'attesa e della speranza, ma soltanto ciò in cui tale attesa era radicata, ossia l'ordine e la proporzione dell'uomo stesso a quelle cose ormai avute, delle quali c'era la speranza, mentre non si avevano. Quindi non si pone qualcosa di speciale che subentri alla speranza, ma la tensione o comprensione della beatitudine, la quale dice l'ordine dell'uomo a Dio già avuto, del quale, quando non era ancora posseduto, c'era la speranza: perciò tale ordine è comune alle due condizioni. E quanto a quest'ordine la speranza rimane, mentre scompare riguardo alla natura del suo atto⁵⁶.

⁵⁶ «De habitibus oportet ex actibus iudicium sumere. Est autem duplex actus; scilicet actus qui est actus imperfecti in quantum huiusmodi, sicut motus; et actus qui est actus perfecti in quantum huiusmodi, sicut operatio consequens formam. [...] motus qui est actus imperfecti, quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiae actus, sed quantum ad radicem, secundum quam motus inerat, quae erat proportio quaedam et ordo imperfecti ad perfectionem. [...] Spes in quantum tendit in arduum quod est nondum habitum, et futurum expectatum, est sicut actus imperfecti, cum sit quasi quidam motus; et ideo cum ad perfectum venerit, non manet id quod expectationis aut spei est; sed hoc tantum in quo haec expectatio radicabatur, scilicet ordo et proportio ipsius hominis ad illa iam habita, quorum, dum non habebantur, erat spes; et ideo non ponitur aliquid speciale succedens spei, sed tentio sive comprehensio beatitudinis, quae dicit ordinem hominis ad Deum iam habitum, cuius non habiti erat spes; unde ordo iste communis est utrobique; et quantum ad hunc ordinem spes manet, sed quantum ad naturam actus sui transit»: *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, co., VI, 520-523. Nel primo *sed contra* si affermava, a partire da Rm 8,24, che nei beati non c'è la speranza, perché essi vedono tutto ciò che hanno atteso, e ciò che si vede non è oggetto di speranza. Nel secondo *sed contra* si sosteneva che in cielo non c'è la speranza, perché essa riguarda la beatitudine futura, ma in cielo la beatitudine non è più futura. Su questo tema cf. anche *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 3. Interessante l'ad 3 di questa qc. 2, in cui si dice: «Anche nella speranza si riscontra qualcosa che

Quindi nei beati – angeli e anime umane – non può esserci la speranza perché l’oggetto della speranza non conviene loro, e, tolto l’oggetto, è tolta anche la virtù che ha quell’oggetto. L’oggetto della speranza non conviene ai beati per due motivi. Il primo è che l’oggetto della speranza in generale è un bene assente/futuro, e l’oggetto della speranza come virtù teologale è la beatitudine soprannaturale che può essere raggiunta con l’aiuto di Dio, o, detto altrimenti, Dio in quanto è bene beatificante e raggiungibile con il suo aiuto. Ora, nel caso dei beati l’oggetto della speranza non è più assente/futuro, ma presente, e la beatitudine soprannaturale/Dio non è un bene che può essere raggiunto, ma è un bene già raggiunto. Questo perché i beati vedono Dio per essenza, e quindi possiedono la beatitudine soprannaturale, possiedono Dio. Quindi nel caso dei beati manca quella caratteristica essenziale dell’oggetto della speranza che è l’essere assente/futuro. Quindi manca l’oggetto della speranza. Quindi manca la speranza⁵⁷. Il secon-

rimane nella patria, vale a dire l’ordine e la proporzione al bene atteso; tale ordine, però, nella patria sarà perfetto, mentre nella vita è imperfetto, a causa dell’assenza di ciò verso cui è orientato»: «Etiam in spe invenitur aliquid quod manet in patria, scilicet ordo et proportio ad expectatum bonum. Sed iste ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter absentiam eius ad quod est»: *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 3, VI, 522-523. Il corrispettivo *videtur quod* diceva: «Nella fede che scompare si riscontra qualcosa che è comune alla fede e alla gloria, ossia la visione. Ora, nella speranza non si trova qualcosa che ci possa essere nella patria, perché ciò che costituisce la sostanza della speranza è l’attesa, la quale non resterà nella patria. Dunque sembra che la speranza non scompaia»: «In fide quae evacuatur, invenitur aliquid commune fidei et gloriae, scilicet visio. Sed non invenitur aliquid in spe quod possit in patria esse: quia id quod est substantia spei, est expectatio, quae non manebit in patria. Ergo videtur quod non evacuetur spes»: *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, arg. 3, VI, 516-517.

⁵⁷ Né si può dire, secondo Tommaso, che i beati sperino il prolungarsi della beatitudine, come se la beatitudine potesse essere sottoposta allo scorrere del tempo, per cui la beatitudine di domani oggi è ancora assente/futura. Questo perché la beatitudine non è sottoposta alle fasi del tempo, perché è come partecipe dell’eternità divina, e

do motivo per cui l'oggetto della speranza non conviene ai beati è che l'oggetto della speranza è un bene arduo, cioè difficile da conseguire, e, una volta conseguita la beatitudine essenziale, o, detto altrimenti, una volta conseguita la visione di Dio, gli altri elementi della beatitudine, come la gioia per la salvezza degli altri o la gloria del proprio corpo, che sono accidentali, non sono più ardui, cioè non sono più difficili da raggiungere. Quindi non si può dire che il beato, una volta conseguita la beatitudine/Dio, abbia ancora la speranza di vedere salvati gli altri uomini o abbia ancora la speranza della glorificazione del proprio corpo, perché questi non sono più beni ardui, difficili, per lui, ma anche perché questi beni non sono l'oggetto principale della speranza, che è la propria beatitudine/il possesso di Dio, e quindi, non essendo oggetto principale, non sono sufficienti per far sussistere la virtù della speranza. Inoltre nella gloria non rimane la speranza quanto alla sostanza, perché la speranza è un moto, e il moto è una realtà intrinsecamente imperfetta, che, quando arriva alla perfezione, cioè al suo termine, si esaurisce e cessa di esistere, perché il soggetto del moto ha attuato completamente quella sua potenzialità. Del resto, la speranza è la tensione verso un bene – la beatitudine/Dio – che non si possiede; ma quando lo si possederà, tale tensione cesserà, scomparirà. Quindi nella gloria, quando ci sarà il possesso di Dio, la fruizione di Dio, la speranza nella sua sostanza scomparirà. Rimarrà invece la radice della speranza, cioè l'ordine e la proporzione dell'uomo a Dio, come nel moto, terminato il processo, rimane la radice del moto, cioè l'ordine e la proporzione tra l'imperfetto e la sua perfezione. Quindi nel caso della speranza rimarrà nella gloria l'ordine e la proporzione dell'uomo

quindi non esiste una beatitudine futura che i beati ancora attenderebbero e che quindi essi potrebbero sperare. Del resto, anche un'eventuale beatitudine futura non sarebbe ardua, perché chi possiede già la beatitudine non può più peccare, e quindi l'eventuale beatitudine futura non sarebbe difficile da conseguire. Su questo tema cf. *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 1; *DeVirt*, q. 4, a. 4, add 3.9; *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 18, a. 2, ad 2.

a Dio, ma Dio che sarà ormai posseduto come presente, e non più sperato come assente.

Abbiamo quindi visto che per Tommaso i beati nella gloria del cielo, del paradiso, non hanno più la speranza, non solo riguardo a Dio, che ormai possiedono, ma nemmeno riguardo ai beni che in qualche modo li riguardano e che ancora non possiedono. Quest'ultimo punto è stato approfondito da Tommaso, evidentemente perché è un punto un po' delicato: infatti finché la storia dell'umanità non si è conclusa, si potrebbe pensare che anche i beati coltivino delle speranze, come quella di vedere salvi e beati gli altri uomini – in particolare i propri cari –, quella di vedere glorificato il proprio corpo, o magari una speranza di prosperità e di pace per l'umanità o per la loro patria terrena o una speranza di successo per ciò che essi hanno fondato, magari con fatica, qui sulla terra. Tommaso però è fermo nell'affermare che tutto ciò non è oggetto della speranza teologale, perché non rientra nell'oggetto principale della speranza teologale, che è solamente la beatitudine soprannaturale nel possesso di Dio.

Nella *Somma teologica* il nostro autore afferma:

Una cosa può essere oggetto di speranza in due modi. Primo, in senso assoluto: e in questo modo lo è soltanto il bene arduo del soggetto che spera. Secondo, presupponendo altre cose: e così può essere oggetto di speranza anche il bene altrui. Per chiarire la cosa bisogna notare che l'amore e la speranza differiscono in questo, che il primo implica una certa unione di chi ama con l'oggetto amato, mentre la speranza implica un moto o tendenza dell'appetito verso un bene arduo. Ora, l'unione interessa sempre due esseri distinti: per cui nell'amore uno riguarda direttamente un altro che tende a unire a sé, considerandolo un altro se stesso. Invece un moto ha sempre per oggetto il proprio termine proporzionato alla mozione: quindi la speranza riguarda direttamente il proprio bene, e non quanto può interessare altri. Presupposta però l'unione affettiva con altri, uno può desiderare e sperare qualcosa per essi come per se medesimo. E in questo senso uno può sperare per altri la

vita eterna, in quanto è unito ad essi con l'amore. E come è identica la carità con la quale uno ama Dio, se stesso e il prossimo, così è identica la virtù della speranza con cui uno spera per sé e per altri⁵⁸.

E, più sotto, dice:

Mentre dura la virtù della speranza, uno spera la beatitudine per sé e per gli altri con una medesima speranza. Una volta però svanita nei beati la speranza con la quale speravano la propria beatitudine, essi continuano a sperare la beatitudine altrui non con la virtù della speranza, ma con l'amore di carità. Come anche chi ha la carità di Dio ama con essa anche il prossimo, e tuttavia uno può amare il prossimo senza avere la virtù della carità, con un qualche amore di altro genere⁵⁹.

⁵⁸ «Spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quandam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii»: *STh*, II-II, q. 17, a. 3, co., III, 176. Il *sed contra*, fondandosi su una citazione di Agostino (cf. *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 8), affermava che la speranza come tale riguarda soltanto colui che spera.

⁵⁹ «Durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore»: *STh*, II-II, q. 18,

E, subito dopo, aggiunge:

Essendo la speranza una virtù teologale avente Dio per oggetto, l'oggetto principale di essa è la gloria dell'anima, che consiste nella fruizione di Dio, e non la gloria del corpo. Inoltre la glorificazione del corpo, sebbene si presenti come cosa ardua rispetto alla natura umana, non è più tale per chi possiede la gloria dell'anima. Sia perché la gloria del corpo è qualcosa di minimo a confronto della gloria dell'anima, sia anche perché chi ha la gloria dell'anima possiede già la causa efficiente della gloria del corpo⁶⁰.

a. 2, ad 3, III, 186. Nel *videtur quod* si affermava: «Con la virtù della speranza uno può sperare la beatitudine non solo per sé, ma anche per gli altri, come si è detto. Ora, i beati che sono nella patria sperano la beatitudine per gli altri: diversamente non pregherebbero per loro. Quindi nei beati ci può essere la speranza»: «Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra [q. 17 a. 3] dictum est. Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, arg. 3, III, 185.

⁶⁰ «Cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparisonem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, ad 4, III, 186. Il *videtur quod* diceva: «Alla beatitudine dei santi appartiene non soltanto la gloria dell'anima, ma anche quella del corpo. Ma le anime dei santi che sono nella patria aspettano ancora la gloria del corpo, come appare da *Ap* [6,9] e da Agostino [La Genesi alla lettera, 12]. Quindi nei beati ci può essere la speranza»: «Ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis, ut patet *Apoc.* 6 [9], et 12 Super Gen. ad litt. [35] Ergo spes potest esse in beatis»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, arg. 4, III, 185.

Sempre nella *Somma teologica*, riguardo al rapporto tra i beati e la gloria del corpo, l'Aquinate aveva scritto:

Quanto alla gloria del corpo nelle anime dei santi ci può essere il desiderio, ma non la speranza, propriamente parlando: né la speranza come virtù teologale, il cui oggetto è Dio e non un bene creato, né la speranza in senso ordinario. Poiché oggetto della speranza è il bene arduo, come si disse sopra⁶¹: ora, un bene di cui possediamo già la causa indefettibile non si presenta più come cosa ardua. Per cui quando uno possiede il danaro occorrente non si dice che spera di possedere ciò che potrebbe subito comprare. Parimenti non si può dire con proprietà di linguaggio che quanti hanno la gloria dell'anima sperano la gloria del corpo, ma solo che la desiderano⁶².

⁶¹ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1.

⁶² «Respectu gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra [q. 40 a. 1] dictum est, bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare»: *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 3, II, 634. Il *videtur quod* diceva: «La speranza ha per oggetto un bene futuro, come il desiderio. Ma nei beati si trova il desiderio dei beni futuri: [...] rispetto alla gloria del corpo, che le anime dei beati desiderano, come dice Agostino [La Genesi alla lettera, 12, 35] [...]. Perciò sembra che la speranza possa trovarsi nei beati dopo questa vita»: «Sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, [...] quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, 12 Super Gen. [35] [...]. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis»: *STh*, I-II, q. 67, a. 4, arg. 3, II, 633.

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso insegna:

Se si considera l'uomo che spera, l'oggetto principale è che egli spera la beatitudine per se stesso; quello secondario invece è che egli la spera per gli altri in quanto sono, in un certo senso, una cosa sola con lui, ed egli desidera e spera il loro bene così come il suo. Perciò finché rimane l'oggetto principale, ossia che il bene arduo, che è la beatitudine, sia futuro e possibile ad aversi da parte di colui che spera, resta la virtù della speranza; e con tale virtù della speranza uno spera non soltanto la beatitudine futura, ma anche gli altri beni ordinati a questo; e con la stessa virtù della speranza uno spera la beatitudine per gli altri, e tutte le cose ordinate alla beatitudine [...] i beati possono sperare alcuni beni fondandosi sull'aiuto divino, riguardanti loro stessi oppure gli altri, in conformità alla nozione comune di speranza; non però in forza della nozione propria della speranza che è una virtù teologale. E un esempio di ciò lo si può comprendere dai cattivi con un'argomentazione che procede dal contrario. Infatti l'oggetto principale della carità è Dio: perciò finché uno ama Dio, con la stessa virtù della carità ama anche il prossimo in Dio. Però se cessa di amare Dio, potrà comunque amare il prossimo secondo la natura, non tuttavia con la virtù della carità, la cui specie svanisce quando è stato tolto l'oggetto principale⁶³.

⁶³ «Ex parte sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundum vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam alia ad hoc ordinata; et per eandem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur. [...] Possunt sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eandem virtutem caritatis diligit etiam proxi-

E, poco sotto, aggiunge:

Nei santi la gloria del corpo deriva dalla gloria dell'anima: quindi per essi, che hanno la gloria dell'anima, che è più nobile, la gloria del corpo non ha la nozione di arduo⁶⁴.

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva già affermato:

Per chi possiede la gloria essenziale che consiste nella visione di Dio, tutto ciò che è creato è poca cosa; quindi non ci può essere la speranza né nel godimento che si aggiunge ad essi per la salvezza degli altri, né del godimento che si aggiunge all'anima per la gloria del corpo. Invece

num in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, co., V, 524-525. Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 4 e ad 4, dove all'affermazione che nei beati c'è la speranza perché i beati possono sperare che chi è ancora in stato di via possa giungere alla beatitudine si risponde che questo argomento vale per ciò che rientra nella speranza solo in modo secondario – la beatitudine del prossimo – e non principale, e arg. 5 e ad 5, dove, all'affermazione che nei beati c'è la speranza perché con la virtù della speranza si spera sia la beatitudine propria che quella degli altri, e quindi anche nella gloria i beati continuano a sperare la beatitudine degli altri, si risponde che, finché rimane l'oggetto principale della speranza, si spera per sé e per gli altri con la stessa virtù della speranza, ma quando l'oggetto principale è eliminato, si può sperare per gli altri in qualche modo, ma non con la virtù della speranza.

⁶⁴ «Gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae; et ideo habentibus gloriam animae, quae est potior, gloria corporis non habet rationem ardui»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 15, V, 530-531. Il *videtur quod* affermava: «Chiunque attende ciò da cui, quando l'abbia ricevuto, il suo appetito raggiunge lo stato di quiete, sembra che spera tale cosa. Ora, le anime dei beati aspettano la gloria del corpo, ricevuta la quale il loro appetito raggiunge la quiete, come osserva Agostino [La Genesi alla lettera, 12, 35]. Dunque in essi c'è la virtù della speranza»: «Quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animae beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit 12 Super Genes. ad litt. [35]. Ergo in eis est virtus spei»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 15, V, 522-523.

di queste cose essi [cioè: gli Angeli e le anime dei beati] possono avere il desiderio, e tale desiderio viene chiamato attesa in senso lato⁶⁵.

E, più sotto, aveva detto:

Riguardo al premio sostanziale, in quella condizione [cioè: nella gloria] non ci sarà l'attesa, ma la piena fruizione. Invece riguardo a certi fattori accidentali, o anche alla stola del corpo, ci potrà essere l'attesa, ma non la speranza⁶⁶.

Quindi resta dimostrato che nei beati non c'è propriamente la virtù teologale della speranza, perché nella beatitudine cessa l'oggetto principale della speranza, che è la beatitudine in quanto assente/futura⁶⁷.

⁶⁵ «Habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit, quidquid aliud creatum est, parvum est; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis; sed potest esse [in Angelis et beatorum animis] de eis desiderium; et hoc desiderium expectatio large dicitur»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 2, co., VI, 274-275. Nei due *videtur quod*, a cui il testo del *corpus* fornisce già la risposta, si affermava che la speranza è presente negli angeli perché essi sperano la salvezza delle persone da loro custodite (arg. 1) e nei beati perché essi sperano che le persone compiano il bene e inoltre sperano la glorificazione del proprio corpo (arg. 2).

⁶⁶ «Respectu praemii substantialis non erit ibi [scil.: in gloria] expectatio, sed fruitio plena: sed respectu aliquorum accidentalium, vel etiam stolae corporis, poterit ibi esse expectatio, sed non spes»: *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 2, VI, 522-523. Il *videtur quod* affermava: «Sta scritto: “Quanti si nutrono di me avranno ancora fame”, e allude alla fruizione della sapienza divina che ci sarà anche nella patria. Ora, chi ha fame aspetta qualcosa nel futuro. Dunque i santi aspetteranno qualcosa nel futuro, anche del premio sostanziale»: «Eccli. 24, 29: *qui edunt me adhuc esurient*; et loquitur de fruizione divinae sapientiae quae erit in patria. Sed esuriens expectat aliquid in futurum. Ergo sancti expectabunt aliquid in futurum etiam de praemio substantiali»: *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, arg. 2, VI, 516-517.

⁶⁷ Oltre che in quanto ardua e possibile/raggiungibile.

Tommaso ammette che in essi ci sia una forma di desiderio e di attesa, ma non una vera forma di speranza teologale. La sua attenzione si concentra in particolare su due aspetti: la beatitudine del prossimo e la glorificazione del proprio corpo. Riguardo alla beatitudine del prossimo, egli sostiene che, finché siamo in vita, possiamo sperare la beatitudine del prossimo con la virtù teologale della speranza, perché con tale virtù noi allo stesso tempo speriamo la salvezza nostra e quella del nostro prossimo, ma presupponendo un amore per il prossimo, che porta a considerare il prossimo come se stessi, perché comunque la speranza è un moto che di per sé riguarda solamente il soggetto che spera, e, se riguarda anche altri, ciò è possibile solo se interviene un altro elemento, che è appunto l'amore, con l'unione che produce. Invece chi è nella gloria non può più sperare la beatitudine altrui con la speranza virtù teologale, perché essa è venuta a mancare – perché è venuto a mancare il suo oggetto principale –. Sorge allora la domanda: come i beati si relazionano alla beatitudine del loro prossimo⁶⁸? L'Aquinate risponde a questa domanda in due modi: i beati vogliono la beatitudine del loro prossimo con un amore di carità e con una speranza intesa in senso generico, come desiderio e attesa di un bene arduo assente/futuro e possibile/raggiungibile. In proposito mi sembra utile l'esempio che fa Tommaso quando afferma che, se si ama Dio con un amore di carità, allora con lo stesso amore di carità si ama anche il prossimo, e, se si smette di amare Dio con un amore di carità, si smette anche di amare il prossimo con un amore di carità, ma si può continuare ad amare il prossimo con un amore di altro tipo⁶⁹: anche nel caso in esame, si può allora pensare che si possa avere la speranza della beatitudine altrui con una speranza teologale e che, cessata questa, si possa continuare a sperare la beatitudine altrui con una speranza

⁶⁸ Appare infatti indubbio che i beati non possano disinteressarsi della salvezza del loro prossimo, ma piuttosto l'abbiano a cuore e si interessino ad essa.

⁶⁹ Con un amore naturale (ad esempio l'amore di un genitore verso un figlio, o di un fratello verso un fratello, o di un amico verso un amico).

di altro tipo, e cioè con una speranza intesa come desiderio e attesa di un bene arduo assente/futuro e possibile/raggiungibile. Un discorso analogo vale riguardo alla glorificazione del proprio corpo: i beati non possono sperare la glorificazione del proprio corpo con una speranza virtù teologale⁷⁰, perché la gloria del corpo non è l'oggetto principale di tale virtù, perché l'oggetto principale di tale virtù è la beatitudine/Dio, e perché la gloria del corpo non è un bene arduo per chi ha già la gloria dell'anima, sia perché per chi ha la gloria dell'anima la gloria del corpo è un bene di minore importanza, sia perché chi ha la gloria dell'anima ha già in sé la causa efficiente indefettibile della gloria del corpo – perché la gloria del corpo deriva dalla ridondanza su di esso della gloria dell'anima. Ma i beati possono sperare la gloria del proprio corpo nel senso che desiderano e attendono la gloria del proprio corpo come un bene assente/futuro e possibile/raggiungibile.

Questa era la difficoltà maggiore che si opponeva all'affermazione che nei beati non c'è la speranza. Tommaso affronta e risolve poi altre difficoltà di minore importanza e interesse, a cui accenno brevemente per completezza.

Una difficoltà afferma che nella gloria rimane la speranza perché nella gloria rimangono le virtù morali e la speranza è più nobile delle virtù morali⁷¹. L'Aquinate risponde che la speranza è più nobile delle virtù morali, ma, a differenza delle virtù morali, ha un oggetto che non è compatibile con il possesso della beatitudine/di Dio, e quindi non può rimanere nella gloria⁷².

Simile è l'affermazione secondo cui nella gloria rimane la speranza perché nell'altra vita rimane il timore, sia nei beati – il timore filiale –

⁷⁰ Anche qui sembra comunque evidente che i beati non possano disinteressarsi del destino eterno del loro corpo, che è parte integrante della loro persona, ma piuttosto lo abbiano a cuore e se ne interessino.

⁷¹ Cf. *STh*, I-II, q. 67, a. 4, arg. 1.

⁷² Cf. *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 1.

sia nei dannati – il timore servile – ⁷³. Tommaso risponde che il timore non rimarrà tale e quale nell'altra vita, e quindi non rimarrà nemmeno la speranza in senso proprio⁷⁴.

Un'altra difficoltà sostiene che nei beati c'è la speranza perché i beati pregano per i vivi e la preghiera deriva dalla speranza⁷⁵. Il nostro autore la risolve affermando che nei beati la preghiera non è legata alla speranza virtù teologale – che non c'è in essi –, ma è legata alla speranza intesa come desiderio e attesa – del compimento della volontà di Dio – e alla carità con cui si relazionano ai vivi come a se stessi⁷⁶.

Un ulteriore problema è sollevato dal fatto che in un moto il principio che dà origine al movimento porta anche al termine del movimento e rimane nella quiete quando il movimento è terminato; ora, la speranza sembra essere il principio del moto che porta alla beatitudine, e quindi sembra che anche nella beatitudine la speranza rimanga⁷⁷. Tommaso risponde che, in un moto, solamente il principio primario che avvia il movimento e lo porta al termine, al compimento, rimane anche alla fine del movimento, ma non i principi secondari del movimento, e, nel moto che porta alla beatitudine, il principio primario del movimento è la carità, e infatti la carità rimane nella gloria, mentre la speranza è solamente un principio secondario del movimento, e quindi la speranza non rimane nella gloria⁷⁸.

Un'altra affermazione sostiene che nei beati rimane la speranza perché se essa venisse eliminata dalla beatitudine, allora essa sarebbe

⁷³ Cf. *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, arg. ; *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 2; *Sth*, I-II, q. 67, a. 4, arg. 2.

⁷⁴ Cf. *InSent*, III, d. 31, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 1; *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 2; *Sth*, I-II, q. 67, a. 4, e ad 2.

⁷⁵ Cf. *Sth*, II-II, q. 17, a. 3, arg. 2; *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 6.

⁷⁶ Cf. *Sth*, II-II, q. 17, a. 3, ad 2; *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 6.

⁷⁷ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 7.

⁷⁸ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 7.

un male, perché la beatitudine è un bene e il bene al suo arrivo non elimina un altro bene, ma solamente un male⁷⁹. L'Aquinate risponde che la beatitudine, al suo arrivo, elimina la speranza non come un bene elimina un male, ma come un bene maggiore elimina un bene minore⁸⁰.

Un'altra difficoltà ancora afferma che nei beati c'è l'abito della speranza perché i beati sono virtuosi e il virtuoso è disposto a esercitare tutte le virtù, anche se attualmente non può esercitarle per la mancanza del loro oggetto⁸¹. Tommaso la risolve dicendo che il ragionamento vale nel caso di una virtù il cui oggetto può essere presente anche se attualmente non lo è, ma non nel caso della speranza, perché nel caso della speranza l'oggetto manca perché non è compatibile con la condizione della beatitudine, e quindi i beati non possono avere la virtù della speranza⁸².

Un'ulteriore difficoltà deriva dal fatto che in Dio la bontà e la maestà sono uguali, e, come nella gloria rimane la carità, che ha come oggetto la bontà divina, così sembrerebbe che debba rimanere anche la speranza, che ha come oggetto la maestà divina⁸³. L'Aquinate risponde che il paragone non regge, perché la carità e la speranza si relazionano in modo diverso al loro oggetto, perché la carità si relaziona alla bontà divina come a qualcosa a cui unirsi, e quindi nella gloria essa raggiunge il suo massimo, mentre la speranza si relaziona alla maestà divina come a qualcosa di distante, e questa distanza non c'è nella gloria, per cui nemmeno la speranza c'è nella gloria⁸⁴.

Un altro problema è posto dal fatto che in questa vita la carità non può esistere senza la fede e la speranza, e quindi sembrerebbe che anche nella gloria la speranza debba rimanere per permettere alla

⁷⁹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 10.

⁸⁰ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 10.

⁸¹ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 11.

⁸² Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 11.

⁸³ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 13.

⁸⁴ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 13.

carità di rimanere, dal momento che in effetti la carità rimane nella gloria⁸⁵. Il nostro autore risponde che in questa vita la speranza serve alla carità nel suo aspetto di perfezione, cioè in quanto si fonda sulla grandezza di Dio, e non nel suo aspetto di imperfezione, cioè in quanto riguarda un bene assente, e quindi nella gloria la carità ci sarà ma non si fonderà più sulla speranza in quanto imperfetta, bensì sul compimento perfetto della speranza, che è la fruizione di Dio⁸⁶.

Per quanto riguarda i dannati, in essi non si trova la speranza per il motivo opposto rispetto ai beati: se per i beati la beatitudine/Dio non è più un bene assente/futuro, ma presente, per i dannati la beatitudine/Dio non è più un bene possibile/raggiungibile, e quindi per essi la speranza non è più possibile.

In proposito Tommaso nella *Somma teologica* insegna:

Come il concetto di beatitudine implica il quietarsi della volontà, così il concetto di pena implica la ripugnanza di essa alla volontà. Ma ciò che non è conosciuto non può né acquietare né contrariare la volontà. Per cui Agostino afferma che gli angeli nel loro stato primitivo non potevano essere né beati prima della confermazione [in grazia], né infelici prima del peccato, non essendo a conoscenza del loro destino⁸⁷. Infatti per una vera e perfetta beatitudine si richiede che uno sia certo della sua perpetua durata. Altrimenti la volontà non potrebbe acquietarsi. Parimenti, dato che la durata perpetua della dannazione fa parte della pena dei dannati, essa non sarebbe un vero castigo se la volontà non ne sentisse la ripugnanza: il che sarebbe impossibile se uno non conoscesse la perpetuità della propria dannazione. E così la condizione di infelicità dei dannati implica la conoscenza del fatto che essi sono nell'impossibilità di evadere la pena e di raggiungere la bea-

⁸⁵ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 14.

⁸⁶ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 14.

⁸⁷ Cf. *La Genesi alla lettera*, 11, 17.

titudine: per cui in *Gb* è detto: *Non crede di potersi ritrarre dalle tenebre verso la luce*⁸⁸. È quindi evidente che essi non possono concepire la beatitudine quale bene possibile, come neppure i beati possono concepirla quale bene futuro. Perciò nei beati e nei dannati non ci può essere la speranza⁸⁹.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva affermato:

La speranza si fonda sulla capacità, vera o presunta, di giungere a ciò che si spera. Ora, nei demoni e nei dannati non c'è la capacità né reale né presunta di giungere alla beatitudine, perché essi non ignorano la propria dannazione. Quindi in essi non può esserci la speranza della beatitudine futura⁹⁰.

⁸⁸ *Gb* 15,22.

⁸⁹ «Sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, Super Gen. ad litt. [11, 17], quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur *Iob* 15 [22], *non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem*. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, co., III, 187. Il *sed contra* affermava, a partire da *Rm* 12,12 e *Is* 65,14, che la speranza non si trova nei dannati perché la speranza causa gioia, mentre i dannati non sono nella gioia, ma nel dolore.

⁹⁰ «Spes fundatur super facultatem perveniendi ad illud quod speratur, vel veram vel aestimatam. In daemonibus autem et damnatis non est facultas ad beatitudinem

Quindi nei dannati – esseri umani e demoni – non ci può essere la speranza perché per loro la beatitudine nel possesso di Dio non è più un bene possibile/raggiungibile, e la speranza si dà solamente quando un bene è possibile/raggiungibile. La beatitudine non è più un bene possibile/raggiungibile per i dannati perché essi subiscono la pena⁹¹ di essere privi della visione di Dio e quindi del possesso di Dio, ed essi sanno che questa pena non è superabile e che durerà eternamente. L’Aquinata sottolinea quest’ultimo punto, perché, se i dannati non sapessero che questa loro pena è invincibile ed eterna, potrebbero sperare che un giorno essi potrebbero evaderla o che essa finisca, e quindi potrebbero sperare di raggiungere un giorno la beatitudine/Dio, e quindi potrebbero avere la speranza. Ma i dannati sanno che questa loro pena è invincibile ed eterna, e quindi la beatitudine/Dio per essi non è possibile/raggiungibile, né realmente né nella loro convinzione, e quindi essi non sono nella condizione di sperare, e quindi in essi non può esserci la speranza. I dannati sanno che questa loro pena è invincibile ed eterna perché, se non lo sapessero, la loro pena non sarebbe piena, perché non contrasterebbe pienamente la volontà: infatti, se uno non sa che la sua pena è invincibile ed eterna, può sempre compiacersi pensando che un giorno sfuggirà alla pena o che un giorno essa finirà, e quindi tale pena non sarebbe una pena in senso pieno, non sarebbe una pena completa e perfetta – come invece deve essere la pena dei dannati nell’inferno –, perché non ripugnerebbe in modo pieno alla volontà.

Si noti il parallelismo che lo stesso Tommaso istituisce tra la mancanza di speranza nei beati e nei dannati: come nei beati non c’è la speranza

pervenienti neque in rei veritate neque in eorum aestimatione, quia suae damnationis ignari non sunt; et ideo in eis spes futurae beatitudinis esse non potest»: *In Sent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 4, co., VI, 274-275. Anche il *sed contra* si basava sull’impossibilità di raggiungere la beatitudine da parte dei dannati per affermare che in essi non c’è la speranza, che non riguarda ciò che è impossibile.

⁹¹ Che i teologi chiamano “pena del danno”: è la pena principale dei dannati (ad essa si accompagna una pena secondaria, che è la pena del senso).

perché essi possiedono la beatitudine e sanno che la possiederanno eternamente, così nei dannati non c'è la speranza perché essi non possiedono la beatitudine e sanno che non la possiederanno eternamente.

Posto che nei dannati non c'è e non ci può essere la speranza, il nostro autore affronta alcune affermazioni secondo le quali invece nei dannati ci sarebbe la speranza.

Una di esse sostiene che nei dannati c'è la speranza perché anche il diavolo spera; dice infatti nella *Somma teologica*:

Il diavolo è dannato e capo dei dannati, come risulta dal passo di *Mt: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli*⁹². Ma nel diavolo non manca la speranza, poiché sta scritto in *Gb: La sua speranza lo deluderà*⁹³. Perciò sembra che i dannati abbiano la speranza⁹⁴.

La stessa difficoltà si trovava già nel *Commento alle Sentenze*:

Sembra che anche i dannati e i demoni abbiano la speranza. Di ciò sta scritto: «La sua speranza sarà fallace»⁹⁵. Dunque ha la speranza⁹⁶.

Si noti qual è la base dell'affermazione secondo cui nel diavolo c'è la speranza: un passo biblico⁹⁷ interpretato allegoricamente in riferimento al diavolo.

⁹² Mt 25,41.

⁹³ Gb 40,28.

⁹⁴ «Diabolus est et damnatus et princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25 [41], *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Sed Diabolus habet spem, secundum illud Iob 40 [28], *ecce spes eius frustrabitur eum*. Ergo videtur quod damnati habeant spem»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, arg. 1, III, 186.

⁹⁵ Gb 40,28.

⁹⁶ «Videtur quod etiam damnati et daemones habeant spem. Iob 40, 28, dicitur de ipso: *spes eius frustrabitur eum*. Ergo habet spem»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 4, arg. 1, VI, 272-273.

⁹⁷ Gb 40,28.

Tommaso nella *Somma teologica* afferma:

Si può rispondere con Gregorio che l'affermazione vale non per il diavolo, ma per i suoi adepti, la cui speranza sarà frustrata⁹⁸. Oppure, se viene intesa del diavolo stesso, va riferita alla speranza con la quale egli conta di ottenere la vittoria sui santi, secondo il passo che precede quello sopra citato: *Ha fiducia che il Giordano si riversi nella sua bocca*⁹⁹. Ma questa non è la speranza di cui parliamo¹⁰⁰.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

In quel passo la speranza viene intesa impropriamente come l'attesa della dilazione del giudizio; per cui anche a Cristo dicevano: «Sei venuto prima del tempo a tormentarci»^{101, 102}

La risposta dell'Aquinate presenta due possibilità: o il testo biblico riferito non va applicato direttamente al diavolo ma ai seguaci del diavolo, oppure, se lo si vuole applicare direttamente al diavolo, esso non va inteso della speranza virtù teologale – che il diavolo non può avere –, ma della speranza intesa come l'aspettativa che il diavolo ha di vincere i santi oppure come l'attesa che il diavolo ha del differimento del proprio giudizio e del proprio castigo.

⁹⁸ Cf. *Commento morale a Giobbe*, 33, 20.

⁹⁹ Gb 40,18.

¹⁰⁰ «Sicut Gregorius dicit, 33 Mor. [20], hoc dicitur de Diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso Diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra [job 40,18] praemiserat, *habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius*. Haec autem non est spes de qua loquimur»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, ad 1, III, 187.

¹⁰¹ Mt 8,29.

¹⁰² «Spes ibi improprie sumitur pro expectatione dilationis iudicii: unde etiam Christo dicebant, Matth. 8, 29: *venisti ante tempus torquere nos*»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 4, ad 1, VI, 274-275.

Un'altra difficoltà afferma che la speranza può trovarsi nei dannati, come speranza informe, perché in essi può trovarsi anche la fede informe.

Nella *Somma teologica* si dice infatti:

La speranza, come la fede, può essere formata e informe. Ma la fede informe può trovarsi nei demoni e nei dannati, come appare da quelle parole di *Gc: I demoni credono e tremano*¹⁰³. Quindi nei dannati ci può essere anche la speranza informe¹⁰⁴.

Un testo simile era già presente nel *Commento alle Sentenze*:

Come la fede è informe, così anche la speranza. Ora, essi [cioè: i dannati e i demoni] hanno la fede informe. Dunque anche la speranza¹⁰⁵.

Tommaso risponde a questa difficoltà mostrando che il paragone tra la fede e la speranza informe non regge.

Nella risposta data nella *Somma teologica* egli afferma:

Come insegna Agostino, «la fede ha per oggetto cose buone e cattive, cose passate, presenti e future, cose proprie e cose altrui; invece la speranza si limita alle cose buone future riguardanti il soggetto»¹⁰⁶.

¹⁰³ Gc 2,19.

¹⁰⁴ «Sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in daemonibus et damnatis, secundum illud Iac. 2 [19], *daemones credunt et contremiscunt*. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, arg. 2, III, 187.

¹⁰⁵ «Sicut fides est informis, ita et spes. Sed [damnati et daemones] habent fidem informem. Ergo et spes»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 4, arg. 2, VI, 272-273.

¹⁰⁶ *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*, 8.

Perciò nei dannati ci può essere la fede informe, ma non la speranza: poiché i doni di Dio non sono per essi raggiungibili nel futuro, ma del tutto assenti¹⁰⁷.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

La fede non è soltanto delle cose che riguardano se stessi, come la speranza; perciò [i dannati e i demoni] possono avere la fede in Dio e negli altri, non invece la speranza per se stessi. Oppure va rilevato che la fede informe non fa tendere a Dio in nessun modo; invece la speranza, anche informe, in qualche maniera lo fa, come si è detto in precedenza¹⁰⁸. Quindi per la fede non vale lo stesso ragionamento che per la speranza¹⁰⁹.

Come si vede, secondo il nostro autore il possesso della fede e quello della speranza non sono paragonabili, e questo per due motivi. Il primo motivo è che la fede e la speranza hanno due oggetti diversi: la fede riguarda cose buone o cattive, relative al passato, al presente o al futuro, in rapporto a sé o ad altri, mentre la speranza riguarda soltanto cose buone relative a se stessi. Quindi, se nei dannati può esserci una forma di fede, in essi non può esserci una speranza vera e propria. Il secondo motivo che differenzia il possesso della fede e quello della

¹⁰⁷ «Sicut Augustinus dicit, in Ench. [8], *fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium*. Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilita, sed sunt eis absentia»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, ad 2, III, 188.

¹⁰⁸ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 3.

¹⁰⁹ «Fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes; et ideo [damnati et daemones] possunt habere fidem de Deo et de aliis, non autem spem de seipsis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, sicut facit spes etiam informis aliquo modo, ut prius [a. 3] dictum est; et ideo non est simile de fide et spe»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 4, ad 2, VI, 276-277.

speranza è che la fede informe non fa tendere in nessun modo verso Dio – perché la fede risiede nell'intelletto ed è una semplice adesione a Dio che rivela –, mentre la speranza informe fa tendere in qualche modo a Dio – perché risiede nell'appetito e perché comporta un moto¹¹⁰ verso Dio fine ultimo soprannaturale e bene beatificante –. Quindi, ancora una volta, se nei dannati può esserci una forma di fede, in essi non può esserci una speranza vera e propria.

Un'ulteriore affermazione che vuole porre la speranza nei dannati dice:

Dopo la morte nessuno può acquistare un merito o un demerito che non avesse già in vita, poiché è detto in *Qo*: *Se un albero cadrà a sud o a nord, dove cadrà là resterà*¹¹¹. Ma molti di quelli che si dannano hanno avuto in vita la speranza, senza mai disperare. Perciò avranno la speranza anche nella vita futura¹¹².

Interessante questa difficoltà: se uno che in vita ha avuto la speranza la perdesse quando viene condannato all'inferno, sembrerebbe che egli aggiunga ai suoi precedenti peccati un nuovo peccato, il peccato di disperazione, e questo sarebbe per lui un ulteriore demerito, mentre si sa che dopo la morte, come non è più possibile il merito, così non è più possibile neanche il demerito¹¹³.

¹¹⁰ Per quanto inefficace, perché non informato dalla carità.

¹¹¹ *Qo* 11,3.

¹¹² «Nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. 11 [3], *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit*. Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, arg. 3, III, 187.

¹¹³ Infatti dopo la morte non solo non è più possibile compiere azioni meritorie, ma nemmeno è possibile compiere azioni peccaminose.

L'Aquinate risponde così:

L'assenza della speranza non aggrava il demerito dei dannati, come non accresce il merito dei beati la sua scomparsa, ma queste due cose avvengono in seguito al mutamento di stato¹¹⁴.

Quindi l'assenza della speranza nei dannati non è un peccato di disperazione, ma è una semplice conseguenza – che non ha di per sé un valore morale – della mutazione della loro condizione: se nella vita essi potevano ancora sperare, dopo la morte, dal momento che sono condannati per sempre alla privazione della beatitudine/di Dio, essi non possono più sperare, non sono più in una condizione che rende possibile la speranza. Quindi per i dannati non si deve parlare in positivo di un peccato di disperazione, ma semplicemente in negativo di una mancanza di speranza.

L'ultima questione che Tommaso affronta nell'ambito del soggetto remoto della speranza è se in Gesù Cristo ci sia stata la speranza. La questione nasce per il fatto che Cristo era comprensore, cioè godeva della visione beatifica di Dio e, da questo punto di vista, era paragonabile ai beati del cielo, ma allo stesso tempo sembra che egli potesse avere la speranza; quindi Cristo costituirebbe un'eccezione all'affermazione generale che i beati non hanno la speranza.

Ecco come il problema viene impostato nella *Somma teologica*:

Cristo fin dall'inizio del suo concepimento fu un perfetto comprensore. Ma egli aveva la speranza: poiché stando alla Glossa¹¹⁵ sono attribuite a lui quelle parole del *Sal*: *In te, Signore, ho sperato*¹¹⁶. Quindi nei beati ci può essere la speranza¹¹⁷.

¹¹⁴ «Defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum, sed utrumque contingit propter mutationem status»: *STh*, II-II, q. 18, a. 3, ad 3, III, 188.

¹¹⁵ Cf. *Glossa interlineare e Glossa di Pietro Lombardo su Sal 30,11*.

¹¹⁶ *Sal 31(30),11*.

¹¹⁷ «Christus a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Ps. [30,1], *in te, domine, speravi*, ut

La stessa difficoltà è presente nelle *Questioni disputate sulle virtù*¹¹⁸ e già nel *Commento alle Sentenze*¹¹⁹.

Un ulteriore elemento del problema, secondo il testo presente nella *Somma teologica*, è il seguente:

La speranza è l'attesa della beatitudine futura, come si è detto nella *Seconda Parte*¹²⁰. Ma Cristo attendeva qualcosa di inerente alla sua beatitudine, cioè la gloria del corpo. Quindi sembra che in lui ci fosse la speranza¹²¹.

La stessa difficoltà è presente nel *Commento alle Sentenze*¹²².

Un altro problema, infine, è questo:

Per ognuno può essere oggetto di speranza ciò che in futuro contribuirà alla sua perfezione. Ma alla perfezione di Cristo c'era qualcosa da aggiungere in futuro, come è detto in *Ef*¹²³: *Per il perfezionamento dei santi nell'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo*. Quindi sembra che a Cristo si addicesse la speranza¹²⁴.

Glossa [Glos. int. et Lomb. Super Ps. 30, 1] exposit. Ergo in beatis potest esse spes»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, arg. 1, III, 185. La stessa argomentazione con parole molto simili in *STh*, III, q. 7, a. 4, arg. 1.

¹¹⁸ Cf. *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 16.

¹¹⁹ Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 1, arg. 1.

¹²⁰ Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 1, ad 2; a. 5; a. 6, arg. 2.

¹²¹ «Spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in Secunda Parte [II-II q. 17 a. 1 ad 2; a. 5; a. 6 arg. 2] habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuit spes»: *STh*, III, q. 7, a. 4, arg. 2, IV, 117.

¹²² Cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 1, arg. 2.

¹²³ *Ef* 4,12.

¹²⁴ «Unusquisque potest sperare id quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud *Eph.* 4 [12], *ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*. Ergo videtur quod Christo competeat habere spes»: *STh*, III, q. 7, a. 4, arg. 3, IV, 117.

L'attribuzione a Cristo della virtù teologale della speranza si fonda quindi su tre argomenti: l'attribuzione a lui, secondo la Glossa, di una frase scritturistica in cui il soggetto afferma di sperare; il fatto che la beatitudine di Cristo, durante questa vita, non era completa, perché ad essa mancava la gloria del corpo, che poteva essere oggetto della virtù teologale della speranza; il fatto che Cristo non è ancora perfetto perché il suo corpo mistico, ossia la Chiesa, non è ancora pienamente edificato, e ciò può essere per lui oggetto della virtù teologale della speranza.

L'Aquinate nega che in Cristo ci fosse la virtù teologale della speranza, mentre afferma che ci poté essere in lui la speranza intesa in senso comune, come attesa desiderosa di un bene assente/futuro e possibile/raggiungibile.

Nella *Somma teologica* egli esprime il suo pensiero così:

Cristo, pur essendo comprensore e quindi beato a motivo della fruizione di Dio, tuttavia era simultaneamente viatore per la passibilità della natura assunta. Perciò allora egli poteva sperare la gloria dell'impassibilità e dell'immortalità. Non però in modo da avere la virtù della speranza, la quale ha come oggetto primario non la gloria del corpo, ma piuttosto la fruizione di Dio¹²⁵.

Nello stesso contesto, sempre nella *Somma teologica*, in riferimento alle parole di Sal 31[30],2 con la relativa Glossa, che sembrerebbero attribuire a Cristo la speranza, egli afferma:

¹²⁵ «Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam»: *STh*, II-II, q. 18, a. 2, ad 1, III, 185-186.

Quelle parole si riferiscono a Cristo non quanto alla virtù teologale della speranza, ma quanto all'attesa di alcuni beni non ancora da lui posseduti¹²⁶.

Ancora nella *Somma teologica* Tommaso insegna:

Come la fede consiste nell'assenso a ciò che non si vede, così la speranza consiste nell'attesa di ciò che ancora non si possiede. E come la fede in quanto virtù teologale non si riferisce a qualunque cosa non vista, ma a Dio soltanto, così anche la speranza in quanto virtù teologale ha per oggetto il godimento stesso di Dio, che è per l'uomo la principale attesa della virtù della speranza. Però chi ha la virtù della speranza può conseguentemente attendere l'aiuto divino anche per altre cose, come anche chi ha la virtù della fede crede a Dio non solo nelle realtà divine, ma in qualunque altra cosa che Dio gli abbia rivelato. Ora, Cristo fin dal principio del suo concepimento ebbe il pieno godimento di Dio, come vedremo¹²⁷. Quindi non aveva la virtù della speranza. Tuttavia aveva la speranza rispetto ad alcuni beni non ancora conseguiti, quantunque non ne avesse la fede in alcun modo. E ciò perché, sebbene conoscesse tutto perfettamente, per cui la fede era totalmente impedita, non possedeva però ancora pienamente tutto ciò che era destinato alla sua perfezione: per es. l'immortalità e la gloria del corpo, che poteva sperare¹²⁸.

¹²⁶ «Hoc non dicitur de Christo secundum spem quae est virtus theologica, sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita»: *STh*, III, q. 7, a. 4, ad 1, IV, 118.

¹²⁷ Cf. *STh*, III, q. 34, a. 4.

¹²⁸ «Sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsam Dei fruitionem, quam principaliter homo expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare, sicut et ille

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* il nostro autore afferma:

Cristo ha sperato in conformità alla comune nozione di speranza, ma non ha avuto la speranza che è una virtù teologale, perché la beatitudine non gli era futura ma presente¹²⁹.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva risolto la questione dicendo:

Cristo non ebbe la speranza: in quanto la speranza implica un'imperfezione, dato che si fonda su di una conoscenza enigmatica¹³⁰; ora, in Cristo non ci fu presente niente di imperfetto dalla parte delle perfezioni dell'anima; quindi in lui non ci fu la speranza¹³¹.

qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis sibi divinitus revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra [q. 34 a. 4] dicitur. Et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare»: *STh*, III, q. 7, a. 4, co., IV, 117-118. Nel *sed contra*, sulla base di Rm 8,24, si negava la presenza in Cristo della speranza, perché egli aveva la visione di Dio e ciò che si vede non è più oggetto di speranza.

¹²⁹ «Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quae est virtus theologica, quia beatitudo non erat ei futura, sed praesens»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 16, V, 530-531.

¹³⁰ Tale è infatti la conoscenza della fede, sulla quale si fonda la speranza.

¹³¹ «Christus non habuit spem: quia spes imperfectionem importat, cum fundetur supra agnitionem aenigmaticam; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionum animae fuit in Christo; et ideo non fuit in ipso spes»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 1, co., VI, 272-273. Nel *sed contra*, a partire da Rm 8,24, si affermava che in Cristo non c'era la speranza perché egli godeva della visione beatifica, e la speranza riguarda cose che non si vedono. Perché questo argomento, che diventerà quello decisivo nella *Somma teologica* e nelle *Questioni disputate sulle virtù*, qui è posto solamente nel *sed contra*? Probabilmente nell'epoca giovanile del

Questa risposta va completata con quanto egli aggiungeva subito dopo, affrontando le affermazioni favorevoli alla presenza della speranza in Cristo.

Nella prima risposta l'Aquinate affermava:

In quel ragionamento si dà alla speranza il significato dell'attesa di un premio accidentale sul quale, propriamente parlando, non verte la speranza che ha Dio per oggetto. Quindi non ne consegue che Cristo, in senso proprio, abbia avuto la speranza¹³².

Commento alle Sentenze Tommaso riteneva più forte negare la speranza in Cristo basandosi sulla perfezione di Cristo che sulla visione beatifica; questo argomento, comunque, emerge nelle risposte alle difficoltà. L'argomento che nega la presenza della speranza in Cristo in quanto essa costituisce un'imperfezione è presente anche nella *Somma teologica*, in riferimento alla presenza della pienezza di grazia in Cristo: al *videtur quod* che vorrebbe negare la pienezza di grazia in Cristo perché in lui non c'erano la fede e la speranza, mentre dalla pienezza di grazia dovrebbero scaturire tutte le virtù, Tommaso risponde infatti così: «La fede e la speranza sono effetti della grazia connessi con alcune imperfezioni dalla parte del soggetto, in quanto cioè la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute. Non era quindi necessario che in Cristo, autore della grazia, ci fossero i difetti propri della fede e della speranza. Tutto ciò invece che c'è di perfezione nella fede e nella speranza si trova in Cristo in modo molto più perfetto. Come nel fuoco non si riscontrano le deficienze del calore che dipendono dal soggetto in cui esso si trova, ma tutto ciò che costituisce la perfezione del calore»: «Fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes. Sed quidquid est perfectionis in fide et spe, est in Christo multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris»: *STh*, III, q. 7, a. 9, ad 1, IV, 126. Cf anche *DeVer*, q. 29, a. 4, arg. 15 e ad 15; *DeVirt*, q. 4, a. 1, arg. 12 e ad 12; *STh*, I-II, q. 65, a. 5, arg. 3 e ad 3.

¹³² «Spes sumitur ibi pro expectatione praemii accidentalis, de quo non est proprie spes, quae habet Deum pro obiecto; et ideo non sequitur quod Christus proprie spem habuerit»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 1, ad 1, VI, 272-273.

Nella seconda risposta il nostro autore diceva:

Si deve rispondere allo stesso modo, perché nella beatitudine la gloria del corpo non è la cosa principale¹³³.

La stessa considerazione è presente nella *Somma teologica*, dove Tommaso dice:

La gloria del corpo appartiene alla beatitudine non come suo elemento principale, ma per una certa ridondanza della gloria dell'anima, come si è spiegato nella *Seconda Parte*¹³⁴. Per cui la speranza, quale virtù teologale, non ha per oggetto la beatitudine del corpo, ma quella dell'anima, che consiste nel godimento di Dio¹³⁵.

C'è poi un'ultima considerazione dell'Aquinate, riguardo al fatto che Cristo non sarebbe ancora perfetto perché il suo corpo mistico, ossia la Chiesa, è ancora incompleto. Egli in proposito afferma:

L'edificazione della Chiesa mediante la conversione dei fedeli contribuisce alla perfezione di Cristo non nel senso che lo perfezioni personalmente, ma in quanto comunica ad altri la sua perfezione. E siccome la speranza si dice propriamente di ciò che uno spera per sé, non ci si può valere del motivo addotto per attribuire a Cristo la virtù della speranza in senso proprio¹³⁶.

¹³³ «Similiter dicendum ad secundum: quia gloria corporis non est principalis in beatitudine»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 5, qc. 1, ad 2, VI, 272-273.

¹³⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 4, a. 6.

¹³⁵ «Gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam a gloria animae, ut in Secunda Parte [I-II q. 4 a. 6] dictum est. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit»: *STh*, III, q. 7, a. 4, ad 2, IV, 118.

¹³⁶ «Aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae

Quindi, raccogliendo il pensiero di Tommaso, possiamo affermare che egli nega la presenza in Cristo della speranza come virtù teologale¹³⁷, e questo sulla base di due argomenti. Il primo argomento è che Cristo era comprensore¹³⁸, cioè godeva della visione di Dio e quindi dell'elemento essenziale della beatitudine, per cui per lui la beatitudine era presente e non assente/futura, e quindi la speranza, che richiede l'assenza del bene sperato, non era per lui possibile. Il secondo argomento contro la presenza della speranza in Cristo è che non possiamo ammettere in Cristo quelle imperfezioni incompatibili con la sua perfezione, e la speranza è proprio una di esse, perché si basa su una conoscenza non perfetta – perché enigmatica – come è quella della fede¹³⁹.

Riguardo poi alla beatitudine del proprio corpo – e, quindi all'impassibilità, all'immortalità e alla gloria di esso –, secondo il nostro autore Cristo non ebbe una speranza come virtù teologale, perché la beatitudine del corpo non è elemento essenziale della speranza virtù teologale e quindi non è sufficiente per far sussistere la speranza come virtù teologale, ma ebbe una speranza nel senso comune e generale, cioè come attesa desiderosa. Tale tipo di speranza – nel senso comune

perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta»: *STh*, III, q. 7, a. 4, ad 3, IV, 118.

¹³⁷ Sul fatto che, secondo l'Aquinate, in Cristo non ci fosse la virtù teologale della speranza cf. anche *InSent*, III, d. 13, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1; *DeVer*, q. 29, a. 4, ad 15; *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 12; *InPs*, 15; 33; *InHeb*, 2, 3; *STh*, I-II, q. 65, a. 5, ad 3; III, q. 7, a. 6, ad 1; a. 8, ad 2; a. 9, ad 1.

¹³⁸ Sul fatto che per Tommaso Cristo era comprensore cf. *InSent*, III, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1; *DeVer*, q. 20, aa. 4-5; *InTm*, 6, 3; *CTh*, I, 216; *STh*, I-II, q. 5, a. 7, ad 2; III, q. 9, a. 2; q. 10; q. 34, a. 4; q. 49, a. 6, ad 3.

¹³⁹ Del resto Tommaso esclude da Cristo anche la fede, perché incompatibile con la visione beatifica di cui egli godeva; cf. *InSent*, III, d. 13, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2, ad 3; IV, d. 33, q. 3, a. 2, ad 6; *DeVer*, q. 29, a. 4, ad 15; *DeVirt*, q. 4, a. 1, ad 12; *STh*, I-II, q. 65, a. 5, ad 3; III, q. 7, aa. 3-4; a. 8, ad 2; a. 9, ad 1.

e generale – fu possibile in Cristo perché egli era sì comprensore, ma allo stesso tempo anche viatore¹⁴⁰, e, finché era viatore¹⁴¹, non godeva del possesso perfetto di tutti i beni, e quindi era per lui possibile una speranza – come attesa e desiderio – di quei beni che ancora gli mancavano e che avrebbe raggiunto con la sua completa glorificazione.

Riguardo a quei beni che propriamente riguardano altri e che solo indirettamente riguardano Cristo, come l'edificazione della Chiesa, suo mistico corpo, l'Aquinate afferma che Cristo non ebbe la speranza come virtù teologale, perché essa propriamente riguarda solamente se stessi e non gli altri.

¹⁴⁰ Perché viveva in questa dimensione terrena.

¹⁴¹ Cioè fino al suo ingresso nella gloria celeste, con l'ascensione e la sessione alla destra del Padre.

CAPITOLO 5

LA CERTEZZA DELLA SPERANZA

5.1. L'AFFERMAZIONE DELLA CERTEZZA DELLA SPERANZA

Per quanto riguarda la certezza della speranza, dobbiamo affermare subito che essa è la caratteristica più importante e più peculiare della speranza cristiana: se le speranze umane possono vacillare, la speranza teologale è certa, è ferma. D'altro canto, non si può avere una visione ingenua e presuntuosa della certezza della speranza, come se uno potesse essere certo di salvarsi qualsiasi siano le sue scelte di vita. Diventa allora importante esplicitare e chiarire questo tema e Tommaso lo fa con la sua consueta precisione e profondità, in diverse sue opere.

Nella *Somma teologica* egli afferma:

La certezza può trovarsi in una cosa in due maniere: essenzialmente e per partecipazione. Essenzialmente si trova nelle facoltà conoscitive, per partecipazione invece in ogni facoltà mossa infallibilmente verso il proprio fine da una potenza conoscitiva. Ora, in questo senso si dice che opera con certezza la natura, in quanto mossa dall'intelletto divino che muove ogni cosa al proprio fine con certezza. E in questo senso si dice che le virtù morali operano con certezza maggiore delle arti, poiché la ragione muove i loro atti come una seconda natura. Ed è così che la speranza tende anch'essa con certezza al proprio fine, partecipando in qualche modo la certezza della fede, che risiede in una facoltà conoscitiva¹.

¹ «Certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo

E nel *Compendio di teologia* egli sostiene:

Questa fiducia che l'uomo ripone in Dio deve essere certissima. Si è detto² infatti che l'agente non viene meno nella retta realizzazione della sua opera se non per un suo difetto. Ma in Dio non vi può essere alcun difetto: né di ignoranza, perché «Tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi»³, né di impotenza, perché come dice Isaia «Non è troppo corta la mano del Signore, così da non poter salvare»⁴, né di buona volontà, perché «Buono è il Signore con chi spera in Lui»⁵. Perciò la speranza con la quale uno confida in Dio non può deludere colui che spera, come dice s. Paolo: «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori»⁶. Bisogna inoltre considerare che la divina provvidenza, benché vigili su tutte le creature, ha tuttavia una cura particolare delle creature razionali, che sono insignite della dignità della sua immagine e possono giungere a conoscerlo e ad amarlo, avendo il dominio dei propri atti e la discrezione del bene e del male. Esse hanno perciò motivo di avere fiducia in Dio non solo quanto alla conservazione del loro essere secondo le esigenze della loro natura – ciò è comune alle altre creature –, ma anche rigettando il

quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, co., III, 188-189. Il *sed contra* affermava la certezza della speranza sulla base dalle *Sentenze* (III, d. 26, cap. 1) di Pietro Lombardo e di 2Tm 1,12.

² Cf. *CTh*, I, 112; II, 4.

³ Eb 4,13.

⁴ Is 59,1.

⁵ Lam 3,25.

⁶ Rm 5,5.

male e operando il bene, quanto alla possibilità di meritare qualcosa da Lui. Perciò il Salmo 35 dice: «Uomini e bestie tu salvi, Signore»⁷, in quanto egli dà sia agli uomini che agli animali ciò che è richiesto al sostentamento della loro vita, ma poi aggiunge: «Si rifugiano gli uomini all'ombra delle tue ali, si saziano dell'abbondanza della tua casa»⁸, come protetti da Lui con sollecitudine speciale⁹.

Nel *Commento alla Lettera ai Romani*, in riferimento alla speranza di Abramo che fu «saldo nella speranza contro ogni speranza»¹⁰, l'Aquinate asserisce:

⁷ Sal 36(35),7.

⁸ Sal 36(35),8-9.

⁹ «Haec fiducia quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Dictum enim est quod agens a recta sui operis dispositione non recedit nisi propter aliquem eius defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest neque ignorantia, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur Heb. 4, 13, neque impotentia, quia: *non est abbreviata manus eius ut salvare non possit*, ut dicitur Is. 59, 1, neque iterum defectus bonae voluntatis, quia *bonus est Dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*, ut dicitur Thren. 3, 25. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Rom. 5, 5. Est autem considerandum ulterius, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertinere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes: unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum, aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psalmo [35, 7], dicitur: *Homines et iumenta salvabis, Domine*, in quantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quae pertinent ad subsidium vitae; sed postea [Ps. 35, 8-9] subdit: *Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*, quasi speciali quadam cura protecti ab ipso»: *CTh*, II, 4 (testo italiano in *CThi*, 325-326; testo latino in *CThl*, 195).

¹⁰ Rm 4,18, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2687.

Riguardo a ciò occorre considerare che la speranza implica una certa attesa di un bene futuro, e questa certezza talvolta si basa su un motivo umano o naturale, secondo quanto viene detto in *1 Cor 9, 10*: «Colui che ara deve arare nella speranza»¹¹. Altre volte la certezza di chi spera si basa su un motivo divino, secondo quanto è detto in *Sal 31[30],2*: «In te, Signore, ho sperato...»¹². Dunque questo bene, che Abramo sarebbe diventato padre di molti popoli, traeva certezza da Dio che prometteva, mentre appariva contrario alla causa naturale o umana. Perciò dice: «contro ogni speranza», della causa naturale o umana, «ebbe fede sperando»¹³, nella divina promessa¹⁴.

E nel *Commento alla Lettera agli Ebrei*, analizzando il passo che dice: «Dio, volendo mostrare più chiaramente agli eredi della promessa l'irrevocabilità della sua decisione, intervenne con un giuramento, affinché, grazie a due atti irrevocabili, nei quali è impossibile che Dio mentisca, noi, che abbiamo cercato rifugio in lui, abbiamo un forte incoraggiamento ad afferrarci saldamente alla speranza che ci è proposta. In essa infatti abbiamo come un'ancora sicura e salda per la nostra vita: essa entra fino al di là del velo del santuario, dove Gesù è entrato come precursore per noi, divenuto sommo sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedek»¹⁵, Tommaso afferma:

¹¹ 1Cor 9,10.

¹² Sal 31(30),2.

¹³ Rm 4,18.

¹⁴ «Circa quod considerandum est quod spes importat certam expectationem boni futuri, quae quidem certitudo est quandoque ex causa humana sive naturali, secundum illud 1 Cor. 9, 10: *Debet in spe qui arat, arare*. Quandoque vero certitudo expectantis est ex causa divina, secundum illud Ps. 30, 2: *In te, Domine, speravi*, et cetera. Hoc ergo bonum, quod Abraham fieret pater multarum gentium, certitudinem habebat ex parte Dei promittentis, sed contrarium apparebat ex causa naturali sive humana. Ideo dicit *qui contra spem*, causae naturalis vel humanae, *credidit in spem* [Rom. 4,18], scilicet divinae promissionis»: *InRom*, 4, 3, I, 314-315.

¹⁵ Eb 6,17-20, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2856.

Quando dice: «grazie a due atti irrevocabili...»¹⁶, mostra il frutto della promessa. E, primo, fa vedere quale sia questo frutto; secondo, mostra chi sia colui che ottiene questo frutto, là dove dice: «noi abbiamo come un'ancora»¹⁷. Ora, il frutto è che la nostra speranza sia certa. Perciò dice: «perché avessimo un grande», cioè fermo, «incoraggiamento»¹⁸ nella speranza. «Perché grazie a due atti irrevocabili nei quali è impossibile che Dio mentisca»¹⁹, cioè Dio promette e non mente. *Nm* 23, 19: «Dio non è un uomo da potersi smentire»²⁰. Nel giuramento c'è poi una maggiore conferma della verità. Ora, bisogna sapere che come il piacere sensibile è un'esperienza sensibile e la memoria lo è del passato, così la speranza riguarda il futuro. *I Mac* 2, 61: «Quanti hanno fiducia in lui non soccombono»²¹. *Is* 40, 31: «Ma quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi...»²². «Noi che abbiamo», dico, «cercato rifugio» dai mali, ossia dal mondo e dagli assalti del nemico, «nell'afferrarci saldamente alla speranza che ci è stata offerta»²³. *Sal* 89, 1: «Signore, sei stato per noi un rifugio»²⁴. *Pr* 18, 10: «Torre fortissima è il nome del Signore»²⁵. Poi, quando dice: «noi abbiamo come un'ancora»²⁶, fa vedere che i fedeli conseguono questa promessa, e si serve di una similitudine. Egli infatti paragona la speranza all'ancora stessa: come questa tiene immobile la nave nel mare, così la speranza rende l'anima stabile in Dio in questo mondo, che è una specie di mare.

¹⁶ Eb 6,18.

¹⁷ Eb 6,19.

¹⁸ Eb 6,18.

¹⁹ Eb 6,18.

²⁰ Nm 23,19.

²¹ I Mac 2,61.

²² Is 40,31.

²³ Eb 6,18.

²⁴ Sal 90(89),1.

²⁵ Pr 18,10.

²⁶ Eb 6,19.

Sal 103, 25: «Ecco il mare spazioso e vasto»²⁷. Ma quest'ancora deve essere sicura, così da non venir meno. Per questo motivo è fatta di ferro. *2 Tm* 1, 12: «So infatti a chi ho creduto e sono convinto...»²⁸. Parimenti dev'essere stabile, perché non venga presto smossa dalla nave: così l'uomo dev'essere legato a questa speranza come l'ancora è legata alla nave. Ma c'è una differenza tra l'ancora e la speranza: l'ancora si fissa nel profondo, mentre la speranza si fissa nella sommità, ossia in Dio. Infatti nella vita presente non c'è nulla di saldo in cui l'anima possa essere assicurata e riposare. Perciò in *Gen* 8, 9 si dice che la colomba non trovò «dove posare i suoi piedi»²⁹. E per questo dice: «la quale penetra fin nell'interno del velo del santuario»³⁰. Infatti l'Apostolo³¹ per le cose sante che erano nel tabernacolo intende lo stato presente della Chiesa, ma per il santo dei santi che con il velo veniva distinto dalle cose sante egli intende lo stato della gloria futura. Perciò egli vuole che in questo sia fissata l'ancora della nostra speranza, che ora resta velato ai nostri occhi. *Is* 64, 4: «Occhio non ha visto che un Dio fuori di te abbia fatto tanto per chi confida in lui»³². *Sal* 30, 19: «Quanto è grande la tua bontà, Signore! La riservi per coloro che ti temono»³³. È lì che fissò la speranza il nostro precursore quando vi è entrato. Per cui *Gv* 14, 2 dice: «Vado a prepararvi un posto»³⁴. *Mi* 2,13: «Uno si slancerà aprendo il passo innanzi a loro»³⁵. Perciò dice che egli stesso «è entrato per noi come precursore all'interno del

²⁷ *Sal* 104(103),25.

²⁸ *2Tm* 1,12.

²⁹ *Gen* 8,9.

³⁰ *Eb* 6,19.

³¹ Cioè Paolo, al quale era attribuita la Lettera agli Ebrei al tempo di Tommaso.

³² *Is* 64,4.

³³ *Sal* 31(30),19.

³⁴ *Gv* 14,2.

³⁵ *Mi* 2,13.

velo»³⁶, e vi ha fissato la nostra speranza, come si dice nella colletta della vigilia e nel giorno dell'Ascensione³⁷.

³⁶ Eb 6,19-20.

³⁷ «Cum dicit *ut per duas res*, etc. [Heb. 6, 18], ostendit fructum promissionis: et primo ostendit, quis sit ille fructus; secundo quis consequatur hunc fructum, ibi *quam sicut anchoram* [Heb. 6, 19]. Fructus autem est, ut spes nostra sit certa: unde dicit *ut habeamus fortissimum*, id est firmissimum, *solatium* [Heb. 6, 18] spei, *per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri* [Heb. 6, 18], scilicet per Deum, qui promittit, qui non mentitur, Num. 23, 19: *Non est Deus, ut filius hominis, ut mentiatur*, et per iuramentum, in quo est maior confirmatio veritatis. Sciendum est autem, quod sicut delectatio sensibilis est experientia sensibilis, et memoria de praeterito, ita spes de futuro. I Mich. 2, 61: *Omnes qui sperant in ipso, non infirmantur*. Is. 60, 31: *Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, ut aquilae, current, et non laborabunt*, et cetera. *Habemus*, inquam, nos, *qui confugimus* a malis, scilicet mundi, et ab impugnatione hostis, *ad tenendam propositam nobis spem* [Heb 6, 18]. Ps. 89, 1: *Domine, refugium factus es nobis*. Prov. 18, 10: *Turris fortissima nomen domini*. Ad ipsam currit iustus, et exaltabitur. Deinde cum dicit *quam sicut anchoram* [Heb. 6, 19], ostendit quod fideles promissionem istam consequantur, et utitur quadam similitudine. Comparat enim spem ipsi anchorae, quae sicut in mari navem immobilitat, ita spes animam firmat in Deo in hoc mundo, qui est quasi quoddam mare. Ps. 103, 25: *Hoc mare magnum et spatiosum manibus*. Ista tamen anchora debet esse secunda, ut scilicet non deficiat. Unde fit de ferro. 2 Tim. 1, 12: *Scio enim cui credidi, et certus sum*, et cetera. Item debet esse firma, ut scilicet non cito a navi removeatur: ita homo debet alligari isti spei, sicut anchora navi alligatur. Est autem differentia inter anchoram et spem, quia anchora in imo figitur; sed spes in summo, scilicet in Deo. Nihil enim in praesenti vita est firmum, ubi posset anima firmari et quiescere. Unde Gen. 8, 9, dicitur, quod columba non invenit *ubi requiesceret pes eius*. Et ideo dicit, quod debet *incedere usque ad interiora velaminis* [Heb. 6, 19]. Apostolus enim per sancta, quae erant in tabernaculo, intelligit statum praesentem Ecclesiae, sed per sancta sanctorum, quae per velum distinguebantur a sanctis, intelligit statum futurae gloriae. In illo ergo vult quod figatur anchora spei nostrae, qui est modo velatus ab oculis nostris. Is. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*. Ps. 30[31], 19: *Quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine, quam abscondisti timentibus te*. Hanc ibi fixit praecursor noster, qui ibi ingressus est.

Nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva detto:

Alcuni autori hanno sostenuto che la speranza non ha certezza se non dalla fede, ma con la differenza che la certezza della fede è in universale, come che ogni individuo buono avrà la vita eterna, mentre la certezza della speranza è nel particolare, come che quest'individuo, se agisce bene, avrà la vita eterna. Quindi la certezza della fede è universale e assoluta, mentre la certezza della speranza è particolare e condizionata. Questa teoria, però, non può reggere, perché l'universale e il particolare non differenziano né l'essenza, né l'abito. Perciò, secondo tale tesi, la speranza non sarebbe diversa dalla fede per l'abito, né si troverebbe in un'altra potenza. Quindi, seguendo un'altra teoria, va rilevato che, in senso proprio, viene chiamata certezza la fermezza dell'adesione di una potenza conoscitiva al proprio oggetto conoscibile. Ora, ogni azione e moto di qualsiasi cosa che tenda verso un fine deriva dalla conoscenza che fa da guida: o congiunta, come coloro che agiscono con la volontà, o remota, come negli esseri che agiscono per natura³⁸. Siccome, però, la cosa non tenderebbe determinatamente verso il proprio fine se non fosse ordinata verso di esso da una conoscenza precedente, ne consegue che l'opera della natura è simile all'opera dell'arte, in quanto tende verso il proprio fine tramite determinati mezzi: una proprietà che ha dalla determinazione della sapienza divina che ha creato la natura. Perciò tutti i nomi che riguardano la conoscenza vengono applicati alle attività naturali; come si dice che la natura opera con acutezza e infallibilmente: e in questo senso si parla anche

Unde Io. 14, 2: *Vado parare vobis locum*. Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ad eos*. Et ideo dicit, quod ipse tamquam *praecursor pro nobis ingressus est interiora velaminis* [Heb. 6, 19-20], et ibi fixit spem nostram, sicut dicitur in collecta, in vigilia, et in die ascensionis»: *InHeb*, 6, 4, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera agli Ebrei*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, VI, 324-329. Cf. *InHeb*, 10, 2.

³⁸ Cioè gli esseri inferiori all'uomo, gli esseri non razionali.

di certezza nella natura che tende al fine. Dato poi che la virtù agisce allo stesso modo della natura, inclinando a un determinato fine, si dice che la virtù è più certa dell'arte; come anche la natura, in quanto, per ciò che dipende da essa, inclina infallibilmente verso il fine: e tale è la certezza della speranza; tuttavia diversamente dalle altre virtù. Infatti la speranza suppone la capacità di giungere al fine che deriva dalla generosità divina e dai meriti, grazie a cui tutte le virtù raggiungono il fine: quindi la certezza della speranza è causata dalla generosità divina che ci ordina al fine, e anche dall'inclinazione di tutte le altre virtù, nonché dall'inclinazione dell'abito stesso. Quindi, oltre alla certezza che ha in quanto è una virtù, implica la certezza che c'è in tutte le altre virtù, e inoltre la certezza dell'ordinamento divino³⁹.

³⁹ «Quidam dixerunt, quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide; sed in hoc differunt quod certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam aeternam; certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste, si bene facit, habebit vitam aeternam; et ideo certitudo fidei est absoluta et universalis, certitudo autem spei particularis est, et conditionata. Sed hoc non potest stare: quia universale et particulare non diversificant potentiam neque habitum; unde secundum hoc spes a fide non differret secundum habitum, neque in alia potentia esset; quod omnino falsum est. Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile. Sed omnis operatio et motus cuiuscumque tendentis in finem est ex cognitione dirigente, vel coniuncta, sicut in agentibus per voluntatem, vel remota, sicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem suum nisi ab aliqua cognitione praecedente in ipsum ordinaretur, inde est quod opus naturae est simile operi artis, in quantum per determinata media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinae sapientiae instituentis naturam; et ideo nomina quae ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus in modum naturae operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur esse certior arte; sicut et natura in quantum inclinat infallibiliter, quantum ex ea est, in finem: et talis est certitudo spei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes

Raccogliendo ora il pensiero di Tommaso come emerge dai suoi scritti, possiamo affermare quanto segue.

Egli inizia affermando che la certezza della speranza non può essere identificata semplicemente con la certezza della fede, con la semplice distinzione che la fede ha la certezza in universale, mentre la speranza ha la certezza riguardo al caso particolare, perché così la speranza e la fede non si distinguerebbero realmente, né come abiti né come facoltà di inesione, perché la differenza tra universale e particolare non è una differenza specifica, e quindi non basta a distinguere specificamente né gli abiti né le facoltà a cui gli abiti ineriscono. Qui chiaramente Tommaso ha in mente il fatto che la fede e la speranza sono due virtù realmente distinte e che la fede risiede nell'intelletto e la speranza risiede nella volontà. Scartata quindi questa modalità interpretativa della certezza della speranza, il nostro autore precisa che la certezza è una caratteristica delle facoltà conoscitive: essa si trova per essenza soltanto in esse. La certezza è infatti l'adesione ferma e costante dell'intelletto nei confronti di un oggetto stabilmente vero. Ma la speranza risiede in una facoltà appetitiva; come dunque in essa può trovarsi la certezza? Tommaso risponde che vi si trova per partecipazione. Infatti quando una facoltà appetitiva è mossa infallibilmente verso il proprio fine da una facoltà conoscitiva, allora quella facoltà appetitiva partecipa della certezza della facoltà conoscitiva. Il nostro autore presenta qui due esempi: la natura, che è mossa infallibilmente verso il suo fine dall'intelletto divino, e le virtù morali, in cui la

in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus: et ideo praeter certitudinem quam habet ut quaedam virtus, includit certitudinem quae est in omnibus aliis virtutibus, et ulterius certitudinem divinae ordinationis»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, co., VI, 268-269. Nei *sed contra* si affermava che la speranza è certa sulla base di 2Tm 1,12 (s. c. 1), sulla base di Aristotele (cf. *Etica nicomachea*, 2, 6), che afferma che la virtù è più certa dell'arte (s. c. 2), e sul fatto che la speranza si basa sulla somma generosità di Dio, che non può venire meno (s. c. 3).

ragione⁴⁰ muove le facoltà inferiori a compiere gli atti moralmente virtuosi come una seconda natura, e quindi con una componente di infallibilità e di certezza. Tommaso si dilunga a chiarire il funzionamento della natura perché le virtù sono come una seconda natura, e quindi seguono il modo di agire della natura. Ora, nella natura si vede che l'azione tende in modo determinato a un fine conosciuto in precedenza⁴¹; lo stesso allora varrà anche per le virtù: anche in esse l'azione tende di per sé in modo determinato a un fine precedentemente conosciuto. Ma la speranza è una virtù; quindi ciò vale anche per la speranza: questa virtù teologale, infatti, che risiede in una facoltà appetitiva, che è la volontà, è come mossa al proprio fine sulla base di conoscenze⁴² possedute mediante la fede, e quindi partecipa della certezza della fede, che risiede in una facoltà conoscitiva, che è l'intelletto.

In questo contesto l'Aquinate precisa anche la differenza tra la certezza della speranza e la certezza delle altre virtù. Egli infatti ha detto che tutte le virtù, essendo come una sorta di seconda natura, agiscono, come la natura, in un certo senso in un modo certo, perché tendono in modo di per sé infallibile e determinato al raggiungimento del loro fine, precedentemente conosciuto. Qual è allora la specificità della certezza della speranza? La specificità della certezza della speranza è data da tre elementi: la certezza della speranza è fondata sulla generosità divina⁴³, perché è la generosità divina che permette all'uomo di raggiungere Dio fonte della sua beatitudine soprannaturale, e quindi che permette all'uo-

⁴⁰ Specificamente l'elemento appetitivo della componente razionale, cioè la volontà.

⁴¹ Sia che tale fine sia conosciuto da una ragione immanente all'ente naturale, come nel caso dell'uomo, sia che tale fine sia conosciuto da una ragione non immanente, trascendente, rispetto all'ente naturale, come nel caso degli esseri inferiori all'uomo (in questo caso la ragione che conosce il fine è la ragione divina).

⁴² Fondamentalmente due: che Dio vuole donarsi all'uomo come fonte della sua beatitudine soprannaturale e che Dio può e vuole aiutare l'uomo a raggiungerlo.

⁴³ Qui Tommaso fa riferimento anche ai meriti, ma dal proseguimento del discorso si vede bene che li considera come un elemento secondario.

mo di sperare fermamente, senza dubbi; inoltre la certezza della speranza è fondata sulla certezza di tutte le altre virtù, perché per arrivare a Dio bisogna indirizzare a Dio con fermezza tutte le altre virtù; infine la certezza della speranza è fondata sull'ordinamento divino, perché dipende dall'ordinamento stabilito da Dio che l'uomo sia orientato a Dio come suo fine ultimo soprannaturale, fonte della sua beatitudine soprannaturale, e che Dio conceda all'uomo i mezzi, gli aiuti, le grazie, soprannaturali per raggiungerlo⁴⁴. Vi sono poi altri motivi che giustificano la certezza della speranza: il fatto che Dio non fallisce nella realizzazione della sua opera di salvezza, perché non può avere quei difetti – l'ignoranza, l'impotenza, la cattiva volontà – a motivo dei quali un agente può venire meno nella realizzazione della sua opera; il fatto che la provvidenza divina ha una cura speciale per l'essere umano, perché l'essere umano è a immagine di Dio e quindi è protetto da Dio in modo singolare; il fatto che Dio è fedele alle sue promesse – ed egli ha promesso di dare all'uomo la beatitudine e di aiutarlo a raggiungerla –; il fatto che Cristo è entrato in cielo come precursore degli uomini per prepararvi un posto per loro.

Parlando del rapporto tra la certezza della fede e la certezza della speranza, è interessante anche la distinzione che l'Aquinate fa tra questi due tipi di certezza. La certezza della fede e la certezza della speranza, infatti, sono legate ma diverse. Ecco le sue parole:

Sono quattro le differenze tra la certezza della fede e quella della speranza. La prima, in quanto la certezza della fede è dell'intelletto, mentre la certezza della speranza è dell'affetto. La seconda, perché la certezza della fede non viene meno, mentre la certezza della speranza viene meno accidentalmente. La terza, perché la certezza della fede è

⁴⁴ Dipende dall'ordinamento divino sia perché è Dio che ha stabilito con la creazione l'ordine delle cose, sia soprattutto perché tutte queste cose elencate sono realtà soprannaturali, e quindi non sono dovute all'uomo, ma derivano dal beneplacito divino.

di un complesso, mentre la certezza della speranza è di un incomplesso, che è oggetto dell'appetito. La quarta, perché alla certezza della fede si oppone il dubbio, mentre alla certezza della speranza si oppone la diffidenza o l'esitazione⁴⁵.

Come si vede, Tommaso individua quattro differenze tra la certezza della fede e la certezza della speranza: la certezza della fede risiede nell'intelletto, mentre la certezza della speranza risiede nell'appetito; la certezza della fede non può venire meno, mentre la certezza della speranza può fallire accidentalmente⁴⁶; la certezza della fede riguarda un insieme complesso di articoli da credere, mentre la certezza della speranza riguarda un oggetto semplice, cioè Dio in quanto voluto come fonte della propria beatitudine; alla certezza della fede si oppone il dubbio, mentre alla certezza della speranza si oppone la diffidenza o l'esitazione.

Fin qui il ragionamento di Tommaso; ma vorrei ora fare tre precisazioni.

Innanzitutto la speranza è mossa dalla fede nel senso che la fede, che risiede nell'intelletto, muove la speranza, che risiede nella volontà, sotto due punti di vista: dal punto di vista antropologico, sappiamo che per Tommaso la volontà è una facoltà cieca, nel senso che da sé non conosce il bene, e deve essere l'intelletto a presentare il bene alla volontà affinché poi tale facoltà lo accolga, e in questo senso si può dire che l'intelletto muove la volontà; inoltre, dal punto di vista teologale, è la fede che presenta alla speranza il suo oggetto, sia il suo

⁴⁵ «Ex praedictis patet quod certitudo spei et fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus. Secundo, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. Tertio, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incomplexo, quod est appetitus obiectum. Quarto, quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel haesitatio»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, ad 5, VI, 270-271.

⁴⁶ Quando la libera volontà umana si distacca da Dio, come vedremo ampiamente più sotto.

oggetto materiale e formale *quod*, perché è la fede che presenta alla speranza Dio conosciuto in modo soprannaturale come fonte della beatitudine soprannaturale dell'uomo, sia il suo oggetto formale *quo*, ossia il suo motivo fondante, perché è ancora la fede che presenta alla speranza il fatto che Dio può e vuole aiutare l'uomo a raggiungerlo⁴⁷. Quindi possiamo affermare che la speranza è mossa al suo fine dalla fede. Stabilire ciò è importante perché Tommaso ha affermato che la partecipazione avviene mediante la mozione: la facoltà appetitiva partecipa della certezza della facoltà conoscitiva perché è mossa da essa.

D'altro canto la fede è certa⁴⁸, ed è certa di una certezza assoluta, perché si fonda sulla verità di Dio che rivela⁴⁹, il quale non muta, perché è atto puro immutabile, non si inganna, perché è la stessa verità che tutto conosce, e non può ingannare, perché è verace, veritiero, e buono. Quindi l'oggetto della fede è immutabile e la conoscenza che l'intelletto ha di tale oggetto è stabile; il che significa dire che la fede è certa, è ferma. La certezza della fede comporta il fatto che la speranza è mossa verso il proprio fine – che è Dio – infallibilmente, nel senso che la speranza mossa dalla fede di per sé, come tale, tende infallibilmente verso il proprio oggetto, verso Dio⁵⁰. Stabilire la certezza della fede è fondamentale, perché affinché la certezza risieda in una facoltà appetitiva, non basta che essa sia mossa dalla facoltà conoscitiva, ma occorre anche che la facoltà conoscitiva sia certa, perché nessuno può dare ciò che non

⁴⁷ Inoltre la fede presenta alla volontà il fatto che Dio è buono, misericordioso e fedele alle sue promesse, che sono tutti motivi che aiutano la speranza.

⁴⁸ Sulla certezza della fede nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3; *DeVer*, q. 10, a. 12, ad 16; q. 14, a. 1, ad 7; *InIoann*, 4, 5; *InDeTrin*, II, q. 3, a. 1, ad 4; *STh*, II-II, q. 4, a. 8.

⁴⁹ La fede è infatti l'adesione a Dio che rivela e quindi al contenuto rivelato da Dio.

⁵⁰ Ciò non nega che, accidentalmente (*per accidens*), la speranza non raggiunga il suo fine; ma ciò è dovuto non alla speranza come tale o al moto che la fede imprime alla speranza, ma ad una realtà esterna alla fede e alla speranza che è la scelta del male – il peccato grave/mortale – da parte della volontà, che è libera.

ha⁵¹, e quindi se la facoltà conoscitiva non fosse certa, nemmeno la facoltà appetitiva che essa muove lo sarebbe.

La terza precisazione è più di metodo che di merito: Tommaso sa benissimo dalla Sacra Scrittura che la speranza è certa: essa lo afferma a più riprese e in vari modi⁵². Ma egli non si accontenta di citare la Scrittura né di commentarla: la vuole indagare con la ragione, vuole cioè fare dei ragionamenti a partire dalla Scrittura e sul contenuto della Scrittura – e questo è fare teologia –. Questo avviene costantemente nell'opera dell'Aquinate, ma credo che in questo contesto valga la pena richiamarlo esplicitamente, perché il tema della certezza della speranza è un tema biblico importante e quindi sarebbero bastate alcune citazioni per chiudere l'argomento; ma Tommaso non si accontenta, vuole indagare, capire e dimostrare – nella misura del possibile – quello che già crede. Ed è questo che il buon teologo è chiamato a fare, ancora oggi.

5.2. LE OBIEZIONI CONTRO LA CERTEZZA DELLA SPERANZA E LE LORO SOLUZIONI

Dimostrato che la speranza è certa, ferma, stabile, l'Aquinate controbatte alcune affermazioni che vorrebbero negare invece questa qualità alla speranza. Le affermazioni e le risposte di Tommaso sono molto interessanti e importanti e servono in modo particolare a precisare i limiti della certezza della speranza dalla parte dell'essere umano⁵³.

Un'affermazione sostiene che la speranza non può essere certa perché risiede nella volontà, mentre la certezza è una qualità dell'intelletto:

⁵¹ È il noto principio scolastico secondo cui «Nemo dat quod non habet».

⁵² Cf. in particolare Sal 9,19; Pr 23,18; 24,14; Rm 4,18-22; Fil 1,20; 2Tm 1,12; Eb 6,13-19

⁵³ Del resto è intuitivo che la certezza della speranza non può significare che l'uomo è sicuro di raggiungere Dio comunque egli viva; la certezza della speranza deve quindi ricevere delle opportune limitazioni dalla parte dell'uomo (*ex parte hominis*).

La speranza risiede nella volontà. Ora, la certezza non appartiene alla volontà, ma all'intelletto. Quindi la speranza è priva di certezza⁵⁴.

La risposta è già stata data da Tommaso: la certezza risiede nell'intelletto per essenza, ma può trovarsi anche nella volontà, non però per essenza, ma per partecipazione, quando l'intelletto muove la volontà; ed è proprio ciò che capita nel caso della speranza, perché nel caso della speranza la fede, che risiede nell'intelletto, muove la speranza, che risiede nella volontà⁵⁵.

Un'altra affermazione vorrebbe dimostrare che la speranza non può essere certa perché essa deriva dalla grazia, dalla carità e dai meriti.

Nella *Somma teologica* si afferma infatti:

Come sopra⁵⁶ si è ricordato, la speranza deriva dalla grazia e dai meriti. Ma in questa vita non possiamo conoscere con certezza di avere la grazia, secondo le spiegazioni date⁵⁷. Quindi la speranza dei viatori non ha la dote della certezza⁵⁸.

⁵⁴ «Spes est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, arg. 1, III, 188. Molto simile la difficoltà in *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, arg. 1 e in *DeVirt*, q. 4, a. 2, arg. 1 (ma in quest'ultima opera la prospettiva è diversa: dal fatto che la speranza è certa si vorrebbe dedurre che la speranza risiede nell'intelletto e non nella volontà, perché la certezza riguarda le facoltà conoscitive).

⁵⁵ Molto simile la risposta in *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, ad 1 e in *DeVirt*, q. 4, a. 2, ad 1.

⁵⁶ Cf. *STh*, II-II, q. 17, a. 1, arg. 2.

⁵⁷ Cf. *STh*, I-II, q. 112, a. 5.

⁵⁸ «Spes ex gratia et meritis provenit, ut supra [q. 17 a. 1 arg. 2] dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra [I-II q. 112 a. 5] dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, arg. 2, III, 188.

E già nel *Commento alle Sentenze* si diceva:

Nessuno avrà la vita eterna se non possiede la carità e la grazia. Ora, nessuno sa di avere la grazia e la carità, e nemmeno che le avrà alla fine. Dunque nella speranza non ci può essere la certezza della vita eterna⁵⁹.

L'argomentazione è molto importante: noi siamo certi che raggiungeremo Dio solamente se siamo in grazia⁶⁰, se possediamo la carità e se abbiamo dei meriti⁶¹, e la speranza è proprio un moto di tensione verso Dio fine ultimo; sembrerebbe quindi che la nostra speranza, per essere certa, debba necessariamente presupporre la conoscenza certa di essere in grazia, di possedere la carità e di avere dei meriti. Ma noi – senza una particolare rivelazione di Dio – non possiamo essere certi di essere in grazia, né di possedere la carità, né di avere dei meriti⁶², perché, per esserne certi, dovremmo poter giudicare la presenza della grazia, della carità e dei meriti in base alla causa propria della grazia, della carità e dei meriti, ma la causa propria della grazia, della carità e

⁵⁹ «Nullus habebit vitam aeternam, nisi habeat caritatem et gratiam. Sed nullus scit se habere gratiam et caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non potest esse in spe certitudo de vita aeterna»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, arg. 5, VI, 266-267.

⁶⁰ Ci si riferisce esattamente alla grazia abituale/santificante/*gratum faciens*.

⁶¹ Ci si riferisce evidentemente ai meriti soprannaturali (i meriti naturali non sono infatti sufficienti per raggiungere la beatitudine soprannaturale).

⁶² Possiamo solamente avere una certezza morale di essere in grazia, di possedere la grazia, certezza morale che deriva da alcuni segni (ad esempio la consapevolezza di non aver commesso peccati gravi/mortali o di aver ricevuto il perdono dei peccati gravi/mortali commessi; la pace interiore; la pratica delle virtù; il trovare la propria gioia in Dio; il distacco dalle creature). Sul tema della conoscenza certa di essere in grazia da parte dell'uomo nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, I, d. 17, q. 1, a. 4; d. 23, q. 1, a. 2, ad 1; IV, d. 9, q. 1, a. 3, qc. 2; d. 21, q. 2, a. 2, ad 2; *DeVer*, q. 10, a. 10; *InIIICor*, 12, 1; 13, 2; *STh*, I-II, q. 112, a. 5. Sul tema della conoscenza certa del possesso della grazia, della carità e dei meriti cf. anche CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, capp. 9.12-13 e cann. 13-16.

dei meriti è Dio, e Dio non possiamo conoscerlo in questa vita per essenza. Quindi non possiamo conoscere con certezza la presenza della grazia, della carità e dei meriti in noi. Quindi sembrerebbe che non possiamo nemmeno sperare con certezza.

Tommaso risponde nella *Somma teologica* dicendo:

La speranza si fonda principalmente non sulla grazia già posseduta, ma sulla divina onnipotenza e misericordia, con la quale può conseguire la grazia anche chi non la possiede ancora, in modo da poter così giungere alla vita eterna. Ora, chiunque ha la fede è certo dell'onnipotenza e della misericordia di Dio⁶³.

E nel *Comento alle Sentenze* aveva affermato:

Anche se io non so se alla fine avrò la carità, tuttavia so che la carità e i meriti che ho nel proponimento conducono certamente alla vita eterna⁶⁴.

Come si vede, il nostro autore risolve questa difficoltà basandosi sull'oggetto formale *quo*/motivo della speranza: questa virtù teologale non si fonda sulla grazia, sulla carità e sui meriti che uno possiede, ma sull'onnipotenza e la misericordia di Dio. Ora, il possesso della grazia, della carità e dei meriti è incerto, ma l'onnipotenza e la misericordia di Dio sono certe – e di una certezza di fede –. Quindi non fa problema per la certezza della speranza il fatto che uno non possa essere certo di essere in grazia, di possedere la carità o di avere dei meriti, perché per la

⁶³ «Spes non innitur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, ad 2, III, 189.

⁶⁴ «Licet nesciam utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita quae in proposito habeo, ad vitam aeternam certitudinaliter perducunt»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, ad 5, VI, 270-271.

certezza della speranza è sufficiente che uno creda nell'onnipotenza e nella misericordia di Dio. Del resto la certezza della speranza non può basarsi su motivi umani, e la certezza naturale di essere in grazia, di possedere la carità e di avere dei meriti sarebbe comunque una certezza umana, non soprannaturale⁶⁵. Inoltre, anche se non è certo che alla fine della vita si avranno la carità e i meriti, è però certo che la carità e i meriti, che si sa di volere, conducono alla vita eterna.

Un'altra importante affermazione, presente nella *Somma teologica*, sostiene:

Non vi può essere certezza di ciò che può venire meno. Ma molti viatori che hanno la speranza vengono meno nel conseguire la beatitudine. Quindi la speranza dei viatori è priva di certezza⁶⁶.

Come detto, affinché ci sia certezza l'oggetto a cui si aderisce deve essere stabile e non può venire meno. Ora, questa difficoltà afferma che l'oggetto della speranza è il conseguimento della beatitudine, e il conseguimento della beatitudine può mancare in chi ha la speranza, perché di fatto esistono dei viatori che hanno la speranza di conseguire la beatitudine e che poi non la conseguono⁶⁷. Quindi non si può essere certi di conseguire la beatitudine. Quindi la speranza non può essere certa.

⁶⁵ Parlo di una certezza naturale di possedere la grazia perché è evidente dal contesto che ci si riferisce ad essa; diverso sarebbe il caso di una certezza soprannaturale di possedere la grazia, che può derivare solo da una rivelazione (questo caso è possibile, ma non è quello considerato in questo contesto).

⁶⁶ «Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, arg. 3, III, 188.

⁶⁷ Questa affermazione contrasta evidentemente con l'affermazione secondo cui tutti si salvano, affermazione che risolverebbe immediatamente la difficoltà proposta, ma che personalmente ritengo non accettabile, perché mi appare contraria alla Rivelazione (Sacra Scrittura e Sacra Tradizione) e al Magistero della Chiesa, che parlano di persone condannate all'eterno supplizio nell'inferno.

Ad essa Tommaso risponde asserendo:

Il fatto che alcuni, pur avendo la speranza, non raggiungono la beatitudine deriva da un difetto del libero arbitrio, che mette l'ostacolo del peccato, e non da un difetto della divina onnipotenza o misericordia, su cui si fonda la speranza. Per cui ciò non pregiudica la certezza della speranza⁶⁸.

Una difficoltà abbastanza simile c'era già nel *Commento alle Sentenze*⁶⁹, dove è seguita da un'ulteriore affermazione, sempre dello stesso tono, che dice:

Tutto ciò che dipende da una causa contingente non può avere la certezza se non quando c'è già. Ora, questo avere la vita eterna dipende dai meriti che derivano dal libero arbitrio, il quale è una causa estremamente contingente. Quindi non si può avere la certezza del fatto che costui abbia la vita eterna. Dunque, dato che la speranza è di ciò, sembra che la speranza non abbia la certezza⁷⁰.

⁶⁸ «Hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei»: *STh*, II-II, q. 18, a. 4, ad 3, III, 189.

⁶⁹ Essa dice: «Non ci può essere la certezza di ciò che non esisterà mai. Ora, qualcuno ha la speranza della vita eterna che non avrà mai. Dunque la speranza non ha la certezza»: «De eo quod nunquam erit, non potest esse certitudo. Sed aliquis habet spem de vita aeterna, quam nunquam habebit. Ergo spes non habet certitudinem»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, arg. 2, VI, 266-267.

⁷⁰ «Omne quod dependet ex contingenti, non potest habere certitudinem, nisi quando iam est. Sed hunc habere vitam aeternam, dependet ex meritis, quae sunt ex libero arbitrio, quod est maxime contingens causa. Ergo non potest esse certitudo de hoc quod iste habeat vitam aeternam; ergo cum spes sit de hoc, videtur quod spes non habeat certitudinem»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, arg. 3, VI, 266-267.

Qui l'argomento contrario alla certezza della speranza si fonda sul fatto che la speranza sembrerebbe dipendere da una causa contingente, come è il libero arbitrio, perché si afferma che la speranza si fonda sui meriti, e i meriti dipendono dal libero arbitrio.

A questa difficoltà l'Aquinata risponde affermando che la certezza della speranza può venire meno

non per sé, ma accidentalmente, in quanto tale difetto non è da ciò che dirige verso il fine, da cui ha la certezza, ma da qualche accidente. Come il fuoco ha la certezza assoluta di scaldare, e tuttavia a volte viene meno a causa di un qualche ostacolo. E un fenomeno analogo si verifica nella speranza⁷¹.

Possiamo ora raccogliere gli elementi fondamentali di queste due risposte tommasiane. La certezza della speranza non viene meno per il fatto che alcuni, pur avendo la speranza, non conseguono la beatitudine e nemmeno per il fatto che il libero arbitrio, la libera volontà dell'uomo, può venire meno, perché tutto ciò è accidentale rispetto alla speranza considerata in se stessa. Infatti il non conseguimento della beatitudine non dipende dalla speranza in se stessa, perché non dipende dall'oggetto formale *quo*/motivo della speranza, cioè non dipende dal fatto che Dio viene meno nella sua onnipotenza misericordiosa e ausiliarice. Infatti il non conseguimento della beatitudine da parte di alcuni dipende da un difetto della loro libera volontà, che non rimane fedele a Dio, che pecca⁷² e quindi si distacca da Dio, e non da un difet-

⁷¹ «non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente; sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento. Et similiter est de spe»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, ad 2, VI, 268-271 (nell'ad 3 si dice che la risposta è la stessa che nell'ad 2).

⁷² Con un peccato grave/mortale. In questo contesto il peccato che vanifica la tensione della speranza verso Dio deve sempre essere inteso come un peccato di questo tipo.

to di Dio, specificamente dell'onnipotenza e della misericordia di Dio, che sono il motivo su cui si fonda la speranza. Quindi il non conseguimento della beatitudine da parte di alcuni non è dovuto alla speranza in se stessa, ma a un motivo accidentale – il venir meno della libera volontà dell'uomo alla comunione con Dio mediante il peccato –, e tale motivo accidentale non è sufficiente per eliminare la certezza della speranza.

Il discorso di Tommaso merita qui un approfondimento, che è poi un'esplicitazione di quanto già implicitamente affermato da lui stesso: la certezza della speranza può essere considerata in se stessa (*in se*) e dalla parte del suo motivo (*ex parte motivi*) oppure quanto a noi (*quoad nos*) e dalla parte del soggetto (*ex parte subiecti*). In se stessa e dalla parte del suo motivo la speranza è certa di una certezza assoluta, perché la speranza in se stessa non può fallire e anche il motivo della speranza, che è l'onnipotenza ausiliatrice di Dio, non può venire meno, perché Dio non cesserà mai di essere onnipotente e ausiliatore. Del resto, la fede ci assicura che l'onnipotenza di Dio non può fallire né ingannare nell'aiutare l'uomo a raggiungere Dio. Quindi, da questo punto di vista, l'intelletto certo per fede dell'onnipotenza ausiliatrice di Dio muove la volontà affinché la volontà tenda a Dio come fonte della propria beatitudine soprannaturale con certezza, cioè senza alcun dubbio o fluttuazione che Dio faccia mancare all'uomo i mezzi necessari e sufficienti per raggiungerlo. Quanto a noi e dalla parte del soggetto, invece, la speranza è certa soltanto di una certezza condizionata – e non assoluta –, perché quanto a noi, quanto al soggetto in cui la speranza risiede, cioè la volontà umana, c'è la possibilità che la speranza fallisca e non raggiunga il suo fine, perché la volontà umana è libera e quindi può scegliere di separarsi da Dio, di non volere Dio, di non accogliere gli aiuti di Dio. Quindi, da questo punto di vista, la speranza non può essere assolutamente certa, perché, finché l'uomo è viatore, esiste sempre la reale possibilità che egli si separi da Dio e muoia in questo stato di separazione e così non raggiunga Dio. Però anche in questa prospettiva esiste una certezza della speranza, ma condizionata:

noi possiamo sperare con certezza di raggiungere Dio, a condizione che siamo fedeli a lui sino alla fine, a condizione che perseveriamo fino alla fine nell'unione, nella comunione, con lui. Detto ciò, ci possiamo chiedere se sia più propria della speranza la certezza assoluta o la certezza condizionata. Quanto detto da Tommaso ci aiuta a rispondere: la certezza assoluta è legata alla speranza in quanto tale, in se stessa (*in se*), mentre la certezza condizionata deriva da un elemento accidentale (*per accidens*) alla speranza, che è la fallibilità della volontà umana. Ora, è più proprio di una realtà ciò che appartiene a quella realtà in quanto tale, in se stessa, di ciò che le appartiene accidentalmente. Quindi possiamo concludere che è più propria della speranza la certezza assoluta che la certezza condizionata.

Alla luce di ciò possiamo anche capire la portata di un'ulteriore affermazione che sembra negare la certezza della speranza, perché la certezza della speranza sarebbe non compatibile con il timore di separarsi da Dio, che pure l'uomo ha in questa vita. Essa sostiene infatti:

Dello stesso oggetto non si può avere la certezza, o sicurezza, e il timore. Ora, finché è in questa vita, l'uomo ha il timore casto della separazione da Dio. Dunque non può avere la certezza di avere la vita eterna⁷³.

Tommaso, in base a quanto detto finora, può rispondere:

Finché siamo in questa vita ci può essere un ostacolo accidentale a che la speranza, la quale di per sé ha la certezza, raggiunga il suo fine. Perciò adesso, alla speranza, si aggiunge il timore della separazione; ma in futuro, quando non ci potrà essere un ostacolo accidentale, non

⁷³ «Non potest de eodem esse certitudo, seu securitas, et timor. Sed homo quamdiu in hac vita est, habet timorem castum de separatione a Deo. Ergo non potest habere certitudinem de habendo vitam aeternam»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, arg. 4, VI, 266-267.

ci sarà il timore della separazione, e neppure la speranza, perché allora si avrà ciò che si sperava⁷⁴.

Il timore di separarsi da Dio, dunque, è compossibile con la certezza della speranza per il fatto che il tendere dell'uomo verso Dio, verso la beatitudine soprannaturale, fondato sulla fede, che è appunto la speranza, di per sé (*per se*) non può fallire, cioè di per sé raggiunge infallibilmente il suo fine – e questo giustifica la certezza della speranza –, ma accidentalmente (*per accidens*) può fallire, per un ostacolo, cioè l'allontanamento della libera volontà dell'uomo da Dio mediante il peccato, che impedisce a tale moto di raggiungere il suo fine – e questo giustifica il timore della separazione da Dio –⁷⁵. Interessante l'osservazione finale dell'Aquinate: nella vita eterna, in paradiso, quando non sarà più possibile l'esistenza di un ostacolo accidentale all'unione con Dio⁷⁶, non sarà più possibile e non esisterà più il timore della separazione da Dio, ma non esisterà più nemmeno la speranza, perché ad essa subentrerà la visione, il possesso, la fruizione di Dio.

⁷⁴ «Quamdiu in hac vita sumus, potest esse accidentale impedimentum ne spes, quae de se certitudinem habet, suum finem consequatur; et ideo nunc cum spe adiungitur timor separationis; sed in futuro, quando non poterit esse accidentale impedimentum, tunc non erit timor separationis, neque etiam spes; quia quod sperabatur, tunc habebitur»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4, ad 4, VI, 270-271.

⁷⁵ Questo ci fa capire come la speranza di salvarsi possa coesistere con il timore di dannarsi (cf. Fil 2,12; CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, capp. 9.13; cann. 13-16), ma anche come tale timore debba essere moderato e contenuto nei limiti della retta ragione illuminata dalla fede.

⁷⁶ Perché l'uomo, avendo raggiunto Dio e possedendolo per visione della sua essenza, ha raggiunto il suo fine ultimo e il bene infinito in concreto, e quindi non c'è più spazio per delle tensioni contrarie a Dio, cioè per dei peccati, e quindi non c'è più la possibilità dell'esistenza di un ostacolo all'unione con Dio.

CAPITOLO 6

IL PRECETTO DELLA SPERANZA

6.1. L'AFFERMAZIONE DEL PRECETTO DELLA SPERANZA

Un argomento che Tommaso tratta in riferimento a ogni virtù è quello del relativo precetto. Vista, infatti, l'importanza delle virtù, viene naturale domandarsi se e come ciascuna di esse sia stata comandata nella legge di Dio.

Riguardo, dunque, alla speranza e al suo precetto, Tommaso insegna:

Tra i precetti che si riscontrano nella Scrittura alcuni formano la sostanza della legge, altri invece sono preparatori alla legge. Sono preparatori quelli senza i quali la legge non può sussistere. E tali sono i precetti relativi agli atti della fede e della speranza: poiché l'atto della fede porta la mente umana a riconoscere l'autore della legge, al quale deve sottomettersi, e la speranza del premio induce l'uomo all'osservanza dei precetti. Invece i comandamenti che formano la sostanza della legge sono quelli che vengono imposti all'uomo già sottoposto e preparato a obbedire, e che riguardano l'onestà della vita. Quindi essi vengono proposti subito come precetti fin dalla promulgazione stessa della legge. Invece i comandamenti relativi alla speranza e alla fede non dovevano essere proposti come precetti: poiché, se uno già non credesse e non sperasse, sarebbe inutile imporgli la legge. Piuttosto, come il precetto della fede, stando alle cose già dette¹, doveva essere proposto come una dichiarazione e un ricordo, così anche il precetto della speranza doveva essere presentato nella prima

¹ Cf. *STh*, II-II, q. 16, a. 1.

istituzione della legge come una promessa: infatti colui che promette il premio a chi obbedisce, con ciò stesso esorta alla speranza. Siccome però una volta stabilita la legge è compito dei sapienti indurre gli uomini non solo a osservare i precetti, ma più ancora a conservare i fondamenti della legge, ne segue che dopo la prima enunciazione della legge la sacra Scrittura in più modi induce gli uomini alla speranza, anche con ammonimenti e precetti, e non soltanto a modo di promessa come nei libri della legge. Come appare nel *Sal: Sperate in lui voi tutti del popolo*², e in molti altri passi della Scrittura³.

² Sal 62(61),9.

³ «Praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra [q. 16 a. 1] dictum est; ita etiam praeceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa. Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Ps. [61, 9], *sperate in eo omnes congregationes populi*, et in multis aliis Scripturae locis»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, co., III, 223-224. Il *sed contra* affermava, a partire dall'autorità di Agostino (cf. *Trattati sul Vangelo di Giovanni*, 83), che sono stati dati molti precetti sulla speranza.

Come si vede, l'Aquinate parte da una distinzione fondamentale nell'ambito dei precetti biblici, ossia la distinzione tra i precetti che sono preparatori alla legge e i precetti che costituiscono la sostanza della legge. Si noti subito che qui egli per "legge" intende la Torah, ossia il Pentateuco, e, in particolare, il decalogo. I precetti che sono preparatori alla legge sono quei precetti senza i quali la legge non può sussistere e sono i precetti relativi alla fede e alla speranza, perché la fede fa riconoscere all'uomo l'autore della legge e la speranza porta l'uomo ad osservare i precetti della legge. I precetti che sono costitutivi della legge sono invece quei precetti che vengono dati all'uomo una volta che l'uomo è stato preparato a obbedire alla legge – dalla fede e dalla speranza – e riguardano l'onestà della vita. Stabilita questa distinzione fondamentale, Tommaso presenta il diverso modo di promulgazione di questi precetti: i precetti costitutivi della legge vengono promulgati subito nella legge espressamente come precetti, mentre i precetti preparatori alla legge – cioè quelli relativi alla fede e alla speranza – non vengono promulgati subito nella legge espressamente come precetti, perché, se uno già non crede e non spera, è inutile imporgli dei precetti espliciti⁴; essi vengono dunque promulgati in modo diverso. Il precetto della fede viene promulgato nel fatto stesso che Dio si rivela, perché, se Dio rivela qualcosa, in questo stesso fatto è contenuto il precetto di credere a ciò che egli rivela. Il precetto della speranza viene promulgato nel fatto stesso che Dio promette il premio della beatitudine eterna a chi gli obbedisce, perché, se Dio promette un premio a chi obbedisce, in questo stesso fatto è contenuto il precetto di sperare. Potremmo completare il discorso di Tommaso precisando così: per il fatto stesso che Dio si offre come premio all'uomo e dice all'uomo che lo aiuterà a raggiungerlo, l'uomo è obbligato – precettato – a tendere verso Dio confidando nell'aiuto di Dio, cioè a sperare Dio come suo fine ultimo – oggetto materiale e oggetto formale

⁴ Infatti nella Torah/Pentateuco, e in particolare nel decalogo, non ci sono precetti relativi alla fede o alla speranza.

quod – e a sperare in Dio – oggetto formale *quo* –, perché, se non lo facesse, mancherebbe verso Dio, perché rifiuterebbe la consegna che Dio gli fa di se stesso e del suo aiuto.

Questo aspetto del precetto della speranza è quello fondamentale; però l'Aquinate lo precisa con un'aggiunta: dopo che la legge è stata stabilita, cioè dopo che la Torah, il Pentateuco, e in particolare il decalogo, sono stati promulgati, i sapienti devono indurre gli uomini non solo ad osservare i precetti costitutivi della legge, ma anche – e maggiormente – ad osservare i precetti preparatori della legge, che ne sono come i fondamenti. Quindi, dopo che la legge è stata promulgata, con la Torah, il Pentateuco, e in particolare con il decalogo, la Sacra Scrittura in molti modi induce gli uomini a sperare, anche con precetti espliciti – e non più solamente nel semplice fatto che Dio promette all'uomo se stesso e l'aiuto per raggiungerlo –. Tommaso, infatti, afferma che in molti testi scritturistici viene comandato all'uomo di sperare, anche se il solo passo biblico citato qui espressamente è Sal 62(61),9; possiamo però pensare ai numerosi passi dei libri sapienziali e profetici e del Nuovo Testamento in cui, in un modo o nell'altro, si comanda all'uomo di sperare⁵.

⁵ Anche il magistero della Chiesa è intervenuto riguardo al precetto della speranza: il decreto del Sant'Uffizio *Errores doctrinae moralis laxioris* (24 settembre 1665) condanna infatti la seguente proposizione: «L'uomo non è mai tenuto in nessun momento della sua vita a produrre un atto di fede, speranza e carità, in forza dei precetti divini che si riferiscono a queste virtù»: «Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinatorum ad eas virtutes pertinentium»: SANT'UFFIZIO, *Errores doctrinae moralis laxioris*, n. 1, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2021. La proposizione viene condannata con la seguente censura: «come minimo scandalosa»: «ut minimum scandalosa»: SANT'UFFIZIO, *Errores doctrinae moralis laxioris*, censura, in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2065.

6.2. LE OBIEZIONI CONTRO IL PRECETTO DELLA SPERANZA E LE LORO SOLUZIONI

Stabilito il fatto che esiste un precetto della speranza e il modo in cui esso è stato promulgato, Tommaso risponde ad alcune affermazioni secondo le quali non era necessario un precetto relativo alla speranza.

Un'affermazione dice:

Quando per ottenere un effetto basta una cosa non è necessario ricorrere ad altro. Ora, l'uomo è portato efficacemente a sperare il bene dalla stessa inclinazione naturale. Perciò non è necessario spingerlo a ciò con un precetto della legge⁶.

Quindi un precetto relativo alla speranza sarebbe inutile, perché l'uomo è portato in modo efficace a sperare il bene dalla stessa inclinazione della sua natura, e quindi non è necessario spingerlo ad esso con il precetto della speranza.

Tommaso risponde:

La natura porta efficacemente a sperare il bene proporzionato alla natura umana. Ma per indurre l'uomo a sperare il bene soprannaturale ci voleva l'autorità della legge divina, in parte con le promesse e in parte con gli ammonimenti e i precetti. Tuttavia anche per delle cose a cui porta l'inclinazione stessa della ragione naturale, quali sono gli atti delle virtù morali, furono necessari i precetti della legge divina, per una maggiore sicurezza; e specialmente perché la ragione naturale era ottenebrata a motivo delle concupiscenze del peccato⁷.

⁶ «Quod potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinazione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, arg. 1, III, 223.

⁷ «Natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate

Il precetto della speranza, come si vede, è motivato in due modi. Innanzitutto c'è il fatto che la natura muove l'uomo in modo efficace a sperare un bene proporzionato ad essa, cioè un bene naturale, mentre Dio è un bene soprannaturale, e quindi, per muovere l'uomo a sperare Dio, era necessario un precetto della legge divina, sia implicito nella promessa di Dio di darsi all'uomo e di aiutarlo a raggiungerlo, sia esplicito nei precetti successivi alla promulgazione della legge. Poi c'è il fatto che, anche nel caso in cui la natura muova in modo efficace l'uomo a sperare, tale mozione richiede di essere rafforzata, rassicurata, sia perché la volontà ha sulle passioni un dominio solamente politico e non dispotico, sia perché la natura umana è ferita dal peccato originale, in particolare porta in sé la concupiscenza, per cui a maggior ragione servono dei precetti divini che indirizzino l'uomo sulla via del bene⁸.

Un'altra affermazione secondo cui non era necessario un precetto relativo alla speranza si fonda sul fatto che esso non si trova nel decalogo e ragiona così: se fosse stato necessario un precetto relativo alla speranza, esso avrebbe dovuto trovarsi nel decalogo, perché i precetti riguardano le virtù e tra le virtù le più importanti sono le virtù teologali, e d'altro canto i precetti principali della legge sono quelli contenuti nel decalogo; ma nel decalogo non ci sono precetti relativi alla speranza; quindi non doveva esserci un precetto relativo alla speranza.

legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, ad 1, III, 224.

⁸ Tommaso esplicita l'importanza di questi precetti divini come rafforzamento dell'inclinazione naturale solamente in rapporto alle virtù morali, ma è facile capire l'argomento *a fortiori*: se tale rafforzamento serve per le virtù morali, che pure trovano un loro fondamento positivo nell'inclinazione della natura umana, a maggior ragione esso servirà per le virtù teologali, che non hanno alcun fondamento positivo nella natura umana.

Ecco il testo:

Siccome il precetto ha di mira gli atti delle virtù, i precetti principali devono riguardare gli atti delle virtù principali. Ma fra tutte le virtù le principali sono le tre teologali, cioè la fede, la speranza e la carità. Poiché dunque i principali precetti della legge sono quelli del decalogo, a cui si riducono tutti gli altri, come sopra⁹ si è visto, sembra che, se si volevano dare dei precetti sulla speranza, questi dovevano trovarsi nel decalogo. E invece non vi si trovano. Quindi nella legge non si doveva dare alcun precetto sugli atti della speranza¹⁰.

Tommaso risponde:

I precetti del decalogo appartengono alla prima enunciazione della legge. Per questo in essi non si trova alcun precetto riguardante la speranza: allora bastava infatti indurre alla speranza presentando delle promesse, come si fa nel primo e nel quarto comandamento^{11, 12}

Qui il nostro autore riprende quanto aveva già insegnato: il precetto della speranza non doveva trovarsi in modo esplicito nei precetti costi-

⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 100, a. 3.

¹⁰ «Cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta sint praecepta Decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra [I-II q. 100 a. 3] habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet inter praecepta Decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, arg. 2, III, 223.

¹¹ Cf. Es 20,6.12; Dt 5,10.16.

¹² «Praecepta Decalogi pertinent ad primam legis lationem. Et ideo inter praecepta Decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe, sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, ad 2, III, 224-225.

tutivi della legge, come sono quelli contenuti nel decalogo; ma qui aggiunge che proprio nel decalogo si trovano delle promesse che inducono – precettano – alla speranza, specificamente nel primo¹³ e nel quarto comandamento¹⁴.

Un'altra affermazione ancora sostiene che non era giusto dare un precetto relativo alla speranza, perché nella legge non c'è un precetto relativo alla disperazione, che è il contrario della speranza; infatti, se ci fosse un precetto che comanda una virtù, dovrebbe esserci per corrispondenza anche un precetto che proibisce il peccato contrario. Essa è presentata così:

Comandare l'atto di una virtù e proibire l'atto del vizio contrario sono cose che si equivalgono. Ora, non si trova un precetto che proibisca la disperazione, che è contraria alla speranza. Quindi non è giusto che si diano dei precetti sulla speranza¹⁵.

L'Aquinate con molta acutezza risponde:

Per cose la cui osservanza è imposta come un dovere da compiere basta il precetto affermativo, nel quale sono incluse anche le proibizioni degli atti da evitare. Come nella legge viene dato il precetto di ono-

¹³ Dove Dio dice che è favorevole e misericordioso fino a mille generazioni verso quelli che lo amano e osservano i suoi comandamenti.

¹⁴ Dove Dio dice che a chi osserva questo comandamento la sua vita sarà lunga e vedrà giorni lunghi e felici nel paese che egli gli darà. Si ricordi che nell'Antico Testamento la speranza riguardava anche in modo importante i beni materiali, e, tra essi, in particolare la terra promessa da Dio agli israeliti (ma anche una lunga vita era un bene molto desiderato).

¹⁵ «Eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, arg. 3, III, 223.

rare i genitori mentre non esiste la proibizione di disonorarli, se non nella minaccia della pena a coloro che li disonorano. E poiché è un dovere per l'uomo sperare la propria salvezza, bisognava indurvelo in uno dei modi suddetti¹⁶, quasi affermativamente, il che include la proibizione del contrario¹⁷.

Quando dunque si tratta di doveri da compiere, è sufficiente un precetto affermativo, perché in esso è inclusa implicitamente la proibizione degli atti contrari a quel dovere. Ora, quello di sperare è effettivamente un dovere da compiere, e quindi per esso era sufficiente un precetto affermativo, nel quale sono implicitamente proibiti quegli atti contrari alla speranza.

¹⁶ Cf. *STh*, II-II, q. 22, a. 1 (co. e ad 1).

¹⁷ «In illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorentibus poena adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum [in co. et ad 1] modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi»: *STh*, II-II, q. 22, a. 1, ad 3, III, 225.

CAPITOLO 7

IL DONO DELLO SPIRITO SANTO, LA BEATITUDINE E I FRUTTI RELATIVI ALLA SPERANZA

Nella visione di Tommaso gli elementi soprannaturali della vita dell'uomo sono connessi organicamente, cioè formano un organismo soprannaturale in cui ci sono corrispondenze e relazioni: con le virtù, quindi, sono messi in relazione i doni dello Spirito Santo, le beatitudini e i frutti.

7.1. IL DONO DELLO SPIRITO SANTO RELATIVO ALLA SPERANZA

Vediamo quindi innanzitutto qual è il dono dello Spirito Santo che, secondo il nostro autore, deve essere messo in relazione con la virtù della speranza: diciamo subito che è il dono del timore, del timore di Dio, e specificamente del timore filiale o casto verso Dio.

7.1.1. I doni dello Spirito Santo in generale

Ma prima di studiare da vicino gli insegnamenti di Tommaso sul dono del timore in rapporto alla virtù della speranza, mi sembra importante esporre, per quanto brevemente, il suo pensiero riguardo ai doni dello Spirito Santo, in particolare analizzando cosa sono i doni secondo il nostro autore e che ruolo hanno nella vita soprannaturale dell'uomo.

Vediamo quindi innanzitutto cosa sono questi doni dello Spirito Santo per Tommaso¹.

¹ Sui doni dello Spirito Santo nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1; *InIs*, 11; *InGal*, 5, 6; *DeVirt*, q. 2, a. 2, ad 17; *STh*, I-II, q. 68; II-II, q. 8, a. 6.

Nella *Somma teologica* egli parla dei doni dello Spirito Santo così:

[Nella Scrittura] essi [cioè: i doni] ci vengono presentati non sotto il nome di doni, ma piuttosto sotto quello di *spiriti*: così infatti è detto in *Is*: *Su di lui si poserà lo spirito... di sapienza e di intelligenza...*² Da tali parole si può capire facilmente che queste sette cose sono qui enumerate come conferite a noi per ispirazione divina. Ora, l'ispirazione indica sempre una mozione dall'esterno. Si deve infatti ricordare che nell'uomo si danno due principi di moto: il primo interiore, che è la ragione, il secondo esteriore, che è Dio, come si disse sopra³: e ciò è affermato anche dal Filosofo⁴. Ora, è evidente che quanto viene mosso deve essere proporzionato al suo motore; e la disposizione a essere ben mosso dal proprio motore è la perfezione del mobile come tale. Perciò, quanto più alta è la causa movente, tanto più si esige che il soggetto mobile gli sia proporzionato con una disposizione più perfetta: vediamo infatti che più alta è la dottrina da apprendere e più perfettamente il discepolo deve essere preparato. Ora, è evidente che le virtù umane potenziano l'uomo in quanto è fatto per assecondare la mozione della ragione nei suoi atti interni ed esterni. Perciò è necessario che esistano nell'uomo perfezioni più alte, in modo che egli sia da esse predisposto alla mozione divina. E queste perfezioni sono chiamate doni: non solo perché vengono infusi da Dio, ma anche perché da essi l'uomo viene disposto ad assecondare con prontezza le ispirazioni divine, secondo l'espressione di *Is*: *Il Signore mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro*⁵. E il Filosofo stesso notava che coloro i quali sono mossi per istinto divino non hanno bisogno di deliberare secondo la ragione umana, ma devo-

² Is 11,2-3.

³ Cf. *STh*, I-II, q. 9, aa. 4.6.

⁴ Cf. *Etica eudemia*, 7, 14, 20.

⁵ Is 50,5.

no seguire l'istinto interiore: perché sono mossi da un principio superiore alla ragione umana^{6,7}

E più sotto precisa:

Abbiamo detto⁸ che i doni sono delle perfezioni che dispongono l'uomo a ben assecondare gli impulsi dello Spirito Santo. Ora è evidente, in base alle spiegazioni date in precedenza⁹, che le virtù morali costi-

⁶ Cf. *Etica eudemia*, 7, 14, 22.

⁷ «[In Scriptura dona] nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiaie 11 [2-3], *requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus*, et cetera. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra [q. 9 aa. 4.6] dictum est; et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. De bona fortuna [cf. *Eth. Eud.*, 7, 14, 20]. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiores doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiaie 50 [5], *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Et Philosophus etiam dicit, in cap. De bona fortuna [cf. *Eth. Eud.*, 7, 14, 22], quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana»: *STh*, I-II, q. 68, a. 1, co., II, 640-641.

⁸ Cf. *STh*, I-II, q. 68, a. 1.

⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 58, a. 2.

tuiscono la perfezione delle potenze appetitive in quanto queste partecipano in qualche modo della ragione, cioè in quanto sono fatte per assecondarne il comando. Così dunque il rapporto che i doni hanno con l'uomo nei confronti dello Spirito Santo è analogo a quello che le virtù morali hanno con le potenze appetitive nei confronti della ragione. Ma le virtù morali sono abiti che predispongono le potenze appetitive a obbedire prontamente alla ragione. Perciò anche i doni dello Spirito Santo sono abiti che servono a predisporre l'uomo a obbedire prontamente allo Spirito Santo¹⁰.

Nel *Commento alle Sentenze*, nel contesto della differenziazione dei doni dalle virtù, l'Aquinate aveva affermato:

I doni vengono dati per degli atti più elevati di quanto sono quelli delle virtù. E fra tutte tale tesi sembra quella vera. Perciò, per capirla, va rilevato che la virtù si può trovare in tutte le cose in quanto hanno delle attività proprie in cui vengono perfezionate per virtù propria per

¹⁰ «Sicut dictum est [a. 1], dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supradictis [q. 58 a. 2] quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliquantulum rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto»: *STh*, I-II, q. 68, a. 3, co., II, 645. Cf. quanto Tommaso dice nel co. dell'a. 4 della stessa questione: «i doni sono abiti che predispongono l'uomo a seguire prontamente le ispirazioni dello Spirito Santo, come le virtù morali predispongono le potenze appetitive a obbedire alla ragione»: «dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi»: *STh*, I-II, q. 68, a. 4, co., II, 646-647.

agire bene; tuttavia, parlando della virtù in materia morale, ci riferiamo alla virtù umana che perfeziona per eseguire bene un'operazione umana, e l'operazione dell'uomo può essere chiamata umana in tre modi. In primo luogo in base alla potenza che emette o che ordina l'operazione; come l'operazione della ragione o di un'altra facoltà che ubbidisce alla ragione, perché è dalla ragione che l'uomo ha ciò per cui è un uomo; invece nutrirsi e vedere e simili non sono operazioni dell'uomo in quanto uomo, ma in quanto è un vivente o un animale. E da questo punto di vista tutti gli abiti che perfezionano in certe operazioni in cui l'uomo non è allo stesso livello dei bruti si possono chiamare virtù umane. In secondo luogo un'operazione è chiamata umana in base alla materia o all'oggetto, come quelle che hanno quale materia le passioni o le operazioni umane. Infatti in questo senso le virtù morali vengono chiamate propriamente virtù umane. Per questo il Filosofo afferma che l'attività della facoltà speculativa è più divina che umana, in quanto ha quale materia le realtà necessarie ed eterne, non invece quelle umane¹¹. In terzo luogo, viene detta umana in base al modo, vale a dire perché nelle attività umane sia della prima sia della seconda categoria viene anche osservato il modo umano. Invece se uno esegue le attività che sono dell'uomo in un modo superiore a quello umano, l'operazione non sarà semplicemente umana, ma in un certo senso divina. Per questo il Filosofo distingue la semplice virtù dalla virtù eroica, a cui dà l'appellativo di divina, per il fatto che con l'eccellenza della virtù l'uomo diventa quasi Dio¹². E in base a tale considerazione affermo che i doni si distinguono dalle virtù per il fatto che le virtù perfezionano in vista degli atti in modo umano, ma i doni al di là del modo umano¹³.

¹¹ Cf. *Etica nicomachea*, 10.

¹² Cf. *Etica nicomachea*, 7.

¹³ «Dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum; et haec opinio inter omnes vera videtur. Unde ad huius intellectum sciendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur; loquentes tamen in

Quindi per Tommaso i doni dello Spirito Santo sono degli abiti, cioè delle qualità stabili, che vengono donati all'uomo da Dio – infusi dallo Spirito Santo – affinché l'uomo possa essere preparato, ben disposto e pronto per essere mosso da Dio, dallo Spirito Santo¹⁴. Essi rendono l'azione dell'uomo divina, nel senso che, quando l'uomo agisce con i doni dello Spirito Santo, la sua azione non ha più una modalità umana, ma acquista una modalità divina. Il confronto con le virtù che l'Aquinate stesso instaura ci aiuta a capire meglio la natura dei

moralis materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quae quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia elicente vel imperante operationem; sicut operatio rationis vel alicuius potentiae quae obedit rationi, quia a ratione habet homo quod sit homo; nutrire autem et videre non sunt operationes hominis in quantum est homo, sed in quantum est vivum vel animal; et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanae. Secundo dicitur operatio humana ex materia, sive obiecto, sicut illae quae habent pro materia passiones, sive operationes humanas: sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae dicuntur. Unde dicit Philosophus 10 Ethic., quod opus speculativae virtutis est magis divinum quam humanum: quia habet necessaria et aeterna pro materia, non autem humana. Tertio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus, in 7 Ethic., contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 1, co., VI, 724-727.

¹⁴ Dal momento che la mozione dell'uomo è un'azione esterna (*ad extra*) della Trinità, è tutta la Trinità che muove l'uomo e che infonde nell'uomo i doni dello Spirito Santo; ma tale mozione e tale infusione vengono attribuite per appropriazione allo Spirito Santo, perché sono azioni relative alla santificazione dell'uomo, e le azioni trinitarie esterne (*ad extra*) relative alla santificazione dell'uomo vengono appropriate allo Spirito Santo.

doni: le virtù naturali rendono l'azione dell'uomo naturalmente buona, perché conforme alla ragione naturale, e tale azione si svolge in modalità umana; anche le virtù teologali, che rendono l'azione dell'uomo sostanzialmente soprannaturale perché elevata dalla grazia, lasciano comunque a tale azione la sua modalità umana, perché tale azione è comunque conforme alla ragione umana, per quanto illuminata dalla fede; invece i doni dello Spirito Santo, rendendo l'azione dell'uomo conforme alla mozione dello Spirito Santo, rendono la modalità di tale azione divina, per cui l'uomo, quando agisce mosso dai doni, compie azioni divine non solo quanto alla sostanza, ma anche quanto al modo. L'esistenza dei doni, che Tommaso ricava innanzitutto dal passo di Is 11,1-3, è da lui giustificata per il fatto che nell'uomo ci sono due principi di movimento, uno interno, che è la ragione, e uno esterno, che è Dio, e ciò che deve essere mosso bisogna che sia proporzionato al suo motore; ora, le virtù proporzionano l'uomo ad essere mosso dalla ragione, ma sono insufficienti per proporzionarlo alla mozione di Dio, e quindi è necessario che nell'uomo ci sia una realtà che lo proporzioni adeguatamente ad essere mosso da Dio, e tale realtà sono appunto i doni dello Spirito Santo.

E così ci introduciamo nell'argomento successivo, che è quello dell'importanza dei doni dello Spirito Santo. Chiarito infatti cosa siano tali doni, il nostro autore ne sottolinea l'importanza e anzi la necessità per l'uomo. Dice infatti:

Come si è detto¹⁵, i doni sono perfezioni mediante le quali l'uomo viene predisposto ad assecondare l'ispirazione divina. Perciò nelle cose in cui non bastano i suggerimenti della ragione, ma si richiedono quelli dello Spirito Santo, i doni sono indispensabili. Ora, la ragione umana viene condotta da Dio alla perfezione in due modi: primo, con una perfezione naturale, cioè mediante la luce naturale della ragione;

¹⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 68, a. 1.

secondo, con una perfezione soprannaturale, mediante le virtù teologali, come sopra¹⁶ si è spiegato. E sebbene questa seconda perfezione sia superiore alla prima, tuttavia la prima è posseduta dall'uomo più perfettamente della seconda: poiché della prima egli ha come il pieno possesso, della seconda invece ha un possesso imperfetto: infatti noi conosciamo e amiamo Dio imperfettamente. Ora, è evidente che ogni essere che possiede perfettamente una natura, o una forma, o una virtù, può agire da se stesso in conformità con essa: senza escludere però l'azione di Dio, il quale opera interiormente in ogni natura e volontà. Invece l'essere che possiede imperfettamente una natura o una forma o una virtù non può agire da se stesso senza una mozione esterna. Come il sole, essendo perfettamente luminoso, può illuminare da se stesso, mentre la luna, in cui la luce è in uno stato imperfetto, non illumina se non è illuminata. E così pure il medico che conosce perfettamente l'arte medica può agire da se stesso, mentre un suo allievo che non è pienamente istruito non può agire da se stesso se non è guidato da lui. Così dunque, rispetto alle cose soggette alla ragione umana, cioè in ordine al suo fine connaturale, l'uomo può agire mediante il giudizio della ragione. Che se poi anche in questo ambito un uomo viene aiutato da Dio con un'ispirazione speciale, ciò è dovuto a una sovrabbondanza della bontà divina: infatti, secondo i filosofi¹⁷, non tutti quelli che hanno le virtù morali acquisite hanno le virtù eroiche o divine. In ordine al fine soprannaturale invece, verso cui muove la ragione in quanto è in certo qual modo e imperfettamente formata dalle virtù teologali, non basta la mozione della ragione stessa senza l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo, secondo le parole di Rm: *Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio: ... e se figli anche eredi*¹⁸; e nel Sal è detto: *Il tuo Spirito*

¹⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 62, a. 1.

¹⁷ Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 7, 1, 1; ALBERTO MAGNO, *Commento all'Etica nicomachea*, 7, 1, 1.

¹⁸ Rm 8, 14-17.

*buono mi guidi in terra piana*¹⁹: poiché nessuno può conseguire l'eredità di quella terra dei beati senza la mozione e la guida dello Spirito Santo. E così per conseguire quel fine è necessario che l'uomo abbia i doni dello Spirito Santo²⁰.

¹⁹ Sal 143(142),10.

²⁰ «Sicut dictum est [a. 1], dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra [q. 62 a. 1]. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruat. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum philosophos [Arist., Ethic., 7, 1, 1; Albertus Magnus, In Ethic., 7, 1, 1,], non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquo modo et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud Rom. 8 [14-17], *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo 142 [10] dicitur, *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti»: *STh*, I-II, q. 68, a. 2, co., II, 643-644. Nel *sed contra* si affermava, a partire da Sap 7,28 e Sir 1,28, che i doni dello Spirito Santo sono necessari per salvarsi. Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo cf. *STh*, I-II, q. 68, a. 3, ad 1.

E più sotto precisa:

Le virtù teologali e morali non possono mai portare l'uomo a una perfezione in ordine all'ultimo fine tale per cui non vi sia più bisogno di un'ispirazione dello Spirito Santo²¹.

E ancora:

La ragione umana non è in grado né di conoscere né di compiere tutte le cose, sia che la si consideri perfetta secondo la perfezione naturale, sia che la si consideri perfetta secondo le virtù teologali. Essa quindi non è in grado di respingere sempre la stoltezza e gli altri difetti ricordati da Gregorio²². Dio invece, alla cui scienza e al cui potere tutte le cose sono soggette, con la sua mozione ci rende immuni da ogni stoltezza, ignoranza, ottusità, durezza, e da tutti gli altri difetti. Perciò si dice che i doni dello Spirito Santo, i quali ci rendono pronti ad assecondare i suoi impulsi, sono dati contro questi difetti²³.

²¹ «Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti»: *STh*, I-II, q. 68, a. 2, ad 2, II, 644. Il *videtur quod* relativo diceva: «Per la salvezza basta che un uomo sia ben disposto rispetto alle cose divine e a quelle umane. Ma l'uomo è ben disposto rispetto alle cose divine mediante le virtù teologali, e rispetto a quelle umane mediante le virtù morali. Perciò i doni non sono necessari all'uomo per la salvezza»: «Ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem»: *STh*, I-II, q. 68, a. 2, arg. 2, II, 642.

²² Cioè l'ottusità, la precipitazione, il timore, l'ignoranza, la durezza e la superbia; cf. Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, 2, 49.

²³ «Rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilis, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologice virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione

Quindi per Tommaso i doni dello Spirito Santo sono necessari per la salvezza, ossia per il conseguimento del fine ultimo soprannaturale, perché l'uomo di per sé è imperfettamente disposto verso il suo fine ultimo soprannaturale, perché la ragione umana, il cui giudizio guida l'agire umano, non è sufficiente per condurre l'uomo a tale fine, nemmeno quando è perfezionata dalle virtù teologali, perché anche le virtù teologali, sebbene siano soprannaturali, tuttavia non agiscono ancora in modo perfetto, perché agiscono secondo una modalità umana. Di qui la necessità che la ragione umana sia perfezionata dai doni dello Spirito Santo, che rendono l'agire dell'uomo perfetto e quindi adatto a conseguire il fine ultimo soprannaturale.

Per quanto riguarda l'elenco dei doni dello Spirito Santo, l'Aquinate riprende l'elenco classico e tradizionale dei sette doni: sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà, timore²⁴.

ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari»: *STh*, I-II, q. 68, a. 2, ad 3, II, 644. Il *videtur quod* relativo diceva: «Gregorio insegna che “lo Spirito Santo dona la sapienza contro la stoltezza, l'intelletto contro l'ottusità, il consiglio contro la precipitazione, la forza contro il timore, la scienza contro l'ignoranza, la pietà contro la durezza, il timore contro la superbia”. Ma a togliere tutti questi mali bastano le virtù. Quindi i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi»: «Gregorius dicit, in 2 Mor. [49], quod *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam*. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem»: *STh*, I-II, q. 68, a. 2, arg. 3, II, 642.

²⁴ Tommaso riprende l'elenco dei doni dello Spirito Santo da Is 11,2-3. Come noto, nel testo ebraico i doni dello Spirito Santo sono solamente sei, perché non compare il dono della pietà, che invece è presente nel testo greco della *LXX* e nel testo latino della *Vulgata*, usato da Tommaso. Ciò non costituisce un particolare problema, perché il dono della pietà è comunque in qualche modo incluso nel dono del timore (di Dio).

7.1.2. Il dono del timore

Chiarito cosa siano per Tommaso i doni dello Spirito Santo e quale sia la loro importanza, passiamo a vedere il suo pensiero riguardo al dono dello Spirito Santo connesso con la virtù della speranza, che è appunto il dono del timore²⁵, e specificamente del timore di Dio.

Innanzitutto vediamo perché proprio il timore, e precisamente il timore di Dio, è il dono dello Spirito Santo relativo alla virtù teologale della speranza²⁶.

Nella *Somma teologica* il nostro autore, rifacendosi a Gregorio Magno, innanzitutto afferma:

Del timore [Gregorio] dice che «umilia l'anima, perché non si insuperbisca con le cose presenti»²⁷, e questo si riferisce allo stato attuale, e ancora che «la conforta col cibo della speranza quanto alle realtà future»²⁸: e anche questo appartiene allo stato presente, quanto alla speranza²⁹.

²⁵ Sul timore nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4; q. 2; *DeVer*, q. 12, a. 7, ad 2; q. 28, a. 4, ad 3; *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 2; *InPs*, 18; *InMatth*, 5; *InRm*, 8, 3; *STh*, I-II, qq. 41-44; q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 19; q. 45, a. 6, ad 3.

²⁶ Il fatto stesso che Tommaso nella *Somma teologica* collochi il trattato sul timore di Dio all'interno delle questioni sulla speranza – la questione sul timore di Dio è infatti la q. 19 della II-II e le questioni sulla speranza sono dalla q. 17 alla q. 22 della II-II – ci fa capire il legame che per lui esiste tra questo dono e la virtù della speranza.

²⁷ *Commento morale a Giobbe*, 1, 32.

²⁸ *Commento morale a Giobbe*, 1, 32.

²⁹ «De timore dicit [Gregorius] [Mor., 1, 32] quod *premit mentem, ne de praesentibus superbiat*, quod pertinet ad statum praesentem; et quod *de futuris cibo spei confortat*, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem»: *STh*, I-II, q. 68, a. 6, ad 2, II, 652.

E, più avanti, dice:

Il timore filiale non si contrappone alla virtù della speranza. Infatti col timore filiale noi non temiamo che ci venga a mancare quanto speriamo di ottenere con l'aiuto di Dio, ma temiamo di sottrarci a tale aiuto. Perciò il timore filiale e la speranza sono solidali tra loro, e si completano a vicenda³⁰.

E più sotto ancora asserisce:

Il dono del timore riguarda principalmente Dio, di cui vuole evitare l'offesa; e da questo lato esso corrisponde alla virtù della speranza³¹.

Lo stesso pensiero era presente nel *Commento alle Sentenze*, dove l'Aquinate diceva:

Il «timore» evoca una sottomissione dell'uomo con una certa reverenza. Ora, quanto più la creatura si assoggetta al Creatore, tanto maggiormente essa si solleva in alto. Come la materia, quanto più si assoggetta alla forma, tanto più è perfetta³².

Per l'Aquinate, dunque, il dono dello Spirito Santo relativo alla virtù della speranza è il dono del timore, il timore di Dio, e specificamen-

³⁰ «Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timeamus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timeamus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem coherent et se invicem perficiunt»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 1, III, 204.

³¹ «Donum timoris principaliter respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei»: *STh*, II-II, q. 141, a. 1, ad 3, III, 1260.

³² «Timor sonat in quamdam subiectionem hominis per quamdam reverentiam. Quanto autem creatura magis creatori subiicitur, tanto altior est; sicut materia quanto magis subiicitur formae, tanto perfectior est»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 2, ad 7, VI, 736-737.

te il timore filiale o casto verso Dio, perché con questo dono l'uomo teme la colpa come separazione da Dio, e quindi teme di sottrarsi all'aiuto che Dio vuole dargli per permettergli di raggiungere la beatitudine soprannaturale nel possesso di sé, e quindi la sua speranza ne viene consolidata ed elevata, perché la speranza vuole proprio conseguire la beatitudine/Dio fondandosi sull'aiuto di Dio. Inoltre il timore di Dio rende l'uomo riverentemente sottomesso a Dio, e questo eleva l'uomo verso Dio, e la speranza è proprio la virtù che fa tendere l'uomo verso Dio come suo fine ultimo beatificante. Quindi per Tommaso il timore di Dio e la speranza vanno insieme per innalzare e portare l'uomo verso Dio.

Posto che il dono dello Spirito Santo in rapporto alla speranza è il dono del timore, e precisamente del timore di Dio, l'Aquinate fa alcune precisazioni importanti sul tema del timore di Dio.

Innanzitutto egli si chiede se sia possibile temere Dio. Il problema nasce per il fatto che il timore è la reazione di fuga dell'uomo di fronte a un male, mentre Dio è un bene, non un male³³, ed è desiderato, non fuggito³⁴. Tommaso risolve la questione affermando:

Due sono gli oggetti della speranza, di cui il primo è il bene futuro del quale si attende il raggiungimento, il secondo invece è l'aiuto di colui mediante il quale uno spera di raggiungerlo. E allo stesso modo anche il timore può avere due oggetti: il primo è il male stesso che uno rifugge, il secondo è la causa da cui esso può provenire. Ora, Dio non può essere oggetto del timore direttamente, essendo la bontà stessa. Può invece essere oggetto del timore nell'altra maniera: cioè in quanto può venirci un male da lui, o in rapporto a lui. E da lui può venirci il male della pena, che non è un male in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, mentre in senso assoluto è un bene. Siccome infatti il bene

³³ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 1, arg. 1 e arg. 3.

³⁴ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 1, arg. 2.

viene concepito in ordine al fine, mentre il male è la privazione di tale ordine, è male in senso assoluto solo quello che elimina l'ordinamento al fine ultimo, cioè il male della colpa. Invece il male della pena è un male in quanto priva di un bene particolare, ma è un bene in senso assoluto in quanto dipende dall'ordinamento al fine ultimo. Ora, in rapporto a Dio noi possiamo incorrere nel male della colpa, separandoci da lui. E in questo modo Dio può e deve essere temuto³⁵.

³⁵ «Sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particolare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri»: *STh*, II-II, q. 19, a. 1, co., III, 190. Il *sed contra* affermava che è possibile temere Dio sulla nase di Ger 10,7. In generale il tema del timore di Dio percorre tutta la Sacra Scrittura, in particolare l'Antico Testamento. Anche nel *Commento alle Sentenze* c'è lo stesso pensiero, ma ridotto solamente al timore verso Dio in quanto fonte del male di pena; in quest'opera, infatti, Tommaso si limita a dire: «In Dio è possibile trovare la bontà, per cui va amato per se stesso e non per un'altra cosa. In lui, però, non c'è nessun male; ma da lui c'è qualche male, ossia il male della pena; quindi in sé non è un male temere Dio per la pena che infligge»: «In Deo est bonitatem invenire; et ideo est propter seipsum et non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipso est; est autem ab ipso aliquod malum, scilicet malum poenae: et ideo propter poenam quam infligit, Deum timere, non est malum secundum se»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 2, VI, 780-781.

Quindi Dio può essere temuto in due modi: o perché si teme che da lui ci venga il male della pena, o perché si teme di separarsi da lui con il male della colpa. L'Aquinate precisa però che in senso pieno il timore di Dio è il secondo tipo di timore, perché il male della pena è un male solo sotto un certo aspetto (*secundum quid*), in quanto priva di un bene particolare, ma non è un male in senso assoluto (*simpliciter*), perché non priva dell'orientamento al fine ultimo, mentre il male della colpa è un male in senso assoluto (*simpliciter*), perché priva dell'orientamento al fine ultimo, che è Dio, perché questo tipo di male comporta un allontanamento (*aversio*) da Dio³⁶. Quindi Dio è temuto principalmente nel senso che si teme un male in rapporto a lui, perché si teme di allontanarsi, di separarsi, da Dio con il male di colpa; solo secondariamente Dio è temuto nel senso che si teme un male da lui, cioè il male della pena che egli infligge per il peccato dell'uomo.

Questo pensiero di Tommaso è da lui ulteriormente chiarito in due passaggi immediatamente successivi.

Nel primo egli afferma:

In Dio bisogna considerare sia la giustizia, con la quale punisce i peccatori, sia la misericordia, con la quale ci redime. Ora, dalla considerazione della sua giustizia nasce in noi il timore, mentre dalla considerazione della misericordia sorge in noi la speranza. E così Dio è oggetto della speranza e del timore sotto aspetti diversi³⁷.

³⁶ Si parla evidentemente di una colpa grave/mortale (la colpa veniale, infatti, non toglie l'orientamento a Dio fine ultimo, perché non allontana da lui).

³⁷ «In Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor, secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris»: *STh*, II-II, q. 19, a. 1, ad 2, III, 190-191. Il *videtur quod* relativo diceva: «Il timore è contrario alla speranza. Ma Dio è oggetto di speranza. Quindi non possiamo simultaneamente temerlo»: «Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere»: *STh*, II-II, q. 19, a. 1, arg. 2, III, 190.

Nel secondo poi egli dice:

Il male della colpa ha la sua causa non in Dio, ma in noi, in quanto ci allontaniamo da lui. Invece il male della pena in quanto è un bene, cioè in quanto è giusto, proviene da Dio, ma il fatto che ci venga giustamente applicata una pena è dovuto innanzi tutto al merito dei nostri peccati. Da cui l'affermazione di *Sap: Dio non ha creato la morte, ma gli empì la invocarono su di sé con le mani e con le parole*^{38,39}

Come si vede, Tommaso qui innanzitutto chiarisce che Dio, nonostante la sua misericordia, per la quale ci salva, può essere temuto per la sua giustizia, per la quale vengono all'uomo i castighi per i suoi peccati. Poi precisa che il male, in ultima istanza, viene certamente da noi, perché la colpa è nostra, e la pena che Dio ci infligge è meritata da noi con i nostri peccati, ma questo male si relaziona a Dio, perché la colpa ci fa allontanare e separare da Dio e la pena è la reazione di Dio alla colpa dell'uomo. Quindi, comunque, Dio può essere oggetto di timore.

³⁸ Sap 1,13.

³⁹ «Malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, in quantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore in quantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum, sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. 1 [13], quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam*»: *STh*, II-II, q. 19, a. 1, ad 3, III, 191. Il *videtur quod* relativo affermava: «Come dice il Filosofo, “noi temiamo quegli esseri da cui provengono i nostri mali”. Ora, i nostri mali non provengono da Dio, ma da noi stessi, secondo le parole di *Os: Sei tu la tua rovina, o Israele; da me proviene il tuo aiuto*. Perciò Dio non va temuto»: «Sicut philosophus dicit, in 2 Rhet. [5, 13], *illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt*. Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud *Osee 13 [9], perditio tua, Israel, ex me auxilium tuum*. Ergo Deus timeri non debet»: *STh*, II-II, q. 19, a. 1, arg. 3, III, 190.

Chiarito che è possibile un timore in relazione a Dio, l'Aquinate distingue vari tipi di timore, per arrivare poi a stabilire quale di essi sia il timore di Dio dono dello Spirito Santo. Tommaso distingue dunque quattro tipi fondamentali di timore: il timore umano⁴⁰, il timore servile⁴¹, il timore filiale⁴² e il timore iniziale⁴³. Il timore umano o mondano è il timore di perdere i beni temporali che nasce da un amore – disordinato – per tali beni. Questo timore porta l'uomo a offendere Dio e ad allontanarsi da lui per la paura dei mali temporali, cioè per la paura di perdere dei beni mondani, terreni⁴⁴. Il timore servile è il timore della colpa a motivo della pena ad essa connessa. Questo timore porta l'uomo a non commettere la colpa non per la malizia della colpa in se stessa, ma per paura della pena ad essa connessa. In questo caso, dunque, l'uomo si astiene dall'offendere Dio con la colpa, ma non per l'amore di Dio in se stesso, bensì per la paura di essere punito da Dio. Il timore filiale o casto è il timore della colpa come tale. Questo timore porta l'uomo a non commettere la colpa per se stessa, per la sua malizia intrinseca, indipendentemente dalla pena ad essa connessa. In questo caso, quindi, l'uomo non offende Dio con la colpa perché ama Dio per se stesso e non vuole offenderlo con la colpa. Nel timore filiale possiamo far rientrare il timore reverenziale, che è il senso di

⁴⁰ Sul timore mondano nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1; qcc. 2-3; exp. text.; *InRm*, 8, 3; *STh*, II-II, q. 19, aa. 2-3.

⁴¹ Sul timore servile nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 2; a. 2; qcc. 1.3; a. 3; qc. 1; *DeVer*, q. 12, a. 7, ad 2; q. 28, a. 4, ad 3; *InRm*, 8, 3; *STh*, II-II, q. 19, aa. 2.4-5; a. 8, ad 2; a. 10.

⁴² Sul timore filiale nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1; qcc. 2-3; a. 3, qcc. 1-2.4; *InPs*, 18; *InRm*, 8, 3; *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 19, aa. 2.5.8.11

⁴³ Sul timore iniziale nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1; qc. 2; a. 3, qcc. 1-2; *InRm*, 8, 3; *STh*, II-II, q. 19, aa. 2.5.8.

⁴⁴ Ad esempio il denaro, la stima degli uomini mondani, la vita (ad esempio quando si rinnega la fede per non perdere le ricchezze o l'onore mondano o la stessa vita).

timore rispettoso e sottomesso che nasce nell'uomo dinanzi alla grandezza e alla maestà di Dio⁴⁵. Il timore iniziale è il timore servile insieme al timore filiale. Questo timore porta l'uomo a non commettere la colpa in parte per paura della pena ad essa connessa e in parte per la malizia della colpa in se stessa. In questo caso, dunque, l'uomo non offende Dio con la colpa in parte perché ha paura della pena che Dio gli infliggerebbe per la sua colpa, in parte perché ama Dio per se stesso e quindi non vuole offenderlo con la colpa.

Distinti ed elencati i vari tipi di timore, resta la questione di stabilire quale di essi sia il timore di Dio dono dello Spirito Santo. Tommaso afferma che tale tipo di timore è il timore filiale o casto e solamente esso. Vediamo quindi in modo più approfondito cos'è il timore filiale o casto per l'Aquinate e perché proprio esso e solo esso è il timore di Dio dono dello Spirito Santo.

Il timore filiale o casto è il timore della colpa per se stessa, in quanto separa da Dio.

Nella *Somma teologica* Tommaso innanzitutto ne parla così:

L'uomo è spinto, dai mali che teme, a volgersi e ad aderire a Dio. [...] Se lo fa per il timore della colpa, si avrà il timore *filiale*: infatti è proprio dei figli temere l'offesa del padre⁴⁶.

E, poco dopo, aggiunge:

Il rapporto del figlio con il padre, o della moglie col marito, dipende dall'affetto del figlio che si sottomette al padre, o della moglie che per

⁴⁵ Sul timore reverenziale nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 2, ad 7; q. 2, a. 3, qc. 4; *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 2; *InPs*, 18; *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 19, a. 11

⁴⁶ «Homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. [...] Si [id facit] propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris»: *STh*, II-II, q. 19, a. 2, co., III, 192.

amore si unisce al marito. Perciò il timore filiale e quello casto si riducono alla stessa cosa: poiché mediante l'amore di carità Dio diviene nostro padre, secondo le parole di *Rm*: *Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre"*⁴⁷; e per questa medesima carità viene chiamato anche nostro sposo, secondo le parole di *2 Cor*: *Vi ho promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo*^{48, 49}

E ancora:

Il timore filiale non considera Dio come il principio attivo della colpa, ma piuttosto come il termine dal quale ha paura di separarsi con la colpa⁵⁰.

Sempre nella stessa opera, quanto al rapporto tra il timore filiale o casto e la carità, l'Aquinate afferma:

Il timore della pena può essere talora incluso nella carità: infatti essere lontani da Dio è una certa pena, che la carità massimamente aborrisce. Per cui ciò è proprio del timore casto⁵¹.

⁴⁷ *Rm* 8,15.

⁴⁸ *2Cor* 11,2.

⁴⁹ «Habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud *Rom.* 8 [15], *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud *2 ad Cor.* 11 [2], *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*»: *STh*, II-II, q. 19, a. 2, ad 3, III, 192-193.

⁵⁰ «Timor filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam»: *STh*, II-II, q. 19, a. 5, ad 2, III, 197.

⁵¹ «Timor poenae includitur uno modo in caritate, nam separari a Deo est quaedam poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum»: *STh*, II-II, q. 19, a. 6, co., III, 199.

E poi aggiunge:

C'è un timore filiale, che fa temere l'offesa di Dio e la separazione da lui [...]. Ora, è necessario che il timore filiale aumenti col crescere della carità, come cresce l'effetto se cresce la causa: infatti quanto più si ama una persona, tanto più si teme di offenderla e di separarsene⁵².

Inoltre precisa:

Il timore filiale non dice separazione, ma piuttosto sottomissione a Dio, mentre aborrisce la separazione dalla sua sudditanza. Tuttavia in qualche modo implica separazione per il fatto che non presume di mettersi alla pari, ma vuole sottostare. Separazione che però si riscontra anche nella carità, in quanto essa fa amare Dio più di se stessi e sopra tutte le cose. Per cui un aumento della carità non sminuisce la reverenza del timore, ma la accresce⁵³.

E, legando il timore filiale o casto alla carità e ai precetti della legge, dice:

Il timore filiale, che consiste nella riverenza verso Dio, è come incluso in uno stesso genere con l'amore di Dio, ed è il principio di tutto ciò

⁵² «Unus [timor est] filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso. [...] Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari»: *STh*, II-II, q. 19, a. 10, co., III, 205.

⁵³ «Timor filialis non importat separationem sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget»: *STh*, II-II, q. 19, a. 10, ad 3, III, 205-206.

che si compie in ossequio a Dio. Perciò nella legge si danno dei precetti sul timore filiale, come anche sulla carità: poiché gli uni e gli altri sono prerequisiti agli atti esterni comandati dalla legge con i precetti del decalogo. E così nel brano citato⁵⁴ si esige dall'uomo il timore, sia «perché cammini nelle vie di Dio», esercitandone il culto, sia «perché lo ami»⁵⁵.

E poi aggiunge:

Il timore filiale è introduttivo alla legge non come qualcosa di estrinseco, ma quale principio della legge, come anche l'amore. E così per l'uno e per l'altro sono dati dei precetti che sono in un certo modo come dei principi generali di tutta la legge⁵⁶.

E ancora:

Dall'amore seguono il timore filiale e tutte le altre opere buone che derivano dalla carità. Perciò, come dopo il precetto della carità sono dati i precetti relativi agli atti delle altre virtù, così sono dati insieme i precetti sia del timore che dell'amore di carità. Come anche nelle

⁵⁴ Il riferimento è al brano di Dt 10,12 citato nel *sed contra* di questo articolo.

⁵⁵ «Timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione, quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipuntur in lege, ad quos pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta [sed c.] requiritur ab homine timor, et *ut ambulet in viis Dei* colendo ipsum, et *ut diligat ipsum*»: *STh*, II-II, q. 22, a. 2, co., III, 226.

⁵⁶ «Timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis»: *STh*, II-II, q. 22, a. 2, ad 1, III, 226.

scienze non basta porre i primi principi se non si pongono anche le conclusioni, prossime o remote, che ne derivano⁵⁷.

Inoltre, ancora nella *Somma teologica*, quanto al rapporto tra il timore filiale o casto e la speranza, Tommaso afferma:

È il timore della pena che diminuisce col crescere della speranza. Ma col crescere di questa aumenta il timore filiale: poiché quanto più uno aspetta con certezza di raggiungere un bene con l'aiuto di un'altra persona, tanto più ha paura di offenderla e di separarsene⁵⁸.

Anche nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate aveva trattato del timore filiale o casto, affermando innanzitutto:

Il timore viene distinto in base all'ordine di colui che teme a Dio, al quale uno si avvicina o si allontana di più con un timore che con un altro. Infatti, dato che il timore consiste nella fuga dal male, e il male o è quello della pena oppure quello della colpa, ci sarà un timore che consiste nella fuga dal male soltanto della colpa, col quale l'uomo viene separato da Dio, ossia il timore casto o filiale⁵⁹.

⁵⁷ «Ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote»: *STh*, II-II, q. 22, a. 2, ad 2, III, 226.

⁵⁸ «Timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari»: *STh*, II-II, q. 19, a. 10, ad 2, III, 205.

⁵⁹ «Timor distinguitur secundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est poenae et culpae; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpae tantum, per quam homo a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 2, co., VI, 772-773.

Poi aveva aggiunto:

Uno aborrisce il male della colpa o perché si scosta dalla rettitudine della ragione, e così c'è il timore di un contrario disonesto, insito in ogni virtù; oppure perché fa fuorviare da Dio stesso, e allora ciò rientra nel dono del timore. Ora, il terrore di deviare da una regola è per l'amore della regola. Per questo il timore che è un dono è causato dall'amore di Dio; e a motivo di ciò viene denominato timore amichevole o filiale, in quanto Dio è chiamato nostro padre; oppure anche casto, in quanto Dio viene chiamato metaforicamente sposo delle nostre anime⁶⁰.

E, subito dopo, precisava:

Il timore casto non teme la separazione [da Dio] in quanto è una pena, ma in quanto è un distacco dall'amato⁶¹.

Nella stessa opera, riguardo al rapporto tra il timore filiale o casto e la carità, il nostro autore diceva:

L'atto emesso dal timore [...] casto è temere la separazione, e a tal fine i requisiti sono due: uno dalla parte del soggetto, che attiene all'imperfezione, ossia la possibilità della separazione, perché non c'è

⁶⁰ «Malum culpa abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, et sic est timor inhonesti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel, ex hoc quod declinare facit ab ipso Deo, et sic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, est propter amorem regulae. Unde timor qui est donum, causatur ex amore Dei; et ideo dicitur timor amicabile vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noster; vel etiam castus, inquantum Deus dicitur metaphoricè sponsus animarum nostrarum»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 1, co., VI, 788-789.

⁶¹ «Timor castus non timet separationem [a Deo] inquantum, est poena, sed inquantum est elongatio ab amato»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1, VI, 788-789.

timore di ciò che è impossibile; l'altro dalla parte dell'oggetto, cioè l'amore di colui dal quale uno teme di venire separato, dato che non ci si cura di venire separati da ciò che uno non ama; e questo attiene alla perfezione. Di conseguenza, l'aumento della carità fa crescere l'atto del timore della separazione per ciò che attiene alla perfezione, ma lo fa diminuire per ciò che attiene all'imperfezione. Ora, siccome gli abiti hanno la funzione di eliminare l'imperfezione dal soggetto, se cresce la carità cresce l'abito del timore casto [...] la carità non fa diminuire in nessun modo l'atto del timore casto⁶²; e riferendoci a questo, la carità perfetta lo caccia via⁶³ nel senso che nelle cose che vanno fatte o lasciate non si tiene ormai più conto della pena⁶⁴.

Raccogliendo ora quanto emerso dalle affermazioni di Tommaso sul timore filiale o casto, possiamo dire quanto segue. Per Tommaso il timore filiale o casto è quel particolare tipo di timore che fa temere la colpa in quanto tale, come separazione da Dio amato e come offesa a lui arrecata. È paragonabile all'amore del figlio per il padre o della

⁶² L'atto del timore casto è la fuga del male in quanto offesa a Dio amato e fonte della separazione da lui.

⁶³ Il riferimento è alla Prima Lettera di Giovanni, dove si dice: «L'amore perfetto scaccia il timore» (1Gv 4,18, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2914).

⁶⁴ «Actus elicitus a timore [...] casto est timere separationem, ad quod duo requiruntur: unum ex parte subiecti, quod imperfectionis est; scilicet possibilitas ad separationem, quia de impossibili non est timor; aliud ex parte obiecti, scilicet amor eius a quo quis timet separari, quia ab eo quod quis non amat, separari non curat; et hoc perfectionis est. Augmentum ergo caritatis facit crescere actum timoris separationis quantum ad hoc quod perfectionis est, sed facit decrescere quantum ad hoc quod imperfectionis est. Et quia habitus ad hoc sunt ut imperfectionem a subiecto abiciant, ideo crescente caritate crescit habitus timoris casti [...] [caritas] nullo modo actum timoris casti diminuit: et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut nunquam iam oculus habeatur ad poenam in agendis vel dimittendis»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 3, co., VI, 790-791.

sposa per lo sposo⁶⁵. Quindi questo tipo di timore deriva dalla carità, perché si teme la separazione soltanto da ciò che si ama, aumenta con l'aumentare della carità, perché più si ama una persona e più si ha paura di separarsene e di offenderla, e porta, come la carità, all'unione con Dio e alla sottomissione riverente a lui – e in questo senso il timore filiale o casto comporta una rispettosa distanziamento da Dio, nel senso che questo timore fa sì che l'uomo non si metta sullo stesso piano di Dio, ma si riconosca a lui inferiore –. Il timore filiale o casto, dunque, non teme la colpa a motivo della pena – questo è proprio del timore servile –, ma teme la colpa in se stessa, in quanto offesa arrecata alla persona amata e fonte di separazione da essa. In quest'ottica tale timore teme anche la pena della separazione da Dio, ma non in quanto danno arrecato a se stesso – anche questo è proprio del timore servile –, bensì in quanto separazione dall'amato; e comunque, con la carità perfetta, questo timore della pena non condiziona più l'agire, perché l'amore perfetto porta ad agire senza tener conto della pena⁶⁶. Quanto poi al rapporto tra il timore filiale o casto e la speranza, anche in questo caso il timore filiale o casto aumenta con l'aumentare della speranza, perché più si spera di raggiungere la beatitudine/Dio con l'aiuto di Dio, e più si teme di offendere Dio e di separarsi da lui, come anche nell'ambito umano, quando si aspetta l'aiuto di una persona per raggiungere un bene, si ha paura di offenderla e di perderla.

Stabilito cosa sia il timore filiale o casto e ricordando cosa siano gli altri tipi di timore, è facile capire perché sia il timore filiale o casto e solamente esso ad essere dono dello Spirito Santo.

⁶⁵ O dell'amico per l'amico; infatti abbiamo visto che Tommaso lo chiama anche «timore amichevole» («timor amicabile»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 1, co., VI, 788-789). Questo bel modo di denominare tale tipo di timore non è però entrato nell'uso e, del resto, l'Aquinate stesso lo usa solamente in questa occorrenza.

⁶⁶ Infatti l'amore perfetto porta ad agire tenendo conto solamente del bene della persona amata.

In proposito Tommaso nella *Somma teologica* afferma:

Secondo le spiegazioni date⁶⁷, il timore è di varie specie. Ora, come dice Agostino⁶⁸, non è un dono di Dio il timore umano – infatti per questo timore Pietro rinnegò Cristo –, ma è un dono solo quel timore del quale si legge: *Temete colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna*⁶⁹. E così pure non si deve enumerare tra i doni dello Spirito Santo il timore servile, sebbene derivi dallo Spirito Santo. Poiché esso, come spiega Agostino⁷⁰, non esclude la volontà di peccare, mentre i doni dello Spirito Santo sono incompatibili con la volontà di peccare, non potendo essi sussistere senza la carità, come si è spiegato in precedenza⁷¹. Rimane quindi stabilito che il timore di Dio enumerato fra i sette doni dello Spirito Santo è il timore filiale, o casto. Abbiamo infatti visto sopra⁷² che i doni dello Spirito Santo sono determinate perfezioni delle potenze dell'anima in forma di abiti che rendono le facoltà atte a seguire docilmente le mozioni dello Spirito Santo, come le virtù morali rendono docili alla ragione le potenze appetitive. Ora, perché un soggetto sia ben disposto alla mozione di un certo movente si richiede per prima cosa che sia ad esso soggetto, non opponendo resistenza: poiché la resistenza impedirebbe il moto. Ma questo è il compito del timore filiale o casto, in quanto esso ci rende rispettosi verso Dio e timorosi di sottrarci al suo dominio. E così il timore filiale occupa, per così dire, il primo posto fra i doni dello Spirito Santo in ordine ascendente, e l'ultimo in ordine discendente, come insegna Agostino^{73,74}

⁶⁷ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 2.

⁶⁸ Cf. *La grazia e il libero arbitrio*, 2, 18.

⁶⁹ Mt 10,28.

⁷⁰ Cf. *La natura e la grazia*, 57.

⁷¹ Cf. *STh*, I-II, q. 68, a. 5.

⁷² Cf. *STh*, I-II, q. 68, aa. 1.3.

⁷³ Cf. *Il discorso del Signore sulla montagna*, 1, 4.

⁷⁴ «Multiplex est timor, ut supra [a. 2] dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro De gratia et libero arbitrio [18], non est donum Dei, hoc enim

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

Il timore mondano e quello umano, non avendo un ordine, non possono essere un dono dello Spirito Santo; piuttosto essi sono delle passioni, oppure delle scelte simili alle passioni, o anche degli abiti, in quanto si dà il nome di operazione o di passione agli abiti. Analogamente, neppure il timore servile raggiunge la perfezione del dono, così come neanche la fede informe raggiunge la nozione perfetta di virtù. Infatti, secondo il Filosofo, in ogni virtù c'è questo elemento comune: che il virtuoso agisce per amore del bene o per evitare ciò che è cattivo⁷⁵. Invece il timore servile non compie il bene per fuggire da ciò che è cattivo, ma per fuggire da ciò che è triste: perciò esso è privo della perfezione della virtù, e molto di più della perfezione del dono, il

timore Petrus negavit Christum, sed ille timor de quo dictum est [Matth. 10,28], *illum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro De nat. et gratia [57], potest habere annexam voluntatem peccandi, dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est [I-II q. 68 a. 5]. Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enima supra [I-II q. 68 aa. 1.3] dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentialium animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro De serm. Dom. in monte [1, 4]»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, co., III, 203. Il *sed contra* si limitava ad affermare che il timore è enumerato tra i doni dello Spirito Santo in Is 11,3.

⁷⁵ Cf. *Etica nicomachea*, 5.

quale è più perfetto della virtù. Al contrario, il timore casto, e quello iniziale in quanto è partecipe di quello casto, ha la nozione di dono: e ciò perché esso modifica i suoi atti in una misura superiore a quella umana. Infatti la misura delle opere umane è il bene della ragione; per cui il virtuoso si astiene dai mali fuggendo e temendo ciò che è cattivo in quanto non si addice alla ragione; e tale timore è annesso a ogni virtù. Invece il timore che è un dono fa astenersi dai mali per la fuga da ciò che è sconveniente, il che si trova nella separazione da Dio: perciò esso ha Dio quale misura della propria operazione. E siccome il modo è causato dalla misura, esso agisce al di sopra del modo umano, e per questo è un dono⁷⁶.

Come si vede, Tommaso procede per esclusione e poi giustifica la sua affermazione. Innanzitutto egli esclude il timore umano o mondano: esso non può essere un dono dello Spirito Santo, perché questo timore porta ad allontanarsi e a separarsi da Dio e perché è un timore disordinato, e tutto ciò è incompatibile con la realtà dei doni dello

⁷⁶ «Timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum Spiritus Sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum Philosophum (Ethic. 5), quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitiationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni: cuius ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconueniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconuenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et

Spirito Santo. Poi l'Aquinate esclude il timore servile: esso non può essere un dono dello Spirito Santo, sia perché questo timore, in quanto servile, non esclude di per sé la volontà di commettere la colpa, perché, in quanto servile, considera direttamente la pena e non la colpa⁷⁷, sia perché questo timore non raggiunge la perfezione di un dono dello Spirito Santo, perché questo timore porta a compiere il bene non per fuggire dal male, ma per evitare la pena. Resta quindi che il timore che è dono dello Spirito Santo sia il timore filiale o casto – e anche il timore iniziale nella sua componente di amore filiale o casto –, e in effetti è così, sia perché il timore filiale o casto rende rispettosamente sottomessi a Dio, e quindi dispone a non opporre resistenza alla mozione divina, ma anzi rende docili ad essere mossi da Dio, e questa è proprio la funzione dei doni dello Spirito Santo, sia perché il timore filiale o casto fa fuggire il male in quanto separa da Dio, e quindi dà

quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, co., VI, 774-775. Nei *sed contra* si affermava che il timore è un dono dello Spirito Santo sulla base di Is 11,3 (s. c. 1) e, partendo da Agostino e Is 26,17, per il fatto che il timore dà origine alla salvezza e il principio della salvezza viene da Dio (s. c. 2).

⁷⁷ Infatti i teologi distinguono, nell'ambito del timore servile, un timore servilmente servile (*serviliter servilis*), per il quale si vuole la colpa ma non la si commette per paura della pena ad essa connessa, che è cattivo, e un timore semplicemente servile (*simpliciter servilis*), per il quale non si vuole la colpa a motivo della pena ad essa connessa, che è buono. Resta il fatto che per Tommaso la servilità, cioè la mera paura della pena senza l'amore per il bene e quindi il rifiuto della colpa per se stessa, è qualcosa di imperfetto e a volte addirittura peccaminoso, se la pena che si teme è considerata come il male più grande quando essa non consiste nella separazione da Dio ma solamente nella perdita di un bene creato (in questo caso, infatti, tale timore indica che il soggetto ha posto il suo fine ultimo e il suo bene supremo e irrinunciabile non in Dio, ma in un bene creato); cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 2; *DeVer*, q. 14, a. 7, ad 2; q. 28, a. 4, ad 3; *InRom*, 8, 3; *STh*, II-II, q. 19, aa. 4.6.8, ad 2.10.

all'agire umano una misura e una modalità divina, e questo è proprio dei doni dello Spirito Santo.

Stabilito che il timore dono dello Spirito Santo è il timore filiale o casto, Tommaso può affrontare e risolvere alcune affermazioni secondo le quali il timore non può essere un dono dello Spirito Santo.

Un'affermazione fa leva sul fatto che il timore e la speranza sembrano contrapporsi.

Nella *Somma teologica* essa è espressa così:

Nessun dono dello Spirito Santo si contrappone a una virtù, essendo anche questa dallo Spirito Santo: altrimenti lo Spirito Santo sarebbe in opposizione con se stesso. Ma il timore si contrappone alla speranza, che è una virtù. Quindi il timore non è un dono dello Spirito Santo⁷⁸.

Nel *Commento alle Sentenze* la stessa difficoltà affermava:

Nessuna virtù si oppone a un bene, perché un bene non è contrario a un bene, come un male a un male, secondo quanto si legge in Aristotele⁷⁹. Ora, la speranza si oppone al timore, il quale è un bene ed è lodevole. Dunque la speranza non è una virtù⁸⁰.

⁷⁸ «Nullum donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quae etiam est a Spiritu Sancto, alioquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, arg. 1, III, 202.

⁷⁹ *I predicamenti*.

⁸⁰ «Nulla virtus opponitur alicui bono: quia bonum bono non est contrarium, sicut malum malo, ut dicitur in Praedicamentis. Sed spes opponitur timori, quod est bonum et laudabile. Ergo spes non est virtus»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 4, VI, 250-251. Si noti qui la prospettiva opposta: il timore è considerato come qualcosa di buono, e quindi la speranza, che si oppone ad esso, non può essere buona e quindi non può essere una virtù.

Questa difficoltà fa leva sul fatto che, come passioni, il timore e la speranza sono opposti, perché la speranza è la tensione verso un bene, mentre il timore è la fuga da un male, e da ciò vorrebbe ricavare che anche la virtù della speranza e il timore sono opposti, e quindi il timore non può essere un dono dello Spirito Santo, perché altrimenti lo Spirito Santo sarebbe in contrapposizione con se stesso.

Tommaso nella *Somma teologica* risponde così:

Il timore filiale non si contrappone alla virtù della speranza. Infatti col timore filiale noi non temiamo che ci venga a mancare quanto speriamo di ottenere con l'aiuto di Dio, ma temiamo di sottrarci a tale aiuto. Perciò il timore filiale e la speranza sono solidali tra loro, e si completano a vicenda⁸¹.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva risposto:

La speranza che è una virtù non si oppone al timore che è un dono, perché la speranza si spinge fino a Dio tenendo conto della sua generosità, mentre il timore indica il proprio ritrarsi tenendo conto della propria pochezza. Quindi il ritrarsi del timore e lo spingersi in avanti della speranza non hanno la medesima motivazione, per cui non sono contrari⁸².

⁸¹ «Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timeamus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timeamus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 1, III, 204.

⁸² «Spes quae est virtus, non opponitur timori qui est donum: quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinae largitatis, timor vero dicit resiltionem ex consideratione propriae parvitas; et ita non est secundum idem resilitio timoris et extensio spei; unde non sunt contraria»: *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 1, ad 4, VI, 254-255.

Il timore e la speranza, dunque, in quanto rispettivamente dono dello Spirito Santo e virtù teologale, non si contrappongono, e questo per due motivi. Innanzitutto perché il timore filiale o casto, che è il timore dono dello Spirito Santo, teme non di perdere quanto la speranza vuole raggiungere, cioè Dio mediante l'aiuto divino, ma di sottrarsi all'aiuto su cui anche la speranza si fonda per raggiungere Dio, cioè l'aiuto divino – e in questa linea il timore e la speranza si rafforzano a vicenda –. Il secondo motivo è che la speranza e il timore hanno atteggiamenti diversi ma per cause diverse, e quindi non sono contrari. Infatti la speranza tende a Dio fondandosi sul generoso aiuto di Dio, mentre il timore⁸³ si ritrae rispettosamente da Dio per la piccolezza dell'uomo dinanzi alla maestà di Dio.

Un'altra difficoltà vorrebbe ricondurre il timore a una virtù teologale, perché il timore, come le virtù teologali, è relativo a Dio.

Nella *Somma teologica* si dice infatti:

È proprio delle virtù teologali avere Dio per oggetto. Ma il timore ha Dio per oggetto, poiché con esso si teme Dio. Perciò il timore non è un dono, ma una virtù teologale⁸⁴.

La stessa difficoltà è presente nelle *Questioni disputate sulle virtù*⁸⁵ e nel *Commento alle Sentenze*⁸⁶.

L'Aquinate risponde precisando qual è l'oggetto proprio del timore, cioè un male, un castigo, o anche la pochezza, la piccolezza dell'uomo, e qual è l'oggetto proprio delle virtù teologali, cioè Dio.

⁸³ Si tratta evidentemente del timore filiale o casto nel suo aspetto reverenziale.

⁸⁴ «Virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, arg. 2, III, 202.

⁸⁵ Cf. *DeVirt*, q. 1, a. 12, ad 11.

⁸⁶ Cf. *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 5, arg. 1.

Nella *Somma teologica* egli infatti afferma:

L'oggetto proprio e principale del timore è il male che uno aborrisce. E in questo senso è impossibile che Dio sia direttamente oggetto del timore, come si è detto sopra⁸⁷. Invece Dio è oggetto in questo modo della speranza e delle altre virtù teologali. Poiché con la virtù della speranza ci appoggiamo all'aiuto divino non solo per conseguire ogni altro bene, ma principalmente per conseguire Dio stesso, quale bene principale. E lo stesso si dica per le altre virtù teologali⁸⁸.

E nelle *Questioni disputate sulle virtù* Tommaso asserisce:

Il timore ha quale oggetto qualcosa di diverso da Dio: i castighi⁸⁹ o la propria pochezza⁹⁰, per la cui considerazione l'uomo si sottomette a Dio con riverenza⁹¹.

Nel *Commento alle Sentenze* aveva risolto questa difficoltà affermando:

Il timore non indica un moto verso Dio, ma piuttosto una fuga da lui in quanto l'uomo, riflettendo sulla sua maestà, per un senso di riveren-

⁸⁷ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 1.

⁸⁸ «Proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est [a. 1]. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologiarum. Quia per virtutem spei non solum innititur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologis»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 2, III, 204.

⁸⁹ Nel caso del timore servile.

⁹⁰ Nel caso del timore filiale o casto nel suo aspetto reverenziale.

⁹¹ «Timor respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit»: *DeVirt*, q. 1, a. 12, ad 11, V, 226-227.

za si ritira nella propria pochezza⁹². Quindi il timore non indica un prerequisito al moto verso il fine⁹³.

Quindi resta dimostrato che il timore non si identifica con una virtù teologale in generale, perché, a differenza delle virtù teologali, il timore non riguarda direttamente Dio e perché non comporta di per sé un moto verso il fine ultimo soprannaturale.

Un'altra difficoltà ancora vorrebbe ricondurre ancora il timore a una virtù teologale, cioè alla carità, per il fatto che il timore deriva dall'amore e fa come un tutt'uno con esso. Dice infatti:

Il timore deriva dall'amore. Ma l'amore è una delle virtù teologali. Quindi anche il timore, facendo corpo con esso, è una virtù teologale⁹⁴.

Tommaso risolve questa difficoltà ancora una volta facendo notare come il timore abbia per oggetto un male, mentre l'amore ha per

⁹² Anche qui si tratta del timore filiale o casto nel suo aspetto reverenziale.

⁹³ «Timor non dicit motum in Deum, sed magis fugam ab ipso, inquantum homo ex ipsius maiestatis consideratione per reverentiam resilit in propriam parvitatem: et ideo non dicit aliquid quod praeexigatur ad motum in finem»: *InSent*, III, d. 23, q. 1, a. 5, ad 1, VI, 56-57.

⁹⁴ «Timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, arg. 3, III, 203. Anche nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva affrontato questa difficoltà, che è proposta così: «Agostino afferma che “il timore è un amore che fugge da ciò che lo contrasta” [La città di Dio, 14, 7]. Ora, l'amore non è un dono, ma piuttosto una virtù. Dunque neppure il timore va considerato un dono»: «Augustinus dicit [De civ. Dei, 14, 7]: *Timor est amor fugiens quod ei adversatur*. Sed amor non est donum, immo virtus. Ergo nec timor donum debet poni»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, arg. 3, VI, 770-771. Lì egli aveva risposto in questo modo: «Il timore viene chiamato amore non nel senso essenziale del termine, ma in relazione alla causa, perché l'amore è la causa del timore»: «Timor Dei est amor, non essentialiter loquendo, sed per causam: quia amor est causa timoris»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, ad 3, VI, 776-777.

oggetto un bene, e quindi il timore, anche se deriva dall'amore, non si identifica con esso, in particolare non si identifica con la carità, e inoltre non ha la nozione di virtù teologale, che è orientata al bene-Dio, mentre il timore è fuga da un male. Ecco le parole dell'Aquinate:

Dal fatto che l'amore è il principio del timore non segue che il timore di Dio non sia un abito distinto dalla carità, cioè dall'amore di Dio: poiché l'amore è il principio di tutti gli affetti, e tuttavia siamo dotati di molteplici abiti per i diversi affetti. Tuttavia l'amore ha l'aspetto di virtù più del timore, poiché l'amore ha di mira il bene, al quale la virtù è principalmente ordinata per sua natura, come sopra⁹⁵ si è spiegato. E per questo anche la speranza è posta tra le virtù. Invece il timore principalmente ha di mira il male, di cui implica ripugnanza. Perciò è qualcosa di meno di una virtù teologale⁹⁶.

Un'ulteriore affermazione vorrebbe ricondurre il timore all'umiltà, in quanto opposto alla superbia. Essa asserisce:

Gregorio⁹⁷ afferma che il timore viene dato contro la superbia. Ma il contrario della superbia è l'umiltà. Quindi anche il timore è incluso in questa virtù⁹⁸.

⁹⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 55, aa. 3-4.

⁹⁶ «Ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis [I-II q. 55 aa. 3-4] patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 3, III, 204.

⁹⁷ Cf. *Commento morale a Giobbe*, 2, 49.

⁹⁸ «Gregorius dicit, 2 Mor. [49], quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, arg. 4, III, 203.

Il nostro autore risponde così:

Come è detto in *Sir*, *il principio della superbia umana è l'allontanarsi dal Signore*⁹⁹, cioè il rifiutare di sottomettersi a Dio: il che si contrappone al timore filiale, che ha soggezione di Dio. E in questo modo il timore esclude il principio della superbia: per cui è dato contro la superbia. Non ne segue tuttavia che si identifichi con la virtù dell'umiltà, bensì che ne è il principio: infatti i doni dello Spirito Santo sono i principi delle virtù intellettuali e morali, come sopra¹⁰⁰ si è spiegato¹⁰¹.

Quindi è vero che il timore, specificamente il timore filiale o casto, si oppone alla superbia e la esclude nel suo principio, perché la superbia porta al rifiuto della sottomissione a Dio, mentre il timore filiale o casto porta ad essere soggetti a Dio, ma ciò non significa che il timore, e specificamente il timore filiale o casto, si identifichi con l'umiltà, ma significa che il timore, e specificamente il timore filiale o casto, è il principio dell'umiltà – e infatti i doni sono il principio delle virtù morali, tra le quali rientra l'umiltà –.

Un'altra difficoltà dice:

I doni sono più perfetti delle virtù: come infatti insegna Gregorio¹⁰², essi sono dati a sostegno delle virtù. Ma la speranza è più perfetta del

⁹⁹ *Sir* 10,14.

¹⁰⁰ Cf. *STh*, I-II, q. 55, aa. 3-4.

¹⁰¹ «Sicut dicitur Eccli. 10 [14], *initium superbiae hominis apostatare a Deo*, hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut ex supradictis [I-II q. 55 aa. 3-4] patet»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 4, III, 204.

¹⁰² Cf. *Commento morale a Giobbe*, 2, 49.

timore: poiché la speranza ha per oggetto il bene, mentre il timore riguarda il male. Essendo quindi la speranza una virtù, non si deve ammettere che il timore sia un dono¹⁰³.

Come si vede, qui, a partire dal fatto che i doni dello Spirito Santo servono a sostenere le virtù e quindi sarebbero più perfetti delle virtù, si vuole dedurre che il timore non è un dono, perché, avendo come oggetto un male, è meno perfetto della virtù della speranza, che ha come oggetto un bene.

Tommaso risponde affermando che «le virtù teologali sono i principi dei doni»¹⁰⁴; quindi le virtù teologali sono più perfette dei doni¹⁰⁵, e quindi la premessa da cui parte la difficoltà non ha valore, e quindi non ha valore nemmeno la sua conclusione, per la quale il timore non sarebbe un dono.

Un'altra affermazione ancora vorrebbe negare al timore la qualità di dono dello Spirito Santo argomentando così:

Il timore è considerato una delle quattro passioni principali. Ora, nessuna delle altre viene considerata un dono; anzi, la speranza è considerata una virtù, il gaudium è considerato un frutto, il dolore è considerato

¹⁰³ «Dona sunt perfectiora virtutibus, dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, 2 Mor. [49]. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, arg. 5, III, 203.

¹⁰⁴ «Virtutes theologicae sunt principia donorum»: *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 4, III, 204. L'ad 5 di questo articolo risponde al rispettivo *videtur quod* richiamandosi a quanto detto qui in conclusione dell'ad 4 e a *STh*, I-II, q. 68, a. 8.

¹⁰⁵ Le virtù teologali sono più perfette dei doni perché uniscono soprannaturalmente l'uomo a Dio, e solo dopo (posteriorità logica e ontologica, non temporale, perché le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo sono infusi insieme) che l'uomo è unito a Dio egli può essere mosso dallo Spirito Santo con i suoi doni. Sulla superiorità delle virtù teologali rispetto ai doni nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 1, ad 5; *DeVirt*, q. 2, a. 2, ad 17; *STh*, I-II, q. 68, a. 8.

una parte della penitenza, ossia la contrizione. Dunque, allo stesso modo, neppure il timore si dovrebbe considerare un dono¹⁰⁶.

Il timore, quindi, sarebbe semplicemente una passione e comunque in nessun modo sarebbe un dono dello Spirito Santo, come non lo sono le altre passioni della speranza, del gaudio e del dolore.

L'Aquinate risponde dicendo:

Il timore non è un dono in quanto è una passione, ma in quanto è un abito infuso da Dio. Analogamente, neppure la speranza è una virtù in quanto è una passione, ma in quanto è un abito che perfeziona in ordine a un atto simile alla passione, che è la speranza. Il dolore poi che è una passione della parte sensitiva non è una parte della penitenza, benché anche tale parte possa essere aggiunta alla penitenza, ma lo è il dolore che si trova nella parte razionale, il quale, più che una passione, è un'operazione. Pure la gioia che si trova nella parte sensitiva dell'anima non è un frutto; e quella che risiede nella ragione non può venire denominata passione in senso proprio, pur presentando una rassomiglianza con la passione¹⁰⁷.

¹⁰⁶ «Timor ponitur una de quatuor principalibus passionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo spes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars poenitentiae, scilicet contritio. Ergo nec timor similiter debet poni donum»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, arg. 1, VI, 770-771.

¹⁰⁷ «Timor secundum quod est passio, non est donum, sed secundum quod est habitus quidam a Deo infusus. Similiter etiam neque spes secundum quod est passio, est virtus, sed secundum quod est habitus quidam perficiens ad actum similem passioni, quae est spes. Dolor autem qui est passio sensitivae partis, non est pars poenitentiae, quamvis etiam talis possit esse poenitentiae adiuncta; sed dolor in rationali parte consistens, qui est operatio magis quam passio. Gaudium etiam quod est in parte sensitiva animae non est fructus; sed quod est in ratione, non potest dici passio, proprie loquendo, quamvis aliquid habeat de similitudine passionis»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, ad 1, VI, 776-777.

Dunque il timore che è dono dello Spirito Santo non è il timore passione, ma è il timore abito soprannaturale infuso da Dio, come anche la speranza, il dolore e il gaudio, in quanto realtà relative all'ambito spirituale, non sono passioni, ma la speranza è una virtù teologale, il dolore è un atto della ragione e il gaudio è una gioia spirituale.

Un'ulteriore difficoltà sostiene che il timore non può essere un dono dello Spirito Santo perché il timore comporta una debolezza da parte dell'uomo, mentre i doni dello Spirito Santo servono proprio a sostenere la debolezza umana. Ecco il testo:

I doni ci vengono dati unicamente quale aiuto della debolezza umana. Ora, il timore implica la debolezza. Dunque non si deve dire che è un dono¹⁰⁸.

Tommaso risolve la difficoltà affermando:

Il timore di ciò che sta al di sotto dell'uomo fa parte della debolezza dell'uomo, ma il timore di Dio, che è al di sopra dell'uomo, non è un segno di debolezza, ma piuttosto della sua massima perfezione: perché ciò che è inferiore è perfettissimo per il fatto che si sottomette al massimo grado a ciò che è superiore ad esso¹⁰⁹.

Molto bella la risposta dell'Aquinate: il timore di Dio, portando l'uomo a sottomettersi a Dio, non è un segno di debolezza, come quando l'uomo teme e si sottomette a ciò che gli è inferiore, ma è

¹⁰⁸ «Dona dantur nobis in adiutorium humanae infirmitatis. Sed ipse timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici donum»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, arg. 2, VI, 770-771.

¹⁰⁹ «Timor eorum quae sunt sub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; sed timor Dei, qui est supra hominem, non est infirmitatis, sed maximae perfectionis in ipso: quia in hoc ipso inferius perfectissimum est quod suo superiori maxime subditur»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, ad 2, VI, 776-777.

segno di massima perfezione, perché comporta la massima soggezione a un essere superiore a lui¹¹⁰.

L'ultima questione che Tommaso affronta riguardo al dono del timore, del timore di Dio – e che ci aiuta a capire meglio questo dono e anche il suo rapporto con la virtù della speranza –, è se il timore di Dio rimanga nella patria, cioè se in cielo, in paradiso, ci sarà ancora il timore di Dio.

In proposito il nostro autore dice nella *Somma teologica*:

Il timore servile, cioè il timore della pena, in nessun modo potrà esistere nella patria: poiché questo timore è incompatibile con la sicurezza della beatitudine eterna, implicita nel concetto stesso di felicità, come già si disse¹¹¹. Invece il timore filiale, come cresce con l'aumento della carità, così col coronamento della carità giungerà alla perfezione. Per cui nella patria non avrà un atto del tutto identico con quello che ha ora. A chiarimento di ciò si deve notare che l'oggetto proprio del timore è il male possibile, come l'oggetto proprio della speranza è il bene raggiungibile. E poiché il moto del timore assomiglia a una fuga, il timore implica la fuga di un male grave possibile: infatti i piccoli mali non incutono timore. Ora, come per qualsiasi essere il bene consiste nel conservare il proprio ordine, così il male consiste nell'abbandono di esso. Ma l'ordine proprio della creatura ragionevole esige che essa sia soggetta a Dio e al di sopra delle altre creature. Come quindi è un male per la creatura ragionevole mettersi al di sotto delle creature inferiori con l'amore, così è un male il non stare soggetta a Dio, mettendosi presuntuosamente sopra di lui o disprezzandolo. Ora, questo male è sempre possibile alla creatura ragionevole considerata nella sua natura, per la naturale flessibilità del libero arbitrio, ma nei beati è reso impossibile dalla perfezione della gloria. Perciò nella patria non avremo più da fuggire questo male che è il non sottometter-

¹¹⁰ Anzi all'essere infinitamente più perfetto.

¹¹¹ Cf. *STh*, I-II, q. 5, a. 4; II-II, q. 18, a. 3.

si a Dio, male che è possibile alla natura ma impossibile alla beatitudine. Invece nella vita presente si ha la fuga di questo male come realmente possibile. Quindi Gregorio, nel commentare quel passo di *Gb*: *Le colonne celesti tremano e restano attonite al suo cenno*¹¹², afferma: «Le virtù celesti, che lo contemplanò incessantemente, contemplandolo tremano. Però questo tremore, non essendo di pena, non è dovuto al timore, ma all'ammirazione»¹¹³. E anche Agostino ammette in questo modo il timore nella patria, pur lasciando in dubbio la cosa. «Il timore casto», egli dice, «che rimane in eterno, se sussisterà nel secolo futuro, non sarà un timore che ritrae da un male che possa capitare, ma [sarà un timore] che mantiene nel bene che non si può perdere. Infatti là dove l'amore del bene raggiunto è immutabile, è certo che il timore del male da fuggire, se di esso si può parlare, è del tutto sicuro. Infatti col nome di timore casto viene indicata la volontà per cui necessariamente noi non vorremmo peccare, e ciò non con la preoccupazione di peccare per fragilità, ma scansando il peccato con la tranquillità della carità. Oppure, se allora non vi potrà essere assolutamente timore di alcun genere, forse si dice che il timore dovrà sussistere in eterno nel senso che dovrà sussistere lo stato a cui quel timore conduce»^{114, 115}

¹¹² *Gb* 26,11.

¹¹³ *Comento morale a Giobbe*, 17, 29.

¹¹⁴ *La città di Dio*, 14, 9.

¹¹⁵ «Timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra [q. 18 a. 3; I-II q. 5 a. 4] dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat,

E prima aveva detto:

Il timore, come vedremo¹¹⁶, è di due specie, servile e filiale. Quello servile è il timore della pena: e questo non ci potrà essere nella gloria, dove non esiste alcuna possibilità di pena. Invece il timore filiale ha due atti, cioè la riverenza verso Dio, e quanto a questo atto rimane, e la paura di separarsi da lui, e quanto a quest'altro atto non rimane. Infatti separarsi da Dio ha natura di male; ma di nessun male là si potrà temere, come è detto in *Pr: Godrà nell'abbondanza, sicuro dal timore del male*^{117,118}

sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, 17 Mor. [29], exponens illud Iob 26 [11], *columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius, ipsae, inquit, virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, in 14 De civ. Dei [9], hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, co., III, 206-207. Nel *sed contra* ci si limitava a citare Sal 19(18),10 in cui si afferma che il timore di Dio rimane in eterno.*

¹¹⁶ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 2.

¹¹⁷ Pr 1,33.

¹¹⁸ «Timor est duplex, servilis et filialis, ut infra [II-II q. 19 a. 2] dicitur. Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam

Nelle *Questioni disputate sulle virtù* l'Aquinate afferma:

Il timore riguarda il male, e nella categoria del male si può inserire ogni mancanza. Ora, l'uomo ha tre tipi di mancanze. Una è la mancanza della pena, e a questa si riferisce principalmente il timore servile. L'altra è la mancanza della colpa, a cui si riferisce il timore filiale o casto in quanto è nello stato della via, nel quale possiamo peccare. Ora nella patria, eliminata la possibilità della colpa e della pena, non ci sarà in alcun modo nessuna delle due mancanze elencate, come sta scritto: «Fruirà dell'abbondanza, al sicuro dal timore dei mali»¹¹⁹. C'è poi una terza mancanza naturale, in quanto ogni creatura è infinitamente distante da Dio: si tratta di una mancanza che non verrà mai eliminata, e ad essa si riferisce il timore reverenziale che ci sarà nella patria; esso avrà verso il suo Creatore un atteggiamento di riverenza tenendo conto della sua maestà a fronte della propria pochezza¹²⁰.

remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. 1 [33], *abundantia perfruetur, malorum timore sublato*»: *STh*, I-II, q. 67, a. 4, ad 2, II, 634. Il relativo *videtur quod* diceva: «La speranza si contrappone al timore. Ma il timore dopo questa vita rimane: nei beati come timore filiale, che dura eternamente, e nei dannati come timore delle pene. Quindi per lo stesso motivo può rimanere anche la speranza»: «Spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere»: *STh*, I-II, q. 67, a. 4, arg. 2, II, 633.

¹¹⁹ Pr 1,33.

¹²⁰ «Timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem poenae; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpae; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viae, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpae et poenae; secundum illud Prov., 1, 33: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato*. Est autem

Lo stesso argomento era già stato trattato nel *Commento alle Sentenze*, dove Tommaso aveva detto:

In senso proprio, il timore ha per oggetto il male; non però qualsiasi male, ma soltanto quello che si trova in ciò che è arduo; se così non fosse, non avrebbe la sua sede nell'irascibile. Invece non temiamo, ma ci limitiamo a odiare il male che si può facilmente superare o evitare. Ora, il male della separazione da Dio è situato in ciò che è estremamente arduo. Perciò, quando verrà rimossa la possibilità di questo male, rimarrà ancora l'attività dell'uomo verso Dio come una cosa ardua: di conseguenza, scomparirà il timore relativo all'atto del temere la separazione; tuttavia resterà in relazione all'atto dell'ammirare o riverire quella cosa ardua; e ciò si verifica quando l'uomo, dalla contemplazione di un'altezza così eccelsa, fa ritorno alla propria pochezza¹²¹.

tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, ad 2, V, 526-527. Il relativo *videtur quod* affermava: «La speranza, il cui oggetto è il bene, è qualcosa di più perfetto del timore, il cui oggetto è il male. Ora, un certo timore può esserci nei beati, come sta scritto: “Il timore del Signore è puro, dura sempre” [Sal 19(18),10]. Quindi una qualche speranza può esserci anche nei beati»: «Spes, cuius obiectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Ps. 18, 10: *Timor Domini sanctus permanet in saeculum*. Ergo aliqua spes est etiam in beatis»: *DeVirt*, q. 4, a. 4, arg. 2, V, 516-517.

¹²¹ «Timor, proprie loquendo, habet malum pro obiecto: non autem quodlibet malum, sed malum in arduo constitutum: alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus; sed odimus tantum. Malum autem separationis a Deo est in arduissimo constitutum: unde quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut ad arduum; et ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum qui est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex

Quindi, raccogliendo le idee del nostro autore, possiamo affermare innanzitutto che, per l'Aquinate, nella patria, in cielo, in paradiso, il timore servile non potrà esserci, perché il timore servile è il timore della pena, e nella patria non ci sarà alcuna pena, perché i beati sono sicuri, certi, di possedere la beatitudine per sempre, e il concetto di beatitudine esclude qualsiasi pena. Il timore filiale o casto, invece, nella patria non solo rimarrà, ma raggiungerà la sua perfezione, perché questo tipo di timore deriva dalla carità e aumenta con l'aumentare della carità, e nella patria la carità sarà perfetta. Qui però Tommaso fa un'opportuna precisazione: nella patria il timore filiale non rimarrà quanto al suo aspetto di temere il male della colpa, ossia della non sottomissione a Dio, e quindi il male della separazione da Dio, perché i beati non possono commettere alcun male, alcuna colpa, e sono perfettamente soggetti a Dio, senza poter sottrarsi a tale soggezione¹²², ma rimarrà quanto al suo aspetto di riverenza che esclude la volontà della colpa, cioè la volontà di peccare, e comporta l'ammirata e umile soggezione a Dio per la sua infinita grandezza e maestà.

Chiarito in che senso il timore, specificamente il timore filiale o casto verso Dio, rimane nella patria, Tommaso affronta e risolve alcune problematiche riguardo a questo tema.

La principale difficoltà è che nella patria non ci sarà alcun male, e il timore è relativo proprio a un male.

consideratione tantae altitudinis homo in propriam resilit parvitatem»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, co., VI, 792-793. Il primo *sed contra* si limitava alla citazione di Sal 19(18),10, in cui si dice che il timore del Signore sussiste per tutti i secoli. Il secondo *sed contra* affermava, a partire da Mal 1,6, che in patria il timore rimane perché a Dio è dovuto il timore e nella patria si renderà a Dio tutto ciò che gli è dovuto.

¹²² Perché, avendo raggiunto la beatitudine, cioè Dio fine ultimo beatificante, la loro volontà si acquieta pienamente in esso senza potersene più distaccare.

Ecco come essa è espressa nella *Somma teologica*:

In *Pr* è detto: *Godrà nell'abbondanza, senza avere alcun timore di qualsiasi male*¹²³, parole che si riferiscono all'uomo che gode della sapienza nell'eterna beatitudine. Ora, qualsiasi timore è timore del male: poiché il male, come si è visto¹²⁴, è l'oggetto del timore. Quindi in patria non vi sarà alcun timore¹²⁵.

E nel *Commento alle Sentenze* si affermava:

Il motivo del timore è la possibilità di qualche male. Ora, in coloro che sono nella gloria non c'è la possibilità di un male, che è l'oggetto del timore. Dunque là non ci sarà nessun timore¹²⁶.

Il nostro autore, alla luce di quanto esposto, risponde che nella patria ci sarà il timore non come paura del male, ma come sottomissione riverente a Dio che esclude con sicurezza il peccato. Egli dice infatti:

Quel testo¹²⁷ esclude dai beati il timore accompagnato dalla preoccupazione di evitare il male, ma non il timore sicuro, come dice Agostino^{128, 129}

¹²³ *Pr* 1,33.

¹²⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 42, a. 1; II-II, q. 19, aa. 2.5.

¹²⁵ «Dicitur Prov. 1 [33], *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*, quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra [aa. 2.5; I-II q. 42, a. 1] dictum est. Ergo nullus timor erit in patria»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, arg. 1, III, 206.

¹²⁶ «Ratio timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad aliquod malum, quod est timoris obiectum. Ergo non erit ibi timor aliquis»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, arg. 1, VI, 786-787.

¹²⁷ *Pr* 1,33.

¹²⁸ Cf. *La città di Dio*, 14, 9.

¹²⁹ «In auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, ad 1, III, 206. Nel *Commento alle Sentenze* si limitava a richiamarsi al *corpus articuli*; cf. *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, ad 1.

Un'altra difficoltà sostiene che nella patria non ci sarà il timore perché lassù i beati saranno conformati a Dio, e in Dio non c'è il timore. Ecco il testo:

Nella patria gli uomini saranno conformi a Dio, come è detto in *I Gv*: *Quando apparirà, saremo simili a lui*¹³⁰. Ma Dio non teme nulla. Quindi nella patria gli uomini non avranno alcun timore¹³¹.

Tommaso risponde così:

Secondo Dionigi¹³² «le medesime cose sono simili e dissimili rispetto a Dio: simili per un'imitazione dell'inimitabile», nel senso cioè che per quanto possono imitano Dio, che non è perfettamente imitabile, «e dissimili in quanto gli effetti rimangono inferiori alla causa, allontanandosi da essa in una misura che sfugge a ogni limite e a ogni comparazione»¹³³. Se quindi a Dio non conviene il timore, non avendo egli un superiore a cui sottostare, non è detto che esso non convenga ai beati, la cui beatitudine consiste nella perfetta sottomissione a Dio¹³⁴.

¹³⁰ *I Gv* 3,2.

¹³¹ «Homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud 1 Ioan. 3 [2], *cum appa-ruerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, arg. 2, III, 206.

¹³² Il riferimento è a Dionigi Pseudo-Areopagita.

¹³³ *I nomi divini*, 9, 7.

¹³⁴ «Sicut dicit Dionysius, 9 cap. De div. nom. [7], *eadem et similia sunt Deo et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia*. Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, ad 2, III, 206-207.

Quindi il fatto che in Dio non ci sia il timore non significa che esso non ci sia nemmeno nei beati, perché è vero che i beati sono conformati a Dio, ma comunque essi non raggiungeranno la perfezione di Dio, perché, essendo creature, restano comunque al di sotto del livello del Creatore, come gli effetti restano inferiori alla loro causa. Infatti in Dio non c'è il timore, perché egli non ha un essere superiore a sé a cui essere soggetto, ma nei beati il timore c'è, perché essi hanno un essere superiore – Dio – a cui stare soggetti.

Una difficoltà simile è quella secondo cui nella gloria non ci sarà il timore perché nella gloria i beati saranno perfetti, e la perfezione esclude il timore, in quanto in Dio, che ha ogni perfezione, non c'è il timore. Ecco il testo:

Tutto ciò che attiene alla perfezione, in Dio c'è. Ora, in Dio non c'è il timore. Quindi esso non attiene alla perfezione. Dunque viene escluso dal giungere della gloria¹³⁵.

L'Aquinate risponde:

Sottostare al superiore è proprio della perfezione della creatura, non della perfezione del Creatore, perché ciò che in uno è proprio della perfezione, non lo è in un altro, e specialmente in Dio. Infatti la perfezione della natura creata e glorificata è diversa da quella della natura increata¹³⁶.

¹³⁵ «Omne quod est perfectionis, est in Deo. Sed timor non est in Deo. Ergo non est perfectionis: ergo excluditur adveniente gloria»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, arg. 3, VI, 786-787.

¹³⁶ «Subdi superiori est de perfectione creaturae, non autem de perfectione creatoris. Non enim quod est perfectionis in uno, est perfectionis in altero, et praecipue in Deo. Differt enim perfectio naturae conditae et glorificatae et increatae»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, ad 3, VI, 792-793.

Qui, a partire dal principio che la perfezione non è la stessa per tutti gli enti, si afferma dunque ancora una volta che la perfezione della creatura, anche se glorificata, è diversa dalla perfezione del Creatore: per la creatura è perfezione essere soggetta, con il timore filiale o casto nel suo aspetto reverenziale, a Dio, mentre per il Creatore tale soggezione non è possibile e quindi tale perfezione non esiste. Quindi, di nuovo, il fatto che il timore non ci sia in Dio non significa che esso non possa esserci nei beati.

Un'ulteriore difficoltà consiste nel fatto che la speranza, che pure è più perfetta del timore, non rimane nella patria; quindi sembrerebbe che non debba rimanere neanche il timore.

Nella *Somma teologica* essa è presentata così:

La speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha di mira il bene, mentre il timore ha per oggetto il male. Ma la speranza non ci sarà nella patria. Quindi non vi sarà neppure il timore¹³⁷.

Molto simile è un testo del *Commento alle Sentenze*, ma in esso cambia la motivazione della superiorità della speranza rispetto al timore; ecco il testo:

Sembra che la speranza abbia una perfezione maggiore che il timore, perché la speranza è perfezionata con la forza del cuore; il timore, invece, con la debolezza, come si è visto¹³⁸. Ora, nella patria la speranza non rimane. Dunque molto meno il timore¹³⁹.

¹³⁷ «Spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, arg. 3, III, 206.

¹³⁸ Cf. *InSent*, III, d. 36, q. 2, a. 1, qc. 1.

¹³⁹ «Spes videtur esse maioris perfectionis quam timor: quia spes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum est [a. 1 qc. 1]. Sed spes non manet in patria. Ergo multo minus timor»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, arg. 2, VI, 786-787.

Tommaso nella *Somma teologica* risponde così:

La speranza implica un difetto, cioè l'assenza della beatitudine, che viene eliminato dalla beatitudine stessa. Invece il timore implica un difetto connaturato alla creatura, cioè la sua distanza infinita da Dio: il che rimarrà anche nella patria. Perciò il timore non sarà mai totalmente eliminato¹⁴⁰.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva risposto:

La speranza mette la distanza a quella cosa ardua, non invece il timore; per questo la speranza non rimane come il timore¹⁴¹.

Quindi il paragone con la speranza per Tommaso non regge, perché, mentre la speranza comporta una mancanza¹⁴² – l'assenza della beatitudine, beatitudine rispetto alla quale la speranza pone una distanza – che è eliminata dal possesso della beatitudine, il timore comporta una mancanza¹⁴³ connaturata alla creatura – la sua distanza infinita da Dio – che non può essere mai eliminata e che quindi rimane anche nella patria. Perciò, mentre la speranza non ci sarà nella patria, il timore – come timore filiale o casto nel suo aspetto reverenziale verso Dio – nella patria ci sarà e non sarà mai completamente eliminato.

¹⁴⁰ «Spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo, quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter»: *STh*, II-II, q. 19, a. 11, ad 3, III, 207.

¹⁴¹ «Spes ponit distantiam ad illud arduum, non autem timor; et ideo spes non manet sicut timor»: *InSent*, III, d. 34, q. 2, a. 3, qc. 4, ad 2, VI, 792-793.

¹⁴² Una mancanza chiaramente in senso ontologico, non morale.

¹⁴³ Anche qui una mancanza in senso ontologico, non morale.

7.2. LA BEATITUDINE RELATIVA ALLA SPERANZA

Stabilito che il timore è il dono relativo alla speranza, Tommaso passa a studiare la beatitudine connessa con il dono del timore e quindi relativa alla virtù teologale della speranza, che è la beatitudine della povertà di spirito.

7.2.1. Le beatitudini in generale

Ma cosa sono per il nostro autore le beatitudini e come si collegano ai doni dello Spirito Santo e quindi alle virtù? Il punto di partenza è chiaramente il passo evangelico sulle beatitudini all'inizio del discorso della montagna di Gesù¹⁴⁴, ma Tommaso spinge la sua indagine razionale oltre la lettera per vedere in profondità cosa siano le beatitudini, che posto occupino nell'organismo soprannaturale dell'uomo e come siano collegate con i doni dello Spirito Santo e con le virtù¹⁴⁵.

Innanzitutto, quindi, l'Aquinate si preoccupa di stabilire cosa siano le beatitudini.

Nella *Somma teologica* Tommaso afferma:

Come si è detto¹⁴⁶, la beatitudine è il fine ultimo della vita umana. Ora, per la speranza che uno ha di raggiungere la beatitudine si può dire che ha già conseguito il fine: come infatti dice il Filosofo, «i fanciulli vengono detti beati per la speranza»¹⁴⁷; e Paolo dice: *Nella speranza siamo stati salvati*¹⁴⁸. Ora, la speranza di raggiungere il fine nasce dal fatto che uno cammina come si conviene e si avvicina ad esso: e ciò avviene mediante qualche atto. Ma al fine della beatitudine ci si incammina e ci

¹⁴⁴ Cf. Mt 5,3-12.

¹⁴⁵ Sulle beatitudini nel pensiero dell'Aquinate cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4; *InIs*, 11; *InMatth*, 5; *InGal*, 5, 6; *STh*, I-II, q. 69; q. 70, a. 2.

¹⁴⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

¹⁴⁷ *Etica nicomachea*, I, 9, 10.

¹⁴⁸ Rm 8,24.

si avvicina con gli atti delle virtù, e specialmente con gli atti dei doni, se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ma è necessaria la guida dello Spirito Santo, ai cui comandi e alle cui ispirazioni siamo predisposti a ubbidire mediante i doni. Quindi le beatitudini si differenziano dalle virtù e dai doni non in quanto abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti¹⁴⁹.

E poi precisa:

Per la beatitudine si richiede che sia qualcosa di perfetto e di eccellente. [...] si dicono beatitudini le sole azioni perfette¹⁵⁰.

Nel *Commento alle Sentenze* egli aveva detto:

Alcuni sostengono che le beatitudini sono degli abiti più perfetti dei doni, così come i doni sono più perfetti delle virtù. Perciò affermano che le virtù perfezionano per gli atti primi; i doni, invece, per gli atti secondi; le beatitudini, infine, per gli atti terzi. Tuttavia, non è facile stabilire tra gli atti delle beatitudini e dei doni una differenza che valga anche per la differenza degli abiti: e ciò risulta chiaro dalla differenza che costoro indicano, la

¹⁴⁹ «Sicut supra dictum est [q. 2 a. 7; q. 3 a. 1], beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi, unde et philosophus dicit, in 1 Ethic. [9, 10], quod *pueri dicuntur beati propter spem*; et apostolus dicit, Rom. 8 [24], *spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus»: *STh*, I-II, q. 69, a. 1, co., II, 657-658.

¹⁵⁰ «Ad rationem beatitudinis requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. [...] beatitudines dicuntur solum perfecta opera»: *STh*, I-II, q. 70, a. 2, co., II, 670.

quale non è fondata se non sull'intensità e sull'indebolimento, il che non basta a differenziare gli abiti. Quindi bisogna dire diversamente che le beatitudini non sono degli abiti distinti dalle virtù, ma operazioni delle virtù perfette, ottenute dall'aggiunta dei doni, o piuttosto le operazioni dei doni stessi. E tale tesi è in sintonia coi detti dei santi, i quali chiamano virtù le beatitudini, con quel modo di parlare con cui si chiama virtù l'atto della virtù. Essa è anche in sintonia con lo stesso Vangelo, il quale annovera tra le beatitudini molti atteggiamenti che riguardano chiaramente le virtù e i doni. E anche il Maestro sembra condividerla, non dedicando alle beatitudini una trattazione speciale, come ha invece fatto per le virtù e i doni¹⁵¹. Essa si accorda inoltre con le affermazioni dei filosofi, i quali osservano anche che la felicità è un'operazione conforme alla virtù perfetta¹⁵².

¹⁵¹ In effetti nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo non si trova una trattazione specifica dedicata espressamente e solamente alle beatitudini.

¹⁵² «Quidam dicunt, quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt, quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertios. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quae sufficiat ad differentiam habituum: quod patet ex differentia quam assignant, quae non est nisi secundum intensionem et remissionem, quod non sufficit ad diversificandum habitum. Et ideo aliter dicendum, quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis; sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adiunctione donorum, sive potius operationes ipsorum donorum. Et hoc consonat dictis sanctorum, qui beatitudines virtutes nominant eo modo loquendi quo virtus dicitur actus virtutis. Consonat etiam ipsi Evangelio, quod inter beatitudines multa enumerat quae manifeste ad dona vel virtutes pertinent. Consonare etiam videtur ad hoc Magister, qui de beatitudinibus specialem tractatum non facit sicut de virtutibus et donis. Consonat etiam philosophorum dictis, qui felicitatem dicunt etiam esse operationem secundum perfectam virtutem»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4, co., VI, 744-745. Nei *sed contra* si mostra il legame tra le beatitudini e i doni dello Spirito Santo, sulla base della Glossa (cf. *Glossa su Mt 5*) (s. c. 1), a partire da un'affermazione di Aristotele, in quanto la beatitudine è un'operazione conforme alla virtù perfetta e i doni sono perfettissimi (s. c. 2), e per il fatto che i doni sono intermedi tra le virtù e le beatitudini e quindi devono avere un legame, oltre che con le virtù, anche con le beatitudini (s. c. 3).

E, subito dopo, aggiunge:

Le beatitudini vengono chiamate virtù in quanto sono atti di virtù perfette, ossia dei doni. Quindi le beatitudini corrispondono ai doni come le operazioni agli abiti¹⁵³.

Quindi, secondo il nostro autore, le beatitudini non sono degli abiti, ma sono degli atti, e specificamente sono atti compiuti dall'uomo mediante le virtù potenziate dai doni dello Spirito Santo, atti che hanno in sé la massima perfezione e che dirigono l'uomo verso la beatitudine soprannaturale. Le beatitudini sono quindi gli atti più perfetti dell'uomo, che lo dirigono e lo preparano ad ottenere la beatitudine eterna. Ad ogni beatitudine, poi, corrisponde un premio proporzionato.

L'elenco delle beatitudini e dei rispettivi premi è ripreso dal passo evangelico di Mt 5,3-12 ed è il seguente: la povertà di spirito, a cui è promesso il regno dei cieli; il pianto, a cui è promessa la consolazione; la mitezza, a cui è promesso il possesso della terra; la fame e la sete della giustizia, a cui è promessa la sazietà; la misericordia, a cui è promesso il trovare misericordia; la purezza di cuore, a cui è promessa la visione di Dio; l'operare la pace, a cui è promessa la figliolanza divina; la persecuzione per la giustizia, a cui è promesso il regno dei cieli.

¹⁵³ «Beatitudines dicuntur virtutes, in quantum sunt actus perfectarum virtutum, scilicet donorum; et ideo beatitudines respondent donis sicut operationes habitibus»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4, ad 1, VI, 748-749. Il *videtur quod* relativo affermava: «Alle singole virtù non corrispondono i singoli doni. Ora, le beatitudini sono virtù, come dice la Glossa su quanto sta scritto: “Purificato sette volte” [Sal 12(11)7]: “Nel discorso del Signore sono premesse le virtù chiamate anche beatitudini, perché rendono perfetti e beati” [Glossa su Sal 11,7]»: «Singulis virtutibus non respondent singula dona. Sed beatitudines sunt virtutes, ut dicit Glossa [super illud Psalm.: *Purgatum septuplum*]; *In sermone*, inquit, *Domini septem praemittuntur virtutes, quae et beatitudines dicuntur, quia perfectos et bonos faciunt*»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4, arg. 1, VI, 742-743.

7.2.2. La beatitudine della povertà di spirito

Chiarito cosa siano le beatitudini e quale sia il loro rapporto con le virtù e con i doni dello Spirito Santo, passiamo a vedere nello specifico quale sia secondo l'Aquinate la beatitudine corrispondente al dono del timore – il timore filiale o casto – e in relazione con la virtù della speranza. Per il nostro autore, tale beatitudine è la povertà di spirito¹⁵⁴.

Dice infatti Tommaso nella *Somma teologica*:

Al timore corrisponde propriamente la povertà di spirito. Essendo infatti proprio del timore filiale avere rispetto e soggezione verso Dio, quanto deriva da tale soggezione appartiene al dono del timore. Ora, per il fatto che uno si sottomette a Dio cessa di cercare in se stesso o in altre cose la propria grandezza, per cercarla solo in Dio: ciò infatti contrasterebbe con la perfetta soggezione a Dio. Perciò nel *Sal* è detto: *Chi si vanta dei carri e chi dei cavalli; noi invece invociamo nel nome del Signore nostro Dio*¹⁵⁵. Per il fatto quindi che uno teme Dio perfettamente cerca di non farsi grande in se stesso con la superbia; e di non farsi neppure grande con i beni esterni, cioè con gli onori e con le ricchezze: atteggiamenti questi che appartengono entrambi alla povertà di spirito, sia che si consideri povertà di spirito, con Agostino¹⁵⁶, l'abbassamento dello spirito tronfio e superbo, sia che essa venga fatta corrispondere, con Ambrogio¹⁵⁷ e Girolamo¹⁵⁸,

¹⁵⁴ La prima beatitudine: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli»: Mt 5,3, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2322. Si noti che Tommaso usa indistintamente, considerandole equivalenti, le espressioni «povertà di spirito» (*paupertas spiritus*) e «povertà in spirito» (*paupertas spiritu*). Sul pensiero di Tommaso riguardo a tale beatitudine cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4; *InMatth*, 5; *STh*, I-II, q. 69, aa. 3-4; II-II, q. 19, a. 12.

¹⁵⁵ *Sal* 20(19),8.

¹⁵⁶ Cf. *Il discorso del Signore sulla montagna*, 1, 1.

¹⁵⁷ Cf. *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 5.

¹⁵⁸ Cf. *Commento a Matteo*, 2.

all'abbandono dei beni temporali fatto con lo spirito, cioè con la propria volontà per impulso dello Spirito Santo¹⁵⁹.

E nel *Commento alle Sentenze* aveva affermato:

Come si è visto¹⁶⁰, rientra nel dono del timore il disprezzo di tutti i beni terreni per la riverenza alla maestà divina: e alcuni di questi sono esterni, come le ricchezze e gli onori, e il disprezzo di essi attiene alla prima beatitudine, in cui sta scritto: «Beati i poveri di spirito»¹⁶¹. Infatti, come osserva la Glossa¹⁶², la povertà di Spirito ha due parti: cioè la rinuncia dei beni e la contrizione dello spirito, ossia della superbia¹⁶³.

¹⁵⁹ «Timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Ps. [19, 8], *hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit [De serm. Dom. in monte, 1, 1]; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum spiritus sancti, ut Ambrosius [In Luc 5 super 6,20] et Hieronymus [In Matth. 2 super 5,3] exponunt»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, co., III, 209. Il *sed contra* si limitava a una citazione di Agostino (cf. *Il discorso del Signore sulla montagna*, 1, 4) in cui al timore di Dio viene fatta corrispondere la povertà in spirito.

¹⁶⁰ Cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 2.

¹⁶¹ Mt 5,3.

¹⁶² *Glossa su Mt 5,3*.

¹⁶³ «Ad donum timoris, ut dictum est [a. 2], pertinet omnia temporalia bona ex reverentia divinae maiestatis despicere: quorum quaedam sunt extrinseca, sicut divitiae et honores, et horum contemptus ad primam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *beati pauperes spiritu*. Paupertas enim spiritus, ut dicit Glossa [super Matth 5,3], duas habet partes: scilicet rerum abdicacionem, et spiritus, idest superbiae, contritionem»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4, co., VI, 746-747.

Il ragionamento, dunque, si sviluppa così. Il dono del timore, che, lo ricordiamo, è il timore filiale o casto, cioè il timore di offendere Dio con la colpa, produce nell'uomo il rispetto e la sottomissione a Dio, come fa un figlio verso un padre o una sposa verso il suo sposo. Ma, quando uno si sottomette rispettosamente a Dio, allora smette di cercare la propria grandezza in se stesso o nelle creature, e la cerca solamente in Dio, perché, se egli cercasse ancora la propria grandezza in se stesso o nelle creature, non sarebbe perfettamente sottomesso a Dio. Quindi, quando uno teme perfettamente¹⁶⁴ Dio di un timore filiale o casto, egli vive la povertà di spirito, sia perché non si fa grande in se stesso, ad esempio con le proprie qualità o le proprie buone opere, sia perché non si fa grande con i beni esterni, ad esempio con le ricchezze o gli onori.

Il premio corrispondente alla povertà di spirito è il possesso del regno dei cieli; questa corrispondenza beatitudine-premio viene spiegata dall'Aquinate come segue.

Nella *Somma teologica* egli afferma:

Le prime tre beatitudini¹⁶⁵ derivano da altrettante ripulse di quanto costituisce la felicità voluttuaria: felicità questa che l'uomo desidera quando cerca l'oggetto del desiderio naturale non dove si deve, cioè in Dio, ma in cose temporali e caduche. Perciò i premi o ricompense delle prime tre beatitudini sono stabiliti in rapporto a quanto viene cercato da alcuni nella felicità terrena. Infatti gli uomini cercano nei beni esterni, cioè nelle ricchezze e negli onori, una certa eccellenza e abbondanza: e queste cose sono incluse entrambe nel regno dei cieli, mediante il quale l'uomo raggiunge in Dio una vera eccellenza e abbondanza di beni. Perciò il Signore ha promesso il regno dei cieli ai poveri in spirito¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Si ricordi che le beatitudini sono atti perfetti.

¹⁶⁵ Cioè: la povertà di spirito, il cui premio corrispondente è il regno dei cieli; il pianto, il cui premio corrispondente è la consolazione; la mitezza, il cui premio corrispondente è il possesso della terra.

¹⁶⁶ «Tres primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat quaerens id quod naturaliter desidera-

E nel *Commento alle Sentenze* aveva detto:

In questa beatitudine [cioè: la povertà di spirito] si colloca quanto alla patria «il possesso del regno dei cieli»¹⁶⁷, che comprende le ricchezze e gli onori celesti, mirando ai quali si disprezzavano i beni terreni¹⁶⁸.

Come si vede, il premio corrispondente alla povertà di spirito è il possesso del regno dei cieli perché la povertà di spirito porta l'uomo a disprezzare ed abbandonare i beni terreni e gli onori, nella consapevolezza che non sta in essi la sua vera felicità; quindi, come premio, gli viene dato il regno dei cieli, che include in sé le vere ricchezze e i veri onori, cioè Dio e la gloria che viene da Dio, che soli danno all'uomo la vera abbondanza di beni e la vera eccellenza.

Dopo aver stabilito che la povertà di spirito è la beatitudine corrispondente al dono del timore e dopo aver analizzato questa beatitudine, Tommaso può affrontare alcune difficoltà che si possono porre contro la corrispondenza tra il dono del timore e la povertà di spirito.

Una difficoltà è la seguente

Il timore è l'inizio della vita spirituale, come si è visto¹⁶⁹. Invece la povertà appartiene alla perfezione di questa vita, secondo le parole di *Mt. Se vuoi*

tur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum dominus pauperibus spiritu repromisit»: *STh*, I-II, q. 69, a. 4, co., II, 665-666.

¹⁶⁷ Mt 5,3.

¹⁶⁸ «In hac beatitudine [scil.: paupertas spiritus] ponitur quantum ad statum patriae, dominium regni caelorum, in quo divitiae et honores caelestes comprehenduntur, ex quorum consideratione temporalia contemnebantur»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 4, co., VI, 746-747.

¹⁶⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 7.

*essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri*¹⁷⁰. Quindi la povertà di spirito non corrisponde al dono del timore¹⁷¹.

La povertà di spirito, quindi, non corrisponderebbe al dono del timore perché, mentre il timore si colloca nel livello iniziale della vita spirituale, la povertà si colloca nel livello della perfezione della vita spirituale, e quindi non ci sarebbe proporzione tra il dono del timore e la beatitudine della povertà di spirito.

L' Aquinate risponde a questa difficoltà dicendo:

Essendo la beatitudine l'atto di una virtù perfetta, tutte le beatitudini appartengono alla perfezione della vita spirituale. Ma l'inizio di questa perfezione sembra richiedere in chi tende alla perfetta partecipazione dei beni spirituali il disprezzo dei beni terreni: come anche il timore occupa il primo posto fra i doni. Non perché la perfezione consista nell'abbandono stesso delle cose temporali, ma perché questo è la via verso la perfezione¹⁷².

Le beatitudini, dunque, sono tutte atti perfetti, quindi appartengono tutte alla perfezione della vita spirituale; ma anche la perfezione deve iniziare da qualcosa. E l'inizio della perfezione della vita spirituale, cioè di quella vita che prevede la partecipazione dei beni spirituali,

¹⁷⁰ Mt 19,21.

¹⁷¹ «Timor est initium spiritualis vitae, ut ex dictis [a. 7] patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis, secundum illud Matth. 19 [21], *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, arg. 1, III, 208.

¹⁷² «Cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed haec est via ad perfectionem»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, ad 1, III, 209.

deve essere posto nel disprezzo dei beni materiali, terreni – perché l'attaccamento ai beni terreni, materiali, impedisce di partecipare ai beni celesti, spirituali –, disprezzo che è dato dal dono del timore, che infatti si colloca al primo posto¹⁷³ fra i doni dello Spirito Santo. Quindi tra il dono del timore e la beatitudine della povertà di spirito c'è perfetta proporzione: come il timore occupa il primo posto tra i doni dello Spirito Santo, così la povertà di spirito occupa il primo posto tra le beatitudini, essendo il timore e la povertà di spirito collocati all'inizio dello stato di perfezione nella vita spirituale.

Un'altra affermazione contraria alla corrispondenza tra il dono del timore e la beatitudine della povertà di spirito dice:

Nel *Sal* è detto: *Trafiggi col tuo timore le mie carni*¹⁷⁴; dal che risulta che il timore ha il compito di reprimere la carne. Ma per la repressione della carne sembra indicata più di ogni altra la beatitudine del pianto. Quindi la beatitudine del pianto corrisponde al dono del timore più che la beatitudine della povertà¹⁷⁵.

Qui, dunque, si fa leva sul fatto che il timore ha il compito di reprimere la carne, le concupiscenze carnali, e per compiere tale repressione sembra più adatto il pianto che la povertà di spirito. Sembra quindi che al dono del timore corrisponda la beatitudine del pianto e non quella della povertà di spirito.

¹⁷³ Nell'ordine ascendente, cioè dal più basso al più alto; nell'elenco biblico occupa invece l'ultimo posto (cf. Is 11,3).

¹⁷⁴ Sal 119(118),120.

¹⁷⁵ «In Psalm. [118, 120] dicitur, *confige timore tuo carnes meas*, ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, arg. 2, III, 208.

Tommaso invece risponde:

Contrasta più direttamente con la soggezione verso Dio, che è prodotta dal timore filiale, l'esaltazione indebita dell'uomo, o in se stesso o nelle cose proprie, che non il piacere estraneo. Il quale tuttavia si oppone al timore come conseguenza: poiché chi ha rispetto e soggezione verso Dio non si diletta che in Dio. Però il piacere non ha, come l'esaltazione, la natura di cosa ardua, che invece interessa il timore. E così la beatitudine della povertà corrisponde direttamente al timore, mentre la beatitudine del pianto vi corrisponde come conseguenza¹⁷⁶.

Quindi direttamente al dono del timore corrisponde la beatitudine della povertà di spirito, perché il timore produce la sottomissione a Dio, ed è maggiormente opposta alla sottomissione a Dio l'auto-esaltazione dell'uomo, sia che avvenga in se stesso, sia che avvenga nelle cose terrene che gli appartengono, piuttosto che il godimento del piacere nelle creature. Del resto, il godimento del piacere non ha l'elemento dell'arduità, che invece ha l'auto-esaltazione e che riguarda il timore¹⁷⁷. Però è anche vero che chi teme Dio ed è rispettosamente sottomesso a Dio non cerca il proprio piacere nelle creature, ma solamente in Dio, e questo è in relazione con la beatitudine del pianto, che porta l'uomo a non dilettarsi nei piaceri voluttuosi ma anzi a caricarsi volontariamente di afflizioni. Dunque al dono del timore corrisponde direttamente la beatitudine della povertà di spirito, e indirettamente, come conseguenza, la beatitudine del pianto.

¹⁷⁶ «Directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, ad 2, III, 209.

¹⁷⁷ Si ricordi che il timore, come anche la speranza, riguarda l'arduo (il timore specificamente riguarda un male arduo).

Un'altra difficoltà ancora afferma:

Il dono del timore corrisponde, come si è detto¹⁷⁸, alla virtù della speranza. Ma alla speranza corrisponde più di ogni altra l'ultima beatitudine: *Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio*¹⁷⁹; poiché, come è detto in *Rm*, *noi ci vantiamo nella speranza della gloria dei figli di Dio*¹⁸⁰. Perciò anche al dono del timore corrisponde più questa beatitudine che non la povertà di spirito¹⁸¹.

Come si vede, questa difficoltà si basa sulla Sacra Scrittura: in essa, infatti, è detto che la speranza dell'uomo è quella di diventare figlio di Dio; ma la filiazione divina è promessa alla beatitudine dell'operare la pace e non alla beatitudine della povertà di spirito. Ora, siccome il dono del timore è in rapporto con la speranza, sembrerebbe che la beatitudine corrispondente ad esso sia l'operare la pace e non la povertà di spirito.

L'Aquinate risolve questa difficoltà affermando:

La speranza implica un moto di avvicinamento al termine verso cui tende, mentre il timore implica un moto di allontanamento dal termine rispettivo. Perciò è giusto che alla speranza corrisponda come ultimo oggetto l'ultima beatitudine, che è il termine della perfezione spirituale, mentre corrisponde bene al timore la prima beatitudine, che consiste nell'abbandono dei beni esterni che impediscono la soggezione a Dio¹⁸².

¹⁷⁸ Cf. *STh*, II-II, q. 19, a. 9, ad 1.

¹⁷⁹ Mt 5,9.

¹⁸⁰ Rm 5,2.

¹⁸¹ «Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est [a. 9 ad 1]. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* [Matth. 5,9], quia, ut dicitur Rom. 5 [2], *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, arg. 3, III, 208.

¹⁸² «Spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur, sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo

È vero dunque che nella speranza rientra il diventare figli di Dio, cioè il pieno possesso dei beni divini, di Dio – come il figlio riceve i beni paterni in eredità –, ma bisogna anche considerare le diverse caratteristiche del moto della speranza e del moto del timore. Infatti la speranza è un moto di avvicinamento verso il suo termine, che è un bene, mentre il timore è un moto di allontanamento dal suo termine, che è un male opposto al bene verso cui tende la speranza. Quindi è corretto sostenere che la speranza ha come oggetto supremo il possesso di Dio come eredità data ai figli, che è il premio corrispondente alla beatitudine dell'operare la pace, e che è il bene verso cui la speranza tende e che è il termine del cammino della vita spirituale, mentre al timore corrisponde la beatitudine della povertà di spirito, che comporta l'abbandono dei beni esterni che impediscono la sottomissione a Dio e che quindi, da questo punto di vista¹⁸³, costituiscono il male che separa da Dio e da cui il timore porta ad allontanarsi, beatitudine che è posta all'inizio della vita spirituale.

7.3. I FRUTTI RELATIVI ALLA SPERANZA

Infine Tommaso studia i frutti dello Spirito Santo connessi al dono del timore e relativi alla virtù teologale della speranza, che sono la modestia, la continenza e la castità.

ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi, sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impediendis divinam subiectionem, congrue respondet timori»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, ad 3, III, 209-210.

¹⁸³ È importante precisare che solo da questo punto di vista (e quindi *per accidens*) i beni esterni, come le ricchezze e gli onori, devono essere considerati un male; perché di per se stessi (*per se*) essi sono un bene.

7.3.1. I frutti in generale

Anche qui partiamo chiedendoci cosa siano per Tommaso i frutti dello Spirito Santo e come si colleghino ai doni dello Spirito Santo e quindi alle virtù. Il nostro autore parte da un passo della Lettera ai Galati¹⁸⁴ in cui l'apostolo Paolo elenca alcuni frutti prodotti dallo Spirito Santo e si impegna in un'analisi in profondità per capire quale sia la natura di questi frutti, che posto occupino nell'organismo soprannaturale dell'uomo e come siano collegati con i doni dello Spirito Santo e con le virtù¹⁸⁵.

Per prima cosa, dunque, Tommaso stabilisce cosa siano i frutti.

Nella *Somma teologica* egli afferma:

Il termine *frutto* dalle realtà materiali è passato a indicare quelle spirituali. Ora, nelle realtà materiali si dice frutto ciò che la pianta produce quando è giunta alla sua perfezione, e che ha in se stesso una certa dolcezza. E questo frutto si può riferire a due cose: all'albero che lo produce e all'uomo che dall'albero lo raccoglie. Per analogia dunque anche nelle realtà spirituali il frutto può avere questi due significati: primo, può indicare ciò che l'uomo produce, come se l'uomo fosse l'albero; secondo, può indicare ciò che l'uomo ottiene. Ora, non tutto ciò che l'uomo ottiene si presenta come frutto, ma solo ciò che è ultimo e insieme piacevole. Infatti l'uomo possiede il campo e l'albero, ma questi non vengono chiamati frutti, bensì solo ciò che è ultimo, quello cioè che l'uomo intende ricavare dal campo e dall'albero. E in questo senso il frutto dell'uomo è il fine ultimo, di cui egli deve fruire. Se però si considera frutto dell'uomo ciò che egli produce, allora gli stessi atti umani si dicono frutti: infatti l'operazione è l'atto secondo del soggetto operante, ed è piacevole, se è ad esso proporzionata. Se

¹⁸⁴ Gal 5,22.

¹⁸⁵ Sui frutti nel pensiero dell'Aquinate cf. *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 5; *InIs*, 11; *InGal*, 5, 6; *STh*, I-II, q. 70.

dunque un'operazione umana deriva da un uomo secondo la capacità della sua ragione, si dice che è un frutto della ragione. Se invece deriva dall'uomo per una virtù superiore, che è quella dello Spirito Santo, allora si dice che l'operazione dell'uomo è un frutto dello Spirito Santo, come proveniente da un seme divino; poiché in *IGv* è detto: *Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un seme divino dimora in lui*^{186,187}

E nel *Commento alle Sentenze*, con parole simili, aveva detto:

Il nome di frutto viene trasferito dalle realtà corporee a quelle spirituali. Infatti negli esseri terreni si chiama frutto ciò che si attende dai prodotti della terra. Quindi viene chiamato frutto tutto ciò che uno trae da

¹⁸⁶ *IGv* 3,9.

¹⁸⁷ «Nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus, uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quae fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiore virtutem, quae est virtus spiritus sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus spiritus sancti, quasi cuiusdam divini seminis, dicitur enim 1 Ioan. 3 [9], *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*»: *STh*, I-II, q. 70, a. 1, co., II, 668-669.

una cosa come ricompensa della fatica in essa profusa. Ora, questo è anche ciò che uno si ripromette soprattutto da una cosa; e così ogni frutto del nostro operare è Dio. Inoltre, viene chiamato frutto anche ciò che uno ottiene da un'opera senza lavorare principalmente per questo. E così i piaceri che si trovano nelle opere buone sono certi frutti delle opere buone. E in questo senso Ambrogio intende il frutto nell'autorità sopra citata¹⁸⁸, affermando che le virtù stesse sono i frutti, in quanto provocano piacere. Secondo il Filosofo, poi, ogni operazione che deriva da un abito che perfeziona la natura, ha annesso a sé un piacere¹⁸⁹. Quindi, siccome la felicità o beatitudine è un'operazione conforme alla virtù perfetta, il piacere stesso è un fattore formale che completa la beatitudine; perciò i frutti che designano un piacere corrispondono alle beatitudini, come le beatitudini ai doni¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cf. *Il paradiso*, 13; il pensiero di Ambrogio è citato nell'arg. 1 di questo articolo, che dice: «Sembra che i frutti non corrispondano ai doni perché, come osserva Ambrogio [Il paradiso, 13], le virtù vengono chiamate frutti in quanto ristorano i loro possessori con un santo e sincero piacere. Ora, le virtù non corrispondono ai doni, ma li precedono. Dunque neppure i frutti»: «Videtur quod fructus non correspondeant donis. Quia, ut dicit Ambrosius [De par., 13], virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt. Sed virtutes non respondent donis, sed praecedunt ea. Ergo nec fructus»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 5, arg. 1, VI, 750-751. Tommaso risponderà a questa difficoltà relativa alla relazione tra i frutti e i doni dello Spirito Santo affermando: «Le virtù vengono chiamate frutti non per via degli abiti, ma perché hanno un piacere annesso alle opere; per cui anche le virtù nominate tra i frutti, come la castità, la mansuetudine e simili, non vengono poste in quanto sono delle virtù, bensì in quanto hanno un motivo di piacere»: «Virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent; unde et virtutes quae inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et huiusmodi, non ponuntur in quantum sunt virtutes, sed in quantum habent aliquam rationem delectandi»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 5, ad 1, VI, 754-755.

¹⁸⁹ Cf. *Etica nicomachea*, 3.

¹⁹⁰ «Nomen fructus a corporalibus ad spiritualia transfertur. Dicitur enim in corporalibus fructus quod de terrae nascentibus expectatur; et ideo omne illud quod de re

Quindi Tommaso, per capire cosa siano propriamente i frutti, ricorre a un'analogia: come nell'ambito materiale il frutto è ciò che la pianta produce di ultimo e di piacevole e soave, così nell'ambito spirituale il frutto è ciò che l'uomo produce quando è stato elevato all'ambito soprannaturale e arricchito dei doni dello Spirito Santo. Quindi i frutti sono quegli atti che l'uomo compie mediante le virtù teologali potenziate dai doni dello Spirito Santo¹⁹¹ e che hanno una certa ultimità e piacevolezza¹⁹².

L'elenco dei frutti è ripreso dalla Lettera ai Galati¹⁹³ e per il nostro autore¹⁹⁴ è il seguente: amore, gaudio, pace, pazienza, benignità, bontà,

aliqua quis consequitur, quasi mercedem laboris circa illam impensi, dicitur fructus. Hoc autem est et illud quod de re aliqua principaliter expectatur; et sic fructus omnis nostri operis Deus est; et iterum illud quod quis consequitur ex operatione, non principaliter propter hoc operans, dicitur fructus; et sic delectationes quae in bonis operibus sunt, sunt quidam fructus bonorum operum; et hoc modo in auctoritate praedicta accipit Ambrosius fructum, dicens ipsas virtutes fructus esse, inquantum delectant. Secundum Philosophum [Ethic., 3] autem, omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam, habet delectationem annexam; unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio; et ideo fructus qui delectationem nominant, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 5, co., VI, 752-753. Nei *sed contra* si mettono in rapporto i frutti con i doni: in quanto le beatitudini corrispondono ai doni, e le beatitudini contengono i frutti, come dice Aristotele (cf. *Etica nicomachea*, 1) (s. c. 1); in quanto le fatiche procurano un frutto, come dice Sap 4,15, e le fatiche più nobili sono quelle delle opere dei doni (s. c. 2); in quanto i piaceri delle virtù sono i frutti, come dice Ambrogio (cf. *Il paradiso*, 13), e anche negli atti dei doni c'è piacere.

¹⁹¹ Per questo sono frutti dello Spirito Santo.

¹⁹² Quindi per Tommaso non tutti gli atti compiuti mediante le virtù teologali potenziate dai doni dello Spirito Santo sono frutti, ma solo quegli atti in una certa misura ultimi e piacevoli (si ricordi anche che i frutti perfetti sono le beatitudini).

¹⁹³ Gal 5,22.

¹⁹⁴ Tommaso prende l'elenco dei frutti dal testo latino – della *Vulgata* – della Lettera ai Galati, che presenta tre frutti in più rispetto al testo greco e che traduce alcuni termini greci in modo diverso da come li intendiamo noi in italiano. Per comple-

longanimità, mansuetudine, fede, modestia, continenza, castità. Ma l'Aquinate stesso insegna che tale elenco non è completo e comprende solamente i frutti principali, nei quali possono esserne contenuti anche altri¹⁹⁵.

7.3.2. I frutti della modestia, della continenza e della castità

Chiarito cosa siano i frutti e quale sia il loro rapporto con le virtù e con i doni dello Spirito Santo, possiamo ora vedere nello specifico quali siano, secondo Tommaso, i frutti corrispondenti al dono del timore – il

tezza e chiarezza riportiamo i tre testi. L'elenco nel testo greco è il seguente: «ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη μακροθυμία χρηστότης ἀγαθὸς ὄνει πῖστις πραύτης ἐγκράτειᾶ» (Gal 5,22-23, in *Nuovo Testamento Greco, Latino, Italiano*, a cura di P. BERETTA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1574). L'elenco nel testo latino è il seguente: «caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas» (Gal 5,22-23, in *Nuovo Testamento Greco, Latino, Italiano*, 1575). L'elenco nel testo italiano è il seguente: «amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5,22, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2779). Questa differente elencazione, comunque, non fa problema, perché, come l'Aquinate stesso afferma (cf. nota successiva), l'elenco datoci da Paolo è solo esemplificativo e generico e non esaustivo.

¹⁹⁵ Cf. quanto egli afferma nella *Somma teologica*: «Si sarebbe potuto enumerare un numero maggiore o minore di frutti. Però tutti gli atti delle virtù e dei doni si possono in qualche modo ridurre a questi, giacché le virtù e i doni devono tutti necessariamente ordinare l'anima in uno dei modi indicati.[...] Tuttavia Paolo ha enumerato questi a preferenza di altri in quanto implicanti meglio o la fruizione del bene o la sedazione del male; il che è legato alla nozione di frutto»: «Potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum modorum. [...] Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere»: *STh*, I-II, q. 70, a. 3, ad 4, III, 673-674. Cf. anche *STh*, I-II, q. 60, a. 4, co.

timore filiale o casto – e in relazione con la virtù della speranza. Per il nostro autore, tali frutti sono: la modestia, la continenza e la castità.

Dice infatti l’Aquinata nella *Somma teologica*:

Tra i frutti sembra che corrispondano al dono del timore quelli che si riferiscono all’astinenza o all’uso moderato dei beni temporali: come la modestia, la continenza e la castità¹⁹⁶.

E nella stessa opera aveva in precedenza detto, parlando in generale della distinzione dei frutti dello Spirito Santo:

La distinzione di questi frutti va presa in rapporto ai vari progressi dello Spirito Santo in noi: poiché il frutto è ciò che deriva come un effetto dal seme o dalla radice. Ora, tali progressi hanno questo sviluppo: prima ordinano l’anima dell’uomo in se stessa; poi la ordinano rispetto alle cose che sono intorno; infine la ordinano rispetto a quelle cose che sono al di sotto. [...] Rispetto alle cose che sono al di sotto di sé l’uomo viene ben disposto innanzitutto, quanto alle azioni esterne, dalla modestia, che ne regola tutti i gesti e le parole. Quanto alle concupiscenze interiori invece dalla continenza e dalla castità: sia che esse si distinguano per il fatto che, mentre la castità trattiene l’uomo dai piaceri illeciti, la continenza lo trattiene anche da quelli leciti, sia che si distinguano per il fatto che mentre il continente prova le concupiscenze, ma non ne è trascinato, il casto non le prova e non ne è trascinato¹⁹⁷.

¹⁹⁶ «In fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, continentia et castitas»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, ad 4, III, 210. Il *videtur quod* affermava: «Alle beatitudini corrispondono i frutti. Ma tra i frutti non se ne trova uno che corrisponda al dono del timore. Quindi ad esso non corrisponde neppure una qualche beatitudine»: «Beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet»: *STh*, II-II, q. 19, a. 12, arg. 4, III, 208.

¹⁹⁷ «Quia fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva già trattato l'argomento, mettendo in collegamento i frutti della modestia, della continenza e della castità proprio con il dono del timore e con le beatitudini della povertà di spirito e del pianto¹⁹⁸. Ecco le sue parole:

Certi [frutti] vengono posti come motivo e causa del piacere. Il piacere, poi, si trova sia nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa. Nelle opere della vita attiva, il motivo del piacere è [...] in base alla rimozione degli ostacoli che impediscono l'autentico piacere dello spirito: infatti il piacere è provocato da un'operazione che non sia impedita¹⁹⁹, secondo il Filosofo. [...] Ora, il piacere spirituale della vita attiva viene impedito [...] dai piaceri contrari, ossia quelli dei beni terreni. Come infatti ci sono operazioni contrarie, così anche piaceri²⁰⁰, come dice il Filosofo. Ora, il piacere terreno o si trova nei beni esterni, ossia nelle ricchezze e negli onori: e tale piacere lo inibisce la «modestia», che è considerata un frutto, e corrisponde alla povertà dello spirito; oppure anche nei piaceri della carne, e allora vengono repressi o astenendosi dalle cose illecite, cosa che fa la «castità», oppure anche da ciò che è lecito, ed è ciò che fa la «continenza»,

Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero, ad ea quae sunt infra. [...] ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per modestiam, quae in omnibus dictis et factis modum observat. Quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive haec duo distinguantur per hoc, quod castitas refrenat hominem ad illicitis, continentia vero etiam a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur»: *STh*, I-II, q. 70, a. 3, co., II, 671-673.

¹⁹⁸ Si ricordi che per l'Aquinate la beatitudine del pianto deriva indirettamente, come conseguenza, dal dono del timore.

¹⁹⁹ Cf. *Etica nicomachea*, 7.

²⁰⁰ Cf. *Etica nicomachea*, 10.

secondo la Glossa²⁰¹. E questi due frutti corrispondono alla beatitudine del pianto; di conseguenza questi tre frutti corrispondono al timore, come quello che esegue. Oppure, diversamente, si può distinguere la castità dalla continenza in modo che con la continenza si reprimano i desideri in maniera che non siano dominanti, con la castità invece affinché siano pure sottomessi²⁰².

Raccogliendo quindi gli elementi del pensiero dell'Aquinate riguardante i frutti dello Spirito Santo connessi al dono del timore e relativi alla virtù teologale della speranza, possiamo dire quanto segue. I frutti dello Spirito Santo che derivano dalla virtù della speranza potenziata dal dono del timore – il timore filiale o casto – sono la modestia, la continenza e la castità. Questo perché la speranza fa tendere verso Dio come fonte della beatitudine soprannaturale, e il dono del timore – il timore filiale o casto verso Dio – rende soggetti a Dio e quindi allontana da quelle realtà che potrebbero impedire l'unione con

²⁰¹ Cf. *Glossa interlineare a Gal 5,23*.

²⁰² «Quidam [fructus] ponuntur quasi ratio delectationis et causa. Est autem delectatio in operibus activae et contemplativae vitae. In operibus autem activae vitae ratio delectationis est [...] ex remotione impediens veram delectationem spiritus: delectatio enim ex operatione non impedita causatur, secundum Philosophum [Ethic. 7]. [...] Impeditur autem spiritualis delectatio vitae activae [...] per delectationes contrarias, scilicet bonorum temporalium: sicut enim operationes contrariae sunt, ita et delectationes, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. Temporalis autem delectatio vel est in bonis exterioribus, scilicet divitiis et honoribus; et hanc delectationem cohibet modestia, quae fructus ponitur, et respondet paupertati spiritus: vel etiam in delectationibus carnis; et sic reprimuntur vel abstinendo ab illicitis, quod facit castitas, vel etiam a licitis, quod facit continentia, secundum Glossam: et hi duo fructus respondent beatitudini luctus; et per consequens hi tres fructus respondent dono timoris quasi exequenti. Vel aliter secundum Philosophum in 7 Ethic., potest distingui castitas a continentia, ut per continentiam sic reprimantur concupiscentiae ut non dominantur, per castitatem autem ut etiam subiciantur»: *InSent*, III, d. 34, q. 1, a. 5, co., VI, 752-755.

Dio, come le ricchezze, gli onori e i piaceri sessuali. Ora, riguardo alle ricchezze e agli onori, abbiamo il frutto della modestia, che toglie la brama delle ricchezze e degli onori e regola le azioni esterne dell'uomo – gesti e parole – in modo che abbiano sempre la giusta umiltà e semplicità, frutto che corrisponde alla beatitudine della povertà di spirito, che è direttamente derivante dal dono del timore. Riguardo poi ai piaceri carnali abbiamo i frutti della castità e della continenza, che tolgono il desiderio disordinato dei piaceri carnali e che corrispondono alla beatitudine del pianto, la quale è indirettamente connessa con il dono del timore. Riguardo specificamente alla distinzione tra continenza e castità, Tommaso presenta due possibilità. La prima possibile distinzione è questa: la continenza fa sì che l'uomo si astenga anche dai piaceri leciti, mentre la castità fa sì che l'uomo si astenga solamente dai piaceri illeciti. La seconda possibile distinzione, poi, è la seguente: la continenza fa sì che l'uomo provi i moti della concupiscenza carnale ma non ne sia trascinato, mentre la castità fa sì che l'uomo non provi nemmeno i moti della concupiscenza carnale, avendola pienamente sottomessa.

CAPITOLO 8

I PECCATI OPPOSTI ALLA SPERANZA

I peccati opposti alla speranza per Tommaso sono due: la disperazione e la presunzione. La disperazione si oppone alla speranza per difetto e la presunzione si oppone alla speranza per eccesso¹. Vediamo ora il pensiero dell'Aquinate prima riguardo alla disperazione e poi riguardo alla presunzione.

8.1. LA DISPERAZIONE

Innanzitutto Tommaso studia la disperazione, e analizza in particolare quattro argomenti: la peccaminosità della disperazione, il rapporto tra la disperazione e l'incredulità, la gravità morale della disperazione e le cause della disperazione.

8.1.1. La peccaminosità della disperazione

Il primo argomento che l'Aquinate affronta nell'ambito della disperazione è la sua peccaminosità, cioè il fatto che la disperazione è un peccato. Ecco le sue parole:

Come insegna il Filosofo, la ricerca e la fuga sono nell'appetito ciò che sono nell'intelletto l'affermazione e la negazione; e ciò che nell'intelletto è il vero o il falso, nell'appetito è il bene o il male². Perciò

¹ Tenendo presente che l'eccesso, nel caso delle virtù teologali, non va inteso in senso proprio, ma come una specie di esagerazione riguardo a un elemento essenziale della virtù teologale che distorce e quindi elimina la virtù teologale stessa (e in questo senso nelle virtù teologali anche l'eccedere è in realtà un difettare della virtù teologale).

² Cf. *Etica nicomachea*, 6, 2, 2-3.

tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione vera di per sé sono buoni, e tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione falsa di per sé sono cattivi e peccaminosi. Ora, in rapporto a Dio è vera l'idea che da lui deriva la salvezza umana, e viene concesso il perdono ai peccatori, secondo le parole di *Ez*: *Non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva*³. È invece falsa l'opinione che Dio neghi il perdono al peccatore pentito, o che non attiri a sé i peccatori con la grazia santificante. Come quindi è lodevole e virtuoso il moto della speranza che è conforme alla verità, così è vizioso e peccaminoso l'opposto moto della disperazione, che è conforme a un falso concetto di Dio⁴.

Come si vede, l'Aquinate imposta il suo ragionamento a partire da due asserzioni fondamentali. A monte di queste due asserzioni fondamentali sta un'affermazione di capitale importanza dell'antropologia di Tommaso, secondo cui le facoltà appetitive⁵ di per sé sono cieche,

³ Ez 18,23.

⁴ «Secundum Philosophum, in 6 Ethic. [2, 2-3], id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. 18 [23], *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, co., III, 211. Nel *sed contra* si affermava, a partire da Ef 4,19, che la disperazione è peccato perché spinge al peccato ed è principio di altri peccati.

⁵ Sia di ordine sensibile (l'appetito concupiscibile e l'appetito irascibile) sia di ordine razionale (la volontà); il ragionamento di Tommaso, di fatto, riguarderà solo la facoltà appetitiva razionale, cioè la volontà.

nel senso che non conoscono il bene e il male, e quindi seguono ciò che le facoltà conoscitive⁶ presentano ad esse come buono o cattivo. Vediamo ora nel dettaglio le due asserzioni fondamentali che fanno da premessa del ragionamento tommasiano.

La prima asserzione fondamentale è la corrispondenza che esiste, da un lato, tra l'affermazione nell'intelletto e la ricerca nell'appetito e, dall'altro lato, tra la negazione nell'intelletto e la fuga nell'appetito. Infatti se l'intelletto afferma che una cosa è raggiungibile – oltre che buona⁷ –, la facoltà appetitiva si muove verso di essa e inizia a ricercarla; invece se l'intelletto nega che una cosa è raggiungibile, la facoltà appetitiva si allontana da essa. Si noti che la fuga non è semplicemente e negativamente un non ricercare, ma è positivamente un recedere, un allontanarsi dalla cosa che si ritiene irraggiungibile.

La seconda asserzione fondamentale è la corrispondenza che esiste, da un lato, tra la verità nell'intelletto e la bontà nell'appetito e, dall'altro lato, tra la falsità nell'intelletto e la malizia nell'appetito. Infatti se l'intelletto afferma una verità, il movimento della facoltà appetitiva che segue l'intelletto è buono; invece se l'intelletto afferma una falsità, il movimento della facoltà appetitiva che segue l'intelletto è cattivo, perché disordinato, in quanto conforme a un'affermazione non corrispondente alla realtà delle cose⁸.

La conseguenza di queste due asserzioni fondamentali è presto tratta dal nostro autore: tutti i moti dell'appetito che sono conformi a un'affermazione vera dell'intelletto sono di per sé buoni, mentre tutti i

⁶ Sia di ordine sensibile (i sensi esterni e i sensi interni) sia di ordine razionale (l'intelletto); il ragionamento di Tommaso, di fatto, riguarderà solo la facoltà conoscitiva razionale, cioè l'intelletto.

⁷ Qui, in questo contesto di speranza e disperazione, a Tommaso interessa la raggiungibilità di una cosa, mentre la sua bontà è data per presupposta.

⁸ Se si concepisce, come fa Tommaso, la verità come adeguazione dell'intelletto alle cose, è chiaro che la falsità è una non conformazione dell'intelletto alle cose, e quindi essa porta intrinsecamente in sé un disordine, almeno a livello ontologico (a livello morale, ci può essere un errore non colpevole, se esso è invincibile).

moti dell'appetito che sono conformi a un'affermazione falsa dell'intelletto sono di per sé cattivi⁹. Un'ulteriore conseguenza è che quando l'intelletto afferma veramente che una cosa è raggiungibile – oltre che buona –, il moto dell'appetito di ricerca di essa è un moto di per sé buono, mentre quando l'intelletto afferma falsamente che una cosa non è raggiungibile, il moto dell'appetito di fuga da essa è un moto di per sé cattivo.

A questo punto Tommaso può applicare questo discorso generale al caso specifico del rapporto tra l'uomo e Dio e della disperazione: nel caso del rapporto tra l'uomo e Dio, è vera l'affermazione dell'intelletto secondo cui Dio salva l'uomo e perdona i peccatori, mentre è falsa l'affermazione dell'intelletto secondo cui Dio non perdona i peccatori pentiti e non attira a sé i peccatori con la sua grazia. Ora, all'affermazione falsa dell'intelletto appena enunciata segue un moto nell'appetito¹⁰ di fuga da Dio, che è appunto la disperazione, perché, come detto, quando l'intelletto afferma che una cosa non è raggiungibile, l'appetito fugge, recede, da questa cosa. L'Aquinate ha allora dimostrato che la disperazione è un peccato, in quanto è un moto disordinato, in quanto è un moto conforme a un'affermazione falsa dell'intelletto, specificamente a un'affermazione falsa dell'intelletto riguardo a Dio, alla sua bontà, alla sua misericordia. In poche parole, per Tommaso la disperazione è un peccato perché è una scelta che è conforme a un falso concetto di Dio. Si noti, per inciso, che, accanto alla malizia della disperazione, Tommaso ha anche dimostrato, ancora una

⁹ Si noti l'importante precisazione che tali moti sono buoni o cattivi "di per sé" (*per se*), cioè considerati in quanto tali; infatti accidentalmente (*per accidens*) la qualità morale dell'atto può mutare, ad esempio nel caso che un atto di per sé buono sia compiuto con un'intenzione cattiva o nel caso che un atto di per sé cattivo sia compiuto senza essere consapevoli della sua malizia (come nel caso, appunto, di un errore invincibile).

¹⁰ In questo caso nella facoltà appetitiva di tipo spirituale, intellettuale, cioè la volontà, perché Dio è un bene spirituale, immateriale, di ordine intelligibile.

volta, che la speranza è invece buona, perché è un moto dell'appetito di ricerca di Dio conforme a un'affermazione vera dell'intelletto.

Vorrei qui sottolineare un aspetto particolare accennato dall'Aquinate: le false affermazioni dell'intelletto che Tommaso presenta come fondamento della disperazione: il fatto che Dio nega il perdono al peccatore pentito e il fatto che Dio non attira a sé i peccatori con la grazia. Queste false affermazioni costituiscono un falso concetto di Dio, al quale segue il moto disordinato e peccaminoso della disperazione. Ora, le idee false, sbagliate, riguardo a Dio su cui si fonda la disperazione possono essere le più svariate¹¹, ma quelle citate dal nostro autore sono senz'altro le più frequenti: Dio non mi perdonerà; il mio peccato è troppo grande per essere perdonato; Dio non si ricorda di me; Dio non si prende cura di me; Dio mi ha abbandonato. La disperazione, infatti, si fonda spesso su un'idea troppo severa di Dio o del proprio peccato, che restringe, limita, in modo errato la potenza della misericordia e della grazia di Dio.

Dopo aver dimostrato che la disperazione è peccato, il nostro autore può risolvere una serie di affermazioni che sembrano invece provare che la disperazione non è un peccato.

Un'affermazione sostiene:

Qualsiasi peccato, assieme all'allontanamento dal bene immutabile, ha la conversione a un bene transitorio, come insegna Agostino¹². Ma la disperazione non ha questa conversione a un bene transitorio. Quindi non è un peccato¹³.

¹¹ Oltre a quelle riportate da Tommaso, ci sono, ad esempio, le idee secondo cui non si riuscirà a osservare i comandamenti, prima o poi si cadrà nel peccato mortale e da esso non ci si risolleverà più, Dio non darà gli aiuti necessari per salvarsi, Dio non darà la grazia di perseverare nel bene sino alla fine.

¹² Cf. *Il libero arbitrio*, 1, 16; 2, 19.

¹³ «Omne [...] peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in Lib. De lib. Arb. [1,16; 2,19]. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, arg. 1, III, 210.

La disperazione, quindi, sembra non essere peccato¹⁴ perché il peccato comporta sempre contemporaneamente l'allontanamento da Dio e l'orientamento verso un bene creato, mentre la disperazione, se da un lato comporta l'allontanamento da Dio, dall'altro però sembra non comportare l'orientamento dell'uomo verso un bene creato – perché chi dispera sembra che non si volga verso nessun bene, ma che semplicemente non desideri più nulla –.

Tommaso risponde a questa affermazione dicendo:

In ogni peccato mortale c'è in qualche modo un allontanamento dal bene immutabile e una conversione a un bene transitorio, però in grado diverso. Infatti i peccati opposti alle virtù teologali, come l'odio di Dio, la disperazione e l'incredulità, consistono principalmente in un allontanamento dal bene immutabile, poiché le virtù teologali hanno Dio per oggetto, mentre implicano solo indirettamente una conversione al bene transitorio, in quanto l'anima che abbandona Dio è costretta a volgersi ad altre cose. Invece gli altri peccati consistono principalmente in una conversione a un bene transitorio, e solo indirettamente in un allontanamento dal bene eterno. Infatti il fornicatore non intende allontanarsi da Dio, ma godere di un piacere carnale a cui consegue l'allontanamento da Dio¹⁵.

¹⁴ Qui si intende un peccato grave/mortale.

¹⁵ «In quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponuntur virtutibus theologiacis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono, non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, ad 1, III, 211.

La risposta dell'Aquinate, dunque, distingue i diversi gradi in cui, nel peccato, ci si allontana da Dio, bene immutabile, e ci si orienta verso la creatura, bene transitorio. In particolare egli distingue i peccati gravi/mortali commessi contro le virtù teologali dai peccati gravi/mortali commessi contro le altre virtù: infatti le virtù teologali hanno come oggetto diretto Dio, e quindi i peccati direttamente contrari ad esse comportano direttamente e principalmente un allontanamento da Dio e solo indirettamente e secondariamente un orientamento verso la creatura; invece le altre virtù non hanno come oggetto diretto Dio, e quindi nel loro caso i peccati direttamente contrari ad esse comportano direttamente e principalmente non un allontanamento da Dio, ma un orientamento verso la creatura, e l'allontanamento da Dio è solo una conseguenza indiretta e secondaria¹⁶. Ora, applicando questo discorso generale al caso specifico della disperazione, si nota che la disperazione comporta direttamente e principalmente un allontanamento da Dio, e solo indirettamente e secondariamente un orientamento verso la creatura. Ecco perché, a prima vista, sembra che la disperazione comporti solamente un allontanamento da Dio e non comporti alcun orientamento verso la creatura; in realtà anche nella disperazione c'è un orientamento verso la creatura, perché chi si allontana da Dio necessariamente si volge verso la creatura, perché comunque l'agire dell'uomo deve avere un fine ultimo che lo orienta, e, se tale fine ultimo non è Dio, allora esso diventa necessariamente¹⁷ una creatura.

Tommaso non dice espressamente a quale creatura si volga chi nella disperazione si allontana da Dio, e nemmeno fa degli esempi. Possiamo però pensare che nella disperazione l'uomo, allontanatosi da Dio, si volga verso se stesso e, perso Dio, faccia di se stesso il fine

¹⁶ Molto chiaro in proposito l'esempio fatto dal nostro autore: il fornicatore non vuole direttamente e principalmente allontanarsi da Dio, ma vuole godere un piacere carnale, che però, indirettamente, comporta l'allontanamento da Dio.

¹⁷ Necessariamente perché l'unica alternativa a Dio è una creatura (non ci sono altre possibilità).

ultimo di tutto, vivendo ormai totalmente incentrato su se stesso¹⁸. A questo atteggiamento può seguire un volgersi disordinato e insaziabile verso le creature, di cui il disperato vuole fruire senza più freni¹⁹.

Un'altra affermazione contraria alla peccaminosità della disperazione sostiene:

Ciò che nasce da una radice buona non può essere peccato, poiché *un albero buono non può dare frutti cattivi*²⁰, come è detto in *Mt*. Ma la disperazione sembra nascere da una radice buona, cioè dal timore di Dio, o dall'orrore per la gravità dei propri peccati. Quindi la disperazione non è un peccato²¹.

Quindi la disperazione non sarebbe un peccato perché è la conseguenza di abitudini virtuose, buone, come il timore di Dio e il senso di orrore per i propri peccati, e la conseguenza di abitudini virtuose, buone, non può essere cattiva, peccaminosa²².

L'Aquinate risponde a questa affermazione dicendo:

Dalla radice della virtù una cosa può derivare in due modi. Primo, direttamente dalla parte della virtù medesima, cioè come un atto deri-

¹⁸ I maestri spirituali ci mettono in guardia riguardo al fatto che dietro la disperazione può esserci un atteggiamento di superbia, per cui, in fin dei conti, uno dispera perché si ritiene più grande di Dio, seppure nell'ambito del male e non del bene (come invece solitamente accade nella superbia); ad esempio perché ritiene il peccato che lui ha commesso più grande della misericordia di Dio, oppure perché ritiene che la sua volontà di fare il male sia più potente della grazia di Dio.

¹⁹ Questo è quanto lo stesso Aquinate afferma in *STh*, II-II, q. 20, a. 3, co.

²⁰ *Mt* 7,18.

²¹ «*Illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum, quia non potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. 7 [18]. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum*»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, arg. 2, III, 210.

²² Come afferma *Mt* 7,18, qui citato.

va dall'abito rispettivo: e in questo modo da una radice virtuosa non può derivare un peccato: infatti in questo senso Agostino insegna che «nessuno fa un cattivo uso della virtù»²³. Secondo, una cosa può derivare dalla virtù indirettamente od occasionalmente. E allora nulla impedisce che un peccato derivi da qualche virtù: alcuni, p. es., si insuperbiscono talora delle proprie virtù, come avverte Agostino: «La superbia tende insidie alle opere buone per mandarle in rovina»²⁴. E in questo modo dal timore di Dio e dall'orrore dei propri peccati può nascere la disperazione, in quanto uno usa male di questi beni prendendone occasione per disperarsi²⁵.

Si noti la distinzione fondamentale operata da Tommaso: un atto può derivare da una virtù in due modi. Innanzitutto un atto può derivare da una virtù come attuazione dell'abito virtuoso; in questo caso è chiaro che nessun atto peccaminoso può derivare da un abito virtuoso, perché l'attuazione di una potenza buona non può dar vita a un atto cattivo. E qui il nostro autore cita Agostino²⁶, secondo cui nessuno può fare un uso cattivo della virtù. Ma un atto può derivare da una virtù anche indirettamente od occasionalmente, cioè non più come attuazione dell'abito virtuoso, ma come atto che si compie in occasione di

²³ *Il libero arbitrio*, 2, 19.

²⁴ *Lettera 211*.

²⁵ «Ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu, et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro De lib. arb. [1,18-19], quod *virtute nemo male utitur*. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini [ep. 211 De reg.], *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*. Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, ad 2, III, 211-212.

²⁶ Cf. *Il libero arbitrio*, 2, 19.

un'abitudine virtuosa, a partire da un'abitudine virtuosa, senza essere causato in se stesso, direttamente, dall'abitudine virtuosa. L'Aquinate fa qui l'esempio del superbo: prendendo occasione dal suo agire buono, a partire da esso il superbo esagera la propria eccellenza; ora, il suo atto di superbia non deriva direttamente dal suo agire buono, virtuoso, non è causato direttamente dal suo agire buono, virtuoso, ma è prodotto dal superbo in occasione del suo agire buono, virtuoso, e a partire dal suo agire buono, virtuoso. L'agire buono, virtuoso, è una causa indiretta e occasionale dell'atto di superbia. Ora, è chiaro che in questo secondo modo – indirettamente od occasionalmente – da un'abitudine virtuosa può derivare anche un atto peccaminoso, perché non c'è nesso diretto di causa-effetto tra l'abitudine virtuosa e l'atto peccaminoso e d'altro canto si può anche fare il male in occasione di cose buone. Nel caso specifico della disperazione, uno, in occasione del suo accentuato timore di Dio e orrore per i propri peccati, a partire da queste abitudini, in sé buone, dispera, perché ne usa male: invece che usare il timore di Dio e l'orrore per i propri peccati per convertirsi, ne usa per recedere da Dio ritenendolo irraggiungibile.

Un'altra difficoltà ancora sostiene:

Se la disperazione fosse un peccato, lo sarebbe anche per i dannati. Invece ad essi la disperazione non è imputata a colpa, ma piuttosto è una condanna. Perciò non è imputata a colpa neppure ai viatori. Quindi la disperazione non è un peccato²⁷.

Qui l'affermazione della non peccaminosità della disperazione si pretende di dimostrarla a partire dalla condizione dei dannati: essi disperano, ma nel loro caso la disperazione non è considerata una

²⁷ «Si desperatio esset peccatum, in damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, arg. 3, III, 210.

colpa, ma solamente una pena. Quindi la disperazione non deve essere considerata una colpa, un peccato, nemmeno nei viatori.

Tommaso risolve questa difficoltà dicendo:

I dannati non sono nella condizione di poter sperare per l'impossibilità che hanno di riacquistare la beatitudine. Perciò in essi la disperazione non è una colpa, ma fa parte della loro dannazione. Come anche nella vita presente non è un peccato disperare di ciò che non si può o non si deve raggiungere: un medico, p. es., può disperare di guarire un infermo, e chiunque può disperare di raggiungere la ricchezza²⁸.

Il nostro autore, dunque, mette in chiara luce che per i dannati la disperazione non è una colpa, perché è una realtà che corrisponde in modo ordinato alla loro condizione: per essi la beatitudine non è più raggiungibile, e quindi l'unico atteggiamento possibile e corrispondente in modo ordinato alla loro situazione è quello della disperazione. Tommaso non lo esplicita, ma è evidente che la condizione dei viatori è radicalmente diversa: per essi la beatitudine è raggiungibile, e quindi l'atteggiamento ordinato corrispondente alla loro situazione è la speranza, mentre la disperazione è per i viatori un atteggiamento disordinato, perché significa considerare la beatitudine come non raggiungibile, mentre essa in realtà è raggiungibile.

Vorrei sottolineare come qui l'Aquinate faccia notare che anche per i viatori non ogni tipo di disperazione è peccato: è peccaminosa solamente quella disperazione che non corrisponde alla realtà delle cose, cioè quella disperazione che si fonda sulla ritenuta non raggiungibilità

²⁸ «Damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 1, ad 3, III, 211.

di un bene che in realtà è raggiungibile. Qui il nostro autore fa l'esempio della salute e della ricchezza: non sarebbe peccaminoso l'atteggiamento di un medico che disperasse di guarire un malato che oggettivamente non è guaribile, come non sarebbe peccaminoso l'atteggiamento di chi disperasse di diventare ricco non potendo oggettivamente pensare di diventarlo. Quindi non ogni disperazione è peccato, ma solo quella conforme a una considerazione disordinata, perché falsa, delle cose²⁹.

8.1.2. La disperazione e l'incredulità

Dopo aver dimostrato la peccaminosità della disperazione, Tommaso passa ad affrontare una questione delicata e importante, cioè se la disperazione si accompagna necessariamente all'incredulità, cioè alla mancanza di fede. La questione nasce perché, come si è potuto vedere, la disperazione è un moto della volontà che segue a un'affermazione falsa, errata, riguardo a Dio o una verità connessa a Dio, come, ad esempio, l'affermazione che il mio peccato non può essere perdonato da Dio o che Dio, anche se glielo chiedo con insistenti preghiere, non mi darà la grazia di perseverare nel bene. Ma un'affermazione falsa, errata, riguardo a Dio o una verità connessa a Dio sembra essere proprio una mancanza di fede, un atto di incredulità. D'altro canto l'esperienza e un'analisi più attenta delle cose sembra farci riconoscere che, anche se si perde la speranza con la disperazione, tuttavia la fede può rimanere: io posso continuare a credere in Dio, a credere quello che Dio mi ha rivelato, anche se ho smesso di tendere a Dio come mio fine ultimo, fonte della mia beatitudine.

Tommaso risolve questa questione affermando:

L'incredulità appartiene all'intelletto, mentre la disperazione appartiene alla volontà. Ora, l'intelletto è fatto per gli universali, mentre la

²⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 20, co., dove Tommaso afferma appunto che la disperazione è peccato perché è un moto conforme a un'affermazione falsa.

volontà mira al singolare concreto: infatti il moto delle facoltà appetitive va dall'anima alle cose, che sono in se stesse particolari. Ora, ci sono alcuni i quali, pur giudicando bene in universale, non si comportano bene quanto ai moti dell'appetito, giudicando falsamente nel caso singolo: poiché, come insegna il Filosofo, è necessario passare dal giudizio astratto e universale all'appetito di una cosa particolare attraverso il giudizio particolare; come non si può dedurre una conclusione particolare da un enunciato universale senza servirsi di una proposizione particolare³⁰. Perciò uno, pur avendo la vera fede in astratto, può mancare in un moto dell'appetito riguardante il particolare, una volta che il suo giudizio particolare è stato corrotto da un abito o da una passione. Chi, p. es., commette fornicazione scegliendo tale atto come suo bene in quell'istante, ha un giudizio sbagliato sul fatto particolare, ma conserva in universale una convinzione vera secondo la fede, cioè che la fornicazione è un peccato mortale. E così può capitare che uno, pur ritenendo in universale il vero giudizio della fede, cioè che nella Chiesa c'è la remissione dei peccati, subisca un moto di disperazione persuadendosi, per una corruzione del giudizio sul particolare, che per lui in quello stato non c'è speranza di perdono. Ed è così che è possibile la disperazione, senza che venga meno la fede, come pure anche altri peccati mortali³¹.

³⁰ Cf. *L'anima*, 3, 11, 4.

³¹ «Infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia, est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari, quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in 3 De anima [11, 4]; sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam

Come si vede, il punto di partenza del ragionamento dell'Aquinate è la constatazione che l'incredulità appartiene all'intelletto, mentre la disperazione appartiene alla volontà. L'incredulità appartiene all'intelletto perché si oppone alla fede, che risiede nell'intelletto; la disperazione appartiene alla volontà perché si oppone alla speranza, che risiede nella volontà³². Questa distinzione permette da subito di separare questi due peccati e poi, nel proseguimento del ragionamento, permetterà di mostrare come questi due peccati funzionino diversamente. Infatti mentre l'intelletto è fatto per avere conoscenze di tipo astratto e universale – perché l'intelletto astrae l'essenza dalle cose, e l'essenza è universale –, la volontà è fatta per avere appetizioni di tipo concreto e particolare, singolare – perché la volontà si porta verso le cose per raggiungerle, e le cose sono concrete e particolari, singolari –³³. Si può allora capire come uno, pur giudicando bene in astratto e in universale, compia poi azioni sbagliate, peccaminose, in concreto e in particolare: ciò è dovuto al fatto che la sua azione particolare dipende sempre da un giudizio particolare, e non dal giudizio universale; per cui, pur rimanendo vero il giudizio astratto e universale, se il giudizio concreto e particolare è falso, perché corrotto da una causa che lo ha pervertito, allora anche la

aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu esistenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particolare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, co., III, 213. Il *sed contra* si basava sulla posteriorità della speranza rispetto alla fede per affermare che la disperazione non comporta necessariamente l'incredulità.

³² Si ricordi che gli opposti appartengono allo stesso genere, e quindi, nel caso delle virtù e dei vizi, la virtù e il vizio ad essa opposto devono appartenere alla stessa facoltà.

³³ Si ricordi che l'universale esiste solamente nell'intelletto; nella realtà l'ente è sempre particolare, singolare.

volizione in concreto e in particolare sarà disordinata e l'atto concreto e particolare che ne consegue sarà peccaminoso³⁴. Si noti come Tommaso sottolinei il fatto che il passaggio dal giudizio universale all'appetito di una cosa particolare e quindi all'azione che ne deriva si compia sempre attraverso la mediazione di un giudizio particolare; questa precisazione è fondamentale, perché è proprio in questa mediazione che si può situare l'errore di chi, pur avendo un concetto giusto in universale di come stiano le cose, tuttavia nell'atto particolare voglia una cosa sbagliata, che erroneamente ritiene, con il giudizio particolare, buona³⁵. Tommaso fa questa sottolineatura sulla scia di Aristotele e a partire da quanto accade nel ragionamento logico: anche nel ragionamento logico non si può passare da una premessa universale a una conclusione particolare se non per mezzo di una proposizione particolare. Chiarito ciò, si può allora capire come la disperazione non sia necessariamente congiunta con l'incredulità. Infatti si può dare il caso di uno che, pur giudicando bene e secondo verità in astratto e in universale, nell'ambito delle verità di fede, giudichi poi però male e falsamente in concreto e in particolare, perché il suo giudizio concreto e particolare sulle cose è errato, a motivo di una causa esterna all'intelletto che è intervenuta e ha corrotto il procedimento di giudizio, per cui il giudizio universale è vero, ma il giudizio particolare è falso; a questo giudizio concreto e particolare falso fa poi seguito un moto della volontà di recesso, di allontanamento, da Dio, che è appunto la disperazione. Ma quale può essere la causa esterna all'intelletto che

³⁴ Si ricordi ancora una volta che un atto conforme a un giudizio falso, errato, dell'intelletto è peccaminoso.

³⁵ Si ricordi che per Tommaso nessuno vuole il male come tale, ma ognuno vuole solamente il bene, e anche quando uno vuole una cosa cattiva, la vuole sotto l'aspetto di bene (*sub ratione boni*), cioè in quanto con un giudizio concreto, particolare, la giudica buona. Ciò non significa ovviamente che per Tommaso non esista il peccato, perché, come stiamo dicendo, il giudizio concreto, particolare, sulla bontà di una cosa può essere volutamente falsato, e quindi colpevolmente erraneo.

interviene e corrompe il procedimento di giudizio, originando un giudizio concreto e particolare errato, falso? Tale causa è individuata da Tommaso in un abito o in una passione; potremmo anche aggiungere l'azione tentatrice del demonio. Così si può dare, per riprendere l'esempio dell'Aquinate, che uno in astratto e in universale creda che è possibile ottenere il perdono dei peccati, ma poi con un giudizio concreto e particolare – errato, falso – si convinca che per lui, nella sua situazione particolare, non è possibile ottenere il perdono dei suoi peccati; a tale giudizio concreto e particolare fa seguito un moto della volontà conforme ad esso di disperazione, per il quale egli si allontana da Dio.

Si noti come Tommaso, nella conclusione del passo citato, molto opportunamente estenda il discorso a tutti i peccati gravi/mortali: infatti sembrerebbe che, in fondo, ogni peccato grave/mortale sia accompagnato da un peccato di incredulità, perché se io ritengo come buono ciò che dalla rivelazione so essere cattivo, io sto mancando di fede. In realtà il nostro autore ha mostrato come il peccato grave/mortale non sia necessariamente unito a una mancanza di fede, perché quando uno compie un peccato grave/mortale, certamente egli giudica buono in concreto e in particolare quell'atto, ma in astratto e in generale egli può conservare il giudizio vero della fede secondo cui quell'atto è cattivo. Tommaso fa l'esempio del fornicatore: egli in astratto e in universale crede, secondo la fede, che la fornicazione è un peccato grave/mortale, ma in concreto e in particolare giudica che, lì e ora, per lui compiere quell'atto di fornicazione è un bene, e ciò a motivo dell'intervento della passione impura che ha corrotto e falsato il suo giudizio concreto e particolare. Quindi resta affermato, per Tommaso, che non ogni peccato grave/mortale comporta un peccato di incredulità.

Si noti però anche che Tommaso non ha dimostrato che il peccato di disperazione escluda il peccato di incredulità; anzi, egli neppure afferma espressamente che il peccato di disperazione non possa andare congiunto con il peccato di incredulità. Di fatto, si può dare il caso che

uno peccati di disperazione perché ha una concezione, in astratto e in universale, di Dio e del suo agire che non è conforme alla fede. Ciò vale anche per i peccati gravi/mortali in generale: se è vero che essi non sono necessariamente congiunti con l'incredulità, è però anche vero che essi possono andare congiunti con essa, quando uno commette un peccato mortale perché, contro la fede, ritiene in astratto e in universale che in quell'atto non ci sia nulla di male.

Stabilito che la disperazione non è necessariamente connessa con l'incredulità, l'Aquinate affronta tutta una serie di affermazioni che sembrerebbero dimostrare che invece la disperazione è sempre unita alla mancanza di fede, all'incredulità.

Un'affermazione sostiene:

La certezza della speranza deriva dalla fede. Ora, se rimane la causa non viene eliminato l'effetto. Quindi uno non può perdere con la disperazione la certezza della speranza se prima non perde la fede³⁶.

Qui la disperazione e l'incredulità sono unite mediante l'elemento della certezza: la certezza della speranza deriva dalla fede³⁷, e quindi si può perdere la certezza della speranza, con la disperazione, solamente se si perde la fede, perché, come, finché perdura una causa, perdura anche il suo effetto, così, finché perdura la fede, perdura anche la certezza della speranza.

³⁶ «Certitudo spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, arg. 1, III, 212.

³⁷ Ciò per due motivi. Il primo motivo è che la certezza risiede nell'intelletto, dove risiede anche la fede, mentre la speranza risiede nella volontà; quindi la speranza può essere certa solamente perché partecipa della certezza della fede. Il secondo motivo è che la certezza della speranza si fonda sulla fedeltà di Dio alle sue promesse, e noi siamo certi che Dio è fedele alle sue promesse per fede. Sul rapporto tra fede e speranza nell'ambito della certezza cf. *InSent*, III, d. 26, q. 2, a. 4; *DeVirt*, q. 4, a. 2, ad 4; *STh*, II-II, q. 18, a. 4.

A questa difficoltà Tommaso risponde:

Per eliminare un effetto non è necessario togliere la causa prima, ma basta togliere la causa seconda. Si può quindi eliminare il moto della speranza non solo togliendo il giudizio della fede nella sua universalità, che è come la causa prima rispetto alla certezza della speranza, ma anche togliendo il giudizio particolare, che ne è come la causa seconda³⁸.

Come si vede, qui l'Aquinate riprende la distinzione fondamentale tra la disperazione prodotta da un errato giudizio astratto e universale e la disperazione prodotta da un errato giudizio concreto e particolare: la certezza della speranza e quindi la speranza stessa si può perdere non solamente perché si è eliminato il giudizio astratto e universale di fede, ma anche perché, pur permanendo esso, si è però eliminato il giudizio concreto e particolare vero sull'onnipotenza ausiliatrice di Dio e sulle altre realtà che fondano la certezza della speranza. Si noti l'interessante precisazione di Tommaso che fonda la sua risposta: per eliminare un effetto, non è necessario eliminare la causa prima, ma è sufficiente eliminare la causa seconda; nel caso della disperazione, la causa prima è il giudizio astratto e universale di fede, la causa seconda è il giudizio concreto e particolare: quindi si può eliminare la speranza anche solo eliminando il giudizio concreto e particolare vero.

Un'altra difficoltà:

Stimare la propria colpa superiore alla bontà o alla misericordia di Dio equivale a negare l'infinità della misericordia o della bontà divina, il che è un atto di incredulità. Ma chi dispera stima la propria colpa superiore alla misericordia e alla bontà di Dio, secondo l'espressione

³⁸ «Effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata generali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, ad 1, III, 213.

di Caino: *Troppo grande è la mia iniquità perché io meriti perdono*³⁹.
Perciò chi dispera è un incredulo⁴⁰.

In questo caso la disperazione è presentata come una conseguenza diretta dell'incredulità, perché si sostiene che chi dispera ritiene la propria colpa superiore alla bontà o alla misericordia di Dio, e quindi nega che la bontà e la misericordia di Dio siano infinite, e ciò è mancare di fede, è un atto di incredulità, come quello commesso da Caino dopo aver ucciso il fratello Abele.

Dopo le precisazioni fatte, non è difficile all'Aquinate controbattere a questa affermazione; ecco le sue parole:

Uno sarebbe incredulo se pensasse in universale che la misericordia di Dio non è infinita. Ma chi si dispera non pensa questo, bensì solo che lui in quello stato, e per quella particolare disposizione, non può sperare nella divina misericordia⁴¹.

Tommaso, dunque, ribadisce che chi pecca di disperazione non nega necessariamente in universale che la misericordia di Dio sia infinita, ma può essere che, affermando in universale che la misericordia di Dio è infinita, nella sua situazione particolare, nel suo stato e nella sua disposizione particolari, egli ritenga che non possa avere speranza nella misericordia di Dio.

³⁹ Gen 4,13.

⁴⁰ «Praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati divinae, secundum illud Gen. 4 [13], *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat est infidelis»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, arg. 2, III, 212.

⁴¹ «Si quis in generali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, ad 2, III, 213.

Un'ulteriore difficoltà dice:

Chi cade in un'eresia già condannata è un incredulo. Ma chi dispera cade nell'eresia già condannata dei Novaziani⁴², i quali dicono che i peccati commessi dopo il battesimo non vengono perdonati. Quindi chi dispera pecca contro la fede⁴³.

Questa affermazione vorrebbe fondare il peccato di disperazione sul peccato di eresia già professato dai Novaziani, secondo cui i peccati commessi dopo il battesimo non possono essere perdonati. Quindi la disperazione sarebbe fondata sull'eresia e quindi sulla mancanza di fede.

Tommaso risponde semplicemente affermando che

i Novaziani negano in generale che nella Chiesa si compia la remissione dei peccati⁴⁴.

È ancora una volta l'affermazione che la disperazione può sì derivare da una mancanza di fede generale, ma ciò non è necessario e non sempre si verifica.

8.1.3. La gravità morale della disperazione

Dopo aver insegnato che la disperazione è peccato e aver studiato i rapporti della disperazione con l'incredulità, il nostro autore affronta il

⁴² I Novaziani erano dei cristiani rigoristi del secolo III che non riammettevano nella Chiesa i *lapsi*, cioè coloro che in tempo di persecuzioni erano caduti rinnegando la fede.

⁴³ «Quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post Baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, arg. 3, III, 212.

⁴⁴ «Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia»: *STh*, II-II, q. 20, a. 2, ad 3, III, 213.

tema della gravità morale della disperazione. Infatti nell'ambito della morale non basta affermare che una determinata azione è peccaminosa, ma bisogna anche stabilirne la gravità morale.

Riguardo alla gravità morale della disperazione, dunque, Tommaso afferma:

I peccati che si oppongono direttamente alle virtù teologali sono, quanto al loro genere, più gravi degli altri. Avendo infatti le virtù teologali Dio per oggetto, i peccati contrari implicano direttamente e principalmente l'allontanamento da Dio. Ora, in ogni peccato mortale la ragione prima e la gravità della sua malizia sta nel fatto che allontana da Dio: se infatti ci potesse essere una conversione al bene transitorio senza l'allontanamento da Dio, tale conversione, per quanto disordinata, non sarebbe un peccato mortale⁴⁵. Perciò l'atto che di per sé e in modo primario dice allontanamento da Dio è il più grave tra i peccati mortali. Ora, alle virtù teologali si contrappongono l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio⁴⁶. E tra questi peccati l'odio e l'incredulità di per sé sono più gravi della disperazione, secondo la loro specie. Poiché l'incredulità proviene dal fatto che uno non crede la stessa verità di Dio; l'odio di Dio invece dal fatto che la volontà dell'uomo è contraria alla stessa bontà divina; la disperazione infine dal fatto che non si spera più di essere partecipi della bontà di Dio. Dal che è evidente che l'incredulità e l'odio di Dio si oppongono a Dio in se stesso, mentre la disperazione si oppone alla sua bontà in quanto è partecipata da noi. Per cui di per sé è un peccato più grave il non credere la verità di Dio, oppure odiare Dio, che disperare di conseguire da lui la gloria.

⁴⁵ È infatti il caso del peccato veniale.

⁴⁶ Alle virtù teologali si oppongono anche la presunzione, opposta alla speranza, e l'odio del prossimo, opposto alla carità; ma qui Tommaso considera solamente i peccati maggiori opposti alle virtù teologali (la disperazione è più grave della presunzione e l'odio di Dio è più grave dell'odio del prossimo).

Se però confrontiamo la disperazione agli altri due peccati in rapporto a noi, allora la disperazione è più pericolosa: poiché mediante la speranza possiamo sottrarci al male e avviarci a conseguire il bene. Per cui, eliminata la speranza, gli uomini precipitano sfrenatamente nei vizi, e si allontanano dalle opere buone. E, così, commentando il passo di *Pr: Se, caduto, dispererai nel giorno della sventura, verrà meno la tua forza*⁴⁷, la Glossa afferma: «Nulla è più esecrabile della disperazione: la quale toglie a chi la possiede la costanza nei travagli ordinari della vita, e peggio ancora nelle battaglie della fede»⁴⁸. Isidoro poi insegna: «Commettere una colpa è la morte dell'anima, ma disperare è discendere nell'inferno»^{49,50}.

⁴⁷ *Pr* 24,10.

⁴⁸ *Glossa ordinaria*.

⁴⁹ *Il sommo bene (Sentenze, 2, 14)*.

⁵⁰ «Peccata quae opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo, si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, idest secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov. 24 [10], *si desperaveris lapsus*

Innanzitutto, dunque, l'Aquinate afferma che i peccati più gravi di per sé, nel loro genere, sono quelli che si oppongono direttamente alle virtù teologali, perché le virtù teologali riguardano direttamente Dio, hanno Dio come oggetto diretto, e quindi i peccati direttamente contrari alle virtù teologali si oppongono direttamente a Dio e comportano direttamente e principalmente l'allontanamento da Dio. Ora, l'allontanamento da Dio, per il nostro autore, è proprio ciò che determina la malizia e la gravità del peccato, tanto che, secondo lui, se ci fosse un'azione che producesse un orientamento disordinato verso le creature ma senza un allontanamento da Dio, quell'azione sarebbe sì un peccato, perché è disordinata, ma non sarebbe un peccato mortale, perché non produrrebbe un allontanamento da Dio. Quindi l'azione che di per sé, direttamente e primariamente, comporta e produce l'allontanamento da Dio è peccaminosa ed è il peccato più grave.

Chiarito ciò, resta da vedere, tra i peccati contrari alle virtù teologali, quale posto occupi la disperazione, che si oppone alla speranza, in particolare se essa sia più grave o meno grave dell'incredulità, che si oppone alla fede, e dell'odio di Dio, che si oppone alla carità. Tommaso insegna che la disperazione di per sé è meno grave dell'incredulità e dell'odio di Dio, sempre a motivo del criterio che ha esposto, secondo cui un peccato è tanto più grave quanto più direttamente si oppone a Dio e quindi allontana da lui. Infatti l'incredulità si oppone a Dio come verità in se stesso, perché con l'incredulità uno si oppone alla verità stessa di Dio, e l'odio di Dio si oppone a Dio come bontà

in die angustiae, minuetur fortitudo tua, dicit Glossa [Glos. ord.], nihil est execrabilis desperatione, quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit. Et Isidorus dicit, in libro De summo bono [Sententiarum, 2, 14], perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in Infernum»: STh, II-II, q. 20, a. 3, co., III, 214-215. Il sed contra affermava, a partire da Ger 15,18 e 30,12, che la disperazione è il peccato più grave perché è incurabile, e il peccato incurabile è il peccato più grave (come si vede, non si chiarisce a sufficienza la gravità della disperazione in se stessa e in rapporto all'uomo).

in se stesso, perché con l'odio di Dio uno si oppone alla bontà stessa di Dio, mentre la disperazione si oppone alla partecipazione della bontà di Dio, perché con la disperazione uno si oppone⁵¹ alla partecipazione al bene che è Dio e che lo renderebbe eternamente beato⁵². Quindi l'incredulità e l'odio di Dio si oppongono direttamente a Dio in se stesso, mentre la disperazione si oppone a Dio in quanto egli partecipa la sua bontà all'uomo. Quindi, di per sé, la disperazione è meno grave dell'incredulità e dell'odio di Dio. Volendo quindi fare una gerarchia della gravità morale dei peccati, il peccato più grave di tutti è l'odio di Dio⁵³, poi c'è l'incredulità, poi c'è la disperazione, poi ci sono i peccati contrari alle virtù morali.

Stabilito che la disperazione in se stessa non è il più grave dei peccati, l'Aquinate fa però una precisazione importante e molto interessante: la disperazione, quanto a noi, è in un certo senso il peccato più pericoloso, perché la speranza è quella virtù che spinge l'uomo a fuggire il male e a impegnarsi per raggiungere il bene, e quindi con la disperazione, che elimina la speranza, l'uomo precipita senza freno nei peccati e smette di compiere le opere buone. Tommaso porta a sostegno di questo suo insegnamento l'autorità della Scrittura e dei dottori. Quanto alla Scrittura, egli cita Pr 24,10, in cui si afferma che la disperazione toglie all'uomo la sua forza, con la relativa Glossa secondo la quale la disperazione è il peccato più esecrabile perché toglie la costanza nelle fatiche ordinarie della vita e – cosa ancora peggiore – nella lotta per la fede. Quanto ai dottori, egli cita Isidoro di Siviglia, per il quale, se commettere una colpa significa dare la morte all'anima, disperare significa addirittura scendere nell'inferno. Ma è l'esperienza stessa che ci mostra la verità e la profondità di quest'af-

⁵¹ Nel senso che recede da essa; si ricordi che la disperazione non è semplicemente un negativo non tendere verso Dio fonte della beatitudine soprannaturale, ma è un positivo allontanamento da lui.

⁵² Infatti la beatitudine eterna non è altro che una partecipazione alla bontà di Dio, cioè al bene che è Dio.

⁵³ Cf. *STh*, I-II, q. 73, a. 4, ad 3; II-II, q. 34, a. 2; q. 39, a. 2, ad 2.

fermazione tommasiana: quando uno è disperato, rischia di abbandonarsi senza freno ai vizi e di non impegnarsi più né a fuggire le tentazioni o a resistervi né a compiere opere virtuose.

A sostegno dell'insegnamento che la disperazione non è il più grave dei peccati, Tommaso riporta alcuni fatti⁵⁴.

Innanzitutto il fatto che la disperazione può esistere anche senza l'incredulità: si può infatti perdere la speranza senza per questo perdere necessariamente anche la fede⁵⁵. Ma l'incredulità è più grave della disperazione, perché l'incredulità toglie la fede, e la fede è il fondamento dell'edificio soprannaturale, e quindi l'incredulità distrugge il fondamento della vita soprannaturale nell'uomo. Ecco il testo:

La disperazione, come si è detto⁵⁶, può esistere anche senza l'incredulità. Ma l'incredulità è il più grave dei peccati: poiché distrugge il fondamento dell'edificio spirituale. Quindi la disperazione non è il più grave dei peccati⁵⁷.

Un altro fatto a sostegno dell'affermazione che la disperazione non è il peccato più grave è che l'odio di Dio è più grave della disperazione, perché è maggiore il male che si oppone a un bene più grande, e la carità è un bene più grande della speranza, per cui l'odio di Dio, che si oppone alla carità, è più grave della disperazione, che si oppone alla speranza. E quindi la disperazione non è il peccato più grave. Ecco le parole dell'Aquinate:

⁵⁴ Si tratta dei *videtur quod* dell'a. 3 della q. 20 della II-II della *Somma teologica*.

È questo uno dei rari casi in cui i *videtur quod* non sono affermazioni contrarie a quanto Tommaso sostiene nel *respondeo* (anche se nella risposta egli fa alcune precisazioni che i *videtur quod* in questione non contengono).

⁵⁵ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 2.

⁵⁶ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 2.

⁵⁷ «Potest esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est [a. 2]. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum»: *STh*, II-II, q. 20, a. 3, arg. 1, III, 214.

Come insegna il Filosofo, a un bene maggiore si contrappone un male più grave⁵⁸. Ma la carità è più grande della speranza, come è detto in *I Cor*⁵⁹. Quindi l'odio di Dio è un peccato più grave della disperazione⁶⁰.

Un ulteriore fatto che supporta l'insegnamento secondo cui la disperazione non è il più grave dei peccati è espresso così:

Nel peccato di disperazione c'è solo un disordinato allontanamento da Dio, mentre negli altri peccati non c'è soltanto il disordine dell'allontanamento, ma anche quello della conversione [alle creature]. Perciò il peccato di disperazione non è più grave, ma più leggero degli altri⁶¹.

Si noti che l'argomento, così come è espresso, non è preciso⁶²: esso sostiene infatti che la disperazione è un peccato meno grave, più leggero, degli altri peccati perché comporta solamente un allontanamento da Dio e non un orientamento alle creature, come invece avviene negli altri peccati. Ora, ciò propriamente non è esatto: lo stesso Tommaso, infatti, sostiene che anche nel caso della disperazione, oltre all'allontanamento da Dio, c'è anche un orientamento alle creature⁶³. Però nel caso della disperazione – come anche nel caso dei peccati opposti alle altre virtù teologali – questo orientamento alle creature è solo indiretto,

⁵⁸ Cf. *Etica nicomachea*, 8, 10, 2.

⁵⁹ Cf. *1 Cor* 13,13.

⁶⁰ «Maiores bono maius malum opponitur; ut patet per philosophum, in 8 Ethic. [10, 2]. Sed caritas est maior spe, ut dicitur 1 Cor. 13 [13]. Ergo odium est maius peccatum quam desperatio»: *STh*, II-II, q. 20, a. 3, arg. 2, III, 214.

⁶¹ «In peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravior, sed minus aliis»: *STh*, II-II, q. 20, a. 3, arg. 3, III, 214.

⁶² Del resto siamo in un *videtur quod*, e quindi non possiamo aspettarci l'esattezza e la precisione di un *respondeo*.

⁶³ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 1, ad 1.

mentre principalmente il peccato consiste nell'allontanamento da Dio. Resta quindi vero che la malizia della disperazione riguarda innanzitutto il recedere da Dio, e solo secondariamente il volgersi verso le creature, che è conseguenza inevitabile dell'essersi allontanati da Dio⁶⁴.

Nell'ambito della gravità morale della disperazione entra anche il tema della disperazione come peccato contro lo Spirito Santo.

Tommaso concepisce i peccati contro lo Spirito Santo⁶⁵ come dei peccati di malizia, ma non come dei peccati di malizia qualunque, bensì come dei peccati di malizia in cui è presente un rifiuto di quelle cose che impediscono all'uomo di peccare e che sono prodotte in lui dallo Spirito Santo⁶⁶, come, ad esempio, la speranza, che è eliminata dalla disperazione, il timore, che è eliminato dalla presunzione. Dice Tommaso: «[Si pecca contro lo Spirito Santo] per il disprezzo col quale si abbandona e si esclude ciò che poteva impedire la decisione di peccare: come la speranza viene esclusa dalla disperazione, il timore dalla presunzione e così via»⁶⁷. L'enorme gravità di questo tipo di peccato è manifesta dal fatto che Gesù stesso lo ha dichiarato irremissibile; dice infatti: «A chi parlerà contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato, né in questo mondo né in quello futuro»⁶⁸. Tommaso interpreta questa irremissibilità non nel

⁶⁴ Si ricordi che l'uomo non può non avere un fine ultimo concreto, e quindi chi rifiuta Dio come proprio fine ultimo concreto necessariamente – almeno di fatto – si sceglie una creatura come proprio fine ultimo concreto.

⁶⁵ Sui peccati contro lo Spirito Santo nel pensiero di Tommaso cf. *InSent*, II, q. 1, d. 43; *InMatth*, 12; *DeVer*, q. 24, a. 11, ad 7; *DeVirt*, q. 2, a. 13, ad 1; *DeMalo*, q. 2, a. 8, ad 4; q. 3, aa. 14-15; *DeQuodl.*, II, q. 8, a. 1; *InRom*, 2, 1; *STh*, II-II, q. 14; q. 36, a. 4, ad 2; III, q. 86, a. 1, ad 2 e ad 3.

⁶⁶ Per questo tali peccati sono chiamati “contro lo Spirito Santo”.

⁶⁷ «[Peccatur in Spiritum Sanctum] ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi»: *STh*, II-II, q. 14, a. 1, co., III, 154.

⁶⁸ Mt 12,32, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 1344, citato da Tommaso in *InSent*, II, d. 43, q. 1, a. 1, s. c.; *DeMalo*, q. 3, a. 14, arg. 1; a. 15, arg. 1; *DeQuodl*, II, q. 8, a. 1, arg. 1; *STh*, q. 14, a. 3, s. c.; III, q. 86, a. 1, arg. 3. Cf. Mc 3,29; Lc 12,10.

senso che questo tipo di peccato di fatto non venga mai perdonato⁶⁹, ma nel senso che questo tipo di peccato di per sé meriterebbe di non essere perdonato, sia quanto al castigo, perché è un peccato di malizia consapevole e quindi non ha scuse che possano diminuire il castigo – come invece nel caso di un peccato di ignoranza o di debolezza –, sia quanto alla colpa, perché per la sua natura questo tipo di peccato esclude ciò mediante cui si compie la remissione dei peccati, perché esclude in modo diretto l'azione dello Spirito Santo.

Riguardo specificamente alla disperazione, il nostro autore afferma:

Le specie suddette [cioè: la disperazione, la presunzione, l'impenitenza, l'ostinazione, l'impugnazione della verità conosciuta e l'invidia della grazia altrui] convengono bene al peccato contro lo Spirito Santo. Esse infatti sono desunte dall'eliminazione o dal disprezzo di quanto può trattener l'uomo dal peccato. E questa remora può venire [...] dalla parte del giudizio di Dio [...]. Infatti l'uomo è distolto dallo scegliere il peccato in ragione della considerazione del giudizio di Dio, nel quale la giustizia è unita alla misericordia, [...] grazie alla speranza, che nasce dal considerare la misericordia che rimette il peccato e ricompensa il bene, e questa viene eliminata dalla disperazione⁷⁰.

⁶⁹ Tommaso stesso afferma espressamente che anche il peccato contro lo Spirito Santo talora viene perdonato; ecco le sue belle parole: «Ciò però non impedisce all'onnipotenza e alla misericordia di Dio di trovare la via del perdono e della guarigione che talora sana spiritualmente anche costoro, in modo quasi miracoloso»: «Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur»: *STh*, II-II, q. 14, a. 3, co., III, 159. Sul fatto che tutti i peccati possono essere rimessi cf. Mt 16,19; 18,18; Gv 20,23; Gv 20,21; SINODO DI ROMA DEL 495, *Acta de absolute Miseni; Ne forte*; LEONE IX, *Congratulamur vehementer*; INNOCENZO III, *Debitum officii pontificalis*; CONCILIO LATERANENSE IV, *De fide catholica*; CONCILIO DI LIONE II, *Professio fidei Michäelis Palaeologi imperatoris*.

⁷⁰ «Convenienter praedictae species [scil. desperatio, praesumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae, invidentia fraternae gratiae] ei [scil. pec-

Quindi la disperazione è un peccato contro lo Spirito Santo perché il peccato contro lo Spirito Santo è quel peccato in cui si elimina ciò che può trattenere l'uomo dal peccare. Ora, tra ciò che può trattenere l'uomo dal peccare rientra anche il giudizio di Dio, che in effetti è un potente mezzo per distogliere l'uomo dal peccare. Ora, una componente essenziale del giudizio di Dio è la misericordia, che perdona il peccato e ricompensa il bene, e la disperazione elimina la considerazione della misericordia di Dio, e quindi elimina la considerazione del giudizio di Dio, e quindi elimina un mezzo che serve a distogliere l'uomo dal peccato, e quindi è un peccato contro lo Spirito Santo.

8.1.4. Le cause della disperazione

Studiata la gravità morale della disperazione, l'Aquinate tratta infine l'argomento delle cause della disperazione: egli studia, cioè, da quali cause derivi la disperazione, quali siano quegli atteggiamenti che possono portare alla disperazione. La ricerca delle cause di un peccato, come si può intuire, ha una sua importanza, sia per conoscere meglio il peccato, sia per prevenirlo⁷¹. Il nostro autore ne individua

cato in Spiritum Sanctum] assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt [...] ex parte divini iudicii [...]. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, [...] per spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem»: *STh*, II-II, q. 14, a. 2, co., III, 156-157. Il *sed contra* si limitava a citare Agostino – ma in realtà si tratta di Fulgenzio di Ruspe (*La fede. A Pietro*, 3) –, il quale afferma che chi dispera pecca contro lo Spirito Santo.

⁷¹ È noto che al tempo di Tommaso non c'era la distinzione netta che c'è oggi tra teologia morale e teologia ascetica o spirituale, per cui nello studio morale di un peccato l'Aquinate include anche l'analisi dei vizi da cui è prodotto, sia per il fine speculativo di una maggiore conoscenza del peccato in questione, sia per il fine pratico di sapere come combattere al meglio il peccato in questione eliminandone le cause.

due: la lussuria⁷² e l'accidia⁷³. Ecco le sue parole:

Come sopra si è detto⁷⁴, l'oggetto della speranza è il bene arduo raggiungibile da noi stessi o per mezzo di altri. Perciò in uno può venire meno la speranza di conseguire la beatitudine per due motivi: primo, perché non la si considera un bene arduo⁷⁵; secondo, perché non la si ritiene raggiungibile con le proprie forze o per mezzo di altri. Ora, noi siamo condotti a non gustare i beni spirituali, e a non considerarli grandi beni, specialmente dal fatto che il nostro affetto è guastato dall'amore dei piaceri materiali, e in particolare dei piaceri venerei. Vediamo infatti che l'uomo sente disgusto per i beni spirituali, e non li spera come altrettanti beni ardui, per l'attaccamento a questi piaceri. E da questo lato la disperazione nasce dalla lussuria. Si è invece portati a considerare un bene arduo come irraggiungibile a motivo di un eccesso di avvilito: il quale, quando domina nell'affetto di un uomo, gli fa sembrare di non poter più aspirare a un bene qualsiasi. E poiché l'accidia è una tristezza che avvilito l'animo, ne viene che in questo modo la disperazione nasce dall'accidia. Ma che sia possibile raggiungere la beatitudine costituisce l'oggetto proprio della speranza: infatti il bene e l'arduo appartengono anche ad altre passioni⁷⁶. Perciò la disperazione nasce più specialmente dall'accidia. Tuttavia può anche nascere dalla lussuria, per il motivo indicato⁷⁷.

⁷² Sulla lussuria come causa della disperazione cf. anche *DeMalo*, q. 15, a. 4; *STh*, II-II, q. 153, a. 5.

⁷³ Sull'accidia come causa della disperazione cf. anche *DeMalo*, q. 11, a. 4; *STh*, II-II, q. 35, a. 4.

⁷⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 40, a. 1; II-II, q. 17, a. 1.

⁷⁵ E quindi non la si considera un bene importante (cf. la disperazione impropriamente detta).

⁷⁶ Inclusa, per altro, anche la passione della disperazione.

⁷⁷ «Sicut supra dictum est [q. 17 a. 1; I-II, q. 40 a. 1], obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum

Quindi, nell'individuare quali siano le cause della disperazione, Tommaso parte da una distinzione basilare: la speranza di conseguire la beatitudine può mancare – e quindi può esserci la disperazione – per due motivi fondamentali, che egli desume dalla definizione dell'oggetto della speranza. L'oggetto della speranza è il bene arduo, che può essere raggiunto da se stessi o per mezzo di altri. La speranza, dunque, può venire meno o perché non si considera un bene come arduo, cioè come un bene importante per raggiungere il quale valga la pena impegnarsi, oppure perché si considera il bene sì arduo e importante, ma non raggiungibile, con le proprie forze o con l'aiuto di altri. Perciò la disperazione ha due cause. La prima causa è quel vizio che fa considerare il bene oggetto della speranza teologale, cioè la beatitudine soprannaturale/Dio, non apprezzato e quindi non gustoso, non interessante, non desiderato: e tale vizio è la lussuria, perché la lussuria rovina l'appetito dell'uomo rendendogli insipidi, senza gusto, i beni spirituali. Si noti come qui, in realtà, l'Aquinate attribuisca la mancanza di gusto e di desiderio verso i beni spirituali non solamente

arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectioniva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, co., III, 216. Il *sed contra* si basava sull'autorità di Gregorio Magno (cf. *Commento morale a Giobbe*, 31, 45), che include la disperazione tra gli effetti dell'accidia.

alla lussuria, ma in generale a un amore eccessivo per i piaceri materiali, tra i quali potremmo includere anche, ad esempio, il piacere del cibo, del bere, del divertimento; ma l'Aquinate stesso aggiunge che i piaceri sessuali sono quelli che più di tutti guastano l'appetito dell'uomo, rendendogli non gustosi i beni spirituali e quindi non degni di un impegno serio per il loro conseguimento. La seconda causa della disperazione è quel vizio che fa considerare il bene oggetto della speranza – cioè, lo ripetiamo, la beatitudine soprannaturale/Dio – come non raggiungibile, né con le proprie forze né con l'aiuto altrui: e questo vizio è l'accidia, perché l'accidia produce nell'uomo un eccesso di abbattimento e quindi di scoraggiamento, che rende impossibile all'uomo l'aspirare a un bene qualsiasi – a maggior ragione l'aspirare al bene sommo, Dio –.

Individuate le due cause della disperazione, il nostro autore si impegna a stabilire quale delle due sia più propria, cioè da quale causa più propriamente nasca la disperazione, e afferma che è l'accidia, perché nella speranza l'elemento proprio è che il bene sperato sia considerato come raggiungibile, mentre gli elementi del bene e dell'arduo, dell'importanza, non sono propri della speranza, ma appartengono anche ad altre passioni⁷⁸, ed è proprio l'accidia che porta a valutare il bene oggetto della speranza teologale come non raggiungibile, mentre la lussuria riguarda il bene e l'arduo, l'importanza.

La fonte di questi insegnamenti di Tommaso sulle cause della disperazione è un passo del *Commento morale a Giobbe*⁷⁹ di Gregorio Magno, in cui il pontefice e dottore della Chiesa enumera la disperazione tra le conseguenze sia dell'accidia sia della disperazione⁸⁰.

⁷⁸ Il bene appartiene anche all'amore, al desiderio/concupiscenza e al piacere/godimento; l'arduità appartiene anche alla disperazione, all'audacia, al timore e all'ira.

⁷⁹ Cf. *Commento morale a Giobbe*, 31, 45.

⁸⁰ A tale passo del commentario di Gregorio si fa riferimento sia nel *sed contra* sia nel primo *videtur quod*, in cui si afferma: «Una cosa non può derivare da cause diverse. Ma la disperazione di conseguire la vita eterna, secondo Gregorio

A questo punto l'Aquinate risponde a due affermazioni secondo le quali la disperazione non deriverebbe dall'accidia, ma avrebbe altre cause.

Un'affermazione sostiene:

Come alla speranza si oppone la disperazione, così alla gioia spirituale si oppone l'accidia. Ma la gioia spirituale nasce dalla speranza, come è detto in *Rm: Lieti nella speranza*⁸¹. Quindi l'accidia nasce dalla disperazione, e non viceversa⁸².

Qui, come si vede, vengono ribaltati i rapporti di causa ed effetto: non è l'accidia che porta alla disperazione, ma è la disperazione che porta all'accidia, perché, considerando l'opposizione tra la speranza e la disperazione da un lato e la gioia spirituale e l'accidia dall'altro, sembrerebbe che come la gioia spirituale nasce dalla speranza, così l'accidia nasca dalla disperazione. In effetti è esperienza comune che chi è speranzoso prova una certa gioia spirituale, mentre chi dispera manifesta una certa tristezza spirituale, che è appunto una forma di accidia.

Tommaso risponde a questa affermazione precisando:

Secondo il Filosofo, come la speranza produce la gioia, così anche quando gli uomini sono lieti sono più portati alla speranza⁸³. E per lo

[*Commento morale a Giobbe*, 31, 45], nasce dalla lussuria. Quindi non nasce dall'accidia»: «Idem non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, 31 Mor. [45]. Non ergo procedit ex acedia»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, arg. 1, III, 215. In realtà una cosa può derivare da diverse cause sotto diversi aspetti, e Tommaso ha mostrato come la disperazione derivi dalla lussuria e dall'accidia sotto diversi aspetti.

⁸¹ *Rm* 12,12.

⁸² «Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudium spirituale opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. 12 [12], *spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, arg. 2, III, 215.

⁸³ Cf. *Retorica*, 2, 2, 2; 12, 8.

stesso motivo gli uomini immersi nella tristezza cadono più facilmente nella disperazione, secondo le parole di 2 Cor: *Perché egli non soccomba per una tristezza peggiore*⁸⁴. Siccome però la speranza ha per oggetto il bene, che per natura attira e non respinge l'appetito, se non interviene un ostacolo ne segue che la gioia nasce più direttamente dalla speranza, e al contrario la disperazione nasce più direttamente dall'accidia⁸⁵.

È quindi vero che chi è gioioso è più portato alla speranza, è incentivato a sperare, ma allora ne segue che chi non è gioioso, chi è triste, a motivo dell'accidia, è più portato alla disperazione; quindi resta vero che è l'accidia a causare la disperazione, e non viceversa. Il nostro autore rafforza questa affermazione con alcune precisazioni. La speranza ha come oggetto un bene, e il bene di per sé, per la sua natura, non respinge l'appetito, ma lo attira; quindi dalla speranza, che è la tensione verso un bene considerato raggiungibile, nasce la gioia, che è il godimento del bene – in questo caso non ancora posseduto realmente, ma solamente nell'attesa certa –. Al contrario dalla tristezza/dall'accidia deriva la disperazione, perché la tristezza/l'accidia fa considerare il bene come non raggiungibile e quindi costituisce quell'ostacolo che rende il bene, che di per sé è appetibile, come non attraente, e quindi fa allontanare, recedere, dal bene. Credo che sia comunque lecito – anche se Tommaso non lo fa – portare avanti il parallelismo

⁸⁴ 2Cor 2,7.

⁸⁵ «Sicut philosophus dicit, in 2 Rhet. [2, 2; 12, 8], sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 2 ad Cor. 2 [7], *ne maiori tristitia absorbeat qui eiusmodi est*. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, ad 2, III, 216.

speranza-gioia e disperazione-tristezza/accidia e affermare che come la speranza e la gioia si influenzano a vicenda, nel senso che la speranza porta alla gioia, e la gioia porta a sperare ancora di più, così anche la disperazione e la tristezza/accidia si influenzano a vicenda, nel senso che la tristezza/accidia porta a disperare, e la disperazione porta ad essere ancora più tristi/accidiosi.

L'altra difficoltà che Tommaso prende in considerazione sostiene che la disperazione non nasce nell'uomo dall'accidia, ma dalla non considerazione dei benefici che Dio ha fatto all'uomo. Ecco il testo:

Cose tra loro contrarie hanno cause contrarie. Ma la speranza, a cui si contrappone la disperazione, sembra nascere dalla considerazione dei benefici di Dio, specialmente dell'Incarnazione. Scrive infatti Agostino: «Nulla era più indicato a sollevare la nostra speranza che mostrare a noi quanto Dio ci ami. E che cosa c'è di più evidente riguardo a ciò, del fatto che il figlio di Dio si è degnato di unire a sé la nostra natura?»⁸⁶. Perciò la disperazione nasce più dall'abbandono di questa considerazione che dall'accidia⁸⁷.

Anche qui l'affermazione secondo cui la disperazione nasce dalla non considerazione dei benefici di Dio si basa sul rapporto causa-effetto: due cose che sono tra loro contrarie devono derivare da cause contrarie. Ora, la speranza sembra derivare dalla considerazione dei

⁸⁶ *La Trinità*, 13, 10.

⁸⁷ «Contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis, dicit enim Augustinus, 13 De Trin. [10], *nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, arg. 3, III, 215.

benefici di Dio, in particolare dal beneficio dell'incarnazione del Verbo, come afferma anche Agostino, secondo il quale la speranza dell'uomo è sollevata dalla consapevolezza che Dio lo ama, e il fatto che Dio ama l'uomo è mostrato in modo evidente nell'incarnazione, quando il Figlio di Dio ha unito a sé la natura dell'uomo. Ma se la speranza nasce dalla considerazione dei benefici di Dio, allora, per il principio esposto secondo cui cose tra loro contrarie hanno cause contrarie, la disperazione, che è contraria alla speranza, nascerà dalla non considerazione dei benefici di Dio, che è contraria alla considerazione dei benefici di Dio.

Tommaso risponde così:

La stessa negligenza nel considerare i benefici di Dio deriva dall'accidia. Quando infatti un uomo è dominato da una passione, insiste a pensare le cose che con essa si accordano. Perciò chi è immerso nella tristezza non pensa facilmente a cose grandi e liete, ma solo a cose tristi, a meno che non se ne liberi con un grande sforzo⁸⁸.

Quindi la stessa non considerazione dei benefici di Dio deriva dall'accidia, perché, quando uno è accidioso e triste, non pensa a cose belle e gioiose, ma a cose tristi, perché uno pensa alle cose che sono in accordo con la passione che lo domina⁸⁹. Resta dunque dimostrato che tanto la disperazione quanto la trascuratezza nel considerare i benefici di Dio derivano dall'accidia.

⁸⁸ «Ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitatis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus»: *STh*, II-II, q. 20, a. 4, ad 3, III, 216-217.

⁸⁹ Si noti la profondità psicologica di questa affermazione di Tommaso.

8.2. LA PRESUNZIONE

Dopo aver studiato il peccato che si oppone alla speranza per difetto, ossia la disperazione, Tommaso passa ad analizzare il peccato che si oppone alla speranza in qualche modo per eccesso, ossia la presunzione, e affronta in particolare quattro argomenti: il fondamento della presunzione, la peccaminosità della presunzione, il rapporto della presunzione con la speranza e il timore, le cause della presunzione.

8.2.1. Il fondamento della presunzione

Innanzitutto l'Aquinate si chiede su cosa si fondi la presunzione, se su Dio o sulla propria forza, e afferma:

La presunzione implica un eccesso di speranza. Ora, l'oggetto della speranza è un bene arduo raggiungibile. Ma una cosa può essere raggiungibile per l'uomo in due modi: primo, mediante la propria capacità; secondo, mediante la capacità di Dio. Quindi ci può essere presunzione esagerando nell'una o nell'altra speranza. Infatti nella speranza in cui uno confida nelle proprie forze vi è presunzione quando si persegue come raggiungibile da se stessi un oggetto che sorpassa la propria capacità. E in *Gdt* è detto: *Tu umili quelli che presumono di sé*⁹⁰. E tale presunzione è in contrasto con la virtù della magnanimità, che sa tenere il giusto mezzo in questo tipo di speranza. Invece in rapporto alla speranza con la quale uno si appoggia alla potenza di Dio ci può essere presunzione per il fatto che uno persegue come un bene raggiungibile mediante la potenza e la misericordia di Dio una cosa che tale non è: come quando uno spera di ottenere il perdono senza il pentimento, o la gloria senza i meriti. E questa presunzione è propriamente uno dei peccati contro lo Spirito Santo: poiché con essa si tra-

⁹⁰ *Gdt* 6,15.

scura o si disprezza l'aiuto dello Spirito Santo, da cui l'uomo viene risollevato dai peccati⁹¹.

Come si può vedere, anche questa volta Tommaso risolve la questione grazie a un'opportuna distinzione: la presunzione è una sorta di eccesso di speranza; ora, l'oggetto della speranza è un bene arduo raggiungibile, e un bene arduo può essere raggiunto dall'uomo o per mezzo delle proprie capacità, delle proprie forze, oppure per mezzo dell'aiuto di Dio, della forza, della potenza di Dio; quindi ci possono essere due tipi di presunzione, ossia la presunzione che si fonda sulle proprie capacità, sulle proprie forze, esagerandole, e la presunzione che si fonda sull'aiuto di Dio, sulla forza, sulla potenza di Dio, esagerandola. Quindi in entrambi i tipi di presunzione c'è un'esagerazione, ma una è relativa alle forze umane, l'altra alla potenza divina. Chiarito ciò, il nostro autore può allora definire questi due tipi di presunzione e stabilire a quali virtù essi si oppongano. La presunzione relativa alla speranza fondata sulle forze umane si ha quando uno vuole raggiunge-

⁹¹ «Praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith 6 [15], *praesumentes de se humilias*. Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum, quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, co., III, 218. Il *sed contra* affermava che la presunzione è una modalità disordinata di rivolgersi a Dio.

re e conseguire con le proprie forze un bene che supera le sue capacità; questo tipo di presunzione si oppone alla virtù della magnanimità⁹². La presunzione relativa alla speranza fondata sulla potenza divina si ha quando uno vuole raggiungere e conseguire per mezzo della potenza divina un bene che non è raggiungibile e conseguibile con la potenza divina, come quando uno vuole ottenere dalla potenza divina il perdono dei propri peccati senza il pentimento o la propria glorificazione senza i meriti. Questo tipo di presunzione si oppone alla virtù teologale della speranza.

Stabilito che la presunzione relativa alla speranza si appoggia – in modo disordinato – alla potenza di Dio, Tommaso può risolvere alcune difficoltà secondo le quali invece questo tipo di presunzione si appoggia sulle forze umane.

Una difficoltà è la seguente:

Quanto minore è la capacità, tanto più pecca chi su di essa si appoggia eccessivamente. Ma la capacità dell'uomo è minore di quella di Dio. Quindi chi presume della capacità umana pecca più gravemente di chi presume della capacità divina. D'altra parte il peccato contro lo Spirito Santo è il più grave. Quindi la presunzione, che costituisce una delle specie dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia più sulla capacità dell'uomo che su quella di Dio⁹³.

Questa affermazione si fonda sul fatto che il peccato di presunzione, essendo un peccato così grave da venire elencato tra i peccati

⁹² Di questo tipo di presunzione Tommaso parla in: *STh*, II-II, q. 130; q. 133, a. 1; *InEthic*, II, 9; IV, 8; 11.

⁹³ «Quanto minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in Spiritum Sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, arg. 1, III, 217.

contro lo Spirito Santo, deve essere fondato sull'atteggiamento più gravemente disordinato. Ora, per ottenere un bene che comunque non è raggiungibile, è più disordinato fondarsi su una capacità minore che fondarsi su una capacità maggiore, perché quanto minore è la capacità, tanto più è disordinato – e quindi peccaminoso – fondarsi su di essa. Ma la capacità dell'uomo è minore della capacità di Dio. Quindi sembrerebbe che la presunzione si fondi sulla capacità dell'uomo e non sulla capacità di Dio.

La risposta dell'Aquinate è questa:

Abbiamo già visto⁹⁴ che i peccati contro Dio sono nel loro genere più gravi degli altri. Perciò la presunzione con la quale uno si fonda disordinatamente su Dio è più grave della presunzione con la quale uno si fonda sulla propria capacità. Infatti contare sulla potenza di Dio per raggiungere ciò che a Dio non si addice è un degradare la capacità di Dio. Ora, è chiaro che chi sminuisce la potenza di Dio pecca più gravemente di chi esagera nell'esaltare la propria capacità⁹⁵.

Posto, dunque, che i peccati contro Dio sono più gravi degli altri peccati, è chiaro che la presunzione che si fonda in modo disordinato sulla capacità di Dio è più grave della presunzione che si fonda in modo disordinato sulla capacità umana. Ma Tommaso fa una precisazione importante: in realtà chi confida nella potenza di Dio per raggiungere e conseguire ciò che non conviene a Dio sta degradando e

⁹⁴ Cf. *STh*, I-II, q. 73, a. 3; II-II, q. 20, a. 1.

⁹⁵ «Sicut supra [q. 20 a. 3; I-II q. 73 a. 3] dictum est, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innititur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, ad 1, III, 218.

sminuendo la potenza di Dio – perché abbassa la potenza di Dio ad un agire disordinato – e chi degrada e sminuisce la potenza di Dio pecca più gravemente di chi confida in modo disordinato nella propria capacità – cioè di chi esalta in modo esagerato la propria capacità –.

Un'ulteriore difficoltà è la seguente:

Da un peccato contro lo Spirito Santo nascono altri peccati: infatti si dice peccato contro lo Spirito Santo la malizia per la quale uno pecca. Ma gli altri peccati nascono più dalla presunzione con la quale un uomo presume di se stesso che dalla presunzione con la quale presume di Dio: poiché l'amore di sé, come insegna Agostino, è la causa dei peccati⁹⁶. Perciò la presunzione, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia sulla capacità dell'uomo⁹⁷.

Anche qui l'affermazione parte dal fatto che la presunzione opposta alla speranza è un peccato contro lo Spirito Santo, e prosegue affermando che da un peccato contro lo Spirito Santo nascono altri peccati. Ora, nascono più peccati dalla presunzione fondata sulle forze umane che dalla presunzione fondata sulla potenza divina, perché la presunzione fondata sulle forze umane è una forma di amore di sé, e l'amore di sé è la causa dei peccati.

La risposta di Tommaso dice:

La presunzione con la quale uno presume di Dio implica anche l'amore di sé, col quale uno vuole disordinatamente il proprio bene. Infatti

⁹⁶ Cf. *La città di Dio*, 14, 28.

⁹⁷ «Ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, 14 De civ. Dei [28]. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in Spiritum Sanctum maxime innitatur virtuti humanae»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, arg. 2, III, 217.

noi pensiamo di poter raggiungere facilmente, servendoci di altri, ciò che molto desideriamo, anche se non è raggiungibile⁹⁸.

Quindi il nostro autore ammette che i peccati derivino dall'amore – disordinato – di sé, ma precisa anche che l'amore disordinato di sé è implicito pure nella presunzione fondata sulla potenza divina, perché, quando uno ama se stesso in modo disordinato, ritiene di poter raggiungere ciò che desidera ardentemente, anche se non è raggiungibile – e quindi, nel caso della presunzione fondata sulla potenza divina, uno persegue come raggiungibile un bene che desidera per sé da Dio in modo disordinato –.

Un'altra affermazione a sostegno del fatto che la presunzione opposta alla speranza si fonda sulle forze umane dice:

Il peccato nasce dalla disordinata conversione a un bene transitorio. Ma la presunzione è un peccato. Quindi essa nasce più dalla conversione alla capacità dell'uomo, che è un bene transitorio, che dalla conversione alla capacità di Dio, che è un bene eterno⁹⁹.

Qui l'attenzione è posta sul fatto che il peccato deriva dall'orientamento a un bene transitorio, e la capacità dell'uomo è un bene transitorio, mentre la capacità di Dio è un bene eterno¹⁰⁰. Quindi la presunzione, che è peccaminosa, sembrerebbe fondarsi sulla capacità umana e non sulla capacità divina.

⁹⁸ «Ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, ad 2, III, 218-219.

⁹⁹ «Peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, arg. 3, III, 217.

¹⁰⁰ Perché la capacità di Dio si identifica con Dio stesso, essendo Dio semplicissimo e quindi privo di composizioni.

Ecco la risposta di Tommaso:

La presunzione della misericordia divina implica sia la conversione a un bene transitorio, in quanto nasce dal desiderio disordinato del proprio bene, sia l'allontanamento dal bene eterno, in quanto attribuisce alla potenza di Dio ciò che ad essa non si addice: infatti in tal modo l'uomo si allontana dalla verità divina¹⁰¹.

La presunzione, dunque, comporta certamente l'orientamento a un bene transitorio, che è il proprio bene voluto disordinatamente, ma comporta anche l'allontanamento dal bene eterno, da Dio, in quanto essa attribuisce alla potenza di Dio – e quindi a Dio – ciò che non conviene, e così fa allontanare dalla verità di Dio – e quindi da Dio –¹⁰².

8.2.2. La peccaminosità della presunzione

Stabilito che la presunzione opposta alla speranza è in relazione alla potenza, alla forza, alla capacità di Dio, Tommaso passa a studiare in modo più diretto la peccaminosità della presunzione, e afferma che la presunzione è peccaminosa, perché è un moto dell'appetito conforme a un'affermazione falsa dell'intelletto, ad esempio l'affermazione secondo cui Dio concede il perdono al peccatore che vuole perseverare nel peccato o l'affermazione secondo cui Dio continua a dare la grazia¹⁰³ a coloro che smettono di agire bene. Ora, ogni moto dell'appetito conforme a un'affermazione falsa dell'intelletto è di per sé disordinato e quindi peccaminoso. Quindi la presunzione è un peccato.

¹⁰¹ «Praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina»: *STh*, II-II, q. 21, a. 1, ad 3, III, 219.

¹⁰² Infatti la verità di Dio è Dio stesso.

¹⁰³ Si tratta evidentemente della grazia abituale/santificante/*gratum faciens* (Dio infatti continua a dare grazie attuali anche ai peccatori).

Ecco le parole dell'Aquinate:

Come si è già detto a proposito della disperazione¹⁰⁴, tutti i moti dell'appetito conformi a un concetto sbagliato sono di per sé cattivi e peccaminosi. Ora, la presunzione è un moto dell'appetito: poiché implica una speranza sregolata. Ed è conforme a un concetto sbagliato, come anche la disperazione. Come infatti è falso che Dio non perdoni chi è pentito, o che non muova a penitenza i peccatori, così è falso che egli conceda il perdono a chi persevera nel peccato, e che elargisca la grazia a coloro che cessano dal ben operare: convinzione questa con la quale si accorda l'atto della presunzione. Quindi la presunzione è un peccato. Minore però della disperazione: nella misura cioè in cui a Dio, per la sua infinita bontà, appartiene di più usare misericordia e perdonare piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua stessa natura, mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati¹⁰⁵.

Si noti il parallelismo con la disperazione; in relazione ad esso, il nostro autore insegna che la presunzione è un peccato meno grave della disperazione, perché si oppone meno a Dio. Infatti è più proprio

¹⁰⁴ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 1.

¹⁰⁵ «Sicut supra [q. 20 a. 1] dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio, sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, co., III, 219-220. Nel *sed contra* ci si limitava ad affermare che la presunzione è un peccato perché è inclusa tra i peccati contro lo Spirito Santo

di Dio usare misericordia e perdonare – realtà che la disperazione contraddice – piuttosto che infliggere la punizione – realtà che la presunzione contraddice –, perché l’usare misericordia e perdonare appartengono a Dio per la sua stessa natura, mentre l’infliggere la punizione deriva dai peccati dell’uomo.

Tommaso affronta poi una serie di affermazioni secondo le quali la presunzione non sarebbe peccato.

Un’affermazione sostiene che la presunzione non è peccato perché alcuni sono stati ascoltati da Dio per la loro presunzione, come Giuditta, che ha presunto della misericordia di Dio, e nessun peccato può essere motivo per essere ascoltati da Dio.

Ecco il testo:

Nessun peccato può costituire un motivo per essere esauditi da Dio. Ma alcuni sono stati esauditi da Dio per la loro presunzione, infatti in *Gdt* è detto: *Esaudisci me miserabile che ti supplico e presumo della tua misericordia*¹⁰⁶. Quindi presumere della divina misericordia non è un peccato¹⁰⁷.

L’Aquinata risponde che a volte il verbo “presumere” è usato nel senso di “sperare”, perché la speranza che uno ripone in Dio, considerata secondo la condizione umana, appare come presunzione, mentre in realtà non è presunzione se vista alla luce dell’infinita bontà di Dio. Ecco le sue parole:

Talora *presumere* è usato nel senso di *sperare*: poiché anche la speranza onesta che si ha in Dio sembra presunzione, se viene misurata

¹⁰⁶ *Gdt* 9,17.

¹⁰⁷ «Nullum peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo, dicitur enim Iudith 9 [17], *exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem*. Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, arg. 1, III, 219.

secondo la condizione umana. Ma non è presunzione se si considera l'immensità della bontà divina¹⁰⁸.

Un'altra difficoltà dice:

La presunzione implica un eccesso di speranza. Ma nella speranza verso Dio non ci può essere eccesso, essendo infinita la sua potenza e la sua misericordia. Perciò la presunzione non è un peccato¹⁰⁹.

Quindi la presunzione non sarebbe peccaminosa perché essa consiste in una sovrabbondanza di speranza, e nella speranza verso Dio non si può mai esagerare, perché la potenza e la misericordia di Dio sono infinite.

Ecco la risposta di Tommaso:

La presunzione non implica un eccesso di speranza per il fatto che uno spera troppo da Dio, ma perché spera da Dio ciò che non è degno di Dio. E ciò equivale a sperare troppo poco da lui: poiché è uno sminuire in qualche modo la sua capacità, come si è detto^{110,111}

¹⁰⁸ «Praesumere aliquando ponitur pro sperare, quia ipsa spes recta quae habetur de Deo praesumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, ad 1, III, 220.

¹⁰⁹ «Praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus, cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, arg. 2, III, 219.

¹¹⁰ Cf. *STh*, II-II, q. 21, a. 1, ad 1.

¹¹¹ «Praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuire, ut dictum est [a. 1 ad 1]»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, ad 2, III, 220.

La presunzione quindi non spera troppo da Dio, ma spera da Dio troppo poco, perché spera da Dio ciò che non conviene a Dio, e quindi sminuisce la potenza di Dio.

Un'ulteriore affermazione in favore della non peccaminosità della presunzione è la seguente:

Un peccato non può scusare dal peccato. Invece la presunzione scusa dal peccato: infatti il Maestro delle *Sentenze* insegna che Adamo peccò meno gravemente in quanto peccò nella speranza del perdono¹¹²: il che sembra essere un atto di presunzione. Quindi la presunzione non è un peccato¹¹³.

Qui il fondamento del ragionamento è che un peccato non può scusare dal peccato, e la presunzione sembra scusare dal peccato, perché quando uno pecca nella speranza di essere perdonato, ciò diminuisce la sua colpevolezza, come insegna Pietro Lombardo nel caso di Adamo; ma peccare nella speranza di essere perdonati sembra proprio essere un atto di presunzione.

La risposta dell'Aquinate si basa allora sulla precisazione di cosa significhi peccare nella speranza di essere perdonati. Egli dice infatti:

Peccare col proposito di perseverare nel peccato per la speranza del perdono è un atto di presunzione; e ciò non diminuisce, ma accresce la colpa. Peccare invece con la speranza di essere poi perdonati in seguito al proposito di astenersi dal peccato e di pentirsi non è un atto di presunzione; e ciò diminuisce la colpa: poiché uno mostra così di avere una volontà meno ostinata nel peccato.

¹¹² Cf. *Sentenze*, 2, 22, 4.

¹¹³ «Id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato, dicit enim Magister, 22 dist. 2 Lib. Sent. [4], quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere. Ergo praesumptio non est peccatum»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, arg. 3, III, 219.

Il peccato e la speranza del perdono, dunque, possono relazionarsi in due modi. Il primo modo è quando uno pecca con la volontà di perseverare nel peccato per la speranza di essere perdonato da Dio. In questo caso la speranza di essere perdonati è un incentivo al peccato, e questo è un atto di presunzione, perché Dio non perdona chi persevera nel peccato e non è pentito e pecca perché ritiene che Dio comunque lo perdonerà. Questo atteggiamento accresce la colpevolezza. Il secondo modo in cui peccato e speranza del perdono si relazionano è quando uno pecca con la speranza di essere perdonato da Dio in seguito al pentimento per il peccato commesso e al proposito di non peccare più. In questo caso la speranza di essere perdonati non è un incentivo al peccato, ma è semplicemente concomitante al peccato, e questo non è un atto di presunzione. Questo atteggiamento diminuisce la colpevolezza, perché indica una volontà meno ostinata nel peccato¹¹⁴.

Nell'ambito della peccaminosità della presunzione poniamo anche qui¹¹⁵ il tema della presunzione come peccato contro lo Spirito Santo. Tommaso vi ha già accennato, ma ora vogliamo affrontarlo in modo esplicito. Egli insegna che la disperazione è un peccato contro lo Spirito Santo, e lo fa con queste parole:

Le specie suddette [cioè: la disperazione, la presunzione, l'impenitenza, l'ostinazione, l'impugnazione della verità conosciuta e l'invidia della grazia altrui] convengono bene al peccato contro lo Spirito Santo. Esse infatti sono desunte dall'eliminazione o dal disprezzo di quanto può trat-

¹¹⁴ «Peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum»: *STh*, II-II, q. 21, a. 2, ad 3, III, 220.

¹¹⁵ Come già fatto per la disperazione.

tenere l'uomo dal peccato. E questa remora può venire [...] dalla parte del giudizio di Dio [...]. Infatti l'uomo è distolto dallo scegliere il peccato in ragione della considerazione del giudizio di Dio, nel quale la giustizia è unita alla misericordia, [...] grazie al timore, che nasce dal considerare la divina giustizia che punisce i peccati: e questo viene eliminato dalla presunzione, cioè dal fatto che uno presume di raggiungere la gloria senza i meriti o il perdono senza la penitenza¹¹⁶.

Quindi la presunzione è un peccato contro lo Spirito Santo perché il peccato contro lo Spirito Santo è quel peccato in cui si elimina ciò che può trattenere l'uomo dal peccare. Ora, tra ciò che può trattenere l'uomo dal peccare rientra anche il giudizio di Dio, che in effetti è un potente mezzo per distogliere l'uomo dal peccare. Ora, una componente essenziale del giudizio di Dio è la giustizia, che punisce il peccato, e la presunzione elimina la considerazione della giustizia di Dio, e quindi elimina la considerazione del giudizio di Dio, e quindi elimina un mezzo che serve a distogliere l'uomo dal peccato, e quindi è un peccato contro lo Spirito Santo.

¹¹⁶ «Convenienter praedictae species [scil. desperatio, praesumptio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae, invidentia fraternae gratiae] ei [scil. peccato in Spiritum Sanctum] assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt [...] ex parte divini iudicii [...]. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, [...] per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia»: *STh*, II-II, q. 14, a. 2, co., III, 156-157. Il *sed contra* si limitava a citare Agostino – ma in realtà si tratta di Fulgenzio di Ruspe (*La fede. A Pietro*, 3) –, il quale afferma che chi presume pecca contro lo Spirito Santo.

8.2.3. Il rapporto della presunzione con la speranza e con il timore

A questo punto Tommaso, prima di concludere la trattazione sulla presunzione analizzandone le cause, affronta una questione che può sembrare di secondaria importanza, ma il cui studio aiuta a capire ancora meglio la realtà della presunzione. La questione è se la presunzione si opponga maggiormente alla speranza o al timore, cioè se la presunzione sia maggiormente contraria alla speranza o al timore. La questione nasce dal fatto che la presunzione sembra contrapporsi non tanto alla speranza, quanto piuttosto al timore di Dio, perché chi presume sembra, da un lato, tendere verso Dio, come fa la speranza, e dall'altro non tenere conto e anzi addirittura disprezzare il fatto che Dio possa infliggere una pena al peccatore, e Dio in quanto può punire il peccatore è oggetto del timore, più precisamente del timore servile. Il nostro autore risolve la questione così:

Come insegna Agostino, «tutte le virtù non solo hanno dei vizi contrari in maniera evidente, come la temerarietà rispetto alla prudenza, ma ne hanno pure di vicini e somiglianti, non in realtà, bensì per un'ingannevole apparenza, come l'astuzia rispetto alla prudenza»¹¹⁷. E anche il Filosofo afferma che la virtù sembra avere maggiore affinità con uno dei vizi opposti che con il suo contrario¹¹⁸: come la temperanza con l'insensibilità e la fermezza con l'audacia. Perciò la presunzione sembra avere un'evidente contrarietà rispetto al timore: specialmente a quello servile, che ha per oggetto i castighi inflitti dalla divina giustizia, dei quali la presunzione spera il condono. Ma nonostante una certa ingannevole affinità essa è più contraria alla speranza: poiché implica una certa speranza sregolata nei riguardi di Dio. E poiché le cose di un medesimo genere si oppongono fra loro più direttamente di quelle

¹¹⁷ *Contro Giuliano*, 4, 3.

¹¹⁸ Cf. *Etica nicomachea*, 2, 8, 6.

appartenenti a generi diversi (infatti i contrari sono del medesimo genere), la presunzione si oppone più direttamente alla speranza che al timore. Infatti entrambe riguardano il medesimo oggetto sul quale si appoggiano: la speranza però in modo regolato e la presunzione in modo sregolato¹¹⁹.

Come si vede, sulla scia dell'insegnamento di Agostino e di Aristotele, l'Aquinata riconosce che nel rapporto tra la virtù e i peccati o vizi ad essa opposti, ci sono dei peccati che assomigliano alla virtù ma solo in modo apparente – come l'astuzia rispetto alla prudenza – e ci sono delle virtù che assomigliano a dei peccati ma solo in modo apparente – come la temperanza rispetto all'insensibilità e la fermezza rispetto all'audacia –. Ora, nel caso della presunzione, della speranza e del timore, apparentemente la presunzione sembra affine, simile, alla speranza e contraria al timore, perché la presunzione sembra confidare nella misericordia di Dio per ottenere il perdono, come la speranza, mentre il timore – specificamente il timore servile – è una fuga da Dio

¹¹⁹ «Sicut Augustinus dicit, in 4 Contra Iulianum [3], *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia*. Et hoc etiam philosophus dicit, in 2 Ethic. [8, 6], quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia proveniente, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori, utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, co., III, 221. Il *sed contra* affermava la maggiore contrarietà della presunzione rispetto alla speranza che rispetto al timore per il fatto che la presunzione è contraria alla disperazione, e la disperazione è direttamente opposta alla speranza.

che giustamente infligge le pene, i castighi, al peccatore. Ma in realtà le cose non stanno così e Tommaso smaschera il disordine implicito nella presunzione: mentre la speranza si fonda sulla misericordia di Dio in modo regolato, la presunzione si fonda sulla misericordia di Dio in modo sregolato – cioè non conforme alla regola, alla natura delle cose –, e quindi è una forma sregolata di speranza. Quindi la presunzione non è affine, simile, alla speranza – se non apparentemente –, ma piuttosto è direttamente opposta alla speranza, come in uno stesso genere ciò che è sregolato si oppone direttamente a ciò che è regolato. Stabilito ciò, è facile concludere che la presunzione si oppone più direttamente alla speranza che al timore, perché la presunzione si oppone alla speranza nello stesso genere, mentre si oppone al timore in due generi diversi, e l'opposizione nello stesso genere è maggiore dell'opposizione in generi diversi.

A questo punto Tommaso può affrontare più da vicino e controbattere le affermazioni secondo cui la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

Un'affermazione sostiene che la presunzione è una forma disordinata, sregolata, di timore, e quindi si oppone maggiormente al timore onesto che alla speranza. Ecco il testo:

Un disordine nel timore è contrario a un timore onesto. Ma la presunzione sembra ridursi a un disordine nel timore, infatti in *Sap* è detto: *Sempre presume il peggio una coscienza turbata*¹²⁰; e ancora: *Il timore è un aiuto alla presunzione*¹²¹. Quindi la presunzione è più contraria al timore che alla speranza¹²².

¹²⁰ Sap 17,10.

¹²¹ Sap 17,11.

¹²² «Inordinatio timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere, dicitur enim Sap. 17 [10], *semper praesumit saeva perturbata conscientia*; et ibidem [11] dicitur quod *timor est praesumptionis adiutorium*. Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, arg. 1, III, 220.

Il nostro autore risponde così:

Come quello di «speranza», così anche il termine «presunzione» è impiegato abusivamente quando si parla di mali, propriamente invece quando si parla di beni. Ed è in questo senso che la presunzione può dirsi un timore sregolato¹²³.

La presunzione, dunque, può dirsi una forma disordinata, sregolata, di timore solamente in senso improprio, perché propriamente la presunzione ha per oggetto un bene, mentre il timore ha per oggetto un male.

Un'altra difficoltà sostiene:

Sono contrarie le cose che più distano tra loro. Ma la presunzione dista dal timore più che dalla speranza: poiché la presunzione indica un moto verso l'oggetto, come anche la speranza, mentre il timore implica una fuga dall'oggetto. Perciò la presunzione è più contraria al timore che alla speranza¹²⁴.

L'argomento qui addotto parte dal fatto che due cose che distano maggiormente tra loro sono maggiormente contrarie. Ora, la presunzione comporta un moto verso l'oggetto, e quindi un avvicinamento ad esso, come anche la speranza, mentre il timore comporta una fuga dall'oggetto, e quindi un allontanamento da esso. Quindi sembrerebbe che la presunzione sia maggiormente contraria al timore che alla speranza.

¹²³ «Sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, ad 1, III, 221.

¹²⁴ «Contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe, quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, arg. 2, III, 220.

Tommaso risolve questa difficoltà affermando:

I contrari sono quelle cose che distano tra loro al massimo nel medesimo genere. Ora, la presunzione e la speranza implicano un moto del medesimo genere, il quale può essere ordinato o disordinato. Perciò la presunzione è contraria più direttamente alla speranza che al timore: essa infatti è contraria alla speranza in forza della differenza specifica, vale a dire come ciò che è ordinato è contrario a ciò che è disordinato, mentre è contraria al timore in forza di una differenza generica, cioè in base al moto della speranza¹²⁵.

La risposta, come si vede, parte dal fatto che la maggiore differenza e quindi la maggiore distanza e la maggiore contrarietà si ha tra cose del medesimo genere, ed è la differenza specifica; invece la differenza nel genere è minore, perché meno diretta. Ora, la presunzione e la speranza si differenziano nel medesimo genere, cioè come due specie opposte, in quanto la presunzione e la speranza implicano un moto dello stesso genere – cioè il moto di tensione verso il bene arduo assente/futuro e possibile/raggiungibile –, ma la presunzione è un moto disordinato, mentre la speranza è un moto ordinato. Invece la presunzione e il timore si differenziano in generi diversi, cioè come realtà appartenenti a due generi diversi: la presunzione appartiene infatti al genere del moto di tensione verso il bene, mentre il timore appartiene al genere del moto di fuga dal male.

Un'ulteriore affermazione a supporto del fatto che la presunzione è maggiormente opposta al timore che alla speranza si basa sul fatto che

¹²⁵ «Contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori, nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, ad 2, III, 221.

due realtà che si escludono totalmente e quindi sono incompatibili sono maggiormente contrarie di due realtà che si escludono solo parzialmente, e la presunzione sembra escludere totalmente il timore, mentre non sembra escludere totalmente la speranza, ma solo la speranza ordinata. Ecco il testo:

La presunzione esclude totalmente il timore, mentre non esclude totalmente la speranza, bensì la sola rettitudine della speranza. Poiché dunque i contrari sono incompatibili fra loro, sembra che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza¹²⁶.

Tommaso risponde sostenendo che la presunzione esclude sia il timore sia la speranza, ma il timore lo esclude a motivo della contrarietà nel genere, mentre la speranza la esclude come virtù, a motivo della contrarietà nella specie, per la differenza specifica del disordine che la presunzione comporta rispetto alla speranza, che invece è ordinata. Dice infatti il nostro autore:

La presunzione, essendo contraria al timore per una contrarietà nel genere e contraria invece alla virtù della speranza per una contrarietà nella differenza, esclude totalmente il timore anche come genere; non esclude invece la speranza se non a motivo della sua differenza, cioè la esclude come virtù¹²⁷.

¹²⁶ «Praesumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, arg. 3, III, 220.

¹²⁷ «Quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus, spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem»: *STh*, II-II, q. 21, a. 3, ad 3, III, 221.

8.2.4. Le cause della presunzione

Dopo aver stabilito che la presunzione si appoggia sulla potenza di Dio, che è peccaminosa e che è maggiormente contraria, l'Aquinate conclude la sua trattazione studiando le cause della presunzione, che egli individua in due vizi: la vanagloria¹²⁸ e la superbia. Ecco le sue parole:

Come sopra si è notato¹²⁹, ci sono due forme di presunzione. La prima si fonda sulla propria capacità, mirando a cose che superano le proprie forze come se fossero raggiungibili. E tale presunzione deriva chiaramente dalla vanagloria: infatti dal desiderio che uno ha di ottenere molta gloria segue il tentativo di compiere cose superiori alle proprie forze. E la tentazione viene specialmente dalle cose nuove, che suscitano maggiore ammirazione. Per questo Gregorio dice espressamente che «la presunzione delle novità»¹³⁰ è figlia della vanagloria. La seconda presunzione, invece, si fonda in modo disordinato sulla misericordia e sulla potenza di Dio, da cui si spera di ottenere la gloria senza i meriti, e il perdono senza il pentimento. E tale presunzione nasce direttamente dalla superbia: nel senso che in questo modo uno stima se stesso fino al punto di pensare che Dio non lo punisca o non lo escluda dalla gloria neppure se pecca¹³¹.

¹²⁸ Sulla vanagloria come causa della presunzione cf anche *DeMalo*, q. 9, a. 3; *STh*, II-II, q. 132, a. 5.

¹²⁹ Cf. *STh*, II-II, q. 21, a. 1.

¹³⁰ *Commento morale a Giobbe*, 31, 45.

¹³¹ «Sicut supra [a. 1] dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius *praesumptionem novitatum* posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericor-

Come si vede, torna la distinzione che Tommaso aveva fatto all'inizio della sua trattazione su questo peccato, cioè la distinzione tra la presunzione opposta alla magnanimità e la presunzione opposta alla speranza. La prima nasce dalla vanagloria, perché la presunzione opposta alla magnanimità consiste nel confidare in modo disordinato sulle proprie forze e quindi nel tendere a cose che superano le proprie capacità, e la vanagloria, cioè il desiderio eccessivo della gloria, porta a compiere azioni superiori alle proprie forze, alle proprie capacità, per avere molta gloria. Invece la presunzione opposta alla speranza nasce dalla superbia, perché essa consiste nel confidare in modo disordinato sulla potenza misericordiosa di Dio, come se Dio desse la gloria anche senza i meriti o perdonasse il peccatore anche se non è pentito, e la superbia, cioè la considerazione eccessiva della propria eccellenza, porta l'uomo a ritenersi così grande che Dio gli dà la gloria anche senza i meriti o lo perdona anche se non è pentito o non lo punisce e non lo esclude dalla gloria anche se pecca.

Stabilito che la presunzione nasce dalla vanagloria e dalla superbia, l'Aquinate risolve alcune affermazioni che invece si oppongono a questo insegnamento.

Una difficoltà dice:

La presunzione si appoggia massimamente sulla divina misericordia. Ma la misericordia si riferisce alla miseria, che è l'opposto della gloria. Quindi la presunzione non nasce dalla vanagloria¹³².

diae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat»: *STh*, II-II, q. 21, a. 4, co., III, 222-223. Il *sed contra* si limita all'autorità di Gregorio Magno (cf. *Commento morale a Giobbe*, 31, 45) per affermare che la presunzione deriva dalla vanagloria.

¹³² «Praesumptio maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria»: *STh*, II-II, q. 21, a. 4, arg. 1, III, 222.

La risposta è già stata data dal nostro autore: la presunzione che si appoggia¹³³ sulla misericordia di Dio è la presunzione opposta alla speranza, che non deriva dalla vanagloria ma dalla superbia. Dalla vanagloria deriva invece la presunzione opposta alla magnanimità, che si appoggia¹³⁴ sulle proprie forze.

Un'altra affermazione sostiene che la presunzione nasce dai vizi carnali:

La presunzione è il contrario della disperazione. Ma la disperazione nasce dalla tristezza, come si è visto¹³⁵. Poiché dunque i contrari hanno cause opposte, sembra che la presunzione nasca dal piacere. Quindi sembra che derivi dai vizi carnali, i cui piaceri sono più forti¹³⁶.

Qui il ragionamento svolto è il seguente: i contrari hanno cause opposte; ora, la presunzione è il contrario della disperazione, e la presunzione deriva dalla tristezza¹³⁷; quindi la presunzione deve derivare dall'opposto della tristezza, ossia dal piacere, e il piacere più forte è quello sessuale, cioè quello dei vizi carnali.

Anche in questo caso la risposta è già contenuta in quello che Tommaso ha detto: la presunzione non è legata al piacere, in particolare ai piaceri carnali, ma dipende da una disordinata fiducia nelle proprie forze – e in questo caso deriva dalla vanagloria – o nella potenza di Dio – e in questo caso deriva dalla superbia –.

¹³³ Chiaramente in modo disordinato.

¹³⁴ Anche qui in modo disordinato.

¹³⁵ Cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 4.

¹³⁶ «Praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores»: *STh*, II-II, q. 21, a. 4, arg. 2, III, 222.

¹³⁷ Dall'accidia, che è una tristezza spirituale; cf. *STh*, II-II, q. 20, a. 4.

Un'ulteriore difficoltà sostiene che la presunzione è originata dall'ignoranza:

Il vizio della presunzione consiste nel fatto che uno tende a un bene irraggiungibile come se fosse raggiungibile. Ma stimare possibile ciò che è impossibile proviene dall'ignoranza. Quindi la presunzione viene più dall'ignoranza che dalla vanagloria¹³⁸.

Quindi la presunzione deriverebbe dall'ignoranza¹³⁹ perché la presunzione si fonda sul fatto che uno considera un bene irraggiungibile come raggiungibile – e quindi tende ad esso presuntuosamente –.

Pure qui la risposta è già presente in ciò che l'Aquinate ha detto: la presunzione non deriva dall'ignoranza che in modo prossimo, ma come causa remota la presunzione deriva dalla vanagloria – quando si appoggia sulle proprie forze ed è opposta alla magnanimità – o dalla superbia – quando si appoggia sulla potenza divina ed è opposta alla speranza –.

¹³⁸ «Vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria»: *STh*, II-II, q. 21, a. 4, arg. 3, III, 222.

¹³⁹ Più che di ignoranza, sarebbe meglio parlare di errore: il presuntuoso non ignora che Dio nega il pentimento al peccatore che non è pentito e non dona la gloria senza i meriti, ma erroneamente con un giudizio particolare relativo al suo caso specifico ritiene che a lui Dio perdonerà i peccati anche se non è pentito o darà la gloria anche senza che egli abbia meriti.

CONCLUSIONE

Concludendo il nostro lavoro, mettiamo innanzitutto in luce quanto è emerso dalla trattazione. Abbiamo visto, come prima cosa, che per Tommaso la speranza è una virtù, perché, conformando l'uomo con la propria regola suprema – Dio –, rende buono l'atto in se stesso e il soggetto che lo compie. Abbiamo poi visto che specificamente la speranza è una virtù teologale, perché ordina e indirizza direttamente l'uomo a Dio, e abbiamo studiato i rapporti della speranza prima con la fede e poi con la carità, sia nell'ordine della generazione, dove la fede precede la speranza e la speranza precede la carità, che nell'ordine della perfezione, dove invece la carità precede la speranza e la speranza precede la fede.

In secondo luogo abbiamo affrontato il tema della causa efficiente della speranza, mostrando come, per l'Aquinate, solamente Dio possa essere causa efficiente della speranza: essendo infatti essa una virtù soprannaturale, solamente Dio, essere soprannaturale, può produrla, infonderla, nell'uomo. Abbiamo poi visto che anche la grazia, per il nostro autore, esercita una causalità nei confronti della speranza, una causalità propriamente di origine. L'uomo, invece, per Tommaso, non è e non può essere causa efficiente della speranza, né dell'esistenza della speranza, né dell'aumento della speranza, perché egli è un essere naturale, mentre la speranza è una realtà soprannaturale. In questo contesto abbiamo anche visto il pensiero del nostro autore sull'acquisto della speranza – mediante il battesimo –, il riacquisto della speranza, quando si è persa – mediante la penitenza –, l'aumento della speranza, aumento non in estensione ma in intensità – mediante una sempre più profonda radicazione nel suo soggetto –, e la perdita della speranza – con la perdita della carità mediante un peccato grave/mortale, per la speranza come virtù piena e perfetta, e mediante un peccato direttamente opposto alla speranza (di disperazione o di presunzione) o mediante un peccato direttamente opposto alla fede (di incredulità) per la speranza in generale –.

Il terzo tema affrontato è stato l'oggetto della speranza, a partire dall'oggetto materiale: quello primario, che Tommaso pone in Dio posseduto nella beatitudine soprannaturale, e quello secondario, che Tommaso pone in quei beni che conducono l'uomo a Dio/alla beatitudine soprannaturale, in particolare la grazia, e che è lecito sperare, ma sempre in ordine a Dio/alla beatitudine soprannaturale. Abbiamo poi studiato il pensiero dell'Aquinate sull'oggetto formale della speranza: l'oggetto formale *quod*, che è Dio in quanto fonte della beatitudine soprannaturale, e l'oggetto formale *quo*, ossia il motivo che fonda e giustifica la speranza, sia quello primario, che è l'aiuto divino, fondato sull'onnipotenza e la misericordia di Dio, nel cui ambito si colloca il ruolo particolare della divina provvidenza, sia quello secondario, che sono tutte quelle cause seconde che aiutano l'uomo a raggiungere Dio, in particolare Cristo come uomo, ma anche l'intercessione dei santi e l'aiuto degli altri uomini, sempre in dipendenza da Dio.

Come quarto argomento abbiamo affrontato il pensiero dell'Aquinate sul soggetto della speranza: il soggetto prossimo, che è la volontà, perché la speranza ha come oggetto un bene e un bene spirituale – Dio/la beatitudine –, e il soggetto remoto, che sono i viatori e le anime del purgatorio, perché solamente per loro Dio è un bene arduo, assente/futuro e possibile/raggiungibile. In questo contesto abbiamo anche studiato quali soggetti, per Tommaso, non possono avere la speranza: i beati, perché per loro Dio/la beatitudine non è più un bene assente/futuro; i dannati, perché per loro Dio/la beatitudine non è più un bene possibile/raggiungibile; Cristo, perché egli godeva della visione beatifica, e quindi anche per lui Dio/la beatitudine non era un bene assente/futuro.

In quinto luogo abbiamo trattato il tema della certezza della speranza nel pensiero di Tommaso: la speranza è certa, e deriva la sua certezza dalla fede. Il fatto poi che la speranza possa non essere efficace non deriva da una mancanza della virtù come tale, ma dalle libere scelte dell'uomo contrarie a Dio, e quindi ciò non toglie la certezza della speranza come tale.

Il sesto argomento affrontato è stato il precetto della speranza secondo l'Aquinate: esiste un precetto della speranza, anche se nei precetti della legge, e in particolare del decalogo, esso non è esplicito, ma deriva semplicemente dal fatto che Dio rivela all'uomo di volersi donare a lui e di volerlo aiutare a raggiungerlo; dopo la promulgazione della legge, invece, il precetto della speranza viene dato in modo esplicito.

Il settimo tema analizzato è stato il dono dello Spirito Santo, la beatitudine e i frutti dello Spirito Santo relativi alla speranza nell'insegnamento dell'Aquinate. Abbiamo dunque visto che per il nostro autore il dono dello Spirito Santo relativo alla virtù della speranza è il dono del timore, specificamente del timore filiale o casto di Dio – per il quale uno teme la colpa in se stessa, come offesa a Dio –, perché il timore filiale o casto rende l'uomo rispettosamente sottomesso a Dio e attento a non commettere il peccato e a non sottrarsi all'aiuto di Dio, e questo potenzia la speranza, che è appunto il moto dell'uomo verso Dio fine ultimo beatificante fondato sull'aiuto di Dio. La beatitudine connessa con il dono del timore e quindi con la virtù della speranza, poi, per Tommaso è la beatitudine della povertà di spirito, perché il timore filiale o casto porta l'uomo a sottomettersi rispettosamente a Dio, e quindi a non cercare la propria grandezza in se stesso o nelle creature, e quindi a vivere la povertà di spirito, sia perché non si fa grande in se stesso, sia perché non si fa grande con i beni esterni. Infine i frutti connessi con il dono del timore e quindi con la virtù della speranza sono la modestia, la continenza e la castità, perché la speranza fa tendere verso Dio e il dono del timore filiale o casto rende soggetti a Dio, e quindi sia la speranza sia il timore filiale o casto allontanano l'uomo da quelle realtà che potrebbero impedirgli l'unione con Dio, come le ricchezze e gli onori, la cui brama è tolta dalla modestia, che rende umili e semplici, e i piaceri sessuali, il cui desiderio disordinato è tolto dalla continenza e dalla castità, che dominano le brame sessuali.

In ottavo luogo, infine, abbiamo presentato il pensiero di Tommaso relativo ai peccati contro la speranza: la disperazione e la presunzione. Della disperazione abbiamo visto la sua peccaminosità – in quanto moto dell'appetito conforme a un concetto falso di Dio –, il suo rapporto con l'incredulità – la disperazione non è necessariamente connessa con la mancanza di fede –, la sua gravità morale – è un peccato grave, ma non è il più grave in assoluto; è però il più pericoloso per l'uomo –, e le sue cause – l'accidia e la lussuria –. Riguardo alla presunzione abbiamo studiato il suo fondamento – una fiducia sregolata nell'aiuto divino –, la sua peccaminosità – è un peccato, perché è un moto dell'appetito conforme a un concetto falso di Dio, ed è grave, più grave della disperazione –, il suo rapporto con la speranza e con il timore – la presunzione è maggiormente opposta alla speranza che al timore –, e le sue cause – la vanagloria e la superbia –.

Volendo ora dare una valutazione sul pensiero di Tommaso riguardo alla virtù della speranza, vorrei sottolineare alcuni aspetti.

Innanzitutto la completezza della trattazione: egli affronta i vari argomenti, anche nel dettaglio, facendo sempre le opportune distinzioni, e presentando onestamente le difficoltà che emergono ogni volta e anche la soluzione che egli ritiene migliore per superarle.

Inoltre emerge il grande equilibrio di Tommaso: egli sa tenere insieme tutti gli elementi, collocandoli nel loro giusto ordine. Si pensi, ad esempio, al tema del rapporto tra l'ambito soprannaturale, a cui appartiene la speranza, e l'ambito naturale, che è realmente distinto da esso e di per sé insufficiente per condurre l'uomo al suo fine ultimo – Dio/la beatitudine –, che è soprannaturale, ma che viene elevato, innalzato, dalla grazia. Si pensi al tema della causa efficiente della speranza: l'uomo con i suoi atti non può causare la speranza, ma può disporsi a riceverla e a meritarsene l'aumento. Si pensi, ancora, al tema dell'oggetto della speranza: sia nell'ambito dell'oggetto materiale che nell'ambito dell'oggetto formale *quo/motivo*, l'Aquinate riconosce e apprezza il ruolo dei beni creati e delle cause seconde, ma sempre in ordine a Dio e in dipendenza da lui. Si pensi al tema del soggetto remoto della speran-

za: i beati non possono più avere la speranza, ma continuano a volere il bene degli uomini qui sulla terra e attendono di recuperare il loro corpo glorioso con la risurrezione. Si pensi, infine, al tema della gravità dei peccati opposti alla speranza: la loro gravità morale viene pienamente riconosciuta, non sminuita ma nemmeno esagerata.

Colpisce poi come per Tommaso la virtù della speranza, di fatto, vada a coinvolgere tutta la teologia: tutta la morale – in particolare i temi del fine ultimo e quindi della beatitudine, il tema delle passioni, il tema delle virtù, dei doni dello Spirito Santo, delle beatitudini e dei frutti, il tema del peccato, il tema della legge, il tema della grazia –, ma anche la cristologia, la sacramentaria, l'escatologia e, almeno indirettamente, le altre branche della teologia vengono toccate e offrono elementi per la riflessione sulla speranza.

Quanto alle fonti dell'Aquinate, egli usa ampiamente la Sacra Scrittura – e non poteva essere altrimenti, visto che la speranza come virtù teologale la possiamo conoscere solamente per rivelazione di Dio –, che è la fonte più citata. Poi vengono citati i Padri della Chiesa, in particolare Agostino. Abbastanza presente è anche Aristotele; ciò si spiega non perché egli abbia trattato della speranza come virtù teologale – non avrebbe potuto, non possedendo la divina rivelazione –, ma perché Tommaso usa le sue riflessioni per approfondire razionalmente il dato rivelato.

E veniamo così al metodo usato da Tommaso. Nell'ambito della trattazione della virtù della speranza emerge molto bene il modo di procedere dell'Aquinate, che è conforme al suo modo di intendere la teologia – cioè come scienza –: egli parte dalla divina rivelazione – solitamente dalla Sacra Scrittura – e poi usa la ragione non per dimostrare il dato rivelato, ma per spiegarlo e approfondirlo, per quanto possibile, tramite ragionamenti ed esempi, e anche per confutare le obiezioni che possono essere sollevate contro di esso.

Infine il nostro autore riconosce l'importanza della speranza. Ed è proprio su questo punto che vorrei terminare. Iniziavo nell'introduzione affermando l'importanza della virtù della speranza per la vita cristiana e della speranza per la vita umana in generale. Vorrei ora ripor-

tare due citazioni di Tommaso su questo tema, che mi sembrano adatte a concludere il nostro discorso.

La prima è tratta dal *Commento alla Lettera agli Efesini*, quando, studiando il versetto che dice: «[Dio] illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi»¹, il nostro autore afferma che questo testo si riferisce

alla virtù della speranza, e di quale importanza essa sia. Infatti è della massima importanza, perché riguarda le cose più importanti. *1 Pt* 1, 3: «Egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Cristo, per una speranza viva...»². Ed è la più forte di tutte le virtù: *Eb* 6, 18: «noi che abbiamo cercato rifugio in lui avessimo un grande incoraggiamento nell'afferrarci saldamente alla speranza...»³.

La seconda è presa dal *Commento alla Lettera ai Romani*, dove, spiegando il versetto che dice: «Per mezzo di lui [cioè: Cristo] abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio»⁴, Tommaso afferma:

La grandezza della speranza viene considerata sulla base della grandezza della cosa sperata, che presenta dicendo: «e ci vantiamo nella speranza della gloria dei figli di Dio»⁵. Infatti mediante la grazia di

¹ Ef 1,18, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2783.

² 1Pt 1,13.

³ «Virtus spei, et de quanta re sit. Quae quidem et maxima est, quia de maximis. 1 Petr. 1, 3: *Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis, et cetera. Et fortissima virtutum. Hebr. 6, 18: Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut anchoram habemus animae, et cetera»: InEph, 1, 6, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera agli Efesini*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, IV, 74-75.*

⁴ Rm 5,2, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2688.

⁵ Rm 5,2.

Cristo abbiamo ottenuto «lo spirito da figli adottivi»⁶, come si dice più avanti, e in *Sap* 5, 5: «Ecco, sono stati computati tra i figli di Dio»⁷. Ai figli, poi, è dovuta l'eredità del padre, come si dice più avanti: «Se siamo figli siamo anche eredi»⁸. E questa eredità è la gloria che Dio ha in se stesso. *Gb* 40, 4 dice: «Forse che hai un braccio come quello di Dio...?»⁹. E questa grazia ci è stata infusa da Cristo. *I Pt* 1, 3 dice: «Ci ha rigenerati mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una vita, per una eredità che non si corrompe...»¹⁰. Questa gloria, che verrà compiuta in noi in futuro, per ora è appena iniziata mediante la speranza. Più avanti si dice: «Nella speranza siamo stati salvati»¹¹, e il *Sal* 5, 12: «In te si vanteranno tutti quelli che amano il tuo nome»^{12,13}

Che la speranza, questa amica dell'uomo, possa sempre accompagnare il nostro cammino fino all'incontro con Dio nella beatitudine eterna.

⁶ Rm 8,15.

⁷ Sap 5,5.

⁸ Rm 8,17.

⁹ Gb 40,4.

¹⁰ 1Pt 1,3-4.

¹¹ Rm 8,24.

¹² Sal 5,12.

¹³ «Magnitudo spei consideratur ex magnitudine rei speratae, quam ponit dicens *et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei* [Rom. 5, 2], id est ex hoc quod speramus nos adepturos gloriam filiorum Dei. Per gratiam enim Christi adepti sumus *spiritum adoptionis filiorum Dei*, ut dicitur infra 8, 15, et Sap. 5, 5: *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Filiis autem debetur haereditas patris, infra 8, 17: *Si autem filii et haeredes*. Haec autem haereditas est gloria quam Deus habet in seipso. *Iob* 40, 4: *Si habes brachium ut Deus, et cetera*. Et huiusmodi spes indita est nobis per Christum. *1 Petr.* 1, 3-4: *Regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis in haereditatem incorruptibilem, et cetera*. Et haec gloria, quae in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem. *Infra* 8, 24: *Spe salvi facti sumus*. *Ps.* 5, 12: *Gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum*»: *InRom*, 5, 1, I, 326-329.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- THOMAS AQUINAS, *The Summa theologiae*, by D. J. SULLIVAN, voll. 2, Encyclopaedia Britannica, Chicago – London – Toronto 1952
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, by T. GILBY – ET ALL., voll. 61, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. La grace*, par R. MULARD, Desclée & Cie, Paris 1929
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. La vertu*, par R. BERNARD, voll. 2, Desclée & Cie, Paris 1933-1934
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. La béatitude*, par A.-D. SERTILLANGES, Desclée & Cie, Paris 1936
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. La charité*, par H.-D. NOBLE – ET ALL., voll. 3, Desclée & Cie, Paris 1936-1957
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. La foi*, par R. BERNARD, voll. 2, Desclée & Cie, Paris 1940-1942
- THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique. Les passions de l'âme*, par M. CORVEZ, voll. 3, Desclée & Cie, Paris 1949-1952
- THOMAS D'AQUIN, *L'espérance*, par J. LE TILLY, voll. 3, Desclée & Cie, Paris 1950
- THOMAS DE AQUINO, *Expositio in psalmos Davidis*, in ID., *Expositio in aliquot libris Veteris Testamenti et in psalmos L*, cura I. M. ALLODI, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1863, 148-353
- THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, in ID., *De substantiis separatis. Super decretales*, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1968, D1-D87
- THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, in ID., *Compendium theologiae. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad ducissam Brabantiae. De emptione et venditione*

- ad tempus. Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem. De regno ad regem Cyprì. De secreto*, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Editori di San Tommaso, Roma 1979, 1-205
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, por una COMISIÓN DE PATRES DOMINICOS, voll. 18, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958-1960
- TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, a cura dei DOMENICANI ITALIANI, voll. 35, Salani, Firenze 1949-1976
- TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La verità*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, I-III
- TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. Le virtù*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, V
- TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. Il male*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, VI-VII
- TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La potenza divina*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, VIII-IX
- TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari*, in TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, voll. 11, ESD, Bologna 1992-2003, X-XII
- TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia*, ESD, Bologna 1995
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Boezio De Trinitate*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio*, ESD, Bologna 1997, 7-233
- TOMMASO D'AQUINO, *Il governo dei principi. Al re di Cipro*, in TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli politici*, ESD, Bologna 1997, 7-395
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele*, ESD, voll. 2, Bologna 1998
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, voll. 3, ESD, Bologna 2000-2001

- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, voll. 10, ESD, Bologna 2000-2002
- TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima*, Le lettere, Firenze 2002
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai Nomi divini di Dionigi*, voll. 2, ESD, Bologna 2004
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, voll. 3, ESD, Bologna 2005
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera ai Romani*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, I
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Prima Lettera ai Corinzi*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, II
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Seconda Lettera ai Corinzi*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, III, 14-507
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera ai Galati*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, III, 508-883
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera agli Efesini*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, IV
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Prima Lettera a Timoteo*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, V, 194-411
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Seconda Lettera a Timoteo*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, V, 412-545
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Lettera agli Ebrei*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al corpus paolinum*, voll. 6, ESD, Bologna 2005-2006, VI
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*, ESD, Bologna 2012

- TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, voll. 4, ESD, Bologna 2014
TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*, ESD, Bologna 2014
TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, voll. 2, ESD, Bologna 2018
TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, voll. 2, ESD, Bologna 2019
TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*, voll. 4, ESD, Bologna 2021
TOMMASO D'AQUINO, *Le ragioni della fede e la sua articolazione*, ESD, Bologna 2024

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Voci di dizionari ed enciclopedie

- AZZOLINI L., «Disperazione», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, IV, 1754-1756
BREIDENTHAL T. E., «Passioni», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 998-1000
BRUGUÈS J.-L., «Beatitudini», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 70
BRUGUÈS J.-L., «Disperazione», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 127
BRUGUÈS J.-L., «Doni dello Spirito Santo», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 132-133
BRUGUÈS J.-L., «Frutti dello Spirito Santo», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 170
BRUGUÈS J.-L., «Passione», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 273
BRUGUÈS J.-L., «Presunzione», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 297
BRUGUÈS J.-L., «Speranza», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 359-361

- BRUGUÈS J.-L., «Timore», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 374-375
- BRUGUÈS J.-L., «Virtù», in ID. (ed.), *Dizionario di morale cattolica*, ESD, Bologna 1994, 394-397
- CUCCI G., «Passioni», in P. BENANTI – ET ALL. (edd.), *Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 735-742
- DEMAN P. – F. DE LANVERSIN, «Acroissement des vertus dans saint Thomas et l'École thomiste», in VILLER M. – ET ALL. (par), *Dictionnaire de spiritualité*, voll. 21, Beauchesne, 1937-1995, I, 138-156
- DUBLANCHY E., «Désespoir», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, IV/2, 620-622
- ENGELHARDT P., «Hoffnung», in M. BUCHBERGER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, voll. 10, Herder, Freiburg im Breisgau 1957-1965, V, 416-424
- FABRO C., «Passione», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, IX, 917-922
- FABRO C. – WEHR W., «Tommaso d'Aquino», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, XII, 252-298
- GARDEIL A., «Beatitudes évangéliques», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, II, 515-517
- GARDEIL A., «Crainte», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, III, 2010-2022
- GARDEIL A., «Dons du Saint-Esprit», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, IV/2, 1728-1781
- GARDEIL A., «Fruits du Saint-Esprit», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, VI/1, 944-949

- GARRIGOU-LAGRANGE R., «Frutti dello Spirito Santo», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, V, 1790
- HARENT H., «Espérance», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, V/2, 605-676
- LACOSTE J.-Y., «Speranza», in ID. (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1276-1281
- MICHEL A., «Vertu», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, XV/2, 2739-2799
- MONDIN B., «Beatitudini evangeliche», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 87
- MONDIN B., «Disperazione», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 197-198
- MONDIN B., «Doni (dello Spirito Santo)», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 202-203
- MONDIN B., «Passione», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 440-441
- MONDIN B., «Presunzione», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 490-491
- MONDIN B., «Speranza», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 576-579
- MONDIN B., «Timore», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 607-608
- MONDIN B., «Virtù», in ID. (ed.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 653-656
- MONGILLO D. – ROSSI T., «Virtù», in P. BENANTI – ET ALL. (edd.), *Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1169-1179
- MONGILLO D. – ROSSI T., «Virtù teologali», in P. BENANTI – ET ALL. (edd.), *Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1179-1189
- MOSSO S., «Speranza», in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1531-1542

- NICOLAS J.-H., «Espérance», in VILLER M. – ET ALL. (par), *Dictionnaire de spiritualité*, voll. 21, Beauchesne, 1937-1995, VI, 1208-1233
- NOBLE H.-D., «Passions», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, XI/2, 2211-2241
- PALAZZINI P., «Speranza», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, XI, 1110-1113
- POMPEI A. – NEPI A., «Virtù», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, XII, 1460-1471
- PORTER J., «Virtù», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1468-1470
- SETTE G., «Presunzione», in P. PASCHINI – G. PIZZARDO (edd.), *Enciclopedia Cattolica*, voll. 12, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, IX, 1979-1980
- TORRELL J.-P., «Tommaso d'Aquino», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1364-1368
- VAN STEENBERGHEN F., «Présomption», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, XIII/1, 131-135
- WALZ A. – ET ALL., «Thomas d'Aquin», in A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (par), *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 voll., Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950, XV/1, 618-761
- WÉNIN A., «Timore di Dio», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1358-1359

Articoli di riviste, contributi di convegni, documenti, saggi

- ALFARO J. – ET ALL. (edd), *Cristo nostra speranza*, EDB, Bologna 1984
- BENEDETTO XII, *Benedictus Deus*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 1000-1002

- CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de iustificatione*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 1520-1583
- CONLON W. M., «The certitude of hope», in *The Thomist* 10(1947), 75-119; 226-252
- DAVIES B. – STUMP E. (by), *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford – New York 2012
- DE LETTER P., «Hope and Charity in St. Thomas», in *The Thomist* 13(1950), 204-248; 316-352
- FAILLA C. – ET ALL. (edd.), *Dimensioni della speranza*, Città Nuova, Roma 1971
- GARDEIL A., «Le don de crainte et la béatitude de la pauvreté», in *Vie Spirituelle* 33(1932), 225-244
- GILLON L. B., «Certitude de notre espérance», in *Revue Thomiste* 45(1939), 232-248
- GIORDANI B. (ed.), *La speranza*, voll. 2, La Scuola, Brescia 1984
- KERSTIENS F., «Speranza», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum mundi*, voll. 8, Morcelliana, Brescia 1974-1977, VII, 744-755
- INNOCENZO XI, *Caelestis Pastor*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 2201-2269
- LETTERIO M., «Le passioni nell'antropologia di s. Tommaso», in SEGRETERIA DEL CONGRESSO (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, voll. 9, EDI, Napoli 1975-1978, V, 337-344
- LUMBRERAS P., «Hope and the Self-Seekers», in *Cross and Crown* 3(1951), 174-189
- MULARD R., «Les vertus théologiques d'après saint Thomas. La vertu d'espérance», in *Lumen vitae* 11(1930), 121-129
- NEVEUT E., «La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel», in *Divus Thomas* 39(1936), 97-112
- PEGUY G., «De obiecto formali spei theologiae», in *Collectanea Mechliniensia* 37(1952), 638-640

- PIEDLER A., «The virtue of Hope. The theological virtue of Hope in the teaching of St. Thomas Aquinas», in *Sicut Parvuli* 17(1955), 176-181
- PINKAERS S., «La nature vertueuse de l'espérance», in *Revue Thomiste* 54(1958), 405-442; 623-644
- RAITZ VON FRENTZ R., «Analyse der Hoffnung», in *Scholastik* 9(1934), 553-563
- RAMIREZ S. M., «De certitudine spei christianae», in *Ciencia Tomista* 57(1938), 184-206; 335-385
- SANT'UFFIZIO, *Errores doctrinae moralis laxioris*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2012, 2021-2048
- UFFICIO STAMPA DEL COMUNE DI FIRENZE (ed.), *Speranza teologale e speranze umane. Atti del quarto convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana (Firenze, 19-25 giugno 1955)*, L'impronta, Firenze 1956
- URDÁNOZ T., «Para una filosofía y teología de la esperanza», in *Ciencia Tomista* 84(1957), 549-612
- VAN LOOCK E., «De obiecto formali spei», in *Collectanea Mechliniensia* 23(1933), 638-644
- VAN LOOCK E., «De obiecto materiali spei theologicae», in *Collectanea Mechliniensia* 37(1952), 375-378
- WAFFELAERT R., «Analysis actus spei», in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 4(1890), 1-10

Monografie

- ALFARO I., *Fides, spes, caritas*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1968
- ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, Bompiani, Milano 2000
- BABOULENE J. – WARTELLE A., *La certitude de l'espérance*, Beauchesne, Paris 1994
- BERNARD C.-H., *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1961
- BERTHIER A. – ET ALL., *Hespoir humain et Espérance Chretienne*, Pierre Horay, Paris 1951

- BILLOT L., *De virtutibus infusis*, Typis Universitatis Gregorianae, Romae 1928
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, voll. 6, ESD, Bologna 2004-2017
- BULLET G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Presse Universitaire, Fribourg 1958
- CAPECELATRO A., *Virtù cristiane*, Desclée, Roma 1913
- CHIMIRRI G., *Etica delle passioni*, EDB, Bologna 1996
- CONLON G. M., *De certitudine spei secundum S. Thomam. Fontes et doctrina*, J. H. Furst Company, Washington 1947
- COPPOLA A., *La dottrina delle passioni secondo la dottrina di s. Tommaso*, pro manuscripto
- DANIELOU J., *La speranza*, ERI, Torino 1973
- DE LIGORIO A. M., *Theologia moralis*, voll. 4, Ex Typographia Vaticana, Romae 1905-1912
- DENIFLE E., *Vita soprannaturale*, Marietti, Torino 1930
- FANFANI A., *Manuale theorico-practicum theologiae moralis*, voll. 4, Ferrari, Romae 1950-1951
- FABRIS R., *Attualità della speranza*, Paideia, Brescia 1984
- GARCÍA VIDAL M., *Nuova morale fondamentale*, EDB, Bologna 2004
- GARDAIR J., *Les passions et la volonté*, Lethellieux, Paris 1982
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *De virtutibus theologicis*, Berruti, Taurini 1948
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *La sintesi tomistica*, Fede e Cultura, Verona 2015
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Fiducia e abbandono in Dio. Provvidenza e confidenza*, ESD, Bologna 2024
- GAUTHIER R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la Theologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951
- GENNARO C., *Virtù teologali e santità*, Studium, Roma 1963
- GERARDI R., *Alla sequela di Gesù. Etica delle beatitudini, doni dello Spirito Santo, virtù*, EDB, Bologna 1998
- GILLON L.-B., *De fide – de spe et de caritate*, pro manuscripto
- GOFFI T. – PIANA G. (edd.), *Corso di morale*, voll. 5, Queriniana, Brescia 1995-2004

- GOISIS G., *Speranza*, Messaggero, Padova 2020
- GURY I. P., *Compendium theologiae moralis*, voll. 2, Apud Ernestum Oliva, 1857
- HÄRING B., *La legge di Cristo*, voll. 3, Morcelliana, Brescia 1957
- HÄRING B., *C'è ancora speranza*, Edizioni Paoline, Alba 1977
- KACZYŃSKI E., *Circa virtutes. Saggio sulle virtù in prospettiva tomista*, Angelicum University Press, Roma 2008
- JANKÉLÉVITCH V., *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987
- JANVIER E., *Esposizione della morale cattolica*, voll. 22, Marietti, Torino 1908-1938
- JONE E., *Compendio di teologia morale*, Marietti, Torino 1952
- La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013
- LABOURDETTE M., *L'espérance*, pro manuscripto
- LAÍN ENTRALGO P., *La Espera y la Esperanza. Historia y teoria del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1962
- LANFRANCO A., *La necessità delle morali infuse secondo S. Tommaso*, Unione Tipografica Botto Alessio & C., Casale Monferrato 1942
- LAURENTIN R., *Speranza cristiana. Immensa riserva dell'uomo*, Edizioni Paoline, Alba 1971
- LEHMKUL A., *Theologia moralis*, voll. 2, Herder, Friburgi Brisgoviae 1910
- LENNERZ H., *De virtutibus theologis*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1938
- MACÍNTYRE A. C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001 University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2007
- MACÍNTYRE A. C., *After virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2007
- MAUSBACH G., *Teologia morale*, voll. 3, Edizioni Paoline, Alba 1956
- MAZZELLA C., *Paelectiones scholastico-dogmaticae*, voll. 5, Forzani et socii Typ., Romae 1892-1895, II
- M McNABB V., *La speranza buona*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1939
- MERKELBACH B. E., *Summa theologiae moralis*, voll. 3, Desclée de Boruwer et Cie, Lutetiae Parisiorum 1949

- MEYNARD A. M., *Trattato della vita interiore ossia piccola Somma di Teologia ascetica e mistica*, voll. 2, Marietti, Torino 1937
- MINER R., *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae, Ia2ae 22-48*, Cambridge University Press, Cambridge 2009
- MONDIN B., *Le realtà ultime e la speranza*, Massimo, Milano 2002
- NOBLE H.-D., *Les passions dans la vie morale*, voll. 2, Lethielleux, Paris 1931-1932
- NOLDIN H. – SCHMITT A., *Summa theologiae moralis*, voll. 3, Typis Feliciani Rauch, Oeniponte 1960
- Nuovo Testamento Greco, Latino, Italiano*, a cura di P. BERETTA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- OLIVIER B., *Petit traité de l'espérance chrétienne*, La Pensée Catholique – Office général du livre, Liège – Paris 1952
- PANERO M., *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista nella Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017
- PARENTE P., *Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus*, Marietti, Torino 1950
- PARIS G. M., *Ad mentem s. Thomae Aquinatis dissertatio de donis Spiritus Sancti*, Marietti, Torino 1930
- PESCH C., *Praelectiones dogmaticae*, voll. 9, Herder, Friburgi Brisgoviae 1898-1902, VIII
- PIAZZA O. F., *La speranza. Logica dell'impossibile*, Paoline, Milano 1998
- PIEPER J., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1953
- PIEPER J., *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969
- PIEPER J., *La luce delle virtù. Alla ricerca dell'immagine cristiana dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999
- PIETRO LOMBARDO, *Sentenze*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, voll. 10, ESD, Bologna 2000-2002
- PINKAERS S., *La morale catholique*, Cerf, Paris 1991
- PINKAERS S., *Passions et vertue*, Parole et silence, Paris 2009
- PRÜMMER D., *Manuale theologiae moralis*, voll. 3, Herder, Friburgi Brisgoviae 1928

- RAMIRÉZ S. M., *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia*, Typis Consociationis Sancti Pauli, Friburgi Helvetiorum 1940
- RAMIRÉZ S. M., *La esencia de la esperanza cristiana*, Punta Europa, Madrid 1960
- RAMIRÉZ S. M., *De habitus in communi*, Vives, Madrid 1973
- RAMIRÉZ S. M., *De passionibus animae*, Vives, Madrid 1973
- RAMIRÉZ S. M., *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, Vives, Madrid 1974
- RAMIRÉZ S. M., *Dones del Espíritu Santo*, [s. n.], Madrid 1978
- RAMIRÉZ S. M., *De spe theologica*, Editorial San Esteban, Salamanca 1995
- REGINI M., *La fede, la speranza e la carità. Teologia e morale della vita cristiana*, Cittadella, Assisi 2021
- ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987
- SERTILLANGES A.-D., *Les vertus théologiques. L'espérance*, Librairie Renouard – H. Laurens, Paris 1913
- SPIAZZI R., *Piccola teologia della speranza*, Presbyterium, Padova – Roma – Napoli 1959
- TANQUEREY A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée et Cie, Roma – Tournai – Parigi 1928
- TANQUEREY A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, voll. 3, Desclée et socii, Parisiis – Tornaci – Romae 1930-1931
- THOMASSET A., *Un'etica teologica delle virtù sociali. Giustizia, solidarietà, compassione, ospitalità, speranza*, Queriniana, Brescia 2021
- TORRELL J.-P., *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998
- VERMEERSCH A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, voll. 4, Typographia Universitatis Gregoriana, Romae 1926
- VITALI D., *Esistenza cristiana. Fede, speranza, carità*, Queriniana, Brescia 2022
- WILLIAMS C., *De multiplici virtutum forma*, Typis Scholae Tipograficae Missionariae Dominicanae S. Sixti Veteris, Romae 1954
- ZIMARA C., *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Schöningh, Paderborn 1933

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2024

1

MICHELE ROBERTO PARI O. P., *Presentazione* (pp. 9-18)

GIUSEPPE BARZAGHI, *Disegno-Mistero eterno: la simultaneità dell'ispezione* (pp. 19-39)

CLAUDIO BENVENUTI O. P., *Liturgia e cultura. Introduzione tematica nell'antropologia liturgica* (pp. 40-64)

CHIARA BERTOGLIO, *Il fa grave dell'umanità: kenosis e divinizzazione in musica tra Jacopone da Todi e Sor Juana Inés de la Cruz* (pp. 65-91)

GIANNI FESTA O. P., *Costruire la città della pace. In aedificationem corporis Christi: un testo poco noto di Giorgio La Pira* (pp. 92-105)

AMBROSE MONG, *The Divine Comedy: Dante's depiction of sin, purgation and damnation* (pp. 106-134)

MICHELE ROBERTO PARI O. P., *Il purgatorio nel Magistero della Chiesa* (pp. 135-169)

MATTEO PASQUALONE., *Polverizzare gli idoli. Risonanze biblico-teologiche nel racconto Rivelazione di Flannery O'Connor* (pp. 170-205)

ANDREA VALORI, *La mahloqet in Lc 10,25-37. La teologia della prossimità tra storia e narrazione* (pp. 206-236)

LILIN WU, *Tra fede e immaginazione: un'intrecciata relazione dialettica* (pp. 237-250)

2 Monografia

MICHELE ROBERTO PARI

L'amica dell'uomo. La virtù della speranza nel pensiero di Tommaso d'Aquino (pp. 11-483)

TEOLOGIA

- ZAMBIANCHI L., *Oikonomia e Theologia in Origene*
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Fiducia e abbandono in Dio. Provvidenza e confidenza*
- SALVIOLI M. (ED), *Chiesa e Politica. Modelli teologici e questioni aperte*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 3^a ed.
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù*, 3^a ed.
- GALASSI J-P., *Il cristocentrismo realistico-sapientiale*
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 1, 2^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 2, 2^a ed.
- BENDINELLI G., *L'universo ha ricapitolato in sé*
- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa*, 2^a ed.
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*, 2^a ed.
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canonici dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica*, 2^a ed.
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 4, 2^a ed.
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante*, 2^a ed.
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÉS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, 6 voll.
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2^a ed.
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*

- PUCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 2^a ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2^a ed.
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a ed.
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Antropologia filosofica e Filosofia della cultura e dell'educazione*, 3^a ed.
- BONTADINI G., *Protologia*
- SUBACCHI M., *Che cos'è l'uomo. Maritain e Heidegger a confronto*
- MONDIN B., *Ontologia e Metafisica*, 3^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Metafisica*, voll. 1-3, 2^a ed.
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2^a ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*, 3^a ed.
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERNINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERNINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*

- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2^a ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

- COGGI R., *Sintesi di Teologia dogmatica*, 3^a ed.
- BOTTA M., *Il tormento e l'estasi. La fede alla prova del dolore*
- ACUTIS C. – CARBONE G.M., *Originali o fotocopie? «Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie»* 2^a ed.
- FILIPPINI G., *Le confessioni della luna*
- BIFFI G., *Il fascino del sacerdozio. Una gioia tribolata*
- SPIEZIO A., *Senza prezzo. La gratuità nell'amicizia. Un cammino per i giovani, insegnanti ed educatori.*
- BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 12^a ed. ampliata
- SALZANO A. – ACUTIS A., *Trasmettere la fede alla scuola di nostro figlio Carlo Acutis*
- BOTTA M., *Famiglia... basta la parola? Viaggio inusuale tra affetti e legami familiari*
- CALANDRINO G., *Gli ultimi giorni di Fetonte quinto pianeta del sistema solare*
- BOTTA M., *Le domande piccole dei grandi. Vivere la fede oltre i luoghi comuni*
- BIFFI G., *La festa della fatica umana. Omelie del Primo Maggio*
- BOTTA M., *Ritorna il Re. La libertà del vero e la dittatura del Politically Correct*
- ACUTIS C. – CARBONE G.M., *Originali o fotocopie? «Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie»*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno B*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*, 2^a ed.
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno A*, 2^a ed.
- TESTI A., *Giacomo Biffi. L'altro Cardinale*
- BOTTA M., *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo*
- FORTINI V., *Santi, insieme nell'amore. Riflessioni per la famiglia*
- PEDERZINI N., *Voglia di paradiso*, 7^a ed.
- BOTTA M., *Uomini e donne*
- BERNADOT V.-M., *Dall'Eucaristia alla Trinità*, 3^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sorriso*
- CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*
- BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto. La Chiesa e le passioni*
- BIFFI G., *Spiragli su Gesù*
- PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*
- MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*
- BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana*, vol. 1
- FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio*, vol. 2
- PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
- BARILE R., *Il Rosario*
- PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte*, 2^a ed.
- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa*, 3^a ed.

- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*
- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*
- PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*
- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*
- PEDERZINI N., *Làsciatvi amare, 9ª ed.*
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me, 4ª ed.*
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria, 3ª ed.*
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte, 6ª ed.*
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo, 5ª ed.*
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono, 6ª ed.*
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia, 5ª ed.*
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo, 4ª ed.*
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*

LE FRECCHE

- BARZAGHI G., *Compendio di Filosofia sistematica*, 3^a ed. ampliata
- CARBONE G. M., *Sterilità e fecondazione in vitro. Tra scienza, tecnica e etica*
- BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, 3^a ed. ampliata
- CLAVERIE P., *L'incontro e il dialogo. Breve trattato*
- ROCCHI G., *Licenza di uccidere. La legalizzazione dell'eutanasia in Italia*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, 3^a ed.
- HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
- PUCCEZZI R., *Leggender metropolitane*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, 2^a ed.
- RUSSO C. L., *Il cuore comune. Omaggio alla vita matrimoniale*
- CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
- AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
- TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
- BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
- CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
- LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
- CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, 4^a ed.
- SCHOONYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
- TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
- PUCCEZZI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, 2^a ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
- SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
- TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
- BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
- ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
- BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
- PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*
- SCHOONYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
- ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
- GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
- MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*

- MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*
ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*
SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*
PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*
ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*
CARBONE G. M., *Le cellule staminali, 2^a ed.*
CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4^a ed.*

I TALENTI

Collana diretta da Riccardo Pane, già diretta da Marta Sordi
e Moreno Morani

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, 1*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omelie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*
26. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*
27. TERTULLIANO, *La pazienza – La corona*
28. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1*
29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2*
30. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
31. IPPOLITO DI ROMA, *Cristo e l'Anticristo*
32. TERTULLIANO, *Contro Ermogene – Contro Prassea*
33. MONACI BIZANTINI, *La divina pedagogia. Poeti di Dio*

34. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a "Il cielo e il mondo"*
35. ELISEO L'ARMENO, *Storia di Vardan e compagni martiri*
36. TOMMASO D'AQUINO, *La natura del cambiamento*
37. GREGORIO PALAMAS, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*
38. TOMMASO D'AQUINO, *Il difficile dire la fede. Contra errores Graecorum*
39. TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima – La preghiera*
40. CLEMENTE DI ALESSADRIA, *Stromati, Libri I-IV*
41. NILO DI ANCIRA, *Commento al Cantico dei Cantici*
42. ANONIMO, *Vita di Elia Speleota*
43. NERSÈS ŠNORHALI, *Lettere ecumeniche*
44. TOMMASO D'AQUINO, *Le ragioni della fede e la sua articolazione.*
De rationibus fidei et ecclesiae sacramentis
45. CLEMENTE DI ALESSADRIA, *Stromati, Libri V-VIII*
46. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sulla Genesi I-XVIII*
47. MASSIMO IL CONFESSORE, *Sulla carità*
48. ILLUMINATA BEMBO, *Specchio di illuminazione*
49. TOMMASO D'AQUINO E ANONIMO, *Rudimenti di logica*
50. SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Catechesi*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di ottobre 2024
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.com

Direttore/Editor

Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors

Paolo Calaan, Andrea Codignola, Gianni Festa,
Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board

Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci,
François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-104-8



9 788855 451048

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO