

## CONSIGLI, PRECETTI E SANTITÀ' SECONDO S. TOMMASO

La rinnovata coscienza della vocazione universale alla santità ed il progressivo provvidenziale espandersi di modi di vivere la vita cristiana, fondati sulla pratica dei consigli evangelici, con o senza voti, rende oggi molto attuale la questione circa il rapporto che esiste tra consigli e santità.

Superata ormai la concezione che voleva i laici soddisfatti della osservanza dei precetti e riservava i consigli a una élite di privilegiati, e ribadito senza equivoci l'obbligo per ogni battezzato di tendere alla perfezione dell'amore (*L.G.* c.5), l'attenzione di molti teologi si porta con nuovo impegno allo studio dei consigli e al ruolo che essi occupano nello sviluppo della grazia battesimale.

Il Concilio stesso tratta dei consigli nel capitolo sulla vocazione universale alla santità, e ne parla in un modo che può essere applicato ad ogni battezzato, in qualunque stato di vita si trovi (cfr. *L.G.* 39 e 42). Una visione più personalistica della vita di grazia, ed una percezione sempre più accentuata del primato assoluto e del dominio della carità su tutta l'attività cristiana, permettono di affrontare la questione da un punto di vista più globale e, soprattutto, meno giuridico. Il che sembra favorire abbondantemente coloro i quali ritengono che i consigli siano « obbligatori ». Ma a questo punto appare subito chiaro che la diffusa nozione di consiglio, definito, appunto, come qualcosa di non obbligatorio, non quadra più. Continuare a definirlo così, significa soltanto fomentare l'equivoco.

Inoltre, la materia che costituisce l'oggetto del consiglio è talmente vasta ed imprecisata che rimane semplicemente impossibile determinarla. Il che, naturalmente, crea una accentuata elasticità che può facilmente diventare confusione.

Il Concilio ha dato alla ricerca teologica un principio concreto di orientamento, che va senz'altro seguito, quando distingue tra « consigli del Vangelo » e « consigli evangelici », cioè i tre classici di castità, povertà e obbedienza i quali, del resto, non vanno identificati con il modo come sono interpretati e vissuti nella vita religiosa (cfr. *L.G.* 39; 42 c; *P.O.* 5). Questo per sottolineare che altro è praticare i consigli evangelici più o meno radicalmente, altro è viverli per

professione nello stato consacrato, anche se questo ha un suo modo tutto particolare di viverli, che lo caratterizza profondamente.

Noi non intendiamo ora approfondire queste distinzioni; semplicemente le supponiamo. Il nostro proposito è di studiare la mente di S. Tommaso circa il problema proposto.

Nel Santo, come tutti sanno, il termine che esprime adeguatamente ciò che noi intendiamo per « santità » è « perfezione ». Cercheremo, dunque, innanzitutto di determinare il senso di questa parola, le cui sfumature sono svariate, e tutte ricorrenti negli scritti di S. Tommaso.

### I. Il concetto di « perfezione ».

La perfezione dice *totalità*, cioè pienezza di essere, e *attualità*, cioè pienezza di attività. « Perfectum quasi complete factum »<sup>1</sup>; un essere è perfetto quando è totalmente realizzato, quando non ha più alcuna potenzialità che possa essere ancora sviluppata: « dicitur aliquid esse perfectum secundum quod est actu »<sup>2</sup>, quando riposa appagato nel pieno possesso del suo bene adeguato<sup>3</sup>.

Qualunque cosa, in se considerata, può avere una duplice perfezione:

La *perfezione prima* è entitativa e consiste nell'esistere<sup>4</sup>; essa, dunque, sarà più o meno grande in proporzione alla « quantità » di essere che Dio gli partecipa. La forma, per cui una cosa ha l'esistenza, ne costituirà la misura ed il limite; per questo motivo tale perfezione è detta anche « perfectio formae, quae rem in seipsa consistere facit »<sup>5</sup>, ed essendo data da ciò per cui una cosa è costituita in se stessa, essa appartiene necessariamente a tutti gli esseri, « unde ab ea nulla res destituitur dum manet »<sup>6</sup>.

La perfezione entitativa o essenziale dell'uomo consiste nel possedere *l'essere*, nel possedere *l'essere vivo*, nel possedere *l'essere sensitivo*, nel possedere *l'essere ragionevole* e, per il cristiano, nel possedere *l'essere soprannaturale*<sup>7</sup>.

La *perfezione seconda*, che è perfezione in senso pieno, consiste nell'operazione, cioè nell'attuazione e nello sviluppo di tutte le pro-

<sup>1</sup> *Expositio in librum Beati Dionisii 'De Divinis Nominibus'*, 2, 1, 114. Ed. Marietti, Torino, 1950.

<sup>2</sup> *Summa Theologiae*, I, 4, 1, c. Ed. Marietti, Torino, 1952.

<sup>3</sup> *Summa Contra Gentiles*, III, c. 16. Ed. Marietti, Torino, 1961.

<sup>4</sup> *Quaestiones Disputatae 'De Veritate'*, 21, 1, c. Ed. Marietti, Torino, 1949.

<sup>5</sup> *Commentarium in quattuor Libros Sententiarum*, IV, 2, 1, 1, c. Ed. Vivès, Parigi, 1882.

<sup>6</sup> *De Verit.* 1, 10, 3m i.c.

prie capacità, nel soddisfacimento (attraverso il conseguimento del fine) delle esigenze specifiche del proprio essere<sup>8</sup>. Questa seconda perfezione, dunque, suppone la prima, non solo come condizione, ma come principio, fondamento e specificazione: « Nihil agit nisi secundum quod perfectum est (perfectione formae) »<sup>9</sup>. Il che significa che la perfezione della operazione dipende e manifesta la perfezione del principio da cui deriva. E' importante tenere presente questo che, del resto, è ovvio e naturale; né, quindi, è necessario insistervi<sup>10</sup>.

Quando S. Tommaso parla di perfezione 'simpliciter' si riferisce alla operazione in forza della quale la cosa aderisce pienamente al suo fine e realizza, quindi, la sua attuazione suprema: « Perfectio ultima consistit in operatione »<sup>11</sup>. Ma non in una operazione qualunque, ma nell'operazione più perfetta: « Perfectissimum in unoquoque est operatio perfectissima eius »<sup>12</sup>. Ne segue che « omnis res est propter suam operationem »<sup>13</sup>, e tutte le altre tendenze ed operazioni, riguardanti oggetti o fini particolari, sono in funzione e naturalmente tendono a questa operazione perfetta, che viene così a costituirsi, automaticamente, fine di tutte le altre.

Nell'uomo tale operazione perfetta non può essere che l'attuazione delle sue potenze più nobili: intelletto e volontà, che hanno come oggetto immediato il fine ultimo. E poiché la volontà, a differenza dell'intelletto che conosce nella oscurità della fede, già fin da ora è capace di operare riguardo a Dio in un modo specificamente identico a quello in cui opererà nella beatitudine<sup>14</sup>, ne segue che l'operazione più perfetta dell'uomo su questa terra è l'operazione propria della volontà. Ma l'operazione propria della volontà è amare, dunque il fine proprio dell'uomo è l'amore. Il fine proprio, perciò, in cui si attua il valore fondamentale della nostra vita e che costituisce il fine totalizzante di tutti gli altri fini particolari e settoriali, sarà l'amore, la carità<sup>15</sup>. Di conseguenza tutti gli atti delle altre virtù

<sup>7</sup> Cfr. *I Sent.* 1, 1, c.

<sup>8</sup> *De Verit.* ivi.

<sup>9</sup> *IV Sent.* 3, 2, 1, 1m; cfr. *II Sent.* 37, 3, 2, 2m.

<sup>10</sup> Cfr. I, 14, 5, 3m; *II C. G.* 47, 73, 79, 96; *III C.G.* 42, 58, 97.

<sup>11</sup> *III*, 34, 2, c.

<sup>12</sup> *I C.G.* 100.

<sup>13</sup> *III C.G.* 25, 26, 113; I, 105, 5, c.; *I/II*, 3, 2, c.; *III*, 9, 1, c.

<sup>14</sup> *III Sent.* 37, 3, 1, 3m. La ragione di questo è trovata costantemente da S. Tommaso nel modo diverso di agire delle due potenze, in quanto l'intelletto attira e trasforma le cose in se stesso, mentre la volontà si porta alle cose come sono in se stesse, nella loro realtà oggettiva, assumendo la misura e la dimensione delle cose stesse che ama (cfr. I, 82, 3; *II/II*, 27, 4, c.; *De Potentia*, 9, 9, c.; *III Sent.* 27, 1, 4, 10m).

<sup>15</sup> Per questo S. Paolo afferma « finis praecepti caritas est » (*I Tim.* 1, 5) e « plenitudo legis est dilectio » (*Rom.* 13, 10). *II/II*, 184, 3, c.

dovranno essere ordinati alla carità che diviene così il fine di ogni legge. La legge divina e tutte le virtù non hanno altro scopo che questo: l'amore; fare dell'uomo un amatore di Dio<sup>16</sup>. Tendendo all'amore e contribuendo a sviluppare l'amore, esse raggiungono Dio. Del resto è naturale perché Dio è amore, e tutto ciò che porta a Lui deve portare all'amore. Senza la carità nessuna operazione e nessuna virtù è perfetta<sup>17</sup>; è solo essa che ordina la vita dell'uomo al fine ultimo e senza questa ordinazione non si può parlare di perfezione di virtù, giacché questa ha per compito proprio di rendere l'uomo perfetto e, quindi, di ordinarlo e di condurlo all'ultimo fine, nel quale soltanto si trova la perfezione suprema.

## II. Costitutivo essenziale della perfezione cristiana: la carità.

Da quanto detto risulta chiaro che la perfezione della vita cristiana va misurata principalmente secondo la perfezione della carità: « Secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae »<sup>18</sup>. Quello che conta nella vita del Cristiano non è quello che fa, ma l'amore che ci mette nel farlo<sup>19</sup>. Le azioni più grandi non hanno senso, e valgono niente se non sono attuazione ed espressione di amore (*I Cor.* 13, 1-3). Questo insegnamento di Paolo viene costantemente ribadito e sottolineato da S. Tommaso: « Tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habet nihil est »<sup>20</sup>.

« In spirituali vita simpliciter quidem homo perfectus dicitur ratione eius in quo principaliter spiritualis vita consistit... consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate... simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus »<sup>21</sup>.

Dopo quanto abbiamo detto circa la perfezione in genere ci sembra superfluo chiedersi se la perfezione della vita cristiana consista nell'abito oppure nell'atto della carità: essa esige tutti e due. Non solo l'abito, perché uno potrebbe commettere continuamente peccati veniali e vivere nella tiepidezza senza, per questo, perdere la gra-

<sup>16</sup> *III C.G.* 151.

<sup>17</sup> *I/II*, 65, 1-2; *II/II*, 108, 2m; 23, 8, 2m.

<sup>18</sup> *II/II*, 184, 1, c.

<sup>19</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 2, c.

<sup>20</sup> *I Sent.* 17, 1, 1, c. « Spirituality autem vita per caritatem est... » (*III Sent.* 38, 1, 4, c.); « Caritas est animae vita... » (*IV Sent.* 33, 1, 3, 2, c.); « Bonitas hominis in caritate consistit... » (*De Verit.* 12, 5, c.).

<sup>21</sup> *De Perfectione vitae spiritualis*, c. 1, 559-561. Ed. Marietti, Torino, 1954.

zia e la carità abituali<sup>22</sup>. E nemmeno negli atti soltanto, perché non si può esercitare la carità se non la si possiede<sup>23</sup>; quanto agli atti delle altre virtù, essi non sono veramente buoni senza la carità. La perfezione, dunque, sta nell'atto e nell'abito, in un reciproco rapporto di causalità « Per hoc... quod actu fertur mens in Deum, roboratur intensio eius ad ipsum; quae necesse est annullari, nisi aliquando actu ferretur mens in eum ipsum »<sup>24</sup>. Quanto più l'abito della carità è grande, tanto più fortemente e continuamente spinge ad emettere atti di amore, quanto più questi atti sono fervorosi e frequenti, tanto più la carità cresce.

Ma dal momento che la perfezione sta nella operazione, si può giustamente dire che la perfezione cristiana sta formalmente nell'atto della carità, più che nell'abito. Così quando S. Tommaso parla della perfezione del cielo e della terra non le distingue dall'abito, ma dall'atto<sup>25</sup>, e quando parla dei gradi di perfezione di carità li distingue in forza delle occupazioni ed operazioni cui essa spinge<sup>26</sup>. Se ne conclude che quanto più frequentemente uno emette atti di amore, tanto più è perfetto.

La carità può essere inoltre considerata secondo due diversi aspetti: secondo gli oggetti a cui si porta e secondo l'intensità. Conseguentemente, anche la sua perfezione può essere giudicata o secondo la intensità affettiva, « scilicet ut perfecte diligat », o secondo gli oggetti ed effetti, « scilicet ut perfecte faciat ». E' secondo la intensità della carità che si misura essenzialmente la perfezione della vita cristiana, perché l'amore è sostanzialmente una unione e trasformazione affettiva<sup>27</sup>, che importa ed esige, comunque, le opere come necessaria conseguenza<sup>28</sup>, « non probatio dilectionis exhibitio est operis ». Ad ogni modo, l'intensità e la grandezza dell'amore non sono, di per sé, legati e condizionati dalle opere che si compiono. « Et ratio est, dice S. Tommaso, quia praemium essenziale ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum; quia Deus magis pensat ex quan-

<sup>22</sup> II/II, 2, 4, 10m.

<sup>23</sup> Del resto si potrebbe perfino sopportare il martirio senza avere la carità perfetta, anzi senza averla affatto (*Quodl. IV*, 10, 19).

<sup>24</sup> Questo testo lo desumiamo dalla edizione Forzani della *Summa Contra Gentiles* [Roma, 1894], III parte, capitolo 130; questo capitolo, nella edizione Marietti, viene parzialmente riprodotto nell'appendice II, pp. 449-450). Cfr. *I Sent.* 17, 1, 1, 1, 1m.

<sup>25</sup> II/II, 184, 2, c.

<sup>26</sup> II/II, 24, 9.

<sup>27</sup> « Amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam » (*III Sent.* 27, 1, 1, c.). « Videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso » (*I C.G.* 91).

<sup>28</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 2, c.

to *quam quantum fiat* »<sup>29</sup>. Vale più un atto interno di puro amore, che non tutte le opere messe insieme, dirà S. Giovanni della Croce<sup>30</sup>. Si può, quindi, avere una carità perfetta senza per questo osservare tutte le opere di perfezione, o fare altre opere meravigliose. Una umile mamma di famiglia può aver raggiunto un grado di carità eminente, senza che per questo compia opere che noi uomini chiamiamo straordinarie<sup>31</sup>.

In ogni caso la misura e l'intensità dell'amore affettivo verso Dio ( e verso il prossimo) noi non lo possiamo conoscere se non per mezzo delle sue manifestazioni esteriori, ossia per mezzo delle opere che spinge a compiere, e dal *modo* come le spinge a compiere; dal momento che, come costantemente insegna S. Tommaso, la virtù è perfetta quando fa operare il bene « *Prompte, faciliter, delectabiliter* »<sup>32</sup>.

### III. *La perfezione della carità.*

La perfezione della vita cristiana si misura, dunque, essenzialmente dalla carità. Ma in che cosa consiste la perfezione della carità?

S. Tommaso, come accennavamo, la determina secondo ciò che spinge a fare o a non fare, oltre che dal modo come essa fa agire.

Preposto che noi non potremo mai amare Dio quanto merita, egli prosegue che, da parte nostra, noi potremo dire di amarLo perfettamente quando metteremo nell'azione tutte le nostre attuali capacità di amore: « *Caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit* »<sup>33</sup>. Ora queste attuali capacità di amore non sono, ovviamente, uguali per tutti, e derivano fondamentalmente dal grado di carità abituale che uno possiede. Ciò posto egli distingue tre gradi possibili di perfezione.

Il primo è quello di amare Dio *totalmente e continuamente*. Questa perfezione « *non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum* »<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Ivi.*

<sup>30</sup> *Cantico B*, 29, 2. In *Opere*. Postulazione generale O.C.D., Roma, 1959.

<sup>31</sup> Cfr. *III Sent.* 29, 1, 8, 3, c.

<sup>32</sup> *Quodl.* IV, 10, 19; I/II, 107, 4; c.; I C.G. 100; III C.G. 150; II<sup>a</sup> *Sent.* 40, 4, 3, 2m.

<sup>33</sup> II/II, 24, 8, c. « *Secundum naturam rationalis creaturae, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur* » (*Quaestio disputata 'De Caritate'*, a. 10, c.). « *Unicuique praecipitur ut Deum diligat quantum potest* » (vedi nota 56):

<sup>34</sup> II/II, *ivi*; *De Perfectione...* 4; *De Carit.* 10.

Il secondo grado di perfezione consiste nell'impegnarsi totalmente a trattare con Dio e delle sue cose, condizionando tutto il resto a questo scopo supremo: « praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit »<sup>35</sup>. Questa perfezione di amore è possibile nella vita presente, ma non è sufficiente, per averla, possedere un grado qualunque di carità; se ne esige uno molto elevato, in modo che essa escluda non solo ciò che è contrario all'amore di Dio « sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum »<sup>36</sup>.

Il terzo grado di perfezione consiste nel vivere in modo da avere abitualmente tutto il proprio cuore orientato verso Dio con una adesione di fondo, al punto da evitare qualunque azione che possa significare rifiuto del suo amore, cioè il peccato mortale<sup>37</sup>. Questa ultima perfezione è necessariamente legata all'abito della carità in quanto tale, ed è perciò comune a tutti coloro che ne posseggono il sia pur minimo grado, cioè a chiunque vive in grazia<sup>38</sup>. La carità, infatti, per definizione, fa amare Dio sopra tutte le cose<sup>39</sup>, quindi esige essenzialmente e dà la forza di vincere tutte le sollecitazioni contrarie<sup>40</sup>.

Come si vede, quest'ultimo grado di perfezione è determinato dalla sostanziale osservanza dei comandamenti. Senza questa la carità stessa viene distrutta<sup>41</sup>, e allora è illusorio continuare a parlare di perfezione, anche se uno continuasse a praticare le altre virtù le quali, del resto, non sarebbero più veramente tali<sup>42</sup>. Ne segue che questa perfezione è la minima che si possa e si debba avere, in caso contrario si sta in stato di perdizione.

Abbiamo così una perfezione o santità iniziale, in forza della quale un uomo peccatore viene costituito figlio di Dio e vive in modo da non commettere azioni che sono con questo stato incompatibili, ed una perfezione o santità consumata in cui l'uomo non solo non commette azioni contrarie al suo stato, ma vive in modo che tutto ciò che fa sia espressione di amore e mezzo per aumentarlo.

E' bene notare che la perfezione iniziale è vera perfezione e vera santità: per essa l'uomo viene trasferito nel regno della luce ed è co-

<sup>35</sup> II/II, ivi.

<sup>36</sup> II/II, 184, 2, c.

<sup>37</sup> Ivi; cfr. *De Perfectione...* 5.

<sup>38</sup> II/II, 24, 8, c.

<sup>39</sup> II/II, 26, 3, c.

<sup>40</sup> « Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et vitare omne peccatum morale, quod committitur in trasgressione praeceptorum legis: minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti » (III, 70, 4, c.).

<sup>41</sup> II/II, 24, 12.

<sup>42</sup> II/II, 23, 7.

stituito vero figlio di Dio<sup>43</sup>. La distanza che esiste tra il giustificato e il peccatore è immensamente più grande di quella che esiste tra il semplice giustificato e il Santo « perfetto ». Oggi noi diamo al termine santità un significato molto ristretto, al punto che ci suona strano sentire S. Paolo che chiama « santi » tutti i cristiani. Eppure è certo che la sua terminologia è teologicamente ineccepibile. Tutti coloro che vivono uniti a Cristo in forza della grazia sono veramente santi, perché inabitati da Dio, posseduti dal Suo Spirito e resi partecipi della Sua vita (cf. *L.G.* 40).

Certo questa partecipazione può e deve essere sempre più approfondita, ma qui si tratta soltanto di gradi. Per cui la differenza che esiste tra colui che possiede il minimo di grazia ed il santo più grande della Chiesa, è pur sempre minima se si paragona con quella che esiste tra chi ha la grazia e chi non la ha.

Ciò posto rimane sempre, comunque, evidente che è santo in senso pieno, non colui che possiede il minimo grado di grazia, ma colui che la possiede e vive in pienezza. E' legittimo, dunque, l'uso di chiamare « Santi » coloro che posseggono un grado eminente di grazia, con tutto ciò che ne deriva in fatto di esercizio di tutte le altre virtù.

S. Tommaso, come abbiamo visto, distingue una triplice perfezione che poi specifica maggiormente quando parla dei gradi della carità distinguendola in incipiente, proficiente e perfetta<sup>44</sup>. Man mano che la carità aumenta si caratterizza attraverso un impegno particolare cui si vota principalmente:

Nel primo stadio essa è occupata principalmente a combattere le inclinazioni cattive che la vogliono soffocare, nel secondo è occupata a progredire nel bene attraverso l'esercizio delle virtù, nel terzo, infine, avendo già preso pieno dominio delle varie tendenze, accentra tutto il suo impegno nell'aderire a Dio. Quanto più questa adesione è totale e continua, tanto più la carità è perfetta e si avvicina all'ideale della patria. Questo ideale, però, rimane sempre tale, per cui essa « semper habet quo crescat »<sup>45</sup>.

Quanto detto mostra chiaramente come il termine « perfezione » applicato alla carità, può avere sensi e sfumature varie. Esso può indicare:

1. La semplice presenza dell'abito della carità (perfectio entitativa) e la conseguente osservanza sostanziale dei comandamenti (per-

<sup>43</sup> « Homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus caritatis, si sit justus amplius sanctificabitur; si vero sit peccator per hoc ad sanctitatem disponitur » (III, 64, 6, 1m).

<sup>44</sup> II/II, 24, 9; III Sent. 29, 1, 8, 1.

<sup>45</sup> II/II, 24, 8, 3m; II/II, 27, 7, c.; De Carit. 10, 3m.

fectio operativa), sì da escludere qualunque peccato mortale. Tale perfezione è così essenziale che se non ci fosse non ci sarebbe nemmeno la carità: « Unde est de necessitate salutis »<sup>46</sup>.

2. L'abito della carità già radicato nell'anima e un suo dinamismo più intenso che conduce alla pratica più perfetta della virtù e, quindi, ad una osservanza più piena dei comandamenti, che sono ad esse ordinati<sup>47</sup>.

3. L'abito della carità profondamente radicato nell'anima<sup>48</sup>, sì da dominare in modo sovrano tutte le umane inclinazioni e da escludere « non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum »<sup>49</sup>. Questa è la perfezione somma che si può avere sulla terra ed è, per ciò stesso, chiamata 'perfezione' per antonomasia.

E' necessario tenere presente questa triplice accezione del termine perfezione e capire, dal contesto, in che senso S. Tommaso la usa. In caso contrario si corre facilmente il rischio di equivocare sul suo pensiero e di fargli dire ciò che non intende.

#### IV. Il precetto della carità

« Amerai il Signore Dio tuo, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente » (*Mt.* 22, 37; parall.): questo è il comandamento supremo a cui tutto si riduce (*ivi*), questa è la legge del cristiano. La sua perfetta osservanza è un precetto finalistico strettamente obbligatorio.

Poiché amare, cioè portarsi a Dio con tutto se stesso e continuamente, non è possibile in questa vita, ma solo nell'altra, ne segue che la carità del viatore sarà sempre imperfetta; ed è proprio per questo motivo che egli non si può mai fermare, ma deve andare sempre in avanti, verso questo ideale irraggiungibile e, per ciò stesso, sempre più esigente. Ogni cristiano è obbligato a fare quello che può. L'obbligo non è tanto di avere già la perfezione, quanto di amare Dio con tutta la capacità attuale. Se si fa questo si osserva il precetto perfettamente: « Caritas dicitur esse perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit »<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> II/II, 184, 2, c.

<sup>47</sup> II/II, 44, 1, c.

<sup>48</sup> Cfr. II/II, 24, 5.

<sup>49</sup> II/II, 184, 2, c. « Ad perfectionem vero pertinet ut homo propter intentionem amoris Dei etiam ea abiiciat quibus licite uti posset, ut per hoc liberius Deo vacet » (*De Perfectione...* 10, 599).

<sup>50</sup> II/II, 24, 8, c.; « Non est perfecta voluntas nisi sit talis quae opportunitat data operetur » (I/II, 20, 4, c.).

Il minimo che si richiede *sempre* è di avere la carità, cioè amare abitualmente Dio sopra tutte le cose, sì da non posporlo a nessun'altra. Questa « perfezione » della carità, dunque, si esige ed è un precetto perentorio che obbliga sempre attualmente, non soltanto come qualcosa da raggiungersi, ma come qualcosa da avere di fatto<sup>51</sup>.

Ma altro è non fare ciò che distruggerebbe la carità, altro è fare il bene in tutta la sua pienezza. Perché la carità sia veramente perfetta non basta che esista, si deve sviluppare al punto da regnare sovrana e da trasformare tutto l'uomo in amore. Essa è come il fuoco: finché non ha trasformato tutto il legno in braglia ardente continua instancabile la sua opera di trasformazione, se si fermasse deliberatamente cesserebbe di essere fuoco, non sarebbe più tale. Il cristiano non si può sentire tranquillo per il fatto che ha la carità, ne si può contentare di osservare sostanzialmente i comandamenti: egli deve tendere al più perfetto. Le parole di Cristo sono perentorie: « voi, dunque, siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto » (Mt. 5, 48).

La preoccupazione costante del cristiano non può essere quella di fare il « minimum » per non peccare gravemente, ma di fare il massimo per accostarsi sempre più all'ideale di amare Dio totalmente e continuamente:

« Manifeste accipitur quod etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantur possibile est nos trahamus »<sup>52</sup>.

« Amerai Dio con *tutto...* », cioè devi amare con tutto quello che puoi e devi sforzarti di arrivare al punto in cui tutto ciò che sei e tutto ciò che fai, non sia altro che espressione di amore. Del resto questo avverrà naturalmente, perché se uno ama con tutte le sue forze, Iddio infonde in Lui un maggiore grado di carità<sup>53</sup>, per cui si viene a trovare con una sempre maggiore capacità di amore.

Non ci si può dunque volontariamente arrestare senza trasgredire questo precetto fondamentale.

Alcuni, fondandosi sulle parole di S. Tommaso che afferma come una osservanza è di « necessitate praecepti » ed un'altra è « de perfectione consilii », sostengono che questa seconda non è obbliga-

<sup>51</sup> « Est autem necessarium ad salutem ut homo sic Deum diligat ut in eo finem suae intensiois ponet, nihilque admittat quod contrarium divinae dilectionis existimat » (*De Perfectione...* 10, 598).

<sup>52</sup> *De Perfectione...* 6, 569. « Plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem » (II/II, 44, 6, c.).

toria e che, quindi, non pecca chi non si sforza e non fa tutto il possibile per raggiungerla. Ma questo è un equivocare sui termini precepto e consiglio.

Abbiamo visto come S. Tommaso distingue una *triplice perfezione*. In ogni caso uno può essere, a suo modo, perfetto, purché ami Dio « secundum totum suum posse » attuale<sup>54</sup>. Il minimo è che uno ami abitualmente Dio sopra tutto, e questa perfezione è così strettamente necessaria, che se uno non l'ha non si salva. E', quindi, un precepto grave, che obbliga hic et nunc, da osservarsi sempre e dovunque. Gli altri due gradi di perfezione non sono così strettamente legati con la presenza della carità, essi ne suppongono una maturazione, e proprio per questo non tutti li possono possedere attualmente. Essi, dunque, non sono così strettamente necessari da essere indispensabili per la salvezza. Questo però, non significa che siano facoltativi; essi costituiscono l'oggetto di invito ulteriore, ma esprimono allo stesso tempo una esigenza fondamentale della carità stessa che, essendo un dono di vita, è destinata a crescere.

Questi gradi superiori, proprio perché risultato della generosa risposta a tale invito (consiglio) ulteriore, vengono chiamati da S. Tommaso « de perfectione consilii », e vengono distinti dal primo che viene giustamente chiamato « de perfectione praecepti », perché questo è possibile e assolutamente necessario per tutti, mentre il secondo è necessario solo per quelli a cui è possibile di fatto<sup>55</sup>. In ogni caso, se uno non ama Dio « quantum potest » trasgredisce in qualche modo il comandamento fondamentale dell'amore.

La perfezione, anche quella più grande secondo la misura voluta da Dio, non è facoltativa, ma strettamente obbligatoria, e tutti vi devono tendere nel modo più assoluto. Nel « *Contra Retrahentium* » S. Tommaso espone ottimamente tale dottrina con queste parole:

« Praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici, quod tanta dilectio Dei cadat sub praecepto; maior autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat; sed unicuique praecipitur ut Deum diligat quantum potest... Unusquisque autem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab observantia huius praecepti deficit qui Deum in suo amore non in omnibus praefert. Qui vero ipsum praefert omnibus ut finem ultimum, implet quidem praeceptum vel perfectius

<sup>53</sup> *I Sent.* 17, 2, 3, c.; II/II, 24, 6.

<sup>54</sup> II/II, 24, 8, c.

<sup>55</sup> Quando S. Tommaso usa l'espressione 'de perfectione consilii', non intende parlare di una perfezione che è di 'consiglio', cioè soltanto consigliata e facoltativa, ma di una perfezione che si raggiunge e si manifesta *attraverso* l'osservanza del consiglio.

vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum amore »<sup>56</sup>.

Nella *Somma*<sup>57</sup> viene esposta sostanzialmente la stessa dottrina:

« Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod est plus sub consilio remaneat.. Et hoc ideo est quia finis praecepti caritas...: in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem... sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum ».

E' chiaro, dunque, che noi non possiamo mai deliberatamente limitare la misura con cui, hic e nunc, dobbiamo amare, tale misura non c'è, perché l'unico modo di amare veramente Dio è quello di amarlo senza misura<sup>58</sup>. Se c'è una limitazione questa è data solo dalle capacità attuali del soggetto, il quale, certo, non può essere obbligato ad amare Dio più di quanto può, ma rimane pur sempre obbligato ad amarlo con tutto quello che può.

S. Tommaso spiega bene questo nella risposta ad una obiezione, risposta che può essere compresa senza equivocazioni se si tiene presente quanto abbiamo detto finora riguardo al triplice grado di « perfezione » della carità e alla sua rispettiva obbligatorietà. Il Santo dunque dice:

« Cum autem id quod cadit sub praecepto diversimode potest impleri, non efficitur trasgressor praecepti aliquis quod non optimo modo implet: sed sufficit quod quocumque modo impleat illud [di modo che chi, poniamo, ha una carità di primo grado ed evita i peccati mortali senza fare opere più perfette perché allora Dio a lui non lo richiede, osserva, a suo modo, perfettamente il precetto dell'amore. Egli, certo, non compie azioni che oggettivamente possano essere considerate perfette, perciò non « optimo modo implet praeceptum », ma dal momento che fa quello che può, osserva il precetto]. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut Augustinus dicit: sed trasgressionem praecepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit »<sup>59</sup>.

Da notare come S. Tommaso dica chiaramente che per non trasgredire il precetto bisogna raggiungere la *perfezione* dell'amore

<sup>56</sup> *Contra Pestiferam Doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 6, 759. Ed. Marietti, Torino, 1954.

<sup>57</sup> II/II, 184, 3, c.

<sup>58</sup> Cfr. II/II, 24, 7, c.

<sup>59</sup> II/II, 184, 3, 2m.

divino, sia essa rispettivamente, di primo, di secondo o di terzo grado. Ora questa perfezione non si dà se uno non ama secondo tutte le sue attuali capacità: « Caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit »<sup>60</sup>. Le parole con cui si conclude la risposta: « non est trasgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum », si capiscono rettamente solo se si tiene presente questo principio fondamentale. Esse vogliono dire che pecca senz'altro chi non raggiunge il minimo grado di carità e non compie le opere che vi corrispondono, perché questo lo può, quindi lo deve, sempre fare; mentre non pecca se, non avendo ancora raggiunto i gradi superiori, non compie le opere corrispondenti, perché in tal caso non ne è capace e, quindi, Dio non glielo chiede.

Poiché il precetto della carità ci impone di amare Dio con tutte le nostre capacità, ne segue che chiunque deliberatamente si rifiuta di amare secondo quanto attualmente può, trasgredisce in qualche modo il precetto, dunque pecca.

Questa ci sembra essere la genuina mente di S. Tommaso, e non vediamo come possa essere interpretato altrimenti senza cadere in contraddizione con quanto egli decisamente asserisce circa l'obbligazione di essere perfetti.

Una obiezione fondamentale a questa nostra lettura la si suol trovare spesso in un articolo dove S. Tommaso risponde in modo negativo alla questione « Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia »<sup>61</sup>.

S. Tommaso comincia col ricordare in che cosa essenzialmente consiste la perfezione, cioè nella « perfecta observantia praeceptorum caritatis », e in ciò include tutti gli altri comandamenti che sono alla carità intrinsecamente connessi<sup>62</sup>. Poi parla delle azioni che appartengono alla perfezione « consequenter », cioè di quegli atti esimi di virtù che suppongono una carità *già* perfetta. Tali azioni, dal momento che procedono da una carità « superabundans », obbligano come obbliga il precetto della carità, non nel senso, cioè, di averla *già* perfetta, ma nel senso di *tendervi*. Dunque « sunt in praecepto secundum praeparationem animi », e diventano strettamente e attualmente obbligatori solo « quando necessitas requirit », cioè quando la loro non osservanza sarebbe incompatibile con l'esistenza stessa della carità. Così, per esempio, il consiglio di continenza perfetta diventa strettamente obbligatorio per i coniugi che non possono ave-

---

<sup>60</sup> II/II, 24, 8, c.

<sup>61</sup> II/II, 186, 2.

<sup>62</sup> Cfr. II/II, 184, 3, c.

re rapporti coniugali<sup>63</sup>. Così il consiglio di abnegazione totale di se stesso, fino al disprezzo della propria vita, diventa strettamente obbligatorio per colui che è chiamato a difendere la propria fede<sup>64</sup>. Infine S. Tommaso parla di ciò che appartiene alla perfezione « instrumentaliter et dispositive », quali per esempio, la povertà, la continenza, l'astinenza, etc...

Ciò posto, ricorda come lo stato religioso « est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi », da cui segue che il religioso non è tenuto ad avere attualmente la carità perfetta né, di conseguenza, a fare ciò che suppone già il possesso di tale perfezione. E' tenuto, invece, « ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam », sì da poter poi fare « quae perfectionem caritatis consequuntur ». Come è tenuto, dunque, a tendere alla perfezione della carità, così è tenuto a tendere al compimento di quelle opere che la seguono: « tenetur autem ut ad ea implenda intendat ». A questo punto S. Tommaso aggiunge: « Contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea praetermittat: sed si era contemnat ». Nella risposta 'ad secundum' si legge ancora:

« Est aliqua perfectionis totalitas quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus ».

E' su questi passi che molti si fondano per sostenere che S. Tommaso insegni la non obbligazione a fare ciò che *hic et nunc* appare come possibile e più perfetto. A noi non sembra che sia questo ciò che qui si vuole affermare.

Cosa vuol dire « unde non peccat si ea praetermittat »? Tenendo presente la triplice perfezione della carità, di cui sopra, a noi il senso sembra ovvio. S. Tommaso sta qui parlando delle azioni che procedono da una carità già, relativamente, perfetta; è dunque evidente che colui il quale non possiede ancora tale perfezione non sia tenuto a compierle, perché la *sua* carità non lo esige e non glielo comanda. Ci possono essere casi straordinari, come quello degli sposi o dei martiri di cui abbiamo parlato prima, ma in questi casi ci sarà anche un aiuto particolare di Dio. Ma nei casi normali ciò non avviene; normalmente, dunque, chi non ha la carità perfetta non è tenuto a queste opere.

---

<sup>63</sup> II/II, 124, 3, 1m.

<sup>64</sup> « Hoc autem consilium (cioè il disprezzo totale di sé; notare come S. Tommaso lo chiami 'consilium') perfectissime martires impleverunt » (*De Perfectione...* 10, 600).

L'espressione « est aliqua totalitas quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur », si capisce molto bene se si tiene presente come S. Tommaso spiega il senso in cui deve essere preso l'obbligo di amare Dio con *tutto* il cuore; precetto, questo, che egli ripete proprio all'inizio di questa risposta: « diligere Deum ex toto corde tenentur omnes ». La totalità di questo amore viene da S. Tommaso costantemente rapportata alla *capacità* attuale di colui che ama, di modo che quando uno ama con tutte le sue attuali capacità, osserva perfettamente il precetto, anche se compie soltanto il minimo di ciò che la carità esige, cioè evitare « omne illud quod est caritati contrarium, sicut est peccatum mortale »<sup>65</sup>. Fare di più non è attualmente possibile a tutti, chi dunque non lo fa perché non può, non pecca: per questo S. Tommaso parla di una « totalitas perfectionis quae sine peccato praetermittitur ». Tutti, indistintamente, « tenentur aliquo modo facere quidquid boni possunt », prosegue il Santo, ma quando uno fa il possibile e si sforza di corrispondere a tutte le esigenze della sua carità che gli si manifestano nella situazione concreta e negli obblighi del proprio stato, osserva il comandamento che gli chiede di amare con tutto, e non è tenuto ad altro. Anche se tutti, dunque, sono obbligati a *tendere* al più perfetto, non per questo uno necessariamente pecca se non fa attualmente ciò che è oggettivamente più perfetto; l'importante è che faccia « quod potest secundum quod requirit conditio sui status ». L'unica condizione che si esige è che « contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum ». Nel qual caso, infatti, si verrebbe a mortificare la carità nella sua esigenza fondamentale che è quella di crescere fino al limite del possibile, e si contravverrebbe al precetto della totalità dell'amore. Chi si ferma, volontariamente, a metà strada, vuole positivamente non amare con tutto; dunque pecca.

Evidentemente questo non significa che uno sia obbligato a tendere al compimento di tutte le opere di perfezione. La perfezione della carità, infatti, non sta di per sé nelle opere esterne, ma nell'intensità interiore. Del resto le opere esterne non sempre sono possibili, e sono condizionate, in ogni caso, dagli obblighi del proprio stato. Uno sposo, infatti, che decidesse unilateralmente di vivere in continenza perfetta non darebbe segno di grande carità, ma soltanto di poco criterio<sup>67</sup>. Giustamente S. Tommaso scrive:

<sup>65</sup> II/II, 184, 2, c.

<sup>66</sup> Questo 'aliquo modo' va inteso nello stesso senso del 'quocumque modo' di cui ha parlato nella questione 184, 3, 2m.

<sup>67</sup> « Peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum » (*Quodl. V, 9, 18*).

« Ad perfectionem quae est per intensionem (la carità interna) tenetur quis tendere, quamvis non teneatur eam habere: sed ad perfectionem quae est secundum obiecta non tenetur simpliciter quis neque tendere neque eam habere; sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare (se in concreto gli divenisse possibile). Et ratio est, quia praemium essenziale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum: quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat »<sup>68</sup>.

Ma perché nessuno si illuda di essere perfetto senza fare opere di perfezione con la scusa che il suo stato non glielo permette, S. Tommaso aggiunge subito: « sed *tenetur* in casu ad aliqua opera, perfectionis operibus similia »<sup>69</sup>. Questo obbligo non nasce da alcun precetto particolare, ma è una esigenza della carità stessa che si possiede<sup>70</sup>.

I termini « contemptus, contemnere, contemnat », potrebbero dare occasione di pensare che S. Tommaso parli qui di un vero e proprio disprezzo formale, cioè di un positivo atto di disprezzo, di una decisione esplicita di non proseguire nella via nella perfezione. Al punto che, se non ci fosse questa positiva presa di posizione, non si avrebbe il « contemptus », dunque non si avrebbe peccato.

Ma se prendiamo il « contemptus » in questo senso ci troviamo evidentemente di fronte ad un vero e proprio peccato mortale<sup>71</sup>. Ora a noi non sembra che S. Tommaso tenga qui presente questo caso, egli sta parlando di uno che ha la carità, di cui osserva le esigenze fondamentali, ma che per negligenza e trascuratezza si adagia in uno stato di mediocrità, senza curarsi degli impulsi dello Spirito che lo spinge ad andare avanti. Si tratta, dunque, di un « contemptus » materiale che non distrugge la carità, ma « per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum », e che, in ogni caso, è colpevole<sup>72</sup>.

Questo « contemptus » d'altronde, non va confuso con la nostra

<sup>68</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 2, c.

<sup>69</sup> *Ivi.*

<sup>70</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 3, c.

<sup>71</sup> S. Tommaso afferma chiaramente che se qualcuno non volesse amare Dio più di quanto lo ama, in *nessun modo* soddisferebbe al precetto della carità (*In Epist. ad Haeb.* 6, 1). Cfr. II/II, 186, 9, 3-3m; II/II, 54, 3.

<sup>72</sup> S. Tommaso ammette esplicitamente la possibilità di un « contemptus » che non sia necessariamente peccato grave. Così, parlando dei Frati Predicatori che non sono obbligati alle osservanze singole della Regola 'ad culpam' ma soltanto 'ad poenam', aggiunge: « Qui tamen possent *venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu* » (II/II, 186, 9, 1m). In ogni caso, se nei testi in questione S. Tommaso parla di « contemptus » formale e, quindi, di peccato mortale, allora essi non possono essere adottati come prova nella questione circa la 'imperfezione positiva' in cui si parla, al massimo, di

connaturata debolezza, con la stanchezza fisica o psicologica, con quella specie di rilassatezza cui ogni uomo va periodicamente soggetto. Noi siamo « deboli », il nostro stato di viatori e le vicissitudini della nostra umanità non ci permettono, di fatto, di amare continuamente Dio con tutto il potenziale di carità di cui Egli ci ha arricchito. Questo lo potremo fare solo in patria, quando niente più ci condiziona e ci distrarrà nel nostro slancio di amore; quì in terra, no<sup>73</sup>.

In effetti bisogna tener presenti questi « alti e bassi » che sono connaturali al nostro stato, quando si parla della nostra effettiva attuale capacità di amore. E' normale che ci si possa venire a trovare in situazioni in cui, di fatto, a causa di particolari condizionamenti non siamo in grado di attuare tutta la nostra potenzialità di amare. In altre parole: non sempre la capacità, diciamo, teorica, è capacità pratica. « Unde sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus (in nessun modo); ita non exigit a nobis quantum possumus (teoricamente), quia hoc esset *contra rationem nostri status* »<sup>74</sup>. Dio, dunque, tiene presente la nostra umana condizione e perciò non chiede che noi gli diamo sempre « quantum possumus »; ed è proprio perché non ce lo chiede che non siamo tenuti. Tutto ciò spiega la possibilità dei cosiddetti « actus remissi » i quali, pur essendo inferiori al grado di carità che uno possiede, tuttavia sono buoni, e dispongono sempre ad un suo ulteriore aumento<sup>75</sup>.

Ma quando 'hic et nunc' uno positivamente rinuncia ad un atto realmente possibile e più perfetto che Dio, attraverso una evidente ispirazione, chiaramente gli chiede, egli in concreto rifiuta positivamente di crescere nella carità, cioè « *animum obfirmat contra spirituales progressum* », e anche se non arriva al « contemptus » formale, non ci sembra che possa essere scusato dal « contemptus » materiale. E questo è sufficiente per peccare<sup>76</sup>, perché dice al Signore

---

peccato veniale, e sarebbero, perciò, fuori contesto. Sul significato del termine « contemptus » in S. Tommaso e sul suo rapporto con la « negligentia » vedere l'introduzione alla *Summa Contra Gentiles* della edizione Marietti, vol. I, pp. 593-597.

<sup>73</sup> « Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter in Deum mens eius feratur ex tribus: Primo quidem ex contraria inclinatione mentis... Secundo per occupationem saecularium rerum... Tertio ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum... *et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur*. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti, et ideo illam perfectionem caritatis quae erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi » (*De Carit.* 10, c.).

<sup>74</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 2, 4m.

<sup>75</sup> Cfr. *II/II*, 24, 6; *I/II*, 8, 3-3m.

con i fatti: « amo meglio seguire il mio capriccio e il mio appetito che la vostra bontà ».

Alla luce di quanto è stato detto si capisce molto bene la risposta che S. Tommaso dà alla questione: « Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia »: « non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur: sed ad illa determinate quae sunt ei taxata secundum regulam quam professus est »<sup>76</sup>. Come nessuno è tenuto a compiere azioni che sono superiori al grado di carità che egli attualmente possiede, così nemmeno il religioso è tenuto ad osservare tutti i possibili consigli, la cui pratica suppone una carità già perfetta. Ma come ognuno è strettamente tenuto a vivere secondo le esigenze fondamentali della carità che gli vengono espresse dalla situazione concreta e dagli obblighi del proprio stato, così il religioso è tenuto sempre ad osservare quei consigli che egli ha professato e che costituiscono la espressione sempre attuale delle esigenze fondamentali del proprio stato religioso. Tali consigli sono l'obbedienza, la castità, la povertà. Se egli non osservasse qualcuno di questi, contravverrebbe ad un obbligo essenziale del suo stato, come il cristiano che non osservasse qualcuno dei comandamenti contraddirebbe ad una delle esigenze fondamentali della sua condizione di figlio di Dio.

Nella risposta ad 3m S. Tommaso spiega molto bene questo suo pensiero:

« Dicendum quod quaedam consilia sunt quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis saecularibus: puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur [cioè *tutti* i religiosi e *sempre*, perché questo è essenziale al loro stato, e questo, dunque, possono e devono sempre fare]. Sunt autem quaedam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quae praetermitti possunt absque hoc quod vita hominis saecularibus actibus implicetur [i quali dunque non sono essenziali alla vita religiosa; e quindi non è necessario che tutti i religiosi li vivano per restare fedeli al loro stato]. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur ».

Il pensiero di S. Tommaso, dunque, è chiaro. L'obbiezione diceva che *tutti* i religiosi, per il fatto stesso che si trovano in uno stato di perfezione, devono vivere *tutti* i consigli. Il Santo risponde: no! Tutti i religiosi sono obbligati a vivere tutti quei consigli che hanno professato e che sono essenziali alla loro vita religiosa, di modo che se venissero a mancare lo stato religioso già non sarebbe più tale.

<sup>76</sup> Cfr. II/II, 54, 3.

<sup>77</sup> II/II, 186, 2.

Ma non tutti sono obbligati a vivere tutti gli altri consigli che sono legati ad una carità già perfetta, dal momento che non tutti i religiosi sono necessariamente già perfetti. Questo, dunque, è quello che, giustamente, afferma S. Tommaso, e niente di più. Trarre da queste parole la conclusione che il religioso non sia tenuto a fare ciò che 'hic et nunc' gli appare come possibile e più perfetto, significa, a nostro modo di vedere, travisare il pensiero di S. Tommaso. In questo contesto egli non pensa alla questione del più perfetto, ma soltanto a rispondere ad una obiezione precisa; e vi risponde da pari suo, distinguendo l'essenziale da ciò che non lo è, e concludendo che lo stato religioso, *in quanto tale*, non comporta necessariamente l'osservanza di tutti gli altri consigli, perché non gli sono essenziali. Un religioso, dunque, può essere perfettamente tale, anche se non osserva tutti gli altri consigli. La questione se si diano circostanze concrete e personali in cui egli possa essere obbligato a vivere anche gli altri, non è qui toccata da S. Tommaso.

A questo punto ci veniamo ad incontrare con l'annoso problema riguardo all'esistenza della imperfezione positiva distinta dal peccato veniale. Non è qui il caso di addentrarci nelle varie sentenze dei teologi. Per quanto riguarda S. Tommaso noi crediamo di poter affermare non esservi alcun testo nelle sue opere che possa essere citato in favore della sentenza affermativa. Abbiamo visto come alcuni passi che potrebbero essere adottati debbano essere interpretati in ben altro modo. Questa nostra convinzione è confermata dallo studio accurato e meticoloso fatto dal P. Bonifacio Honings circa *la carità e il peccato in S. Tommaso*<sup>78</sup>. La sua conclusione è che nella visione filosofico-teologica del Dottore Angelico, non c'è posto per un « tertium quid » che possa porsi come intermedio tra carità e peccato.

In effetti il P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, assertore convinto della imperfezione positiva<sup>78b</sup>, non cita nessun testo di S. Tommaso in sostegno della sua tesi. Egli afferma che « Saint Thomas parle souvent d'*actes bons*, qui sont *imparfaits*, c'est le cas des actes de charité notablement inférieurs au degré de la charité que nous avons

---

<sup>78</sup> B. HONINGS, *Caritas en Zonde bij sint Thomas*. (Extractum ex *Bijdragen*, 21, 1960, Trajecti ad Mosam). Estratto della tesi di laurea, Teresianum, Roma, 1960. Per una trattazione approfondita della questione circa l'imperfezione morale rimandiamo a B. ZOMPARELLI, *Il problema dell'imperfezione morale e l'incontro personale con Dio*. Estratto della tesi di laurea, Teresianum, Roma, 1970. Dove l'autore mostra chiaramente come, alla luce di una visione personalistica della grazia, non si può dar luogo ad una imperfezione positiva che non sia peccato veniale.

<sup>78b</sup> *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Ed. de la Vie Spirituelle, Desclée, Paris, 1923, vol. II, pp. 529-535.

(*actus remissi*), par exemple lorsqu'ayant cinq talents, nous agissons comme si nous n'en avions que deux » (p. 529). A conferma di questo rimanda con un cfr. a II/II, 25, 6, 1m e I/II, 114, 8, 3m, nei quali luoghi non si dice affatto quello che l'autore vorrebbe, come si può facilmente comprovare leggendo i testi. Il primo parla dell'odio dei nemici, il secondo dell'aumento della grazia « cum scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus ». Quanto agli *actus remissi* abbiamo già detto in che senso si debbano spiegare.

Infine il detto teologo crede di trovare una conferma della sua teoria nella II/II, 19, 8 ove il Dottore Angelico afferma che « timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali ». Francamente, non riusciamo proprio a vedere come si possa trovare in questo articolo un argomento per sostenere l'esistenza della imperfezione positiva distinta dal peccato veniale. E' chiaro che il timore iniziale è meno perfetto di quello filiale; ma esso è precisamente il timore degli incipienti, *appunto perché incipienti*, come ivi giustamente fa intendere S. Tommaso; è, quindi, il timore *proprio del loro stato* ed adeguato, perciò, alle loro capacità attuali. L'imperfezione di questo timore non ha niente a che vedere con l'imperfezione positiva o con il peccato veniale, ma soltanto con il grado ancora ridotto della loro carità e con l'imperfezione propria del loro stato di incipienti che, peraltro, devono cercare di superare per passare al grado dei proficienti e raggiungere quello dei perfetti, in cui regnerà sovrano l'amore.

L'autore riporta anche una obiezione fondamentale contro la esistenza della imperfezione positiva, che noi riproduciamo perché ci sembra molto a proposito: « Quelques-uns (cfr. *Dict. Théol.*, art. *Imperfection*) rejettent le fondement de la distinction entre l'imperfection et le péché véniel en disant: le conseil qu'il est *mieux pour nous* de suivre ne diffère du precept que dans l'abstrait, à raison de son objet, qui n'est pas obligatoire *pour tous*; mais au concret, ajoutent-ils, je *dois* faire ce qui m'apparaît mieux non seulement en général, mais *mieux pour moi, hic et nunc*, de sorte que l'action contraire est non seulement moins bon pour moi, mais mauvaise pour moi ». A questa obiezione, che riassume ottimamente quanto abbiamo detto e verremo ancora dicendo sulla necessità dei consigli, il P. Garrigou-Lagrange risponde: « De même qu'il ne faut pas confondre ce qui est *moins bon en soi* avec ce qui est *mauvais en soi*, il ne faut pas confondre non plus ce qui est *moins bon pour nous hic et nunc* avec ce qui est *mauvais pour nous* » (p. 532, n. 1).

Ci sembra che questo ragionamento sia troppo, anzi, esclusivamente, « oggettivista » e, quindi, irreal e sofisticato. *In astratto* si può parlare della bontà o malizia, oppure della minore o maggiore perfe-

zione di un atto a giudicare soltanto dalla *materia, in concreto*, no! E' vero che non bisogna confondere *ciò che è meno buono in sé*, con *ciò che è cattivo in sé*; ma questo non significa affatto che ciò che è meno buono in sé, rimanga sempre buono anche per me; come, del resto, non tutto ciò che è più buono in sé rimane sempre più buono *anche per me*; può capitare, anzi, che esso diventi addirittura cattivo per me (vedi colui che abbraccia il celibato senza averne la vocazione). Ciò che costituisce, ed essenzialmente, la bontà o meno di una azione non è solo l'oggetto, ma anche le circostanze e, soprattutto, il fine, cioè la motivazione dell'agente. Ne segue che *non si può argomentare a pari*, altrimenti bisognerebbe anche dire che come in astratto ci sono atti indifferenti, così ci devono essere anche in concreto, ciò che è direttamente contro l'insegnamento esplicito di S. Tommaso: « *necesse est omnem actum hominis, a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum* » (I/II, 18, 9, c.).

Ciò che rende ragionevole e, quindi, buona la mia scelta di un bene oggettivamente minore o l'omissione di un bene maggiore, non dipende dalla bontà o meno della materia in se considerata, ma dalla motivazione personale, determinata dalle mie circostanze particolari. Del resto, questo è chiaramente ammesso dallo stesso P. Garrigou-Lagrange, come da tutti coloro che sostengono l'imperfezione positiva: « *Il est déjà illicite d'omettre une chose meilleure pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes pas tenus, et que nous voulons user de notre liberté. C'est là, disent a bon droit plusieurs thomistes, un vouloir sans juste motif, 'volitio otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate'* (Billuart) » (p. 532, n. 2). Ora ci chiediamo: come si può sostenere che la nostra scelta sia ancora ragionevole e di « *pia utilitate* », quando lo Spirito ci indica chiaramente il contrario? come si può parlare di « *justa necessitate* » contro la chiara ispirazione di Dio? Il P. Garrigou-Lagrange ritiene che: « *Souvent le Saint-Esprit fait entendre à une âme que tel acte est meilleur pour elle et que pourtant elle n'y est pas obligée, si elle n'a pas fait le voeu du plus parfait* » (p. 531). Questa è una sua opinione personale che non è certo fondata su testi di S. Tommaso il quale, invece, scrive:

« *Est autem et alius modus (l'altro è la rivelazione esterna) quo Deus interius homini loquitur; secundum illud Psalmi 84, 9: Audiam quid loquatur in me Dominus Deus: quae quidem locutio cuilibet locutioni exteriori praepositur...* Si igitur voci Conditoris exterius prolatae statim oboediendum esset, ut dicunt; multo magis interiori locutioni, qua Spiritus Sanctus mentem immutat, *resistere nullus debet, sed absque dubitatione oboedire...* Dicit etiam Apostolus ad Rom. 8, 14: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt...* Non autem agitur impetu Spiritus Sancti qui resistit vel tardat. Est ergo pro-

prium filiorum Dei ut impetu gratiae agantur ad meliora, non expectato consilio »<sup>79</sup>.

Si poteva dire più chiaramente che il figlio di Dio è tenuto a seguire l'invito dello Spirito Santo che lo spinge a seguire il più perfetto?

Riportando il pensiero dei Teologi Carmelitani di Salamanca (*Cursus Theol., De Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. I, n. 8 e 9), il nostro autore afferma che il peccato veniale è un atto disordinato non ordinabile al fine della carità, mentre la imperfezione è un atto mancante di qualche perfezione, ma pur sempre buono, quindi ordinabile al fine della carità. Ora è precisamente questo che si deve dimostrare! Anche qui ci sembra che gli illustri Teologi pecchino di « oggettivismo ». In astratto tutti gli atti, che non siano intrinsecamente cattivi, sono ordinabili al fine della carità; così: sia il fumare che il non fumare possono divenire espressione di amore. Ma il giudizio morale va fatto nella e sulla situazione concreta. Come posso offrire a Dio, quale atto di lode e manifestazione di amore, la sigaretta che fumo, quando Egli mi ha fatto chiaramente intendere che il Suo desiderio preciso è che io non fumi affatto? E' psicologicamente impossibile ordinare questo atto al fine della carità: dal momento che agisco contro la chiara ispirazione di Dio, è evidente che faccio tale azione per il mio comodo e non per il suo amore; e se sono sufficientemente sincero con me stesso riconosco facilmente che con quell'atto, più che fare un atto di amore, non faccio che sottrarmi alle esigenze di esso.

---

<sup>79</sup> *Contra Retrahentium...* 9, 794-795. S. Tommaso non solo non considera lecita una scelta che sia contraria alla ispirazione dello Spirito Santo, ma ritiene vituperabile persino qualsiasi tergiversazione: si deve obbedire, e prontamente! « Cum igitur homo instinctus Spiritus sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum, ut humanum requirat consilium; sed statim homo impetum Spiritus sancti sequi debet » (*Ivi*, 797). « Virtutem igitur Spiritus sancti vel ignorat vel ei resistere nititur qui a Spiritu sancto motum diuturnitate consilii detinere contendit » (*Ivi*, 798). « Non ergo est laudabile, sed magis vituperabile, post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel scripturis factam differre, et quasi in dubiis consilium quaerere » (*Ivi*, 797). « Dicit enim Aristoteles in quodam cap. *Ethic.* quod intitulatur *de bona fortuna*: Quod autem quaeritur quid sit motus principium in anima, palam quemadmodum in toto Deus; rationis enim principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius scientia et intellectu, nisi Deus? Et postea subdit de his qui a Deo moventur quod consilium non expedit eis: habent enim principium tale quod melius est intellectu et consilio. Erubescat igitur qui se dicit catholicum, divinitus inspiratos ad humana transmittens consilia, quibus eos philosophus ethnicus asserit non egere » (*Ivi*, 799). Come mai certi teologi, che si gloriano di essere tomisti « a planta pedis usque ad verticem capitis », possono ignorare questi testi?

Concludiamo questo punto.

La meta a cui l'uomo deve tendere è quella di amare Dio davvero con tutto, di amarLo senza misura, di amarLo continuamente. La consegna è di andare sempre avanti per cercare di afferrare Cristo come Lui ci ha afferrati (*Fil.* 3, 12). E man mano che si procede le richieste dell'amore diventano più esigenti e perentorie. « La dottrina di Cristo, come pittorescamente si esprime il Tolstoy, assomiglia ad un uomo che porta una lanterna davanti a sé, in cima ad una pertica più o meno lunga: la luce gli sta sempre davanti e gli rivela ogni momento lo spazio che essa rischiarava e che avanza con lui ». L'imperativo, quindi, che si impone ad ogni cristiano il quale voglia tendere alla perfezione dell'amore e la domanda che egli si deve porre come una preoccupazione costante deve essere questa: Cosa debbo fare perché la mia vita sia attuazione, quanto più esplicita e continuata, di amore verso Dio?

La risposta a questa domanda non può essere, ovviamente, univoca; essa dipende dalla situazione concreta di ognuno, dal suo stato di vita e dal grado di carità che possiede.

Tuttavia si può dare una risposta di base che costituisce un indispensabile punto di partenza che rende possibile qualunque discorso su questo tema. Si tratta di determinare le condizioni indispensabili che rendono possibile l'esistenza stessa della carità; niente infatti si sviluppa se prima non esiste. In altre parole: si tratta di distinguere le azioni che sono così necessariamente connesse con la carità che senza di esse questa verrebbe a mancare, da quelle che possono anche mancare senza che per questo la carità venga distrutta. Così la questione potrebbe anche essere posta in questi termini: Quali sono le azioni necessarie *ad esse caritatis*, e quali invece *ad bene esse caritatis*? Nella terminologia di S. Tommaso le prime vengono definite con la parola « precetti », le seconde con quella di « consigli »<sup>79b</sup>.

### V. Precetti e consigli

E' bene notare subito a scanso di equivoci, molto frequenti in questo campo, che non si tratta di determinare ciò che è strettamente obbligatorio (precetto), e ciò che non lo sarebbe affatto (consiglio), ma ciò che è condizione indispensabile per l'esistenza stessa della carità, quindi *gravemente* obbligatorio, e ciò che è invece necessario o utile al *bene esse caritatis*, quindi non gravemente obbligatorio,

---

<sup>79b</sup> Cfr. I/II, 100, 2, c.

nel senso che la sua trasgressione o omissione può coesistere con l'esistenza stessa della carità. Ma dire che una cosa non è gravemente obbligatoria non significa affatto dire che essa è del tutto *facoltativa*.

Quando S. Tommaso afferma: « perfectio essentialiter consistit in praeceptis »<sup>80</sup>, non si riferisce ai precetti come ora li prendiamo noi, ma al duplice comandamento dell'amore. E come da questa asserzione non segue che gli altri precetti non siano necessari alla santità, così non ne segue la non necessità dei consigli.

Come già accennato, sia i precetti che i consigli dicono rapporto e ordinazione alla carità<sup>81</sup>, ed è in relazione a questa che vanno definiti e determinati. La legge fondamentale del cristianesimo è una sola; amare<sup>82</sup>. Tutto il resto acquista il suo senso nella misura in cui è espressione di amore e ordinato all'amore. L'amore dice rapporto interpersonale e relazione di amicizia, cui mal si addice l'imposizione e il comandamento. Il comandamento, in quanto imposizione esterna, è proprio dell'antica legge ed è necessario per coloro che, pur vivendo nel Nuovo Testamento, sono ancora ancorati al Vecchio<sup>83</sup>. La legge propria dell'attuale economia è la grazia dello Spirito Santo, che spinge dall'intimo a fare il bene, per connaturalità, non per imposizione<sup>84</sup>.

Certo, finché l'uomo non è totalmente posseduto dallo Spirito, abbisogna anche di leggi esteriori che lo aiutino a fare quello che, da solo, non sarebbe ancora capace. Ma è chiaro che questo si rende necessario a causa della deficienza nostra; di per sé la Nuova Legge è interna, trasforma il cuore dell'uomo<sup>85</sup>, lo rende buono e lo fa agire per inclinazione naturale, in forza dell'amore che lo possiede e lo fa tendere spontaneamente al bene<sup>86</sup>.

Il precetto, in quanto suppone una imposizione esterna, rende in qualche modo meno liberi, e, in quanto importa la comminazione della pena, fa leva sul timore-coazione piuttosto che sull'amore-libertà. La differenza essenziale tra Legge antica e Legge nuova sta proprio qui, che la prima « extrinsecus est data qua iniusti terrerentur »,

<sup>80</sup> II/II, 184, 3, c. 1-1m.

<sup>81</sup> « Ad... praecepta dilectionis Dei et proximi omnia alia praecepta et consilia ordinantur sicut ad finem » (*Contra Retrahentium...* 6, 760; II/II, 184, 3).

<sup>82</sup> II/II, 108, 1, 3m; *Suppl.* 54, 4, c.; 64, 6, 2m.

<sup>83</sup> « Lex Evangelii est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per poenas: sed solum illis qui amore non moventur ad bonum, qui, etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito » (II/II, 108, 1, 3m; cfr. I/II, 107, 1, 2m).

<sup>84</sup> Cfr. I/II, 106, 1.

<sup>85</sup> Cfr. *Ez.* 36, 25-27; *Ger.* 31, 31-34.

<sup>86</sup> Cfr. I/II, 107, 1, 2m; *III C.G.* 128; *I Sent.* 17, 1, 4, 2m.

la seconda « *intrinsicus data est qua justificarentur* »<sup>87</sup>.

Man mano che l'uomo, diventando perfetto, fa sempre più sua la legge propria del Nuovo Testamento che è legge di amore, egli si sbarazza della legge del timore e diventa veramente libero, essendo legge a se stesso<sup>88</sup>.

Tale libertà, ovviamente, non dice indipendenza da qualunque norma, ma solo dalla coazione esteriore e dal timore della pena, mentre vincola sempre più alla legge dell'amore che dona alla volontà una libertà sovrana nello stesso tempo che la lega incondizionatamente al bene amato. L'amore, nel momento stesso in cui toglie la coazione, aumenta la obbligatorietà:

« *Perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moventur; quia amor magis eos quam debitum movet; et quantum ad hoc dicitur maior in eis esse libertas* »<sup>89</sup>.

« *Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat (mala) ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habito inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat* »<sup>90</sup>.

Poiché la legge del Nuovo Testamento, essendo legge di amore, è legge di libertà, appare subito come il suo modo più congeniale di esprimersi *non sia tanto il precetto, quanto il consiglio*.

Il consiglio non ha senso per chi non vive la legge interiore, cioè per chi non si lascia condurre dalla carità, ma si muove a fare il bene solo perché gli è imposto, e per timore della pena. Ci si impone e si obbliga (precetto) colui che è renitente, o perché cattivo o perché troppo debole per decidersi al bene da solo. Ma chi vive già nell'amore e vuol vivere di amore non ha bisogno di imposizioni; a lui basta il consiglio, l'ammonizione, il suggerimento. L'imposizione nell'amore è un controsenso, ma allo stesso tempo il desiderio espresso dall'amico diventa, per chi ama, ben più vincolante di qualunque legge. Quando si ama non si sta a guardare se una cosa è prescritta o meno, ma se è o no desiderata dall'amico: è questo che la fa diventare legge per me<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> I/II, 106, 2, c.

<sup>88</sup> Cfr. I/II, 108, 1, 2m; *In II Cor.* c. 3, 1, 3. « *Quicumque ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur* » (II/II, 19, 4, c.). « *Omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat* » (*Lectura super Evangelium S. Matthaei*, 11, 973. Ed. Marietti, Torino, 1951).

<sup>89</sup> *III Sent.* 29, 1, 8, 3, 3m.

<sup>90</sup> *In II Cor.* c. 3, 1, 3.

<sup>91</sup> « *Hoc habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes* » (IV C.G. 92; cfr. I/II, 28, 2, c.; II/II, 29, 3, c.; III C.G. 95, 151).

Così quando la legge è la libertà dell'amore, le norme che ne regolano lo sviluppo non sono più i precetti, ma i consigli, perché all'amico non si comanda, si chiede. L'osservanza dei precetti è il presupposto necessario, ma non è la legge di sviluppo. Quando si viveva nella servitù bastavano, ora non più. S. Tommaso lo insegna chiaramente:

« Convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege quae erat lex servitutis »<sup>92</sup>.

Bisogna tener ben presente che il cristiano è tale perché vive un rapporto interpersonale di amicizia con Dio, e tutto quello che fa nasce da questo e deve condurre a questo. Anche il tema dei precetti e dei consigli deve essere, dunque, inquadrato in questo contesto e studiato in questa prospettiva.

Dipendentemente da una impostazione un pò troppo oggettivistica della morale e del nostro rapporto con Dio, a scapito della mozione del soggetto da parte dello Spirito Santo, anche il tema dei precetti e dei consigli viene abitualmente studiato sotto una prospettiva troppo impersonale e troppo esclusivamente giuridica. In tale contesto essi vengono così definiti:

Il *precetto* è un comando che impone un obbligo, e comporta la necessità morale di agire in un determinato modo.

Il *consiglio* è una esortazione, un invito che propone una scelta ma non la impone, lasciando piena libertà di opzione. Esempio: « Devi andare a Milano (precetto), ti consiglierèi l'aereo, ma ti lascio libero di scegliere il mezzo che preferisci ». Perché? evidentemente perché suppongo che la tua opinione personale potrebbe essere meglio della mia e più adeguata alle tue circostanze concrete.

In questa prospettiva, precetto e consiglio si considerano ambedue come provenienti da un'altra persona verso cui ci sentiamo più o meno indifferenti, e che ci impone la sua volontà (precetto) o ci propone una determinata scelta (consiglio). Di fatto noi non ci poniamo di fronte alla persona, ma alla cosa imposta o proposta. Nel primo caso la facciamo perché ci viene imposta (notare la formula impersonale!) e la sentiamo obbligatoria; nel secondo caso ci sentiamo pienamente liberi di fare come a noi piace, dal momento che non è obbligatoria, ma ci è solo proposta. Potrebbe anche darsi che, al momento di decidere, nel nostro intimo, ci poniamo non solo di fronte alla cosa consigliata ma anche di fronte alla persona che ci

---

<sup>92</sup> I/II, 108, 4, c.

consiglia, con l'intenzione di prendere seriamente in considerazione il suo parere, perché sappiamo che desidera il nostro bene. In questo caso la nostra libertà di opzione e la eventuale scelta contraria si fonda unicamente sul fatto, per noi evidente, che la persona che così ci consiglia si sbaglia, e che se conoscesse la nostra concreta situazione sarebbe senz'altro del nostro parere.

Ora, è giusto impostare le cose in tal modo quando si tratta del nostro rapporto con Dio? Certamente no! In questa seconda ipotesi, infatti, sarebbe ridicolo pretendere di sapere meglio di Dio ciò che più ci conviene: « Dubitare, an id quod Christus consuluit, melius sit, sacrilegium est », dice S. Tommaso<sup>93</sup>. Quanto alla prima ipotesi, essa è altrettanto inaccettabile. Noi non ci possiamo mettere semplicemente di fronte alla proposta, disinteressandoci di Dio che ce la fa, altrimenti cadiamo dritti dritti nel fariseismo. Non si può sostituire la legge a Dio, e si deve reagire in tutti i modi per non cadere in questa troppo facile e troppo frequente tentazione. La proposta di Dio è la volontà, cioè la Persona stessa di Dio<sup>94</sup>, non qualcosa di impersonale che serva da Suo sostituto o surrogato. La tentazione dei Farisei di fare della legge un idolo che sostituisca Dio è sempre ricorrente anche fra i fedeli della nuova legge.

La unica relazione che Dio vuole intrecciare con noi è quella dell'amore, e solo i diritti dell'amore Egli vuol far valere su di noi. Ogni Parola da Lui rivolta all'uomo non ha che questo unico scopo: portarlo alla comunione con Sé (cfr. *D.V.* 2).

I consigli nella Nuova Legge non si possono considerare in nessun modo come qualcosa di supererogatorio e facoltativo, lasciati alla sola discrezione di chi ne è oggetto. Essi costituiscono un elemento determinante del Vangelo e fanno parte del perfezionamento proprio che Cristo è venuto alla legge ad apportare: « adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia »<sup>95</sup>. Chi si ferma ai precetti rimane al Vecchio Testamento<sup>96</sup>.

Questo significa che non si possono distinguere i precetti dai consigli definendo semplicemente i primi come obbligatori e i secondi come facoltativi. L'amore vincola e lega ben più che la legge esterna, e i consigli fatti come proposta di amore obbligano strettamente proprio in forza dell'amore che li ispira. Chi vive sotto la legge dell'amore è da questo obbligato, e lo è sempre più a misura che esso cresce, a rispondere ai suoi richiami. Ed è proprio per questo che

<sup>93</sup> *Contra Retrahentium...* 9, 800.

<sup>94</sup> Cfr., I, 59, 2, c.

<sup>95</sup> I/II, 107, 2, c.; 108, 4, c.; cfr. *Suppl.* 67, 4, 3m.

<sup>96</sup> I/II, 107, 1, 2m; II/II, 108, 1, 3m.

la legge nuova è ben più esigente di quella antica<sup>97</sup>.

Si deve allora dire che non esiste distinzione tra precetti e consigli? Oppure bisogna dire che i precetti rappresentano una imposizione esterna, coattiva, mentre i consigli un invito dell'amore che si impone dall'intimo come legge? Né l'uno, né l'altro.

S. Tommaso, parlando di questo, scrive: « Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur »<sup>98</sup>. Evidentemente questa « necessitas » non vuol dire coazione e imposizione esterna, perché questo è proprio della legge vecchia e contraddice alla natura stessa della legge nuova che è essenzialmente interiore<sup>99</sup> ed inclina ad agire dall'intimo, per connaturalità, non per imposizione<sup>100</sup>. Con il termine « necessitas » S. Tommaso vuol sottolineare il legame *necessario e indissolubile* che esiste tra la grazia interiore (la legge dell'amore) e certe determinate attività. Tali azioni o omissioni sono proposte esteriormente, a forma di legge scritta, dai precetti. Questi sono dati « ad usum gratiae interioris »<sup>101</sup> e sono così essenzialmente legati alla grazia stessa che la loro negazione equivarrebbe alla sua distruzione. Tali precetti, in concreto, riguardano l'esercizio delle virtù cristiane, in forza delle quali la carità prende possesso di tutte le tendenze dell'uomo e di tutta la sua attività<sup>102</sup>. Il duplice comandamento dell'amore, in cui si riassume tutta la legge, si esplicita, così, più concretamente, nei diversi precetti<sup>103</sup>.

Per spiegare il compito dei diversi precetti nella nuova legge S. Tommaso così si esprime:

« Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante... Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliquo modo ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum... Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent *necessariam* convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora

<sup>97</sup> Cfr. I/II, 107, 4, c.

<sup>98</sup> I/II, 108, 4, c.

<sup>99</sup> I/II, 106, 1, c.

<sup>100</sup> I/II, 108, 1, 2m.

<sup>101</sup> I/II, 106, 1, c.

<sup>102</sup> « Vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum; et ideo *quilibet*, obligatur ad servanda praecepta quae sunt de actibus virtutum » (*Quodl. VII*, E7, 5m). « Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum » (I/II, 106, 1, 1m). « ...opera caritatis... secundum quod sunt de necessitate virtutis pertinent ad praecepta moralia » (I/II, 108, 2, c.).

<sup>103</sup> « Omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad prima principia » (I/II, 100, 3, 1m).

opera sunt *praecepta vel prohibita* in lege nova... Alia vero sunt quae non habent necessariam contrarientatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, secundum quod aliquis curam genere debet »<sup>104</sup>.

Come si vede, S. Tommaso parla di *precetto* quando si tratta di cose « quae sunt vel *necessaria vel repugnantia saluti* »<sup>105</sup>. Dal momento che ci troviamo in un regime di libertà « *lex nova in exterioribus illa sola praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur (sacramenti) vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate* »<sup>106</sup>.

Ma come altro è avere la carità, e altro è averla in modo perfetto, così altro è avere la virtù e altro è averla in modo perfetto. L'osservanza del precetto assicura l'esistenza della virtù comandata e della carità ad essa necessariamente connessa, ma non dice ancora la perfezione. Ora noi non solo siamo obbligati a possedere la carità, ma a condurla a perfezione, così pure non ci possiamo accontentare di possedere una virtù, ma di viverla in pienezza: « *ad quam quidem perfectionem sic tradendam homini praecepta data non fuerunt, sed magis consilia ad provocandum* »<sup>107</sup>. A questo punto possiamo capire meglio il senso ed il ruolo dei consigli.

Supposto che sia i precetti che i consigli sono ordinati all'esercizio dell'amore, S. Tommaso prosegue:

« *Aliter tamen ad praecepta caritatis ordinantur alia praecepta legis, aliter autem consilia. Ad finem enim aliquid ordinatur ut sine quo finis haberi non potest... Aliquid vero ordinatur in finem sicut per quod et facilius et securius finis obtinetur. Primo ergo modo ad caritatem ordinantur alia legis praecepta. Nullo enim modo potest praecepta caritatis implere qui vel alios Deos colit, per quod disceditur a Dei dilectione; vel qui homicidium aut furtum committit, quae dilectioni proximi adversantur. Secundo autem modo ordinantur ad caritatem consilia* »<sup>108</sup>.

La stessa dottrina viene ripetuta nella *Somma*<sup>109</sup>. S. Tommaso, dunque, distingue i precetti dai consigli non per la loro obligato-

<sup>104</sup> I/II, 108, 1, c.

<sup>105</sup> I/II, 108, 1, 2m. « *Illa legis documenta quibus ad praemissa (l'edizione Forzani ha 'promissa') iustitiae, caritatis, spei et fidei homines obligantur, dicuntur praecepta vel prohibitiones, quia sunt de necessitate observanda* ». « *Unde et peccata quibus homo a tali ordine deficit dicuntur peccata mortalia* » (*III C.G. 130* dell'edizione Forzani; Appendix II, p. 450 dell'edizione Marietti).

<sup>106</sup> I/II, 108, 2, c.

<sup>107</sup> *III C.G. 130*. Ed. Forzani.

<sup>108</sup> *Contra Retrahentium...* 6, 761.

rietà o meno, ma per la loro *necessità in ordine alla salvezza*. I primi sono necessari per salvarsi, quindi si impongono inequivocabilmente a tutti, in qualunque stato o situazione si vengano a trovare; i secondi, invece, dicono rapporto diretto alla perfezione della carità, quindi dipendono dalla situazione concreta di ognuno, dal grado di carità che uno possiede, e dallo stato in cui si trova<sup>110</sup>. Onde, conclude, S. Tommaso:

« Dicendum quod praedicta consilia quantum est de se sunt omnibus expedientia: sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum »<sup>111</sup>.

S. Tommaso riassume bene questa dottrina parlando del precetto dell'amore. Nel *De Perfectione* così si esprime:

« 'Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo', potest intelligi quod est de necessitate praecepti, et quod est de perfectione consilii, et ulterius quod est de perfectione comprehensoris. Si enim intelligatur, 'Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo', ut semper cor hominis actu feratur in Deum; sic pertinet ad perfectionem comprehensoris (cfr. c. 4). Si autem sic intelligatur, ut cor hominis nihil acceptet quod sit divinae dilectionis contrarium, sic est de necessitate praecepti (cfr. c. 5). Quod vero homo etiam ea abiiciat quibus

<sup>109</sup> « Diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quaedam sunt sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus: et respectu horum est praeceptum. Quaedam vero sunt quibus perfectius consequimur: et respectu horum est consilium. Vel dicendum est quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis » (I, 19, 12, 4m). (Quest'ultima espressione sembra esprimere abbastanza chiaramente il pensiero di S. Tommaso circa la obbligatorietà dei consigli. Se essi, infatti, « sunt etiam de minoribus malis vitandis », e noi, senza dubbio, siamo obbligati ad evitare anche i mali minori, ne segue che siamo obbligati ad osservare i consigli).

« Lex divina convenienter proposuit praecepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii » (I/II, 100, 2, c.).

« Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt *necessaria* ad consequendum finem aeternae beatitudinis. Consilia vero oportet esse data de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum » (I/II, 108, 4, c.).

<sup>110</sup> Quanto al *raggiungimento della salvezza* essi non sono necessari in senso assoluto, ma sono solo un mezzo più efficace in forza del quale « melius et expeditius » si raggiunge il fine predetto. Dire, però, che il consiglio non è necessario per salvaguardare la grazia e raggiungere la salvezza, non è dire che esso non sia necessario per raggiungere la perfezione dell'amore.

<sup>111</sup> I/II, 108, 4, 1m.

potest licite uti, ut liberius Deo vacet; hoc est de perfectione consilii (cfr. c. 6) »<sup>112</sup>.

Lo stesso si dica per quello che riguarda l'amore del prossimo:

« Quod de necessitate praecepti est ut a comunitate dilectionis qua quis proximos tenetur diligere, inimicum non excludat, nec aliquid contrarium huius dilectionis in corde suo recipiat. Sed quod actu feratur mens hominis in dilectionem inimici, etiam cum non adest necessitas, pertinet ad perfectionem consilii. In casu enim alicuius necessitatis etiam in speciali actu inimicos diligere et eis benefacere tenemur ex necessitate praecepti »<sup>113</sup>.

La stessa dottrina viene da S. Tommaso ripetuta nella 2/2, ma con una piccola variante nella terminologia. Trattando della carità, alla questione 24, aa. 8-9, non parla più di precetto e di consiglio, ma semplicemente di gradi di perfezione nell'amore. Così alla questione 25, quando tratta dell'amore verso i nemici, aa. 8-9, non parla più di perfezione di consiglio, ma semplicemente di « perfezione »:

« Quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis »<sup>114</sup>.

La omissione del termine 'consiglio' è molto indicativa. In effetti, c'è una sola perfezione, e tutti siamo tenuti a tendervi e a viverla con tutti i mezzi a nostra disposizione, precetti o consigli che siano. E poiché il termine consiglio potrebbe dare l'idea, come l'ha data a molti, di un qualcosa del tutto facoltativo S. Tommaso lo elimina in questo passo.

Da quanto fin qui detto ci sembra di poter concludere: Il cristiano è tale perché vive nella grazia, cioè in un rapporto interpersonale di amicizia con Dio e con i fratelli<sup>115</sup>. La sua legge fondamentale è di amare con tutto il suo potere. Dio propone all'uomo il suo amore lasciandogli piena libertà, perché l'amore non si impone; però lo amore offerto esige una risposta. Ogni proposta di Dio è un dono, e proprio perché tale chiede di essere liberamente ed amorosamente accettato. Quando si instaura una relazione di amicizia fra due persone si viene necessariamente a costituire un determinato genere di rapporti che corrisponde alla natura della loro amicizia e alla pro-

<sup>112</sup> c. 14, 638.

<sup>113</sup> *Ivi*, 638.

<sup>114</sup> II/II, 25, 9, c.

<sup>115</sup> Cfr. II/II, 23, 1, c.; III C.G. 157.

fondità del loro amore. Tali rapporti, in quanto esigiti dall'amicizia stessa, ne costituiscono la condizione fondamentale, e si impongono da se stessi alla coscienza come imperativi assoluti. Se si rifiutano è l'amicizia stessa che viene negata e spezzata. Tali imperativi non coartano la libertà, che anzi ne favoriscono l'espressione e la realizzazione nella fedeltà a se stessi, perché sono imperativi di amore. E l'amore è sempre liberazione.

Nei rapporti di amicizia con Dio, le esigenze fondamentali dell'amore ci vengono talvolta espresse da Dio stesso in un modo molto concreto e preciso. Tali esigenze, così espresse, sono i comandamenti o precetti. Ecco, dunque, cosa sono i precetti: le esigenze fondamentali, le condizioni elementari, le espressioni necessarie, e perciò universali, di un rapporto di amicizia con Dio. Esigenze che nascono dall'amicizia stessa e che non sono, quindi, semplici imposizioni esteriori, bensì conseguenza della decisione personale con la quale si accetta di rispondere « sì » all'amore offerto. La obbligatorietà universale dei precetti nasce dalla loro *necessaria* connessione con la legge dell'amicizia.

Ma ci sono situazioni, molte situazioni, nella vita, in cui non è data una norma rigida da seguire, un precetto generale che imponga un determinato modo di comportarsi comune a tutti. Perché tali situazioni sono personalissime, uniche, irripetibili. Però non c'è nessuna situazione in cui l'uomo si possa venire a trovare nella condizione di non poter amare. Il precetto fondamentale: « Amerai con tutto », rimane sempre valido e sempre estremamente esigente. Anche quando non vi è materia di precetto vi è sempre materia di amicizia, perché mai si è dispensati di amare. Quanto più l'amore cresce tanto più mi prende tutto e diventa principio direttivo di tutte le decisioni particolari. Nell'amore pieno io divento l'altro, mi sento spinto ad agire sempre secondo i suoi desideri: sono servo<sup>116</sup>. L'amico è sempre là, ma il suo amore, più interiore che mai, lascia a noi la libertà delle nostre scelte. Egli dilata la nostra libertà, le dona quasi le proprie pulsazioni e, dall'intimo, la feconda<sup>117</sup>.

Tale è il consiglio nel regime evangelico: l'amore consegnato alla coscienza, alla prudenza di ogni cristiano, per animare le scelte

---

<sup>116</sup> « (Amor) non permittit ipsos amatores esse sui ipsorum » (*In ' De Divinis Nominibus* , 4, 10, 493). « Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, in quantum amati terminis regulatur » (*III Sent. 27, 1, 1, c.*).

<sup>117</sup> Per una chiara nozione di consigli e precetti vedere il bel volumetto del RANQUET cui ci ispiriamo: *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, Ed. Paoline, Alba, 1968. L'originale francese è del 1965.

nel campo contingente delle svariate e irripetibili situazioni personali dove la norma generale, proprio perché generale, non può giungere. Senza imporre niente, perché l'amore non si impone, l'Amico, mediante il consiglio, si rende presente alla intelligenza e alla volontà proponendo il bene di una amicizia sempre più intima. La scelta della volontà che vuol veramente vivere la pienezza dell'amore non può non fermarsi su ciò che serve meglio ad attuare il fine comune fra i due amici. Il nostro modo di agire non è indifferente all'amicizia, poiché nell'avventura della nostra libera scelta l'amico ha la sua parte da dire.

Quando si è intrecciato un intimo rapporto di amore con una persona, quando questa è posta al culmine di tutte le nostre espirazioni, non si può più agire come se essa non esistesse. Ella è sempre lì: in ogni situazione bisogna fare i conti con lei<sup>118</sup>. Quando poi questo Amico è Dio non si può scendere a patti o a discussioni, perché sappiamo con assoluta certezza che il « parere » suo è senz'altro quello giusto per noi:

« Iniuriam ergo facit Christo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi (Col. 2, 3), si eius audito consilio, adhuc ad mortalis hominis consilium aliquis existimet recurrendum »<sup>119</sup>.

Se dobbiamo seguire la voce di Dio che ci parlasse attraverso una rivelazione esterna, dice ancora S. Tommaso,

« multo magis interiori locutioni, qua Spiritus Sanctus mentem immutat, resistere nullus debet, sed absque dubitatione oboedire » giacché è « proprium filiorum Dei ut impetu gratiae agantur ad meliora », senza tante tergiversazioni<sup>120</sup>.

Fare altrimenti significa resistere allo Spirito, cioè alla legge fondamentale cristiana che è « ipsa gratia Spiritus Sancti interius data »<sup>121</sup>, il quale Spirito spinge dall'intimo e suggerisce a ciascuno ciò che deve fare.

Chi resiste alla voce di Dio, comunque sia espressa, non può non contristarla. Chi potrebbe dire, per esempio, che Gesù sia rimasto indifferente di fronte al rifiuto che il giovane ricco ha opposto (Mt. 19, 22) all'invito che Egli gli aveva amorosamente (Mc. 10, 21) fatto di seguirLo più da vicino?

I consigli, dunque, sono le indicazioni dell'amore adattate alle

<sup>118</sup> Cfr. I/II, 28, 2, c.; II/II, 29, 3, c.; IV C. G. 92.

<sup>119</sup> *Contra Retrahentium...* 9, 790.

<sup>120</sup> *Ivi*, 795.

<sup>121</sup> I/II, 106, 2, c.

circostanze concrete e personalissime di ognuno; indicazioni che il Signore fa sentire attraverso incontri, ispirazioni, avvenimenti di ogni sorta. Tali indicazioni, appunto perché particolari e dipendenti dalla situazione di ognuno, toccano direttamente *solo* quella determinata persona che ne sente l'appello, ed è per questo che si distinguono dai precetti i quali sono universali e si rivolgono indiscriminatamente a tutti i cristiani, qualunque possa essere la loro situazione particolare. « Ma per il singolo cristiano interessato, chiamato ad una vita di intimità personale ed unica con Dio, il consiglio non è un sovrappiù riguardo al precetto (ricordare che il precetto è amare), ma un modo suo personale e particolare di viverlo. Ogni cristiano ha il suo modo. Esso traccia i limiti dell'attuazione effettiva della sua vocazione, e contribuisce a fare di lui, giorno per giorno, il *tale* figlio di Dio che conduce la *tale* esistenza concreta »<sup>122</sup>.

Appare chiaro, allora, che il consiglio non può essere considerato come qualcosa di puramente facoltativo. In quanto manifestazione concreta ed invito di amore esso mi si impone, in forza dell'amore stesso, allo stesso modo che il precetto. Certo, se io sono ancora schiavo della legge e mi lascio guidare da essa come norma suprema, allora posso non sentirne la obbligatorietà e, quindi, posso essere in qualche modo scusato se non lo seguo. Ma è evidente che quanto maggiormente l'amore cresce in me e diviene sempre più mia unica norma di vita, tanto più ne sentirò le esigenze e, quindi, la 'obbligatorietà' del consiglio che me le esprime. Il consiglio obbliga chi lo riceve, non certo in forza di una imposizione esteriore, ma in forza dell'amore stesso, che è il precetto fondamentale e, in definitiva, l'unico che si pone come norma assoluta dell'attività cristiana. L'invito dell'amico è l'occasione che fa emergere dalla coscienza, in tali determinate circostanze, il modo concreto di esprimere e vivere la legge dell'amore. « Questa considerazione pone nella sua giusta luce la funzione importantissima della carità come principio di sempre nuove esigenze ed obbligazioni, e la funzione non meno importante della prudenza soprannaturale la quale seleziona e concretizza queste obbligazioni non determinate in precedenza »<sup>123</sup>.

Nel Vangelo abbiamo un passo celebre dove si mostra in modo evidentissimo come il « consiglio », per colui al quale viene rivolto, sia strettamente obbligatorio, pena la rinuncia alla perfezione o, addirittura, l'esclusione dal Regno. E' il classico episodio del giovane

---

<sup>122</sup> Ranquet, o.c., p. 49.

<sup>123</sup> A. COLORADO, *Los consejos evangelicos a la luz de la teologia actual*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1965, p. 83. La traduzione è nostra.

ricco al quale il Signore dice: « Se vuoi essere perfetto va', prendi ciò che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi » (Mt. 19, 21). L'amore delle ricchezze gli ha fatto rifiutare l'« invito » di Gesù, e questo gli ha impedito di raggiungere la perfezione a cui era chiamato. E' veramente strano costatare come molti, invece di vedere in questo passo una conferma della necessità di seguire gli inviti del Signore, vi trovino un appiglio per attenuare la radicalità dell'appello evangelico e permettere ai meno generosi di seguire tranquillamente una via meno impegnativa.

Possiamo concludere con S. Tommaso: Sia i precetti che i consigli riguardano le varie virtù cristiane e sono ordinati all'esercizio dell'amore « sed aliter et aliter »:

« Nam praecepta ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest [è il minimo indispensabile, il punto di partenza]: consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati [habituali] non contrariantur... »<sup>124</sup>.

Il Santo pone come esempio « matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi ». Accenno chiaro ai consigli evangelici; però non si tratta solo di questi, ma di qualunque opera di perfezione. Subito dopo infatti aggiunge, citando dalle *Collationes Patrum*: « Jeiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum... ad perfectionem caritatis istis gradibus conscendere nitimur »<sup>125</sup>.

## VI. Consigli e Santità.

Abbiamo visto come i consigli siano connessi con la perfezione della carità; ora vogliamo approfondire questo tema.

Su questo punto bisogna distinguere due aspetti fondamentali: I consigli come *mezzo* per raggiungere la perfezione della carità, e i consigli come *effetto* della perfezione della carità. Spesso si parla insieme dell'uno e dell'altro aspetto. In effetti la distinzione non è così essenziale perché, in genere, l'osservanza del consiglio è in proporzione alla carità che si ha, e man mano che questa cresce si esprime con esigenze sempre più radicali le quali, se ascoltate, permettono un maggiore radicamento della carità stessa che, a sua volta, si presenta poi con nuove richieste.

<sup>124</sup> II/II, 184, 3, c.

<sup>125</sup> *Ivi*.

Comunque la distinzione va chiaramente fatta per evitare il rischio di confondere perfezione, con osservanza dei consigli. Di fatti la capacità di osservare in modo radicale certi consigli viene spesso data da Dio come carisma particolare per poter raggiungere più facilmente la santità. Essa, quindi, nel caso specifico, non deriva dalla perfezione della carità, ma da un dono speciale che non necessariamente suppone la carità già perfetta. S. Tommaso lo nota chiaramente nella questione disputata *De Caritate*. Dopo aver ricordato che la perfezione consiste principalmente « in his quae pertinent ad mentis dispositionem, et praecipue in actu caritatis, quae est radix omnium virtutum », aggiunge:

« Secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, ut puta in virginitate, paupertate et huiusmodi: haec enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. *Primo* quidem in quantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum... (si tratta, dunque di mezzi che cooperano al raggiungimento e all'esercizio della carità perfetta). *Secundo* pertinent ad perfectionem in quantum sunt quidam caritatis effectus; qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahet quae eum retrahere possunt ne Deo vacet (si tratta, dunque, di una conseguenza della carità perfetta attualmente posseduta). *Tertio* pertinent ad perfectionem penitentiae (questo ultimo si può ricondurre senza difficoltà ai due precedenti).

Ciò detto S. Tommaso conclude:

« In his quae principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio ubi haec inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui est maioris caritatis. In his autem quae ex consequenti et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur; unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparisonem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare »<sup>126</sup>.

La espressione « de perfectione consilii » (che S. Tommaso usa costantemente in contrapposizione a quella minima « quae est de necessitate praecepti »<sup>127</sup>), può essere, dunque, presa in due sensi: Uno in quanto esprime l'esercizio della virtù attraverso un'attività che è suggerita da un amore superiore la cui presenza non è necessaria « ad salutem » (quindi non è chiamata « de praecepto »). Un altro

<sup>126</sup> *De Carit.* 11, 5m; cfr. anche II/II, 186, 2, c.

<sup>127</sup> *De Carit.* 8; 11, 4m; II/II, 184, 3, 2m-3m.

inquanto indica l'uso di un mezzo più impegnativo non strettamente obbligatorio per salvaguardare l'amore, ma per raggiungerlo e viverlo in pienezza.

a. *I consigli come espressione di santità.*

Intendiamo parlare di quelle opere buone che nascono da una certa pienezza di amore e che non sono prescritte in concreto da nessuna legge particolare. In quanto esprimono e suppongono una certa perfezione esse sono un segno di santità. Ebbene, tali azioni, di fatto, sono necessariamente legate alla carità perfetta?

Abbiamo visto come l'obbligo di tendere alla santità, cioè alla pienezza dell'amore, si concretizza nell'impegno ad amare Dio e il prossimo con tutte le nostre attuali capacità; capacità che crescono proporzionalmente allo sviluppo della carità. Ora questo comporta una sempre maggiore adesione a Dio ed un progressivo distacco da sé<sup>128</sup>. E' vero che la perfezione sta nell'atteggiamento interiore e nell'intensità dell'amore affettivo, più che nelle azioni esterne, ma queste ne sono la necessaria verifica: « Non est perfecta voluntas nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur »<sup>129</sup>. L'uomo allora è perfetto, dice ancora S. Tommaso, quando è pronto ad ogni opera buona, non soltanto a quelle che sono necessarie alla salvezza, ma anche a quelle che sono supererogatorie<sup>130</sup>.

Per fare un esempio: chi si accontenta di non ledere i diritti altrui, osservando magari perfettamente la giustizia<sup>131</sup>, non vive ancora la pienezza del Vangelo che per salvare la pace e la concordia non solo comanda di rispettare i diritti altrui, ma chiede di rinunciare anche ai propri. Così il precetto dell'amore ci chiede come minimo di non fare niente contro Dio e, quindi, di perdonare il pros-

<sup>128</sup> « Quanto subiectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto maiorem participat caritatem » (*Quodl. IX*, 6, 13).

<sup>129</sup> I/II, 20, 4, c. « Voluntas autem est effectiva eorum quae vult si facultas adsit » (II/II, 31, 1, c.).

<sup>130</sup> *In II ad Thim.* c. 3, 1. 3.

<sup>131</sup> Questo modo di esprimersi, anche se corrente, è certamente improprio. Il nostro prossimo *ha diritto* a tutto il nostro amore, dal momento che Cristo ci ha comandato di amarci come Lui ci ha amato (*Gv.* 15, 9-12). « Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis » (*Rom.* 13, 8). Di questo *debito* non ci libereremo mai; a chi Dio, infatti, ha donato se stesso, quali doni umani potrebbero essere proporzionati? Il cristiano, dunque, solo allora potrà dire di osservare perfettamente la giustizia, quando, come Cristo sulla croce, avrà veramente donato tutto se stesso. S. Tommaso lo sottolinea: « Sed quod aliquis extra hos necessitatis casus pro salute eorum mortis periculo se exponat, *pertinet ad perfectionem iustitiae, vel ad perfectionem consilii* » (*De Perfectione...* 14, 645).

simo che ci fa del male, ma ci spinge anche e ci propone come meta una tale pienezza di amore che ci fa non solo perdonare ma positivamente beneficiare i nostri nemici. Questa è chiamata da S. Tommaso « *perfectio consilii* »<sup>132</sup>, non nel senso che sia facoltativa, ma nel senso che si esprime attraverso azioni che non rientrano nella categoria dei precetti e delle leggi universali, azioni che sono al di sopra e al di là del minimo indispensabile a tutti richiesto<sup>133</sup>:

« Ponere animam, id est vitam praesentem, pro fratribus, quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius; plus enim homo habet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectae caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem vitam suam periculis exponat »<sup>134</sup>.

Quanto più si ama Dio, sì che Egli diventi sempre più realmente il valore supremo e definitivo, tanto più gli si sacrifica tutto il resto: « Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat »<sup>135</sup>. Così quanto più si ama il prossimo tanto più prontamente si sacrifica per la sua salvezza tutto il resto, non esclusa la nostra stessa vita corporale:

« Manifestum est enim quod quanto aliquis intensius amatur, tanto facilius alia propter ipsum contemnantur. Ex his ergo quae homo propter dilectionem proximi contemnit, considerari potest an sit perfecta dilectio proximi »<sup>136</sup>.

Tali azioni, dunque, sono il termometro che segna a che punto di perfezione si trova la carità, e ne costituiscono, allo stesso tempo la condizione per un suo ulteriore aumento; dal momento che la carità non cresce per qualunque atto di amore, ma per un atto di amore più fervente<sup>137</sup>, fatto « cum tota virtute habentis »<sup>138</sup>. La carità è come il fuoco, man mano che cresce fa sentire il beneficio del suo ca-

<sup>132</sup> Cfr. *De Perfectione...* 14.

<sup>133</sup> Non dare il proprio perdono a chi lo chiede è peccato. Dare segni di amicizia per stimolare il nemico alla conversione è segno di perfezione (*In Duo Praecepta: De dilectione proximi*, 1088-1092; *III Sent.* 30, 1, 1, 1m).

<sup>134</sup> *De Carit.* 11, 9m. Notare come, anche qui, S. Tommaso non parli di perfezione « *consilii* », ma solo di perfezione. Perfezione a cui tutti devono tendere, e che si raggiunge e si manifesta attraverso l'osservanza del consiglio.

<sup>135</sup> *III C.G.* 130.

<sup>136</sup> *De Perfectione...* 14, 641.

<sup>137</sup> *II/II*, 24, 6; cfr. *I/II*, 52, 3.

<sup>138</sup> *I Sent.* 17, 2, 3, c.

lore sempre più lontano, e le azioni con cui questo amore si propaga costituiscono il materiale che ne alimenta la fiamma. Se esse vengono a mancare per una decisione personale, viene bloccato il suo naturale istinto di crescita, ed essa si trova mortificata<sup>139</sup>. E' vero che le azioni esterne sono secondarie, ma non è men vero che la carità si misura anche dalle opere che spinge a compiere<sup>140</sup> e che le beatitudini sono le azioni proprie delle virtù perfette<sup>141</sup>. L'aumento della carità comporta sempre un crescente radicalismo. Nelle anime ferventi si costata sempre una sorta di passaggio all'assoluto, alla povertà e allo spogliamento radicale, alla rinuncia a gioie e soddisfazioni terrestri, in breve: al distacco e al dono totale<sup>142</sup>. Il momento di morire, quando si giunge alla pienezza della carità, cui si è destinati, coincide con il momento in cui si osservano, e nel modo più radicale, tutti i consigli evangelici con un distacco tale che la stessa professione religiosa, a suo confronto, non ne diventa che una pallida immagine.

Man mano che ci si accosta alla meta vengono automaticamente a cadere tutti i mezzi che non sono più necessari. Tutti i beni creati, materiali, corporali e spirituali, hanno come scopo di portarci a Dio. Quando la meta è raggiunta i mezzi perdono la loro importanza, continuare ad attaccarsi ad essi significa semplicemente impacciare l'esercizio dell'amore. Così l'uso dei beni materiali viene necessariamente ridotto al minimo indispensabile. L'uso del matrimonio costituirà, anche esso, oggetto di una rinuncia continua che ammetterà eccezioni solo quando si impongono motivi di forza maggiore, legati ad esigenze inerenti ai doveri del proprio stato<sup>143</sup>. Così

---

<sup>139</sup> « Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movetur » (*De Carit.* 11, c.).

<sup>140</sup> II/II, 24, 9, c.

<sup>141</sup> II/II, 157, 2, 3m; *In Is.* 11; *IV Sent.* 49, 1, 1, 4, 1m.

<sup>142</sup> « Ad perfectionem pertinet ut homo propter intensionem amoris Dei etiam ea abiiciat quibus licite uti posset » (*De Perfectione...* 10, 599).

<sup>143</sup> « Se i due sposi che passano sotto il regime dell'amore folle di Dio sanno che cosa fanno, sanno che occorre loro rinunciare allo stesso tempo all'amore folle uno per l'altro » (J. MARITAIN, *Carnet de notes*, Desclée, 1965, p. 345). A questo punto può nascere spontanea l'obiezione: l'amore di Dio e quello del prossimo non sono in contraddizione, anzi si fecondano a vicenda. E' vero. Ma è bene non dimenticare che l'amore non si identifica con i mezzi di cui si serve per esprimersi e crescere, anche il rapporto sessuale è solo un mezzo, ed essenzialmente transitorio. Anche qui, quando l'amore ha raggiunto la pienezza, fa a meno dei mezzi che non gli sono più necessari. Per il resto è anche utile ricordare che l'amore del prossimo è ordinato all'amore di Dio, e che l'amore

l'esercizio del proprio libero arbitrio sarà sostituito dalla piena libertà dei figli di Dio che è disponibilità totale e pronta risposta alle mozioni dello Spirito Santo, a cui si lascia tutta l'iniziativa (attuazione dei doni):

« Ex hoc igitur quod mens hominus amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat, non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam suisus »<sup>144</sup>.

La stessa radicalità si osserva per quello che riguarda l'amore verso i fratelli, fino a donare ad essi non solo un aiuto indispensabile, ma tutte le proprie cose, il proprio lavoro, la propria libertà, la propria stessa vita<sup>145</sup>.

Crediamo che la vita di tutti i Santi, religiosi e laici, costituisca la conferma più evidente di quanto siamo venuti dicendo.

Concludiamo con una citazione di S. Tommaso che, con estremo equilibrio, riassume tutta questa dottrina. Alla domanda se anche i « perfetti » possano, senza peccato, rivendicare i propri diritti in tribunale, egli risponde:

« Ipsa perfectio caritatis inducit eos ad servandum consilia [nel caso concreto è quello indicato da *Mt. 5, 40*: *Ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*], non quod ea facere teneantur; nec peccarent si non facerent [dal momento che essi non hanno perduto i « diritti » comuni a tutti]; *sed in hoc perfectioni eorum aliquod preiudicium fieret* »<sup>146</sup>.

---

esclusivo, tipicamente coniugale, è ordinato all'amore di amicizia universale. Tutti gli eletti, nella patria, vivranno l'amore *in modo verginale* (*Mt. 22, 30*); non dovrebbe, perciò, meravigliare che man mano che ci si accosta alla perfezione della carità celeste, se ne adotti anche la modalità.

<sup>144</sup> *III C.G.* 130.

<sup>145</sup> *De Perfectione...* 14.

<sup>146</sup> *IV Sent.* 38,2, 4, 3, c. La espressione: « non peccarent si non facerent; sed in hoc perfectioni eorum aliquod preiudicium fieret », potrebbe far pensare ad una distinzione reale tra il peccare e il procurare volontariamente un qualche danno alla propria perfezione, per concludere che ammettere deliberatamente un qualche danno alla propria perfezione possa non essere in alcun modo peccato. Questa conclusione, però, a noi sembra essere contro l'insegnamento esplicito dello stesso S. Tommaso il quale, parlando altrove del medesimo tema, cioè se i perfetti possano rivendicare i propri diritti in tribunale, dice espressamente che non è loro lecito: « *Quamvis infirmis sit licitum movere causam contra proximum, dummodo sit sine fraude, tamen hoc non licet perfectis, litem cum proximo habere* » (*In Mth.* 5, 544). Ora fare ciò che non è lecito, è peccato. Se ne conclude che il testo delle Sentenze: « *Nec peccarent si non facerent* », si riferisce all'obbligo generale di rispettare i doveri di giustizia. In questo senso i perfetti non peccano, perché ricorrendo al tribunale, non escono dall'ordine retto stabilito nella norma universale, e non agiscono quindi, con-

I Santi, dunque, sono spinti, proprio dalla loro perfezione, ad osservare i consigli. Se ne deduce che l'osservanza dei consigli, intesi nel senso di azioni ed atteggiamenti che non cadono strettamente sotto un determinato precetto, costituiscono una conseguenza e manifestazione normale della perfezione della carità.

b. *I consigli come mezzo e via alla santità.*

E' in questo senso che, generalmente, si prende il termine « consiglio ». S. Tommaso lo contraddistingue dal precetto perché questo è un mezzo necessario e indispensabile per tutti e per qualunque grado di perfezione, mentre il primo no. Si può vivere sostanzialmente ed essenzialmente la vita di grazia senza osservare i consigli, basta che non si trasgrediscano i precetti. Ma si può raggiungere la santità accontentandosi solo di questo? E' vero che i precetti riguardano l'esercizio di tutte le virtù e che, quindi, la loro osservanza perfetta è indice e mezzo di santità. Ma allora la questione si può porre in questo altro modo: si possono osservare perfettamente i precetti senza osservare anche i consigli?

Se si prendono i consigli nel senso di opere più perfette che non sono prescritte da nessun precetto particolare, ma che sono chiaramente richieste dalla situazione concreta, dalle ispirazioni interiori della grazia e dalle esigenze della propria carità, essi sono senz'altro necessari. Senza il compimento di tali opere non si progredisce nella perfezione.

La virtù è perfetta non solo quando la volontà resiste agli impulsi disordinati ma quando li domina completamente, tenendo in suo potere le pur minime tendenze e orientandole al bene<sup>147</sup>, con

---

tro la legge. Il « sed tamen perfectioni eorum aliquod preiudicium fieret » dice, invece, relazione diretta alle esigenze proprie della loro carità personale che viene ad essere in qualche modo sacrificata, non in se stessa, ma nella sua attività e manifestazione esterna. Questo non costituisce una colpa, quindi un peccato, in senso proprio, ma solo in senso analogo ed imperfetto. E ciò *costituisce esattamente quello che S. Tommaso definisce « peccato veniale »*: « Unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem... quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. 13, 10 » (*De Malo* 7, 1, 1m). « Peccatum quod completam rationem culpae habet, directe gratiae opponitur; peccatum vero veniale, quod *imperfectam rationem culpae habet*, non opponitur gratiae nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quaedam ad mortale » (*II Sent.* 42, 1, 3, 4m). « In veniali... impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur » (*IV Sent.* 16, 2, 2, 1, 1m). « Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum,... sed solum impedit earum actum » (*I/II*, 89, 1, c.).

<sup>147</sup> Cfr. *II/II*, 155, 1, c.

gioia, prontezza e facilità<sup>148</sup>. Ora questo si raggiunge attraverso un impegno ascetico notevole e prolungato che comporta tante rinuncie e tanti atti di generosità che superano i limiti estremamente ristretti del semplice precetto. I digiuni, le veglie, le mortificazioni, non sono certo la perfezione, ma sono senz'altro strumenti necessari per raggiungerla<sup>149</sup>. Nessuno acquista un vero spirito di preghiera se non rinuncia a tante piccole distrazioni, se non si impone momenti di silenzio e di raccoglimento. Nessuno raggiunge la virtù perfetta della temperanza se non si impone tante piccole mortificazioni e sacrifici volontari, non strettamente obbligatori. Così si dica di tutte le altre virtù e, naturalmente, della carità. Chi si riserva di esercitare la carità solo quando è prescritto, non crescerà mai nell'amore. Del resto chi così si comportasse dimostrerebbe chiaramente di non amare veramente. Dal momento che egli fa certe opere perché prescritte, egli non lo fa perché ama, ma perché vi è costretto. L'amore va ben aldilà di ciò che è strettamente imposto. « Siate perfetti come il Padre vostro celeste » (*Mt.* 5, 48), « Amatevi come io vi ho amato » (*Gv.* 13, 34): lo Spirito spinge infaticabilmente l'anima docile a tendere verso questo ideale, e chi vi pone resistenza non lo raggiungerà mai.

Trattando del rapporto che esiste tra consigli e precetti S. Tommaso così si esprime<sup>150</sup>:

I precetti riguardano i vari atti delle virtù, siano essi interni che esterni. Tutte le virtù sono ordinate alla purificazione interiore dell'uomo e, in definitiva, al duplice comandamento dell'amore. Poiché anche i consigli sono ordinati a questo, si può dire che essi sono ordinati alla perfetta osservanza dei precetti. Ma poiché le opere esterne dei consigli sono più perfette di quelle che sono comandate dal precetto, e il più non è ordinato al meno, non si può dire in questo caso che essi siano ordinati ai precetti:

« Non enim propter hoc... aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena... ordinantur tamen ad ea inquantum faciunt ea tutius et firmitus conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinere a rapiendis alienis »<sup>151</sup>.

In ogni caso la perfezione della virtù sta nella purificazione e nella disponibilità interiore. Ora la pura e semplice osservanza del

<sup>148</sup> *II C.G.* 151; *III Sent.* 40, 4, 3, 2m; *I/II*, 107, 4, c.

<sup>149</sup> *De Perfectione...* 9, 594-595.

<sup>150</sup> *Quodl. IV*, 12, 24.

<sup>151</sup> *Ivi.* « Quia vero caritas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum et praeceptorum; consequens est ut sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda quae de necessitate ad caritatem ordinantur. Qui enim continentiam

precetto esteriore, anche se a suo modo perfetta, non esprime affatto e non realizza tutta la perfezione interiore. In altri termini: l'osservanza esterna del precetto non dice ancora virtù perfetta.

« Nam hoc praeceptum: 'Diliges proximum tuum sicut teipsum', dupliciter potest observari. Uno modo *imperfecte*, ut scilicet non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo (*perfecto*) non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat permittens proximum egere »<sup>152</sup>.

Ed è proprio per osservare *perfettamente* questo precetto che il Signore ha dato al giovane ricco il consiglio di vendere tutto. E' vero, dunque, che la perfezione sta essenzialmente nella osservanza perfetta dei precetti, ma « secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus »<sup>153</sup>. Ma la virtù perfetta si acquista e si manifesta attraverso l'esercizio esteriore. Ora l'esercizio esteriore che si ferma alla semplice osservanza di ciò che è prescritto non è sufficiente per raggiungere la perfezione della virtù; bisogna osservare anche il consiglio. E' nell'osservanza dei consigli, e non solo dei precetti, che « consistit perfectio instrumentaliter »<sup>154</sup>. E' dunque la via dei consigli che ci porta alla perfezione massima possibile su questa terra:

« Dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas [quella iniziale e quella celeste, cfr. 2m]: ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus *etiam licitis*, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum »<sup>155</sup>.

« Unde in collationibus Patrum dicitur: Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, *sed per illa pervenitur ad finem* »<sup>156</sup>.

In concreto, la pura osservanza esterna di ciò che è strettamente prescritto dice, spesso, imperfetta osservanza del precetto in ciò che comporta di disponibilità interiore. Tale osservanza garantisce lo stato di grazia, ma non la perfezione<sup>157</sup>.

---

aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto recessit » (*Contra Retrahentium...* 6, 762).

<sup>152</sup> *Quodl. IV, 12, 24, 1m.*

<sup>153</sup> *Ivi e 2m.*

<sup>154</sup> *Ivi 2m.*

<sup>155</sup> *II/II, 44, 4, 3m.*

<sup>156</sup> *Quodl. IV, 12, 24, 2m.*

<sup>157</sup> *Cfr. ivi, 1m.* « Est quaedam perfectio caritatis pertinens ad ipsam spe-

« Praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem iustitiam; sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum... ad quam ordinantur consilia »<sup>158</sup>.

Non si può dunque perfettamente osservare la legge dell'amore che comporta l'esercizio perfetto di tutte le virtù, accontentandosi della osservanza pura e semplice dei comandamenti, perché senza aderire ai consigli tale osservanza sarebbe imperfetta:

« Est duplex exercitium praeceptorum, unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia praeceptorum, et hoc idem exercitium fit per consilia (...); aliud autem exercitium in imperfecta observantia praeceptorum, quod fit... absque consiliis »<sup>159</sup>.

« Observantia praeceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam praeceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam », e « qui volunt plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent »<sup>160</sup>.

Resta vero che la perfezione cristiana consiste essenzialmente nella osservanza dei precetti, ma nell'osservanza *perfetta*, e questo non si può avere senza i consigli. S. Tommaso riassume il tutto con questa espressione: « Observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum si observantur perfecte »<sup>161</sup>.

Ci sembra dunque di poter affermare che, per S. Tommaso, l'osservanza dei consigli debba essere considerata non solo come *normale* espressione di santità, ma anche come condizione *normalmente* necessaria per raggiungerla. Nel *De Perfectione* dopo aver ricordato che tutti dobbiamo tendere alla perfezione « ad quam per consilia invitamur »<sup>162</sup>, passa in rassegna i tre consigli fondamentali di povertà, castità, obbedienza, cui si riducono tutti gli altri<sup>163</sup> e mostra in che modo conducono ed esprimono la perfezione dell'amore. Quanto al loro rapporto con la santità egli afferma non solo che sono strumenti utili e più efficaci, ma che sono necessari. Riguardo alla povertà egli dice: « *necessarium est ad perfectionem caritatis conse-*

---

ciem caritatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio caritatis, etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis absteat ut liberius divinis obsequiis vacet » (II/II, 184, 3, 3m).

<sup>158</sup> *Ivi*, 2m-3m.

<sup>159</sup> *Contra Retrahentium...* 6, 764.

<sup>160</sup> II/II, 189, 1, 5m; *Quodl. IV*, 12, 24, 16m.

<sup>161</sup> *Ivi*, 14m.

<sup>162</sup> c. 6, 619; cfr. II/II, 184, 3, 3m; 44, 4, 3m.

<sup>163</sup> Cfr. I/II, 108, 4, c.; II/II, 186, 7, 2m.

quendam quod homo exteriora abiiciat »<sup>164</sup>, della castità afferma « continentiae via est maxime necessaria ad perfectionem consequendam »<sup>165</sup>. Parlando poi del distacco da sé, che egli identifica, grosso modo, con il consiglio di obbedienza, scrive:

« Huius autem salubris et abnegationis et caritativi odii observantia partim quidem necessaria est ad salutem et omnibus qui salvantur communis; partim autem ad perfectionis pertinet complementum »<sup>166</sup>.

Nella *Summa* così riassume il suo pensiero:

« Ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis »<sup>167</sup>.

La conclusione è ovvia:

« Sic igitur patet quod consilia ad vitae perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam »<sup>168</sup>.

Contro questa conclusione si può obiettare che quando S. Tommaso parla dei consigli egli li considera sempre come mezzi che « facilius »<sup>169</sup> « securius »<sup>170</sup>, « perfectius »<sup>171</sup>, « tutius »<sup>172</sup>, « expeditius »<sup>173</sup>, « melius »<sup>174</sup>, ci fanno raggiungere il fine. Essi sarebbero, dunque, mezzi utilissimi sì, ma non indispensabili e, quindi, non necessari. Rispondiamo che, in genere, nei contesti in cui S. Tommaso usa quelle espressioni non si parla direttamente del raggiungimento della perfezione, ma del raggiungimento della salvezza. Ora per raggiungere la salvezza basta osservare i precetti, i consigli la rendono solo più facile e più sicura « qui enim continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto

<sup>164</sup> *De Perfectione...* 10, 597. « Nullus potest possidere divitias et perfecte ad regnum coelorum venire; sunt enim impedimentum virtutis, diminuunt enim sollicitudinem aeternorum, propter quod non perfecte potest homo inhaerere divinis. Et ideo dimittenda sunt » (*In Mth.* 4, 372).

<sup>165</sup> *Ivi.*, 8, 580.

<sup>166</sup> *Ivi.*, 10, 598.

<sup>167</sup> II/II, 186, 7, c.

<sup>168</sup> *Contra Retrahentium...* 6, 763.

<sup>169</sup> *Ivi.*, 7, 761; *Quodl.* IV, 24, 3m; *Quodl.* V, 19.

<sup>170</sup> *Contra Retrahentium...* *ivi.*

<sup>171</sup> *Ivi.*

<sup>172</sup> *Quodl.* IV, 24, 3m.

<sup>173</sup> *Ivi.*; I/II, 108, 4, c.

<sup>174</sup> I/II, *ivi.*

recessit »<sup>175</sup>. Ma quando si riferisce al raggiungimento della perfezione della carità, egli, come abbiamo visto, parla di necessità, e non solo di maggiore utilità. Crediamo che questi passi siano abbastanza chiari a riguardo:

« Quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum ad finem praedictum (aeternae beatitudinis): quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, *ad beatitudinem aeternam pervenire*. Sed *expeditius* perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii »<sup>176</sup>.

« *Utilius* autem est *ad vitam aeternam consequendam* divitias abiicere quam eas possidere: quia possidentes divitias difficile intrant in regnum coelorum, eo quod difficile sit divitiis possessis non alligari; quod iam facit *impossibilitatem intrandi in regnum coelorum* »<sup>177</sup>.

La santità o perfezione non consiste soltanto nell'evitare i peccati mortali, ma nel fare il bene inteso in tutta la sua estensione e nel modo migliore possibile, nell'evitare, quindi anche i peccati veniali. Ebbene è proprio questo il campo e lo scopo del consiglio:

« Dicendum est quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis »<sup>178</sup>.

I consigli, dunque, sono mezzi *più efficaci per salvarsi*, e mezzi *necessari per santificarsi*.

A questo punto, però, ci veniamo a trovare di fronte ad una difficoltà che può sembrare insormontabile: nella storia della salvezza si sono dati Santi ricchi e sposati. S. Tommaso stesso si è spesso posto questo problema portando l'esempio di Abramo « qui coniugio et divitiis utebatur » e, tuttavia, « fuit coram Deo perfectus »<sup>179</sup>. Nel *De Perfectione* egli tratta la questione due volte, e la risolve dicendo che sia la povertà che la continenza non sono la perfezione:

« Potest ergo contingere quod aliquis divitias possidens perfectionem habeat, caritate perfecta Deo inhaerens; et hoc modo Abraham divitias possidens perfectus fuit, non quidem habens animum divitiis irretitum, sed totaliter Deo coniunctum »<sup>180</sup>.

<sup>175</sup> *Contra Retrahentium...* 6, 762.

<sup>176</sup> I/II, 108, 4, c.

<sup>177</sup> *De Perfectione...* 7, 571.

<sup>178</sup> I, 19, 12, 4m.

<sup>179</sup> *Quodl.* IV, 24, 3m; cfr. III C.G. 137.

<sup>180</sup> c. 7, 573.

Ma questo, aggiunge S. Tommaso, è un fatto del tutto straordinario; e cita a proposito il testo dell'Ecclesiastico (31, 9) « Quis est hic et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua »<sup>181</sup>. E se da questo qualcuno « arguere velit inutile esse consilium Domini de divitiis dimittendis », si sbaglia di grosso. Anche Sansone ha sgominato i suoi nemici con una mandibola di asina, ma non per questo un soldato può presumere di andare a combattere senza armarsi di tutto punto. « Facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda: quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt quam imitari »<sup>182</sup>. Le stesse osservazioni S. Tommaso le ripete per quello che riguarda la continenza, e conclude:

« Tantam enim perfectionis virtutem habebat in mente (Abraham) ut nec propter temporalium possessionem nec propter usum coniugii mens eius deficeret a perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eandem mentis virtutem non habens, cum possessione divitiarum et usu coniugii ad perfectionem pervenire contenderet, praesumptuose convinceretur errare, consilia Domini parvipendens »<sup>183</sup>.

Nella *Somma* riassume tale dottrina con queste parole:

« Dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de *Bono Coniugali*, melior est castitas coelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit, esse autem castus sine coniugio potuit: sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae virtutis esse ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire: sicut nec aliquis praesumit inermis hostes invadere quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandae, studiosius hoc impissent »<sup>184</sup>.

Questi testi sono estremamente chiari, e la conclusione che si impone è ovvia: La osservanza dei consigli non solo è una via « privilegiata », più efficace e più spedita, per raggiungere la santità; è semplicemente la via normale<sup>185</sup>. E chi pretende di diventare santo

<sup>181</sup> *Ivi*, 575; cfr. II/II, 186, 3, 4m.

<sup>182</sup> *Ivi*, 574.

<sup>183</sup> *Ivi*, 8, 583.

<sup>184</sup> II/II, 186, 4, 2m.

<sup>185</sup> Vorremmo ricordare che qui stiamo parlando dei consigli in genere, e non dei consigli come sono vissuti nella vita religiosa. In concreto, non vogliamo dire, per esempio, che la via normale per raggiungere la santità sia la rinuncia al matrimonio (anche se questa ne costituisce una via 'privilegiata', come tutta l'agiografia cristiana documenta e come il Concilio opportunamente

senza osservarli, nella misura in cui lo Spirito glielo indica data la condizione del suo stato, è da giudicarsi illuso, presuntuoso e temerario; come quel soldato che andasse a combattere senza armi. Di per sé non è impossibile diventare santi, cioè osservare perfettamente i precetti dell'amore, nell'uso del matrimonio, delle ricchezze, e della propria indipendenza<sup>186</sup>. Abramo ne costituisce un caso tipico. In concreto, però, l'esempio di Abramo è da considerarsi una cosa del tutto straordinaria, dovuta alla sua situazione personale particolarissima e al compito che doveva svolgere nel piano della salvezza<sup>187</sup>.

Quanto abbiamo detto potrebbe far sembrare che S. Tommaso sostenga praticamente che per farsi santi bisogna abbracciare la vita religiosa. Qualunque sia la conclusione che se ne voglia trarre, questa non può in nessun modo far mettere in dubbio il chiarissimo pensiero del Santo circa la necessità dei consigli.

Noi, comunque, non crediamo che tale conclusione sia necessaria. I consigli evangelici, infatti, non sono affatto una caratteristica esclusiva della vita religiosa. Essi sono proposti a tutti, e tutti i cristiani devono sforzarsi di viverli nel modo che è loro possibile, date le loro particolari situazioni di vita. A questo punto viene a propo-

---

ci ricorda: « ut in virginitate vel coelibatu *facilius indiviso corde...* Deo soli se devoveant » L.G. 42e), ma che per diventare santi bisogna saper normalmente rinunciare anche all'uso del matrimonio, come del resto a tante altre cose lecite. Da notare come S. Tommaso nel testo citato poc'anzi parli di « *usu coniugii* ». Ci sembra che anche il testo della *Somma* debba essere letto sotto questa luce.

<sup>186</sup> « Non enim Dominus ea ratione hoc dedit consilium quasi divites perfecti esse non possint, aut intrare in regnum coelorum; sed quia non de facili possunt » (*De Perfectione...* 7, 574). Notare come S. Tommaso affermi in questo testo la possibilità di diventare *perfecti* anche possedendo le ricchezze, ciò che sembra in contrasto con quanto, seguendo ancora S. Tommaso, abbiamo affermato prima. La apparente contraddizione si risolve distinguendo tra possibilità fisica e possibilità morale. Fisicamente è possibile, perché la santità non è nella povertà ma nell'amore; ma le difficoltà sono tali e tante che diventa impossibile moralmente, al punto che, se qualcuno si santifica in tale stato, costituisce un caso del tutto straordinario, un vero e proprio miracolo. Del resto il Signore lo aveva già chiaramente proclamato: « é più facile che un cammello entri nella cruna di un ago che un ricco nel regno di Dio » (*Mt.* 19, 24). Ora, sappiamo che il miracolo è, per definizione, un fatto *fuori del normale*, cioè fuori della legge ordinaria della natura e della provvidenza.

<sup>187</sup> Del resto quello che stiamo per dire dei laici in genere crediamo che sia valido anche per i santi ricchi e sposati. Niente ci proibisce di pensare che anche loro abbiano vissuto i consigli, secondo le esigenze del proprio stato e le indicazioni dello Spirito. D'altra parte, tutti sanno quanto siano rari tali santi. Si porta spesso l'esempio di S. Luigi re di Francia, ma nessuno può affermare che egli non abbia osservato per lunghi periodi la continenza totale, quanto alle altre privazioni basta ricordare che egli è stato prigioniero dei musulmani.

sito la distinzione tra « consigli del Vangelo » in genere e i « cosiddetti consigli evangelici », di povertà, castità e obbedienza, quali sono interpretati e vissuti nella vita religiosa. Non bisogna confondere pratica più o meno abituale dei consigli, con professione dei consigli<sup>188</sup>, né confondere i consigli, con il *modo* come questi vengono vissuti in un determinato stato (cfr. *L.G.* 39).

La pratica radicale dei consigli in modo che essa caratterizzi tutta una impostazione di vita, viene resa possibile da un carisma particolare, che non tutti ricevono all'inizio della loro vita spirituale. La maggior parte dei cristiani, per esempio, ha bisogno del matrimonio per svilupparsi normalmente. Ma, man mano che si procede nella via della santità, ci si incammina normalmente nella pratica dei consigli. Questo si può fare sia con voto che senza voto, sia abitualmente che temporaneamente, sia radicalmente che parzialmente; secondo le indicazioni dello Spirito che parla attraverso le circostanze concrete della vita e i doveri del proprio stato<sup>189</sup>.

Del resto, nella stessa vita religiosa non tutti vivono i consigli con la stessa radicalità. Nella pratica della povertà, per esempio, esiste una grande varietà. Ad essere sinceri, bisogna dire che sono ben pochi, anzi forse non esistono affatto, gli Istituti religiosi che osservano alla lettera questo consiglio: « Va, vendi ciò che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi » (*Mt.* 19, 21). Prima del Concilio, nella maggior parte delle Congregazioni era addirittura proibito vendere i propri beni, e i religiosi dovevano mantenerne la proprietà radicale.

E' un errore confondere i consigli evangelici con la pratica che di essi si fa nella vita religiosa<sup>190</sup>. Ogni cristiano può, in qualche modo osservarli, e man mano che si esercita in essi e cresce nella carità, sarà reso capace di viverli in un modo sempre più radicale, anche se adattato alle circostanze e al suo stato particolare di vita.

La grande varietà che esiste nella vita religiosa riguardo alla pratica della povertà, dimostra chiaramente come sia possibile la osservanza perfetta di un consiglio senza per questo giungere alla rinuncia radicale di tutto. Lo Spirito è sovraneamente libero, ed è attraverso vie e sfumature infinite che conduce i cristiani alla perfezione dell'amore. Lo stesso si deve dire del consiglio della continen-

---

<sup>188</sup> *De Perfectione...* 10, 602.

<sup>189</sup> Cfr. I/II, 108, 4, c.; *P. O.* 5.

<sup>190</sup> Per non tener presente questa distinzione qualcuno trova difficile conciliare queste asserzioni fondamentali: la vocazione universale alla santità, la necessità dei consigli, la via propria dei laici alla santità senza dover diventare « in qualche modo » religiosi.

za: i laici, anche sposati, lo possono vivere in tanti modi, come accennavamo, senza per questo dover necessariamente giungere alla radicalità con cui viene vissuto dai religiosi. Gli obblighi del proprio stato, interpretati e sentiti alla luce dello Spirito, né indicheranno il modo e la misura. Per gli sposati, evidentemente, non si tratta di rinunciare al matrimonio, ma di saper rinunciare all'uso di esso quando lo Spirito (è sempre Lui che guida!) non indichi altrimenti attraverso doveri superiori di carità. « Ad perfectionem vero pertinet ut homo, propter intensionem amoris Dei, etiam ea abiiciat quibus licite uti posset »!<sup>191</sup> Anche qui vale il principio agostiniano: « Augmentum caritatis est diminutio cupiditatis »<sup>192</sup>. Per arrivare al tutto bisogna passare per il nulla. Nada, nada, nada, dirà S. Giovanni della Croce. L'amore di Dio esige tutto.

Come si può dire di essere totalmente *crocifisso con Cristo*, se si ricercano ancora soddisfazioni mondane e corporali? Tutti i Santi hanno sentito il bisogno di ridurre al minimo indispensabile il vitto ed il sonno, hanno disprezzato fama ed onori terreni, hanno moltiplicato le rinuncie spinti da una insaziabile sete di sofferenza per assomigliare sempre più al Crocifisso e contribuire con Lui alla salvezza del mondo (cfr. Col. 1, 24-25). Non vediamo come nel campo della sessualità questa legge possa patire eccezioni; anzi, si impone con più urgenza, dal momento che è per le soddisfazioni sessuali che « mens maxime carnalibus inhaeret »<sup>193</sup>.

Ancora: come si può dire, di amare perfettamente, quando si posseggono beni più o meno superflui, i quali sarebbero invece necessari a tanti fratelli per vivere una vita autenticamente umana?<sup>194</sup> Se la povertà è, come deve essere, espressione di amore, nella misura che questo cresce spinge necessariamente a rendere partecipe delle cose nostre il prossimo bisognoso. E questo vale per ogni cristiano che voglia osservare davvero in pienezza il comandamento: « Amerai con tutto! ». La Chiesa primitiva di Gerusalemme non era certo costituita da soli religiosi. E queste parole della Didakè: « Se dividete tra voi i beni eterni, a più forte ragione dovete condividere tra voi i beni che periscono » (IV, 8), non erano, certo, dirette a comunità religiose soltanto<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> *De Perfectione...* 10, 599.

<sup>129</sup> *Octoginta trium Quaestionum*, q. 36, n. 1. ML 40, 25. Cfr. III, 79, 6,3m.

<sup>193</sup> III C.G. 136.

<sup>194</sup> Cfr. *Quodl. IV*, 12, 24, 1m.

<sup>195</sup> « Spetta a tutto il popolo di Dio, dietro la parola e l'esempio dei suoi Vescovi, di sollevare, nella misura delle proprie forze, la miseria di questi tempi, dando, secondo l'uso antico della Chiesa, non solo del superfluo, ma anche del necessario » (G.S. 88b).

La differenza tra religiosi e laici riguardo ai consigli, sta nel fatto che i primi, in partenza, scelgono un regime di vita in cui la loro osservanza non solo è resa possibile abitualmente, ma che si imposta totalmente sulla pratica di essi, sì da diventare, in forza del voto, un vero e proprio precetto<sup>196</sup>; mentre i laici scelgono uno stile di vita in cui la pratica *radicale* e *abituale* di *certi* consigli è resa impossibile dalla loro situazione di vita<sup>197</sup>, mentre la loro pratica *relativa*, esigita, secondo le indicazioni dello Spirito, dagli e negli obblighi del proprio stato, viene resa più ardua dal fatto che l'uomo, troppo facilmente e quasi necessariamente si attacca alle cose di questo mondo<sup>198</sup>; al punto che gli rimane più difficile, non solo seguire, ma perfino percepire e distinguere quali sono le esigenze superiori della divina carità. *Ed è proprio per questo motivo che rimane più difficile farsi santi nella vita secolare che nella vita religiosa.*

Per risolvere la difficoltà di cui sopra, si suole spesso fare la distinzione tra « spirito dei consigli » e « pratica effettiva » dei medesimi. Il primo consisterebbe nel distacco interiore e nella disponibilità ad osservarli quando eventuali circostanze possano renderli obbligatori per evitare l'offesa di Dio. Lo spirito dei consigli sarebbe necessario per tutti, mentre la loro pratica effettiva, no.

A questo punto si ricorre anche alla autorità di S. Tommaso il quale parla della necessità che si abbia la « praeparatio animi », e non della pratica effettiva. A noi pare che questa non sia affatto la dottrina di S. Tommaso il quale usa quella espressione non per dire quello che è necessario alla perfezione, ma quello che è obbligatorio per salvarsi l'anima, cioè del minimo indispensabile. Quando parla della « praeparatio animi » si riferisce quasi sempre ad azioni che, in

<sup>196</sup> Cfr. II/II, 43, 7, 4m.

<sup>197</sup> Ciò che, in definitiva, vale un pò per tutti: « Siquidem occupationem mentis circa alia homo non potest omnino vitare, per hoc quod oportet eum sollicitari circa et quae sunt necessaria vitae corporali... quantum communis modus humanae vitae requirit, ut scilicet provideat in necessariis sibi, uxori, filiis et aliis personis ad eum pertinentibus secundum statum suum (ciò che vale, mutatis mutandis, anche per i religiosi, specialmente per quelli di vita attiva): et hic quidem sollicitudinis gradus licitus est, et quasi homini connaturalis » (III C.G. 130. Ed. Forzani).

<sup>198</sup> « Difficile et quasi impossibile est quod aliquis possideat divitias quin eis alliciat » (*In Math.* 19, 1593 e 1595; ctr. *De Perfectione...* 7, 571). « Per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cuiuscumque veritatis intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere » (III C.G.136). Lo stesso affetto coniugale si può facilmente mutare in ostacolo: « maxime affectu coniugali humanus animus irretitur... et ideo ad perfectionem tendentibus maxime vinculum coniugale est vitandum, quia per hoc maxime saecularibus implicatur » (*De Perfectione...* 7, 574).

concreto, sono necessarie « ad salutem », cioè della attualizzazione pratica del precetto, non dei consigli<sup>199</sup>. Può darsi che l'azione imposta riguardi una materia che, in teoria, si trova nel campo del consiglio, ma la cui osservanza si impone nel caso concreto come strettamente e gravemente obbligatoria *per raggiungere la salvezza*:

« nullus est actus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, *quasi de necessitate salutis existens*: sicut Augustinus dicit in libro de Adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitate continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris »<sup>200</sup>.

Ci sono dunque delle cose che bisogna essere preparati a fare a qualunque costo, pena la dannazione. Tale disponibilità di anima costituisce un vero e proprio precetto, mentre la realizzazione concreta è condizionata al verificarsi di circostanze particolari. In tal modo si possono dare delle azioni che sono « sub praecepto » « quantum ad praeparationem animi », e allo stesso tempo « de consilio » quanto alla loro esecuzione, se non si verificano condizioni di necessità:

« Dicendum quod ea quae de vera dilectione inimicorum, et similibus Dominus dicit Mth. 5 et Lc. 6, si referantur ad praeparationem animi, *sunt de necessitate salutis*: ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Sed ut aliquis hoc inimicis exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia »<sup>201</sup>.

Quando S. Tommaso, dunque, parla della « praeparatio animi » non si riferisce in genere, a ciò che riguarda la perfezione della carità ed a ciò che è necessario per raggiungerla, ma al minimo indispensabile per salvarsi l'anima<sup>202</sup>.

<sup>199</sup> « Dicendum quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum est autem supra quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum. Ita etiam aliqua pertinent ad actum virtutis secundum animi praeparationem ut scilicet, superveniente tali casu, homo secundum rationem agat » (II/II, 124, 1, 3m; vedi *Quodl. IV*, 4, 10, 20).

<sup>200</sup> II/II, 24, 3, 1m; II/II, 43, 7, 4m.

<sup>201</sup> I/II, 108, 4, 4m.

<sup>202</sup> L'unico testo che oppone una certa difficoltà a questa nostra interpretazione lo abbiamo trovato nella II/II, 184, 7, 1m. La obiezione cui si risponde sostiene che i religiosi « sunt in perfectiori statu quam episcopi » perché osservano il consiglio della povertà, mentre i Vescovi non sono tenuti a vendere le loro cose (da notare come, in genere, nemmeno i religiosi lo fanno!). S. Tommaso risponde che la osservanza attuale del consiglio di povertà non è la perfezione, ma solo un mezzo per raggiungerla, ed aggiunge: « Alio modo potest considerari (abrenuntiatio proprietarum facultatum) secundum praeparationem

Evidentemente questa « praeparatio animi » si può riferire anche ai consigli « ut sic », ma non per dire che essa dispensi dalla loro osservanza effettiva quando si renda concretamente possibile, bensì per sottolineare la necessità di avere e di fomentare il desiderio di praticarli e, conseguentemente, di cercarne le opportunità.

La perfezione della virtù dice ed esige ben di più che la disponibilità a compiere delle opere di perfezione quando vengono imposte in modo tassativo per non compromettere la salvezza eterna. La virtù spinge di per sé a compiere opere buone, e diventa sempre più perfetta solo nella misura in cui si esercita in tali opere. S. Tommaso dice che l'uomo è perfetto non solo quando osserva i precetti, ma quando è pronto a compiere opere supererogatorie tutte le volte che gli è possibile<sup>203</sup>. Infatti « non est perfecta voluntas nisi sit talis

animi: ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem ». Se ne potrebbe, quindi, concludere che la « praeparatio animi » non solo è sufficiente per salvarsi, ma anche per essere perfetti.

Per capire il pensiero di S. Tommaso bisogna vedere che cosa, in concreto, egli voglia qui insegnare. Il tema dell'articolo è: « Utrum status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum », a questa domanda egli risponde: « status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosis ». La difficoltà derivante dal fatto che i religiosi rinunciano totalmente ai propri beni mentre i Vescovi non sono tenuti, di per sé non dimostra niente, prosegue S. Tommaso, perché la perfezione non sta nella pura privazione delle cose esterne ma nella disponibilità interiore. « Unde Augustinus dicit in libro de *Quaest. Evang.*: Ostendit Dominus filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam: sed in aequanimitate tolerandi inopiam ». I Vescovi non fanno voto di povertà, però « maxime tenentur, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis continent, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo ». [Nel *De Perfectione* il Santo afferma che i Vescovi sono tenuti all'osservanza dei consigli più dei religiosi (c. 17)].

Dunque i Vescovi sono in uno stato di maggiore perfezione che non i religiosi perché, nonostante che non facciano il voto, tuttavia più di questi sono tenuti a sacrificare tutto per Dio e per il prossimo. E' evidente, del resto, che la santità non comporta necessariamente l'esercizio di tutte le opere di perfezione. S. Tommaso non sta parlando se l'osservanza dei consigli sia necessaria o non necessaria alla santità, ma se la loro pratica costituisce automaticamente i religiosi in uno stato di perfezione superiore a quello dei Vescovi. Alla questione, così proposta, risponde di no, perché la pratica dei consigli non si confonde con la santità (vedi il caso di Abramo!), e perché le richieste proprie dello stato episcopale sono ancora più esigenti di quello religioso. (Cfr. II/II, 184, 5, c.: « Episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis »). Il seguente testo può aiutare a capire meglio il senso del passo di S. Agostino citato sopra: « Filii sapientiae intelligunt quod non est vita in cibo et potu sed in aequalitate animi, utendo cibo pro loco et tempore, et abstinendo similiter quando decet, ita quod non excedant in multo nec deficiant in paucis... Ideo plena iustitia non videretur ostendere (Christus) si totaliter abstineret, quia crederetur tota iustitia esse in abstinentia; sed in hoc non consistit sed in animi aequalitate » (*In Mth.* 11, 941).

<sup>203</sup> Cfr. *In II ad Thim.* c. 3, 1. 3.

quae, opportunitate data, operetur »<sup>204</sup>.

Per questo a noi sembra che la distinzione tra « spirito dei consigli » e pratica effettiva di essi, per concludere poi che per diventare santi questa non è necessaria, purché se ne abbia lo spirito, sia totalmente aliena dal pensiero di S. Tommaso.

Certo, la distinzione tra spirito dei consigli e loro osservanza effettiva è legittima, perché si danno circostanze in cui, pur essendone distaccati, si deve, *per necessità*, usare di questo mondo. Ma non si deve cadere nell'equivoco di credere di averne lo spirito quando in concreto non si fa del tutto per metterli in pratica. La volontà, infatti, « est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit »<sup>205</sup>. « Quando S. Paolo parla di 'usare del mondo come chi non ne usa', non propone un'ascesi 'puramente spirituale' che si potrebbe opporre ad una ascési 'materiale'. Rinunciare nello 'spirito' a qualcosa a cui non si rinunzierebbe di fatto, in qualsiasi maniera, è una chimera. Nell'uomo non esiste il puro 'spirituale', e niente in lui può essere meno spirituale dell'ascési, poiché la sua necessità è legata precisamente a questa nostra vita che è insieme, e indissolubilmente, materiale e spirituale »<sup>206</sup>.

Propriamente parlando, dice S. Tommaso, si possono chiamare poveri di spirito solo quelli che lo sono realmente: « Quidam pauperes necessitate sunt, sed non debetur illis beatitudo, sed illis qui voluntate. Et isti dicuntur dupliciter; quia etsi aliqui divitias habent, tamen non habent eas in corde... Aliqui nec habent nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu »<sup>207</sup>.

Avere, dunque, lo spirito dei consigli non significa solo essere disposti ad osservarli quando le circostanze lo 'impongono', cioè quando non se ne può fare a meno senza offesa di Dio, ma significa viverli effettivamente tutte le volte che le circostanze lo 'suggeriscono' e i doveri del proprio stato lo 'permettono'.

« Castità, povertà, obbedienza risultano 'consigli', non nel senso che non siano da integrarsi nella vita di ogni cristiano, ma nel senso che la modalità in cui sono vissuti nella vita religiosa, non è la sola valida e salvifica, e quindi è in una certa misura *opzionale*. E' molto importante, al fine di evitare gravi pseudoproblemi, attenersi costantemente a queste fondamentali asserzioni »<sup>208</sup>.

<sup>204</sup> I/II, 20, 4, c.

<sup>205</sup> II/II, 31, 1, c.

<sup>206</sup> L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*. Borla, Torino, 1965, p. 231.

<sup>207</sup> *In Mth.* 5, 416.

<sup>208</sup> G. M. GOZZELINO, *La vita religiosa come segno e testimonianza*, in *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*. L.D.C. Torino, 1970, p. 355.

*Conclusione: i consigli sono necessari e obbligatori.*

« Siate, dunque, perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste » (Mt. 5, 48). Ecco l'ideale cui ogni battezzato è strettamente obbligato a tendere.

Per raggiungere questa perfezione il cristiano si deve impegnare con tutte le sue forze ed usare tutti i mezzi che si trova a disposizione, precetti o consigli che siano (cfr. L.G. 40b). L'osservanza dei comandamenti è un indispensabile punto di partenza, ma è solo l'inizio. Non ci si può volontariamente fermare lì, senza contraddire e mortificare il comandamento fondamentale e, in definitiva, unico: « Ammirati con tutto! ». Anche il semplice consiglio, in quanto ci si presenta come un passo per progredire nell'amore, diventa strettamente obbligatorio e, quindi, necessario<sup>209</sup>. Se lo si rifiuta non si diventa santi. E' chiaro che esso, essendo un invito personale, si adatta alle condizioni proprie di ognuno, ed è obbligatorio, quindi, solo per colui cui viene rivolto e che è capace di percepirlo. E' proprio per questo che, scrive il P. Häring,

« Come non si può parlare della libertà di figli di Dio per i cristiani sensibili solo alla costrizione e alle minacce della legge esterna, così la questione dell'obbligo del consiglio non si pone che dopo aver raggiunto un certo livello di vita veramente spirituale »<sup>210</sup>.

Ma a questo punto si pone, e si pone inequivocabilmente. Pena il ristagno spirituale, la mediocrità e, in definitiva, il pericolo stesso di dannazione eterna. Dice infatti Cirillo Alessandrino, e la esperienza lo conferma abbondantemente: « Presto farà ciò che è illecito, chi si permette tutto ciò che è lecito »<sup>211</sup>. Senza un serio impegno ad osservare i consigli del Vangelo non si procede nella vita spirituale<sup>212</sup>. Per questo il Concilio esorta i sacerdoti perché « invitino tutti a compiere i doveri del proprio stato, inducendo quelli che hanno fatto

<sup>209</sup> « L'osservanza dei consigli non solo è possibile, ma necessaria per vivere una vita cristiana normale » (K. VL. TRUHLAR, *Laicat et sainteté*. Herder, Roma, 1963, vol. I, p. 169).

<sup>210</sup> *La Legge di Cristo*, Morcelliana, Brescia, 1968, vol. I, p. 368.

<sup>211</sup> *Paedagogus*, L. 2, c. 1. MG 8, 399. Cfr. *Eccli.* 19, 1 « Chi disprezza le cose piccole, a poco a poco cadrà nelle grandi ».

<sup>212</sup> « E' attraverso la personale e, dunque, prudenziale pratica dei consigli evangelici, che si verifica normalmente per il cristiano il necessario passaggio dalla condizione di figlio sottomesso ai precettori, alla condizione di figlio di famiglia esercitante pienamente la sua libertà di uomo e facente fronte, da adulto, alla sua responsabilità nel regno di Dio » (H.-M. FERET, *Une Eglise des Béatitudes de la Pauvreté*, in *L'Eglise des Pauvres*. Cerf. Paris, 1965, p. 224).

maggiori progressi a seguire i consigli del Vangelo, nel modo che meglio convenga a ciascuno » (P.O. 5).

La legge fondamentale del Vangelo è di amare Dio con tutto, di aderire a Lui incondizionatamente e totalmente, in un perfetto distacco interiore da tutte le cose create, in assoluta purità di mente e di cuore, in una apertura totale ai fratelli e nel rifiuto di qualunque forma di egoismo, per essere sempre a disposizione dell'Amato.

Appare chiaro, allora, come la non obbligatorietà del consiglio può apparire solo a chi si mette dal punto di vista legalista. Si dice che non si è tenuti a tale consiglio perché non c'è « nessuna legge » che lo impone. Ma quale legge? Non è forse la guida della grazia, la legge più propria del discepolo di Cristo? La legge del Nuovo Testamento è la grazia dello Spirito Santo<sup>213</sup>. « Lex Spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis », grida S. Paolo (Rom. 8, 1). Cristo è venuto a liberarci dalla legge esterna e noi cadiamo continuamente nella tentazione di ritornare ad essa; forse perché, tutto sommato, è meno esigente. Ma allora noi rifiutiamo la essenza del Vangelo.

Il discorso della Montagna, che è la Magna Carta del cristianesimo, non è certo limitato solo ad alcune anime elette! Chiunque si è messo al seguito di Cristo non può sentirsi mai tranquillo per aver osservato la lettera di un precetto qualsiasi, anche se molto esigente: « Se la vostra giustizia non sorpasserà quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli » (Mt. 5, 20). Essere vero cristiano, dunque, è avere più che la giustizia rabbinica, e questo « più » è illustrato nei versetti seguenti: « Avete udito... ma io vi dico ». Ciò che Dio chiede non è la prestazione di un certo numero di opere elencate nella Legge, ma lo sforzo continuo per superare il proprio egoismo mediante una ricerca assidua e costante delle esigenze dell'amore, in tutte le circostanze della vita. Quando uno, con l'osservanza di una prescrizione qualsiasi, pensa di potersi esimere da questa tensione, viene meno, per ciò stesso, alla volontà di Dio espressa nella Legge: « Amerai con tutto ». Alla fine del discorso della Montagna Gesù enuncia la « regola d'oro » che tutto riassume: « Tutto ciò che voi volete che gli uomini vi facciano, fatelo ad essi » (Mt. 7, 12). Si superano tutte le frontiere, del legalismo e del nazionalismo, per lasciarsi guidare, al di là di qualunque concessione limitativa, dal solo dinamismo infinito della carità divina: Come il Padre è perfetto, come Dio è buono. Così il cristiano non ha altra via di condotta da seguire che imitarLo<sup>214</sup>.

<sup>213</sup> I/II, 106, 2, c.

<sup>214</sup> Cfr. A. SACCHI, « Se vuoi essere perfetto » (Mt. 19, 21), in Riv. Bibl. 17 (1969) 311-325; S. LEGASSE, *L'appel du riche*. Beauchesne, Paris, 1966.

Nel ricordare a tutti i cristiani l'obbligo che hanno di tendere alla santità, il Concilio così si esprime: « Per raggiungere questa perfezione, i fedeli *usino le forze ricevute* secondo la misura con cui Cristo volle donarle » (L.G. 40b). Ecco la prescrizione: « fare ciò che la libertà è capace di fare » (Guardini). La legge del cristiano è la « generosità », cioè il massimo che può, non mai il minimo. Nel momento stesso in cui egli si propone come meta il minimo per non peccare, ha già praticamente rinnegato l'amore, cioè l'essenza stessa del cristianesimo.

« Realmente non è facile, scrive il Colorado, nel campo della realtà esistenziale, concepire la salvezza a base di un compimento minimo dei precetti divini, come cosa distinta dalla perfezione e santificazione. Se si tiene conto che la carità è la pienezza della legge si vede come la antinomia tra *dovere* — o meglio la obbligazione per effetto della legge — e la *generosità*, sia più apparente che reale. La legge della carità non accetta limiti: bisogna amare Dio con *tutto* il cuore, con *tutta* la mente, con *tutte* le forze... E' il primo e il massimo precetto della Legge »<sup>215</sup>.

« Il precetto di amare Dio, scrive un altro autore, reclama da parte dell'uomo il dono completo di se stesso: l'essere intero vi si deve impiegare con le sue facoltà e potenze, il cuore, l'anima, la intelligenza, gli affetti, i desideri, i pensieri... Non si dà una azione, un pensiero, un passo da compiere, una intensione che abbiamo il diritto di sottrarre a Dio »<sup>216</sup>.

E' per questo che non esiste alcuna opera perfetta, per noi attualmente possibile, che possa essere considerata come puramente supererogatoria<sup>217</sup>.

E' chiaro che non tutti sono chiamati ad osservare tutti i consigli e ad osservarli allo stesso modo:

« Dio, nota S. Francesco di Sales, non chiede che ognuno osservi tutti i consigli, ma solo quelli che gli convengono, secondo la diversità delle persone, dei tempi, delle occasioni e delle forze, a seconda che richiede la carità... Tutti i consigli sono stati dati per la perfezione

<sup>215</sup> o.c., p. 42.

<sup>216</sup> J. HUBY, *Evangelie selon S. Marc. Verbum Salutis II*, Paris, 1924, p. 284. « Tutto il Vangelo è un invito alla libera generosità di un'anima che cerca, se ama, di fare sempre più » (A. I. MENNESSIER, *Conseils évangéliques*, Diction. de Spirit. t. II, 1950, col. 1601).

<sup>217</sup> « Ma la figlia non le rispondeva nulla (alla madre che la invitava alla « prudenza »); pensava soltanto nell'animo suo che non si può parlare di superfluo nell'azione cristiana. Che superfluo ci poteva essere nel seguire una dottrina in cui era imposto di rendere l'altra guancia, quando avessero percosso l'una, e di dar via la camicia, quando avessero tolto il gabbano? » (L. TOLSTOY, *Anna Karenina*. Einaudi, Torino, vol. I, p. 255). « Dio lascia aperto dinanzi all'uomo uno spazio di libertà... Quando Dio propone il « mezzo migliore » ad un uomo

del popolo cristiano, ma non per la perfezione di ogni cristiano in particolare. Si danno circostanze che più di una volta li rendono impossibili, altre volte inutili, pericolosi, e perfino dannosi per qualcuno... Possiamo facilmente praticare molti consigli, anche se non tutti insieme; Dio ne ha dati molti perché ognuno ne possa osservare qualcuno, e non passa giorno che non se ne presenti qualche occasione »<sup>218</sup>.

« E' compito di ognuno, scrive il Ranwez, scoprire lealmente, nella situazione in cui si trova posto dalla Provvidenza, quale gesto e quali passi gli impone la carità, principio eminente di ogni vera obbligazione »<sup>219</sup>.

Ognuno, ad ogni modo, « deve far fruttificare, a seconda delle possibilità, i propri talenti, cooperare con la grazia, cercare la via indicata dalla situazione »<sup>220</sup>. Si tratta, è bene ripeterlo, di situazione personale; e ciò che è buono e santo per uno, può essere non consigliabile per un altro, il quale non avendo quella determinata vocazione o quel determinato grado di carità si esporrebbe imprudentemente a viverne le richieste. Ma quando in un determinato consiglio io riconosco la via propostami dall'amorevole provvidenza divina mi si *impone* una decisione definitiva: o abbandonarmi interamente alla guida di Dio, oppure, di contro alla grazia particolare, appellarmi alla legge generale che mi permette una strada più comoda.

Così, in nome della legge si soffoca la grazia e lo Spirito. Quanto ciò sia falso e antievangelico, non è necessario dimostrarlo.

Ne si dica, prosegue ancora lo Häring, che affermare la obbligatorietà del consiglio per colui che lo sente sia contro lo spirito di libertà cristiana, che, anzi, questa è precisamente l'esigenza della vera libertà dei figli di Dio, per i quali unica legge è agire per amore e lasciarsi condurre dalla Provvidenza divina<sup>221</sup>.

Nel trattare, dunque, il tema dei precetti e dei consigli non si può parlare in termini di obbligo o non obbligo, ma in termini di appartenenza a Cristo: essere o non essere totalmente Suoi. Non è un determinato modo di vivere che si sceglie, non è l'osservanza di questo o quel precetto-consiglio: è Cristo che si sceglie, è di Lui che

---

e questi lo riconosce veramente e concretamente come tale hic et nunc, quest'uomo si trova non solo dinanzi ad una possibilità, ma anche dinanzi ad una esigenza morale... Un rifiuto esplicito alla offerta di Dio sarebbe un rifiuto alla perfezione della carità, e quindi colpevole e peccaminoso » (K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in *I religiosi oggi e domani*. E. Paoline, Roma, 1968, p. 93).

<sup>218</sup> *Traité de l'amour de Dieu*, t. VIII, cc. 6 e 9. Citato in Colorado, p. 73.

<sup>219</sup> *Morale et perfection*. Tournai, 1959, p. 43.

<sup>220</sup> Häring, o.c., p. 367.

<sup>221</sup> *Ivi*.

si vive. Questa è la vocazione e il compito di ogni cristiano, qualunque forma di vita egli abbracci. La grazia di Dio è in lui perché egli possa amarLo « con tutto il suo cuore ». E questo comporta, necessariamente, l'osservanza dei consigli; non solo quando vengono *imposti* a causa di forze maggiori, *ma tutte le volte che vengono proposti*.

ARNALDO PIGNA