

“VIVERE INSIEME”

Un aspetto della « *κοινωνία* » aristotelica nella teologia della carità,
secondo S. Tommaso.

« La voce di S. Tommaso d'Aquino non è una semplice eco d'oltretomba, come quella di tanti gloriosi pensatori (...), ma parla ancora ai nostri spiriti come quella di un maestro vivente, di cui ci è prezioso ascoltare l'insegnamento per un suo contenuto tuttora valido ed attuale »¹.

Queste parole del papa ci rimandano facilmente alle espressioni stesse del Concilio che ci aveva già invitato a guardare a S. Tommaso per cogliere, anche a proposito delle questioni poste dall'età che si evolve, il superiore incontro fra ragione e fede nell'unica verità².

E' a proposito della « *convivenza* », uno dei tanti problemi del mondo contemporaneo, che ci siamo proposti di esaminare alcuni aspetti del pensiero dell'Angelico per coglierne la validità e l'attualità e, al tempo stesso, per scoprire come, in concreto, il S. Dottore abbia saputo, in un argomento tanto complesso e suggestivo, armonizzare i dati della ragione e della filosofia con quelli della fede e della teologia.

Una « tensione » a livello mondiale.

Il Concilio Vaticano II, in una diagnosi tanto acuta quanto autorevole, coglie nell'uomo di oggi (fra le altre) due tendenze contrastanti: il sentimento sempre più vivido e consapevole della *solidarietà* e la constatazione, sempre più sofferta e paralizzante, della *incomunicabilità*³.

¹ Dal discorso di Paolo VI rivolto, il 20 Aprile 1974, ai partecipanti al Congresso Internazionale per il VII centenario della morte dell'Angelico (Cfr. *Oss. Rom.* 22-23 Aprile 1974).

² Cfr. Dichiarazione « *Gravissimum Educationis* », n. 10.

³ I Padri conciliari infatti, indicando a tutti gli uomini alcune delle principali caratteristiche del mondo contemporaneo, si esprimono così nella Costi-

Per quanto riguarda questa seconda tendenza è facile poi constatare che gran parte della letteratura, dell'arte, e della filosofia contemporanea (ed è un sintomo significativo ed allarmante!) si occupa, quasi con compiacenza morbosa, della incomunicabilità.

« Oggi della incomunicabilità si parla ancora e sempre e se ne fa quasi un blasone, la nobile caratteristica di un'epoca, la prerogativa di un progresso sul quale si dovrebbe fondare una società... (Ma) quando l'incomunicabilità si verifica, si è perduti. Si vive in un mondo estraneo, estranei gli uni agli altri. Un mondo di ciechi, di sordi e di muti... Ciechi, sordi e muti dello spirito »⁴.

E' evidente che, in questa prospettiva, tutti i rapporti umani, mentre da una parte tendono a diventare sempre più insipidi, ad assomigliare sempre più a quelli che esistono fra le cose (un complesso di « oggetti » posti uno accanto all'altro), da un altro punto di vista trascinano alla diffidenza, al calcolo, alla rivendicazione.

Non è nostro compito intrattenerci ora sulle molteplici cause che hanno portato a questa concezione dell'individuo e della società. E' certo comunque che il senso penoso di angoscia di Kierkegaard, come pure l'esperienza tragica di abbandono di Heidegger e la impressione stomachevole di nausea di Sartre non hanno indicato nel contatto con gli altri un aiuto o un rifugio.

E se, nel campo filosofico, nonostante la reazione (per altro, in parte, discutibile) di L. Lavelle, si continua a pensare, in un modo più o meno dichiarato, che l'*altro* è essenzialmente una libertà che minaccia la *mia* indipendenza e che, perciò, due uomini insieme sono due esseri che si osservano per assoggettarsi a vicenda allo scopo di non venir assoggettati⁵, sarà impossibile superare la barriera della incomunicabilità: si continuerà a parlare ancora molto gli uni *degli* altri, ma raramente gli uni *con* gli altri...

In opposizione e, forse, anche per reazione a questo esasperato e sterile individualismo si sta sviluppando sempre più un altro fenomeno sociale del nostro tempo: il senso della solidarietà.

tuzione « *Gaudium et Spes* »: « Mentre il mondo avverte così lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà, nello stesso tempo, a causa di forze tra loro contrastanti, viene spinto violentemente in direzioni opposte » (GS, n.4).

Ed ancora, sempre nella stessa Costituzione pastorale: « Aumenta fra gli uomini lo scambio di idee, ma le stesse parole in cui si esprimono i più importanti concetti, assumono nelle differenti ideologie significati assai diversi » (*Ibid.*, n.4).

⁴ L.M. PERSONÈ, *Incomunicabilità*, in *Osservatore Romano* del 13 Marzo 1970, p.3. Cfr. anche, dello stesso autore, *La solitudine dei moderni*, in *Osservatore Romano* del 26 Settembre 1969, p.3.

⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947, pp. 96-97.

Potremmo dire che questa consapevolezza, più o meno acuta ed avvertita, si estende, nel cristiano, a quattro fondamentali situazioni diverse che possiamo immaginare quasi come altrettanti cerchi concentrici:

- unione dell'uomo col cosmo,
- unione di tutti gli uomini tra di loro,
- unione dei cristiani nella Chiesa,
- unione fra i membri delle singole comunità nella Chiesa.

1. Già la semplice riflessione filosofica infatti, tanto più se avvalorata dalla ricerca scientifica, ci mostra sempre più chiaramente che l'uomo, in forza della sua « corporeità », si trova in uno stato di comunione con l'intero universo...

La teologia poi, ispirandosi soprattutto al pensiero di S. Paolo, ci presenta altri due aspetti della solidarietà dell'uomo con l'intero creato: solidarietà, da una parte, in una degenerazione peccaminosa di cui l'uomo stesso è responsabile e solidarietà, dall'altra parte, in un medesimo anelito verso la redenzione e la glorificazione⁶, come pure nel ritorno a Dio, nella salvezza proveniente da Cristo, salvezza che riguarda l'uomo, ma anche l'intera creazione⁷.

2. Ancora: tra i segni del nostro tempo, come ci dice il Concilio, è degno di speciale menzione il crescente ed inarrestabile senso di solidarietà di tutti i popoli⁸ e fra le cose buone presenti nel dinamismo sociale odierno, ce n'è una che spicca in modo inconfondibile: l'evoluzione verso l'unità fra tutti gli uomini⁹. Il mondo va sempre più verso l'unificazione¹⁰.

Per capire bene e per realizzare convenientemente questa unione di tutti gli uomini tra loro non dovremo mai dimenticare le fondamentali realtà che li uniscono: tutti indistintamente sono creati

⁶ Rm. 8,19-23. Cfr. S. LYONNET, *Redemptio « cosmica » sec. Rom. 8,19-23*, in *Verbum Domini* 44(1966)225-242; H. VERHOEVEN, *Progresso e redenzione cosmica*, Roma 1969.

⁷ Col.1,19-20; Efes.1,10.

⁸ *Apost. Actuos.*, n.14 - Qui e nelle note seguenti ci limitiamo a citare solo alcuni dei testi conciliari.

⁹ GS. n.42.

¹⁰ *Ibid.*n.24 - A questo proposito ci viene spontaneo notare come l'insegnamento del Concilio sia lontano da un certo ventilato pessimismo secondo il quale la crescente interdipendenza tra gli uomini potrebbe essere non lo stadio preliminare di una comunità umana più universale, ma « una nuova possibilità di annientamento universale, una paura che domina coscientemente o incoscientemente la nostra generazione » (Cfr. *Unità dell'umanità e unità della Chiesa*, in *idoc* del 15 Gennaio 1970,p.8).

da Dio¹¹ e sono, perciò, sue immagini viventi¹²; tutti sono guidati da un'unica Provvidenza divina¹³ e la loro salvezza è unica, quella proveniente da Cristo¹⁴ come unica è la loro vocazione, formare la cattolica unità del popolo di Dio¹⁵ e unico infine è il loro destino¹⁶.

3. Non ci è lecito ignorare poi — sempre a proposito della solidarietà — che nel mondo contemporaneo esistono anche due altre grandi tendenze: il movimento, lento e faticoso quanto si voglia, ma vivo e reale, verso l'unione di tutti i cristiani e, soprattutto in campo cattolico, un senso ecclesiale maggiormente sviluppato, pur nelle incertezze e (forse) negli errori di un cammino impegnativo e faticoso...

Oggi infatti, da una parte « per impulso della grazia dello Spirito Santo, in più parti del mondo con la preghiera, la parola e l'opera si fanno molti sforzi per avvicinarsi a quella pienezza di unità voluta da Cristo »¹⁷, e dall'altra parte si avverte sempre più che la Chiesa è un « unico popolo eletto di Dio (in cui)... comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione, una sola la salvezza, una sola la speranza e indivisa la carità »¹⁸.

4. Nell'ambito poi dell'unico popolo di Dio esistono, per volere di Cristo, gruppi distinti e interdipendenti allo stesso tempo: *i laici* « cui è proprio e peculiare il carattere secolare... *i membri dell'ordine sacro*, destinati principalmente e propriamente al sacro ministero, e *i religiosi* che, col loro stato, testimoniano che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini »¹⁹.

Pensiamo di non essere lontani dal vero affermando che attualmente, nell'ambito di questi settori dell'unica Chiesa, il senso di solidarietà — anche se spesso per motivi diversi e contrastanti — è particolarmente desto.

Non si può non notare, per esempio, che la porzione più dinamica del laicato cattolico sente sempre più di avere « una parte propria e assolutamente necessaria nella missione della Chiesa »²⁰. Anche in molti sacerdoti è presente l'impegno per difendere e rivaloriz-

¹¹ GS.n.19.

¹² *Ibid.*nn.24 e 29.

¹³ *Nostra Aetate*,n.1.

¹⁴ *Dignit.Humanae*,n.1.

¹⁵ LG.n.13.

¹⁶ GS.n.29.

¹⁷ *Unitat.Redint.*,n.4.

¹⁸ GS.n.29.

¹⁹ *Ibid.*,n.31.

²⁰ *Apost.Actuos.*,n.1.

zare la comune fisionomia; così come nei religiosi si nota la sincera applicazione alla ' riscoperta ', come si dice, del proprio carisma.

In questo contesto di idee può risultare molto significativa anche la crescente germinazione, in tutto il mondo, dei vari gruppi ecclesiali: comunità di base, comunità ' critiche ', gruppi del dissenso, gruppi spontanei, gruppi di impegno politico, gruppi del risveglio religioso, gruppi di « rinnovamento carismatico », ecc...²¹.

Il senso di solidarietà e di comunione è quindi molto diffuso; ma, allo stesso tempo, incombe il rischio di una incomunicabilità sempre più marcata.

Il superamento della « tensione ».

In una visione cristiana del mondo il superamento della incomunicabilità che tende a dividere e ad opporre gli uomini fra loro, come pure la genuinità e la pienezza del senso di solidarietà che li sollecita ad unirsi sempre di più, non devono e non possono assolutamente prescindere dalla virtù della carità: è l'amore di Dio e del prossimo che vince l'egoismo, sia quando si presenta come chiuso e gretto solipsismo, sia quando appare come tendenza al dimonio e allo sfruttamento degli altri, o come particolarismo accentratore.

E' nostra convinzione inoltre che, ai fini di questo superamento, sia particolarmente utile, anche ai nostri giorni, non dimenticare e non trascurare alcuni aspetti della teologia della carità proprio così come questa teologia fu elaborata da S. Tommaso...

Fra questi aspetti ce n'è uno che, derivando dalla filosofia aristotelica circa l'amicizia, è particolarmente studiato, approfondito e toccato dall'Angelico Dottore.

²¹ Cfr., fra l'altro, A. BARUFFO, *Il « rinnovamento carismatico » nella Chiesa Cattolica*, in *La Civiltà Cattolica* 125(1974), Vol.II, 22-36; IDEM, *Riflessioni teologiche sul « rinnovamento carismatico »*, *ibidem*, 332-346; G.DANNEELS - J.H. WALGRAVE, *Les petits groupes dans l'Eglise*, in *La Foi et le Temps* 4(1971)339-363; A. D'ARI, *Note sull'ecclesiologia dei gruppi spontanei a Napoli*, in *Rassegna di Teologia* 14(1973)398-409; A. GREELEY, *Il permanere della comunità*, in *Concilium* 9(1973)35-48; J. LOEW, *Les petites communautés dans la vie de l'Eglise*, in *La vie chrétienne* 129(1970)5-12; J.Th.MAERTENS *Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise*, Paris 1971; J. MASSINGBERG FORD, *Il movimento pentecostale cattolico*, in *Concilium* 8(1972)1757-1764; MAURO BARRERA, *L'esperienza dei gruppi ecclesiali*, in *Servitium* 1973, 293-296; NANDO FABRO, *I gruppi spontanei nel popolo di Dio*, in *Vita e Pensiero* 54(1971)338-346; H. SCHMIDT, *Il fenomeno dei gruppi spontanei*, in *Concilium* 8(1972)352-369; *Indagine a Roma su alcuni gruppi ecclesiali di base*, in *idoc*, 1973, n.9, pp.27-30; Vedi anche *Concilium* 9(1973): tutto il fascicolo 9 è dedicato ai ' risvegli spirituali ' e Ph. WARNER, *Il fenomeno delle comunità di base*, Milano 1973.

Questo aspetto è proprio quello della comunicazione e della convivenza.

Naturalmente questo argomento, per essere meglio apprezzato in tutta la sua fecondità, va inquadrato storicamente e dottrinalmente nel contesto delle principali idee che reggono la sintesi tomistica circa la carità. Di qui, uno dopo l'altro, i punti toccati dalla nostra indagine:

- I. Una feconda conquista teologica: « caritas amicitia quaedam est ».
- II. La « convivenza », aspetto della « κοινωρία ».
- III. Convivere alla luce dell'amicizia e della carità, secondo S. Tommaso.

I

UNA FECONDA CONQUISTA TEOLOGICA: « CARITAS AMICITIA QUAEDAM EST »

L'idea di parlare della carità presentandola come amicizia — idea che, almeno per alcuni moderni, è diventata un fatto normale ed ovvio²² — ha dietro di sé tutta una storia.

I due concetti di amicizia e di carità si sono avvicinati progressivamente e soltanto in S. Tommaso si sono fusi armonicamente.

Per quanto riguarda l'amicizia, che in sé è vecchia quanto è vecchio l'uomo, la troviamo analizzata filosoficamente nel mondo pagano: Platone²³, Aristotele²⁴, Cicerone²⁵, Seneca²⁶ ed altri ancora si sono preoccupati di farlo.

²² Può risultare sintomatica a questo proposito, una rapidissima indagine fra i manualisti: quasi tutti adottano il concetto di amicizia come base della loro esposizione sulla carità.

Ne citiamo soltanto alcuni tra i più conosciuti. Cfr.: L. BILLOT, S.J., *De virtutibus infusis*, Roma 1921, pp.393-398; C. PESCH, S.J., *Praelectiones Dogmaticae*, Vol. VIII, Friburgi-Briscoviae 1922, p.264 ss.; L. LERCHER, S.J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Vol. IV/1, Oeniponte-Lipsiae 1942, pp.156-159; I.A. de ALDAMA, S.J., *De Virtutibus infusis*, in *Sacrae Theologiae Summa*, Vol.III, Madrid 1946, pp.836-839; P. PARENTE, *Anthropologia Supernaturalis*, Torino 1958, p.246 ss; P. PARENTE, *Teologia di Cristo*, II, Roma 1971, pp.104-107.

²³ Fra le varie opere di Platone è il dialogo « Liside » che tratta più diffusamente il tema dell'amicizia. (V. questo dialogo in J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford 1892).

²⁴ Oltre ai libri VIII e IX dell'Etica Nicomachea, opera che risale agli anni 335-334 c.a., lo Stagirita si era già occupata del tema dell'amicizia fin dall'età di 36 anni, e precisamente nel 2° capitolo del Libro VII dell'Etica a Eudemo (348-347.).

Resta vero però che la sua trattazione più importante e più completa rimane quella dell'Etica a Nicomaco. Non sarà inutile perciò — in vista anche dei riferimenti futuri — vedere subito come questa trattazione si inserisce nell'insie-

Nell'ambiente scritturistico ovviamente non possiamo riscontrare un analogo approfondimento concettuale, però il fatto dell'amicizia e le sue esigenze non sono ignorate. Anzi è proprio nella Sacra Scrittura che, oltre ad una 'santificazione' delle amicizie umane, troviamo sottolineata anche un'amicizia di Dio verso gli uomini: ci limitiamo a ricordare l'amicizia di Dio con Abramo²⁷, tanto profondamente ricordata dalla sua discendenza; e, per il N.T., le tenere parole che Gesù rivolse ai suoi: « vos amici mei estis... »²⁸.

me della morale aristotelica quale affiora da quest'opera. Ciò apparirà — approssimativamente almeno. — dallo schema seguente (cfr. ARISTOTELE, *L'Éthique a Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, par R.A. GAUTHIER et T.Y. JOLIE, 2 Voll., Paris-Louvain 1958):

E t i c a N i c o m a c h e a	}	— PROLOGO (Libro I, cap. 1)
		I) Il bene supremo o « LA FELICITA' » (Abbozzo) (Lib.I,c.I-12)
		II) « COMPONENTI » della felicità:
		— VIRTU': — Introd. (Lib.I,c.13)
		— La VIRTU' MORALE: — in generale (Libri II-III,8)
		— in part.: — coraggio (III,9-12)
		— temperanza (III,13-15)
		— liberalità (IV,1-3)
		— magnificenza (IV,4,6)
		— magnanimità (IV,7-9)
— virtù 'anonima' (IV,10)		
— 'placiditas' (IV,11)		
— amabilità (IV,12)		
— veracità (IV,13)		
— allegria (IV,14)		
— pudore (IV,15)		
— giustizia (5)		
— Le VIRTU' INTELL.: — in generale (VI,1)		
— in particolare (VI,2-13)		
— CONTINENZA E INCONTINENZA (VII,1-11)		
— L'AMICIZIA (VIII-IX)		
— PIACERE (X,1-5)		
— CONTEMPLAZIONE (X,6-9)		
— CONCLUSIONE: introduzione alla « Politica » (X,10)		

²⁵ Cfr. M.T. CICERO, *Laelius de amicitia*, Ed. P.Venini, Paravia 1959. Per un commento si può vedere, tra i tanti, E. CIONE, *Il « de amicitia »*, Firenze 1939.

²⁶ Seneca si è occupato dell'amicizia (oltre che in un trattato omonimo quasi totalmente perduto) specialmente nelle « *Epistulae Morales ad Lucilium* » e nei libri « *De beneficiis* ».

Uno studio sull'amicizia secondo questo filosofo lo abbiamo in un articolo di M. MANZANEDO, *La amistad humana, vista por Seneca*, in *Studium* 5(1965)313-332.

²⁷ Cfr. *II Cron.*, 20,7; *Is.* 41,8... Vedi: C.WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1957; H. GAUBERT, *Abramo, l'amico di Dio*, Torino 1966.

²⁸ Jo., 15,14. Cfr. A. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1972; J. COPPENS, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, in *Ephemerides Theolo-*

Per quanto invece riguarda una esposizione approfondita della *carità*, escludendo intenzionalmente un esame del pensiero dei Padri (esame che ci porterebbe lontani)²⁹, ci limitiamo ai teologi che più da vicino hanno preceduto S. Tommaso.

Ora, per spiegare la natura della carità, i teologi prima di S. Tommaso, come è noto, si ispirarono a due correnti: l'una agostiniana, l'altra proveniente più direttamente dallo Pseudo-Dionigi. La prima insisteva sull'unione con Dio: la carità è considerata come un'adesione alla beatitudine divina, come una tendenza a godere di Dio in Lui e per Lui; o ancora come un'adesione dell'anima a Dio intimamente presente in lei.

Secondo l'Areopagita — e quindi secondo l'altra tendenza — la bontà divina è origine di ogni bene e trasporta tutte le creature in un flusso eterno che ha il Bene divino come principio e come termine. L'amore, forza *estatica* inquanto spinge ogni essere — e perfino l'Essere Supremo — a comunicare la propria perfezione, è allo stesso tempo una forza *unitiva*, perché fa partecipare alla pienezza del bene, portando il soggetto fuori di sé e di tutto ciò che è lui stesso³⁰.

Le due correnti si completarono a vicenda.

Era difficile però farvi rientrare, in modo organico, tutti gli elementi della carità affermati dalla rivelazione: mancava un'idea unica che, contenendoli tutti, li potesse tutti illuminare. Ed è un fatto curioso che, anche se i teologi dell'una e dell'altra corrente citano le parole di Gesù: « Vos amici mei estis... »³¹, non hanno pensato mai di prendere l'amicizia come spunto per le loro spiegazioni. E' vero però che, sotto l'influsso del « De Amicitia » di Cicerone e di alcune traduzioni parziali dell'Etica a Nicomaco³², le nozioni circa l'amicizia si facevano lentamente strada. Così alcuni autori, contemporanei al Lombardo, presentavano la carità fraterna come un'amicizia alla maniera di Cicerone, ma cristianizzata; altri concepivano

gicae Lovanienses 40(1964) 252-299 e BOUET-DUFEIL E., *L'amitié dans l'Evangile*, in *La Vie Spirituelle* 50(1968)642-660.

²⁹ Si può trovare, a questo riguardo, una brevissima sintesi in KELLER J.-M., O.P., *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, in *Xenia Thomistica*, II, Roma 1925 p.237 e anche G.G. MEERSSEMAN, *Pourquoi le Lombard n'at-il conçu la charité comme amitié?*, in *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1956, p.117-168. Vedi inoltre R. BALDUCCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali*, Roma 1951.

³⁰ Cfr. A. STÉVAUX, *La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948)p.60-61.

³¹ Jo. 15,14.

³² Cfr. A. PELZER, *Les versions latines médiévales des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIe siècle*, in *Revue néoscolastique de Philosophie* 23(1921)316-341; 378-412.

come un'amicizia anche l'amore di Dio verso gli uomini, però non sviluppavano i suoi elementi di parità e reciprocità³³. Il Lombardo stesso evita con cura il termine di amicizia quando parla della carità³⁴.

Frattanto però, alla metà del secolo XIII, si veniva alla conoscenza completa dell'opera di Aristotele: « l'Etica a Nicomaco ». Era la traduzione di Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln dal 1235 al 1253, fatta negli anni 1246-1247³⁵; le idee del Filosofo circa l'amicizia erano arrivate, per dir così, « a disposizione » dei teologi.

Giunti a questo punto è senz'altro doveroso, nell'ambito di questo brevissimo cenno storico, allargare alquanto le nostre ricerche per vedere subito un po' più da vicino come quest'opera aristotelica e le idee in essa contenute (compresa l'idea di convivenza), si siano inserite in modo progressivo nell'ambiente intellettuale che formò scientificamente S. Tommaso d'Aquino ed in cui egli operò, da maestro.

E' risaputo infatti che è proprio dall'Etica Nicomachea che il S. Dottore ha desunto principalmente la elaborata nozione di amicizia, nozione che, a differenza dei suoi predecessori, ha poi applicato ampiamente alla carità³⁶.

Sembra che l'Etica a Nicomaco sia stata tradotta in latino, per la prima volta e da uno sconosciuto, verso la fine del secolo XII.

³³ In questa linea di idee potremmo fare i seguenti nomi: S. Elredo, Pietro di Blois, Riccardo di S. Vittore, Guglielmo d'Auxerre e Guglielmo d'Auvergne. Infatti: S. *Elredo* (1110-1167) ha un piccolo trattato in forma di dialogo che s'intitola « *de spirituali amicitia* » (PL.193,659-702). In questa operetta si parla, non senza qualche accenno alla carità, della natura e dell'origine dell'amicizia (libro I), della sua eccellenza e dei suoi frutti (libro II) e delle condizioni per conservarla (libro III). Dopo di lui *Pietro di Blois* (1135-1204) ci ha lasciato, fra l'altro, anche due trattati in stretta relazione fra loro: « *de amicitia christiana* » e « *de charitate Dei et proximi* », però l'avvicinamento dell'amicizia alla carità va poco più in là di un accostamento materiale (cfr. PL.207,871-958).

Per *Riccardo di S. Vittore* cfr. PL.196,122ss. e VANSTEENBERGHE G., *Amitié*, in *Dict. de Sp.* I 501-529. Per *Guglielmo d'Auxerre* e *Gugl. d'Auvergne* (+ 1248) oltre a NOBLE H.D., O.P., *L'Amitié avec Dieu*, Paris 1932, p. 8, nota 1, vedi anche G. MEERSSEMAN, *art.cit.*, p.171 e nota 52.

³⁴ Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *art.cit.*, p.167.

³⁵ Cfr. A. CALLUS, *The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics*, in *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 14(1947) 200-209.

³⁶ Esiste anche un « Trattato sull'Amicizia » composto da AL GHAZZALI (sec. XI), uno dei più grandi mistici mussulmani. In questo trattato, « incluso nell'opera 'Ihja', vengono portate ai più alti vertici le disquisizioni sull'amore, rispetto, comunione con l'amico ecc..., vien propugnato pure l'odio contro i peccatori, proprio perché contrari a Dio, e si giunge alla sottile distinzione che chi fosse in parte amico e in parte nemico di Dio dovrebbe essere in misura corrispondente amato e odiato » (G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino 1955,p.28). Non abbiamo trovato però il minimo indizio di un possibile influsso in S. Tommaso dell'opera del mistico mussulmano.

Questa traduzione, originariamente forse completa, si diffuse solo parzialmente e, sotto il nome di « *Liber Ethicorum* » (che comprendeva soltanto i primi tre libri dell'opera aristotelica), veniva spiegata nelle scuole fin dal 1215, data a cui si fa risalire l'autorizzazione concessa dal legato Roberto di Courson.

Non è improbabile quindi che, verso il 1240, anche S. Tommaso sia venuto a contatto con l'opera dello Stagirita.

Egli infatti era studente a Napoli fin dal 1239 ed aveva come maestro Pietro d'Irlanda che, come sappiamo, lo iniziò ad una approfondita conoscenza del Filosofo.

C'è da tener presente anche che già prima del 1250 il « *Liber Ethicorum* » era stato commentato per iscritto sia parzialmente che complessivamente ed, oltre a ciò, era presente nel mondo della cultura sia sotto forma di riassunti o florilegi³⁷, sia attraverso la traduzione latina del commento che ne aveva fatto Averroè.

Sempre in questo periodo si conoscevano certamente anche alcuni frammenti dei libri VII e VIII tratti sempre dalla prima traduzione latina³⁸, ma l'opera, come abbiamo già accennato, veniva tradotta e presentata integralmente solo da Roberto Grossatesta negli anni 1246-1247.

Il lavoro di Roberto Grossatesta era appena uscito che S. Alberto Magno, a Colonia negli anni 1248-1252, se ne servì ampiamente per il suo corso sull'Etica, corso a cui S. Tommaso partecipò e che sunteggiò per iscritto con scrupolosa fedeltà³⁹.

Il corso di Alberto, ancora inedito e stimato come il modello dell'esegesi latina dell'Etica, si articola in due parti. La prima (la « *expositio litterae* ») segue passo passo il testo aristotelico mettendone in luce le divisioni e suddivisioni principali allo scopo di scoprire il significato immediato delle parole del Filosofo; la seconda (le « *quaestiones* ») seguendo il metodo classico della « *positio quaestionis* », della « *solutio* » e della « *responsio ad argumenta* », affronta le principali difficoltà che poteva incontrare un lettore del Medio Evo di fronte alle parole dello Stagirita.

³⁷ Cfr. Dom. LOTTIN, *Psychologie et morale à la faculté des arts de Paris aux approches de 1250*, in *Rev. Néoscol.*, 41(1939)182-212.

³⁸ Cfr. R.A. GAUTHIER, *L'Étique à Nicomaque*, vol. I, Louvain 1958, pp. 75*-76* il quale, a sua volta, cita A. PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle*, in *Rev. Néoscol.*, 23(1921) 329-341.

³⁹ Cfr. A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*, in *Revue Néoscol.*, 24(1922)333-361; 479-520. Vanno tenute presenti però anche le riserve avanzate da Gauthier a questo proposito... Cfr. il suo scritto *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, in *S. Thomae de Aquino. Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, Tomus XLVIII, Romae 1971, Appendix, pp. XVII-XVIII.

Qualche anno dopo (1268-1270) S. Alberto curò anche un altro commento sotto forma di parafrasi, che è quello che troviamo pubblicato fra le « Opera Omnia »⁴⁰.

S. Tommaso forse conobbe e consultò occasionalmente anche questo secondo commento⁴¹; ma né qui, né nel corso di Colonia trovò un avvicinamento fra amicizia e carità. S. Alberto infatti, nelle sue spiegazioni intorno a questa virtù, rimane entro la linea dei teologi precedenti, del Lombardo soprattutto⁴².

Nel frattempo però — prima del 1260 e quindi nel periodo in cui S. Tommaso componeva il Commento alle Sentenze e il « De Veritate » — cominciò a diffondersi, per dir così, una nuova 'edizione' della traduzione curata da Roberto Grossatesta. Era una edizione 'riveduta' e leggermente discordante con i manoscritti del Vescovo di Lincoln.

Chi fu il revisore?... Fu Guglielmo di Moerbeke? I dotti su questo punto non concordano.

E. FRANCESCHINI⁴³ ed altri insigni studiosi (Pelster, Dondaine, Grabmann...) lo pensano; ma contro questa posizione ha scritto M.-L. MINIO PALUELLO⁴⁴, mentre R.-A. GAUTHIER è dell'opinione che la revisione provenga « de l'entourage » di Roberto e sia l'opera di due collaboratori: uno che, per amore di un latino più scorrevole, ha corretto arbitrariamente la traduzione del grande Vescovo ed un altro che si è assunto il compito di una specie di « apparato critico marginale » in cui ha segnato le varianti, ritenute degne di nota, tra l'antica traduzione e qualche nuovo manoscritto greco⁴⁵.

Di qui, prosegue Gauthier, provengono le esitazioni dei copisti i quali molte volte trascurano le note marginali mentre altre volte le inseriscono arbitrariamente nel testo dando origine così a due grandi famiglie di manoscritti, delle quali una venne adottata dalla Università di Parigi e l'altra è rappresentata da un manoscritto conservato a Toledo.

Comunque stiano le cose sembra ormai accertato che S. Tommaso, basandosi unicamente su un mediocre manoscritto del testo

⁴⁰ Cfr. GAUTHIER, *o.c.*, I, pp.78*-79*. (Useremo, d'ora innanzi, questo modo abbreviato di citare l'opera descritta più sopra alla nota 24).

⁴² Cfr. A. STEVAUX, *a.cit.*, p.83.

⁴³ Cfr. E. FRANCESCHINI, *La revisione moerbekana della translatio lincolniensis dell'Etica Nicomachea*, in *Rivista di Filos. Neoscol.*, 30(1938)150-162.

⁴⁴ Cfr., L. MINIO-MALUELLO, *Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des Météorologiques et du De generatione et corruptione d'Aristote*, in *Rev. Philos. de Louvain*, 45(1947)231.

⁴⁵ Cfr. GAUTHIER, *o.c.* I, p.81*.

riveduto⁴⁶, compose a Parigi negli anni 1271-1272⁴⁷, e quindi proprio negli anni in cui componeva anche la II-IIae, la sua « *Sententia libri Ethicorum* » cioè il suo Commento letterale sull'Etica.

Arrivati a questo punto è meglio riportare semplicemente il giudizio di uno specialista: P. Gauthier, che abbiamo seguito molto da vicino nelle pagine precedenti e che ci ha promesso fin dal 1962 e come già sotto stampa⁴⁸ l'edizione critica del Commento di S. Tommaso⁴⁹.

⁴⁶ « Intermédiaire entre le texte parisien et le texte de Tolède, mais plus proche du texte parisien » (Gauthier, I, p.82*).

⁴⁷ Cfr. R.-A. GAUTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Étique à Nicomaque*, in *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 18(1951)66-105.

L'A. giunge a stabilire la nuova data di composizione dopo aver dimostrato l'inconsistenza della testimonianza di Tolomeo da Lucca, considerata fino ad ora decisiva, e attraverso quattro argomenti, indipendenti ma convergenti, dei quali il primo e il quarto sono di ordine dottrinale, mentre il secondo ed il terzo di ordine letterario. E' opportuno conoscere questi argomenti:

1°) La virtù della magnanimità nei suoi rapporti con i vizi opposti è trattata parallelamente da una parte nel Commento alle Sentenze e nel « De malo » e dall'altra nel Commento all'Etica e nella II-IIae. Ciò ci porta ad ammettere l'ordine seguente: Sentenze, « De malo » (q.8), Commento all'Etica (I.4, lezz.8-11), II-IIae (q.129 ss.).

2°) Il libro « A » della metafisica di Aristotele è citato da S. Tommaso agli inizi del Commento all'Etica (lez.1, n.1) come libro XI, mentre, subito dopo, come libro XII. Non si tratta, ci dice Gauthier, di uno sbaglio o di una correzione intenzionale introdotta nelle edizioni, perché i manoscritti sono tutti concordi. Bisogna dunque concludere che il Commento, incominciato forse prima che S. Tommaso abbia conosciuto il libro « K », sia stato continuato, almeno a partire dalla lezione 6 del Libro I, dopo quella conoscenza, quindi dopo la I-IIae e il « De malo », e perciò durante il tempo della II-IIae.

3°) Il modo con cui S. Tommaso cita il « De passionibus » dello Pseudo-Andronico fino alla q.49 della II-IIae, mostra che per lui, allora, tale autore era anonimo. Ma, a partire dalla q. 80, egli lo chiama regolarmente « Andronicus », ciò che fa anche nel libro I (lez.6, n.78) del Commento all'Etica.

4°) Nel Commento alle Sentenze, nella I-IIae e nella q.53 della II-IIae la continenza e la perseveranza sono collocate nella ragione. Nelle qq.143-155 della II-IIae e nel Commento all'Etica egli le colloca invece nella volontà. (Cfr. L.J. BATALLON, O.P. in *Bull. Thom.* 9(1954-1956)89-90.

Con la cronologia del P. Gauthier concorda anche A. MANSION, *Autour de la date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, in *Rev. philos. de Louvain*, 50(1952)460-461.

⁴⁸ Cfr. *Bull. Thom.* 11(1960-1962)81-82.

⁴⁹ « Certes saint Thomas disposait pour commenter l'Éthique d'une bonne formation préalable: il avait suivi le cours de saint Albert et l'avait pris par écrit; c'est à ses souvenirs de ce cours qu'il doit le meilleur de son information et c'est par lui qu'il se relie à la tradition des commentateurs grecs. (...) Saint Thomas, au contraire de saint Albert, n'a pas eu recours de façon suivie aux multiples instruments de travail dont disposait à son époque l'exégète de l'Éthique: son commentaire présente tous les caractères d'une oeuvre rapide, faite, si j'ose dire, « de chic ». Bien des explications peuvent être proposées de ce fait; il est possible, — mais nous n'avons aucune raison de l'affirmer, et nous en avons par contre de bonnes d'en douter, — que le commentaire de saint Thomas soit un cours, et que ce cours ait été destiné à de tout jeunes débu-

Notiamo anche che, proprio mentre il Santo Dottore commenta le parole di Aristotele a proposito dell'amicizia — e quindi mentre svolge opera prettamente filosofica — non perde assolutamente di vista la carità e non si dimentica di essere teologo.

Infatti; dopo aver dimostrato che l'amicizia tra persone « molto distanti » non si può realizzare, S. Tommaso ha queste parole:

« ...Et si multum distent, puta sicut homines a Deo, non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur »⁵⁰.

E' forse questo il primo testo⁵¹ dell'Etica in cui si accenna ad una possibile amicizia fra l'uomo e Dio e l'Angelico ci tiene a precisare che l'amicizia *di cui sta parlando* non si realizza⁵² ...ma un'altra amicizia?... Un'altra amicizia sì! Lo dirà espressamente più avanti, sempre nel Commento all'Etica. Dopo aver illustrato le proprietà dell'amicizia fra figli e genitori S. Tommaso afferma chiaramente:

« ...Et talis est etiam amicitia hominis ad Deum »⁵³.

tants, ce qui expliquerait son parti-pris de simplification et de clarté (de cette clarté qui, comme dit un humoriste, est l'art de masquer les problèmes); il est possible aussi que saint Thomas, qui, au moment même où il rédigeait son explication littérale de l'Étique, composait la Seconde Partie de la Somme de théologie, ait réservé pour cette dernière la discussion des problèmes; au fait, la Seconde Partie constitue elle aussi un commentaire de l'Éthique, le commentaire par quaestiones qui devait normalement compléter l'espositio litterae, et les Commentateurs de la fin du XIIIe siècle ne s'y sont pas trompés: c'est de la Seconde Partie, plutôt que de la Sententia sur l'Éthique, qu'ils s'inspirent. Quoi qu'il en soit, le commentaire de saint Thomas sur l'Éthique, envisagé du point de vue de l'exégèse aristotélicienne, est une oeuvre manquée... et de nul secours; il n'est utile que pour comprendre la pensée même de saint Thomas et notamment la Seconde Partie, mais là il est indispensable » (GAUTHIER, *o.c.*, I, pp.82*-84*). Questa posizione è sostanzialmente conservata dall'autore anche nel suo scritto più recente: l'Appendice al Tomo XLVIII dell'Edizione leonina (1971). Vedi soprattutto le pp.XXIII-XXIV.

⁵⁰ *VIII Eth.*, lect.7, n.1635. Citeremo sempre l'Ed. Marietti (1951), curata dal P.R. SPIAZZI, per rendere più facile la consultazione, anche se, come ci ricorda il P. GAUTHIER nell'Appendice all'Ed. Leonina (p.XXIV), il titolo « lectio » proposto alle singole suddivisioni è stato introdotto nel testo solo a partire dalla quarta edizione del « Commento » (Venezia 1519).

⁵¹ Gli altri testi aristotelici che insinuano l'idea di uno scambio di amore fra gli uomini e gli dei sono: *E.Nic.*, VIII, 14,1162 a 5; IX,1,1164 b5; X,9,1179 a 23-32 (Ed. Bekker).

⁵² E' proprio impossibile, secondo Aristotele, una vicendevole amicizia fra Dio e gli uomini? Nonostante che il Filosofo riporti e commenti le leggende popolari favorevoli a questo fatto, tuttavia la sua risposta personale è decisamente negativa (Cfr. GAUTHIER, *o.c.*, II, pp.691-693).

Da ricordare anche, sempre a questo proposito, le parole, dure e chiare allo stesso tempo, della Grande Etica: « Ἀποπον γὰρ ἂν εἰ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία » (II,11,1208 b 30).

⁵³ *VIII Eth.*, lect. 12, n.1715.

Ma prima della II-IIae e del Commento all'Etica, S. Tommaso aveva già composto (appena qualche anno dopo aver ascoltato il Corso di S. Alberto Magno) il Commento alle Sentenze (1253-1255) e fin da allora aveva subito preso, come base delle sue spiegazioni sulla carità, la nozione di amicizia⁵⁴.

E' di questa nozione che egli si serve per ordinare, in una esposizione chiara e logica, tutte le qualità della carità, — qualità affermate dalla S. Scrittura e riconosciute dagli autori precedenti, ma in modo sconnesso e discontinuo.

Nella sua nuova sintesi tutto trova un posto organico e vitale!

E una volta scoperta la vastità e la fecondità delle analogie che corrono tra amicizia e carità, il S. Dottore non le abbandonerà più. Ad esse infatti si riferirà lungo tutto l'arco di tempo che lo vide maestro.

Così, per esempio, nel suo opuscolo « *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* », scritto subito dopo il Commento alle Sentenze (nel 1256), dovendo, incidentalmente, parlare della carità, lo farà attraverso un efficace parallelismo con l'amicizia⁵⁵.

Due anni dopo incomincerà a scrivere la « *Summa contra Gentiles* » (1259-1264)⁵⁶; anche in quest'opera il parallelismo suaccennato continua ad essere presente⁵⁷.

E così via... Attraverso il « *De caritate* » (iniziato nel 1269) e la II-IIae (1271-72) fino al « *Compendium Theologiae* » (finito nel 1273), il Dottore Angelico resta fedele alla sua linea espositiva: presentare la carità attraverso le caratteristiche dell'Amicizia.

Dobbiamo notare inoltre che al S. Dottore la nozione di amicizia non serve soltanto per illustrare la carità: essa occupa un posto non

⁵⁴ Cfr. *III Sent.* dd. 27-32.

⁵⁵ Cfr. *Contra impugnantes Dei cultum et rel.*, c.2, nn.52 e 56.

⁵⁶ Secondo D. Pietro Marc O.S.B. la « *Summa contra Gentiles* » sarebbe stata terminata a Napoli poco prima dell'inizio del 1273 (Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles*, vol.I, Introductio. Cura et studio D.P. MARC O.S.B., Torino 1967, pp.312-382).

Però gli argomenti portati dall'autore in favore di questa trasposizione cronologica — per cui la S. CG. sarebbe addirittura l'ultima grande opera di S. Tommaso — non sono stati accolti favorevolmente (Cfr. la recensione di C. VANSTEENKISTE, O.P. in *Angelicum* 45(1968)353-355 dove, a conclusione di un esame critico di tutte le prove addotte dal P. MARC, troviamo queste parole quasi pesanti: « non possiamo dire che l'A. abbia dimostrato la sua tesi principale, la datazione della S.C.G. tra gli ultimi scritti di S. Tommaso. Tutto lo sforzo sembra essere dettato da un'idea preconcepita che l'A. vuole ad ogni costo giustificare »).

Non diverso è il giudizio di L.-J. BATAILLON: « son essai de retarder la composition de la *Summa contra Gentiles*... ne résiste pas à l'examen » (in *Revue des Sciences philosoph. et théol.* 57(1972)147-148).

⁵⁷ Cfr. per es.: *III C.G.*, c.117, n.2899; *Ibid.*, c.151,n.3236 ecc.

indifferente anche nel resto della sua concezione dell'ordine e della vita soprannaturale.

Limitandoci alla « Summa » e scegliendo a caso qua e là notiamo, per esempio, che quando vuole spiegare le missioni invisibili delle Persone divine ha già in mente quella mutua benevolenza di cui parlerà nella I-IIae e che applicherà alla carità nella II-IIae. Afferma infatti che le Persone divine si danno all'anima tanto da essere oggetto di fruizione e che l'anima le tiene presenti in sé « sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante »⁵⁸. Ora è proprio questa « mutua inhaesio » una delle caratteristiche dell'amore di benevolenza analizzato nella I-IIae: « in amore amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici »⁵⁹.

L'idea di benevolenza mutua appare anche nelle questioni riguardanti la grazia quando afferma che Dio « vult simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est Ipse »⁶⁰ e che, proprio per questo, Egli dà la grazia e la carità per le quali « homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo »⁶¹. Dono di Dio quindi e comunicazione della creatura con Lui, — elementi essenziali dell'amicizia.

Ed è anche in virtù di questi elementi, spiegherà in alcune questioni più tardi, che l'uomo giustificato può meritare almeno « de congruo »: « quia homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius »⁶².

Potremmo continuare ancora a lungo ad elencare i punti di dottrina dove la nozione di amicizia ha portato, nella sintesi tomista, il suo contributo.

A noi preme però sottolineare ancora che è propriamente nell'ambito delle teologia della carità che questa nozione, una volta assunta dall'Angelico Dottore, esercita il suo influsso determinante.

Presentare la carità come amicizia fu indubbiamente, per S. Tommaso e per tutta la teologia, una conquista.

Una conquista dovuta non tanto ad un semplice sforzo di riflessione solitaria, quanto piuttosto all'utilizzazione intelligente di una opera di Aristotele: l'Etica a Nicomaco.

Una conquista attraverso la quale, al di là e al di sopra delle correnti precedenti, il S. Dottore ci ha fatto contemplare, nel caso spe-

⁵⁸ I,43,3

⁵⁹ I-II,28,2.

⁶⁰ I-II,110,1.

⁶¹ I-II,109,3,1m.

⁶² I-II,114,6.

cifico della carità (e della convivenza), l'armonia fondamentale delle leggi della natura e della soprannatura e ce ne ha mostrato, come vedremo meglio in seguito, la provvidenziale corrispondenza.

Sarebbe utile e interessante poter seguire ulteriormente le alterne vicende di questa conquista, attraverso i Commentatori dell'Angelico⁶³ fino ai nostri giorni; ma noi dobbiamo passare subito al secondo momento della ricerca che ci siamo proposti di svolgere.

II

LA « CONVIVENZA », ASPETTO DELLA « *κοινωνία* »

Dopo aver deciso di presentare la carità come amicizia, S. Tommaso viene a trovarsi di fronte ad un problema ulteriore, a un problema molto più vasto ed impegnativo: come, concretamente, cioè sul piano pratico di tutta la problematica teologica, realizzare quell'idea tanto suggestiva?

E' facile intuire che la radice ultima di questa difficoltà il S. Dottore la trova nella trascendenza della carità...

Come può una virtù così eccelsa, una virtù soprannaturale, essere illustrata dalla naturale e relativamente imperfetta nozione di amicizia? S. Tommaso viene a trovarsi in questa situazione: da una parte ha, per dir così, tra le mani delle categorie dedotte dal piano naturale e perciò rigorosamente applicabili solo ad esso..., dall'altra parte ha la carità e vede molto bene le analogie che passano fra quelle categorie e la struttura soprannaturale di questa virtù...; come applicare quelle a questa senza impoverirne la ricchezza e, al tempo stesso, salvare l'innegabile fecondità di quelle stesse analogie?... La trascendenza della carità da una parte e i suoi punti di contatto con l'amicizia dall'altra sono le istanze supreme a cui S. Tommaso dovrà guardare continuamente nella sua esposizione.

E' importante tener presente tutto questo anche per vedere, in

⁶³ Vedi, a questo proposito, lo studio di L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticesi*, Brescia 1972.

L'A. passa in rassegna il pensiero dei seguenti commentatori: Tommaso de Vio (1468-1534), Francesco de Vitoria (1492-1546), Melchior Cano (1509-1560), Bartolomeo Carranza (1503-1576), Domenico Soto (1495-1560), Francesco Toledo (1532-1596), S. Roberto Bellarmino (1542-1621), Francesco Suárez (1548-1617), Gregorio di Valenza (1549-1603), Adamo Tanner (1572-1632), Martino Becano (1563-1624), Ludovico Molina (1536-1600), Gabriele Vazquez (1549-1604), Teologi minori del '500-600, Giovanni di S. Tommaso (1589-1644), Giovanni Martinez de Ripalda (1594-1648), i Salmanticesi.

concreto, come l'idea di « convivenza » si inserisca nel complesso dei concetti che, nel pensiero dell'Angelico, ruotano intorno alla presentazione della carità come amicizia.

A questo scopo è indispensabile ricordare brevemente la nozione di amicizia e le varie accezioni di uno dei suoi elementi.

1. - *Nozione di Amicizia.*

La nozione di amicizia, così come la troviamo presentata da S. Tommaso nelle sue opere teologiche, è come il « punto di arrivo » di una lunghissima elaborazione concettuale.

Anche rimanendo sul semplice piano filosofico vediamo che questa nozione, attraverso una continua e sorprendente opera di 'limatura', è stata progressivamente ritoccata e perfezionata.

Quando poi, con S. Tommaso, il concetto di amicizia fa il suo ingresso in campo teologico soprattutto con la sua applicazione alla carità, riceve un'ultima e non indifferente « messa a punto ». Dobbiamo tener conto di questo progressivo affinamento della nozione di amicizia, ma non ci interessa tanto l'apporto del pensiero romano perché il S. Dottore non lo sfrutta che in minima parte⁶⁴.

Le prime « teorie » sull'amicizia appaiono con i Sofisti e sono caratterizzate da un utilitarismo radicale: si è e si diventa amici solo in vista di qualche vantaggio personale.

Con Platone incontriamo una vigorosa critica a questa concezione utilitaristica e, allo stesso tempo, vediamo che si fa luce l'idea dell'amicizia come benevolenza disinteressata: anche se, in definitiva, viene ridotta ad un troppo metafisico amore verso il « Bene-in-sé ».

Prima di Aristotele — sempre a proposito del concetto di amicizia — riscontriamo, nell'Accademia, due teorie alquanto diverse⁶⁵.

Un primo gruppo di pensatori si limita a definire semplicemente l'amicizia come benevolenza, come amore disinteressato: voler bene a qualcuno per lui soltanto.. E' il gruppo dei fedeli continuatori di Platone.

Un altro gruppo, insoddisfatto di questa posizione, pensa invece che, per avere veramente l'amicizia, l'amore disinteressato (la bene-

⁶⁴ Infatti, a proposito dell'amicizia, solo rarissimamente cita Cicerone e, a quanto ci risulta, mai viene nominato (almeno espressamente) Seneca. Anzi qualche volta il S. Dottore attribuisce a Cicerone ciò che invece è di Sallustio: come a proposito della famosissima formula « idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est » (*De Coniurat.Catil.*, c.20) citata in II-II,29,3c.

⁶⁵ Sappiamo che queste due teorie sono impersonate rispettivamente da Xenocrate e Speusippo, ma non possiamo precisare di più. (Cfr. GAUTHIER, o.c., vol.II, p.726).

volenza) è insufficiente; si richiede la vita di intimità: l'amicizia consiste essenzialmente nella fusione dei cuori e dei sentimenti.

Aristotele prende progressivamente posizione⁶⁶ fra queste due teorie, e non negando la grande importanza della benevolenza, tiene a precisare che tale benevolenza deve essere mutua e in più aggiunge che da sola è insufficiente⁶⁷ perché la vera amicizia consiste soprattutto nella vita di intimità⁶⁸ e in una vita di intimità tale da essere conosciuta e percepita dagli amici⁶⁹.

Ma è senz'altro opportuno intrattenerci un po' più diffusamente sulla definizione di amicizia che S. Tommaso ha trovato nell'Etica Nicomachea⁷⁰.

Vediamo questa definizione, come è ovvio, alla luce del commento che ne ha fatto l'Angelico Dottore e teniamo conto dell'esposizione dello Stagirita soltanto nella misura in cui ci aiuta a capire quel commento.

S. Tommaso ci dice dunque⁷¹ che secondo il Filosofo quattro sono gli elementi (« quatuor partes, particulae ») che concorrono alla definizione di amicizia:

1) *oggetto amato* (o, anche, il fine per cui si ama) che si identifica con il bene. « Amatur autem amabile: quod quidem est vel per se bonum, idest *honestum*, vel *delectabile*, vel *utile* »⁷².

2) « *qualitas amationis* ». Per l'amicizia cioè si richiede un determinato tipo di amore: un amore che sia benevolenza: « oportet amico velle bonum gratia illius, et non propter bonum amantis »⁷³.

⁶⁶ Si nota infatti, anche nel Filosofo, una certa evoluzione di pensiero circa il suo concetto di amicizia, evoluzione che parte dall'Etica a Eudimo e giunge all'Etica Nicomachea (Cfr. GAUTHIER, *o.c.*, vol. II, p. 726).

⁶⁷ Cfr. *E. Nic.*, IX,5,1166 b 33; 1167 a 9-11.

⁶⁸ Cfr., IX,12, 1171 b 32-33.

⁶⁹ Cfr. VII, 2,1156 a 4.

⁷⁰ In quest'opera, come è noto, la trattazione sull'amicizia si trova nei libri VIII e IX. Ecco qui schematicamente, come si svolge tutta l'esposizione di Aristotele (Cfr. GAUTHIER, *o.c.* vol. II, pp.658-659):

— *Introduzione dialettica:*

1 - il perché di uno studio sull'Amicizia;

2 - i problemi intorno all'A.

— I - *Le diverse specie di A.:*

a) - Amicizie fra eguali

b) - Amicizie fra ineguali

— II - *Giustizia e Amicizia:*

a) le diverse forme che assumono l'Amicizia e la Giustizia;

b) casuistica dell'A.

— III *Questioni disputate*, per es.:

- perché i benefattori amano di più i beneficiati e non viceversa?...

- l'uomo beato (felice) ha bisogno di amici?... ecc... ecc...

— *Conclusione:* l'intimità, vertice dell'Amicizia.

⁷¹ Cfr. *In VIII Eth.*, 1,2, nn.1551-1561.

⁷² *Ibid.* n. 1552.

⁷³ *Ibid.* n. 1558.

3) « *vicissitudo amati* », cioè reciprocità di amore. « Dicit quod si aliqui velint bona alicui illius gratia, dicimus eos benevolos; sed non dicimus eos amicos si non illud fiat ab illo, ut scilicet amatus velit bonum amanti eius gratia. Quia amicitiam dicimus esse benevolentiam in contrapassis »⁷⁴.

4) « *conditio mutui amoris* ».

« Quarta particula (definitionis) sumitur secundum conditionem mutui amoris... et dicit, ad complendam rationem amicitiae, quod sit benevolentia mutua *non latens* »⁷⁵.

Ed ecco ora la nozione di amicizia così come ce la presenta S. Tommaso stesso quando, nella sua opera della maturità, sta proprio per applicarla alla virtù soprannaturale della carità.

E' opportuno seguirlo da vicino.

Nella questione 23a della II-IIae, riferendosi esplicitamente alla nozione data da Aristotele nella sua Etica a Nicomaco, procede esattamente così:

1° - L'amicizia è un *amore*...

2° - ma non ogni amore « *habet rationem amicitiae*, sed amor qui est cum *benevolentia* »⁷⁶.

3° - però nemmeno un amore di benevolenza è sufficiente per spiegare l'amicizia: si richiede in più *una reciprocità* nella benevolenza stessa: « *requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus* »⁷⁷.

4° - Nell'amicizia questa mutua benevolenza si fonda su una certa *comunicazione*.

Amore di benevolenza, reciprocità, comunicazione sono quindi gli elementi che costituiscono ogni specie di amicizia, sia essa « *utile* », « *virtuosa* » o « *dilettevole* »⁷⁸.

Arrivati a questo punto è necessario concentrare la nostra atten-

⁷⁴ *Ibid.* n. 1559.

⁷⁵ *Ibid.*, n.1560. Ecco poi come, sintetizzando, S. Tommaso ci presenta la definizione aristotelica: « *dicit quod ad rationem amicitiae oportet quod per eam aliqui sibi bene velint ad invicem, et quod hoc non lateat eos, et quod hoc sit propter unum aliquod praedictorum, scilicet propter bonum, delectabile, vel utile* » (*Ibid.* n.1561).

⁷⁶ II-II,23,1.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Dato che ci è capitato di accennare a queste tre specie di amicizia è bene, anche in vista dei riferimenti futuri, conoscerle un po' meglio. Sintetizzeremo al massimo le affermazioni di Aristotele e di S. Tommaso. Trovando fra parentesi i rispettivi riferimenti si potrà controllare come le due esposizioni procedano parallelamente.

Ci sono tre motivi per amare: il bene, il piacere, l'utilità (1155 b 17-b 26 / VIII *Eth.*, lect. 3, n.1563) che danno luogo all'amicizia quando generano una bene-

zione sul quarto elemento dell'amicizia, corrispondente — almeno in parte — alla « *κοινωνία* » aristotelica, perché è proprio qui che troviamo inserita l'idea di convivenza.

2. - Plurivalenza della « *communicatio* » (*κοινωνία*).

Come è noto, gli interpreti e i commentatori di S. Tommaso, sia antichi che recenti, non si sono trovati concordi nell'indicarci il significato e il contenuto preciso attribuito dal S. Dottore alla comunicazione, elemento dell'amicizia e della carità.

A nostro avviso, il torto principale delle moltissime e divergenti interpretazioni proposte fin qui⁷⁹, è stato quello della « unilateralità »: S. Tommaso non parla di una sola comunicazione, ma dà a questa parola — sempre nel contesto dell'amicizia-carità — molti significati ed esprime con essa contenuti molto diversi fra loro.

L'analisi e il confronto reciproco dei numerosissimi testi che, nelle opere di S. Tommaso, ci parlano delle diverse « Comunicazioni », ci ha portato a cogliere un certo ordine logico che le collega fra loro e le pone in perfetta armonia come « parti di un tutto » ben ordinato.

1. Supposta la distinzione che passa tra Dio e le creature, come pure quella che intercorre tra creatura e creatura, incontriamo la

volenza (1155 b 27-b 31 / *VIII Eth.*, lect. 2, nn.1557-1558), mutua (1155 b 32-b 33 / *VIII Eth.*, lect. 2, n.1559) e conosciuta da coloro che la provano (1155 b 34-1156 a 2 / *VIII Eth.*, lect. 2, n.1560). Ci sono perciò tre specie di amicizia (1156 a 3-a 7 / *VIII Eth.*, lect.3, nn. 1563-1564): A. *virtuosa* (o A. *onesti*), A. *dilettevole* e A. *utile*.

L'A. *virtuosa*, che è la più perfetta delle tre perché realizza perfettamente la nozione di benevolenza (1156 b 7- b 10 / *VIII Eth.*, lect. 3, nn. 1574 ss), ha anche la caratteristica di essere durevole (1156 b 32 e 1158 a 10- a 18 / *VIII Eth.*, lect. 3, nn. 1581-1582).

L'A. *utile* si dissolve con facilità (1560 a 19- a 23 / *VIII Eth.*, 1.3, n.1567), è frequente soprattutto fra i vecchi (1156 a24 - a26 / *VIII Eth.*, 1.3,n.1568) e non implica la vita d'intimità (1156 a 27 - a 30 / *VIII Eth.*, lect. 3, n.1569).

L'A. *dilettevole*, come la precedente nasce e si scioglie con facilità (1156 a 33-b 4 / *VIII Eth.*, 1.3,n.1567), è frequente soprattutto fra i giovani (1156 a 31-a 32 / *VIII Eth.*, 1.3,n.1571) ed implica la « vita-insieme » (1156 b 5-b 6 / *VIII Eth.*, 1.3,n.1573).

Se, ora — (lo facciamo notare di passaggio) — confrontiamo le caratteristiche proprie a ciascuna delle amicizie nominate sopra con le caratteristiche della carità, si capisce molto bene sia perché S. Tommaso abbia scelto soprattutto l'A. *virtuosa* per la sua esposizione, sia perché, anche dopo questa scelta, egli sia costretto ancora a sottolineare la trascendenza della carità.

⁷⁹ Non è possibile esporre ora tutte queste interpretazioni... Esse offrono materia abbondantissima per uno studio distinto da quello che stiamo portando avanti.

prima serie di comunicazioni quando riflettiamo all'azione con cui Dio (o anche qualsiasi creatura che ne sia capace) trasmette e concede qualche cosa di se stesso.

Questa azione comunicativa è la prima « *communicatio* »; tutte le altre trovano in essa il loro presupposto necessario.

Nell'ordine logico di cui parlavamo sopra, tutto incomincia da qui, dal dono di una perfezione; e l'azione che porta e trasmette una « forma » o perfezione è il primo anello della complicata e ricchissima catena di comunicazioni⁸⁰.

2. Come risultato ed effetto dell' « azione comunicativa » si viene a stabilire una coincidenza, una « convenienza » nella « forma » o perfezione comunicata. Abbiamo così un'altra « *communicatio* » che consiste appunto nel possesso comune di una stessa perfezione: una data « forma » viene ad essere presente in più esseri creano quasi una zona di intersezione fra loro. Diciamo allora che l'essere che, attraverso la sua azione, dona o infonde una « forma » e l'essere (o gli esseri) che la ricevono, « comunicano » e coincidono nella forma o perfezione comune⁸¹.

3. Ancora: dal possesso comune di una stessa forma sgorga una altra « *communicatio* »; la comunicazione che è l'amore stesso, inteso sia come semplice « tendenza » sul piano ontologico (quasi reciproca « simpatia » causata da affinità ontologica), sia come vero e proprio amore consapevole e razionale.

Quando infatti due o più esseri posseggono qualità o perfezioni comuni, si amano e l'amore dell'uno tende verso l'altro allo stesso tempo in cui (attualmente o abitualmente) l'amore dell'altro tende verso il primo. Viene a formarsi così una nuova « *communicatio* » che altro non è se non intima fusione e compenetrazione di amore. In determinate circostanze e con particolari caratteristiche, questa

⁸⁰ Questa « azione comunicativa », per es. è tenuta presente da S. Tommaso quando ci descrive l'influsso di Dio nella predisposizione alla carità (II-II,24,3, 1m; 25,6), nella sua infusione (I Sent.,d.17,q.1,a.3; II-II,24,2) e conservazione (*De Car.*, a.6c.); come pure nell'esercizio (II-II,23,2; 24,11) e nell'aumento (II-II,24,5,3m) di questa stessa virtù.

⁸¹ La comunicazione come « possesso comune » è senz'altro l'aspetto della « *κοινωνία* » aristotelica più ampiamente utilizzato dall'Angelico nella sua esposizione sulla carità. Infatti: la compartecipazione alla stessa *bontà* divina (II-II,28,1,3m; 2,2m et 3m), la « *communicatio in esse* » (*De Car.*, a.1,13m; I-II, 110,1c.; II Sent.,d.6,a.1,2m; *Quodl.*,I,q.4,a.3,1m), la comunanza di *vita* (III Sent., d.28,a.3; *ibid.*,a.4,1m; II-II,25,3), la « *similitudo* » (III Sent., d.27,q.2,a.2,4m; II Sent.,d.3,q.4,1m; III CG.,151,n.3238), il possesso comune della *beatitudine* (II-II, 25,12; III Sent.,d.28,a.7,5m; *De Car.*, a.7c.),ecc... giocano un ruolo vastissimo e multiforme nella teologia della carità.

intima fusione di amore la riscontriamo negli amici; intima fusione che, in fondo, si identificherà con la loro benevolenza reciproca...⁸².

4. La benevolenza reciproca è un sentimento interno che però tende e trasporta coloro che la posseggono ad una comune ed esterna vita di intimità. Gli amici vogliono « stare insieme », vogliono intrattenersi conversando e manifestandosi a vicenda i propri segreti e i propri progetti. Tutto ciò costituisce (ancora una volta!) una « *communicatio* »; una comunicazione di indole sociale che, qualche volta, comporta anche la messa in comune dei beni materiali.

Riepilogando e sintetizzando: un essere agisce e, senza perderla, trasmette una perfezione la quale, una volta « comunicata », diventa *comune* possesso anche per uno o più esseri distinti dal primo.

Da questa « coincidenza » in una ed identica perfezione si sviluppa, diremo così, una corrente ontologica che lega tutti gli esseri comunicanti in quella perfezione; tendenza che, negli enti dotati di ragione, diventa cosciente attraverso un « *contatto vitale* » rivelatore, causato e favorito talvolta da una precedente comunanza di vita. A questo punto — e soltanto a questo punto — incontriamo quella « *benevolenza reciproca* » che spinge al dolce ed intimo « *intrattenersi insieme* », allo scambio di doni e alla messa in comune dei beni materiali e spirituali.

Come si vede, il « vivere insieme » di cui ci occupiamo in queste note, è collegato espressamente soltanto col quarto significato attribuito da S. Tommaso alla « *communicatio - κοινωνία* » dell'amicizia e della carità; tutte le altre accezioni ne sono il *presupposto* indispensabile...

Infine, per evitare una falsa e unilaterale interpretazione del pensiero del S. Dottore, dobbiamo ricordare espressamente che egli, oltre alla convivenza, stima molto anche la « vita solitaria », se ben capita e autenticamente motivata...

La solitudine infatti è un mezzo per raggiungere la perfezione; un mezzo adatto soprattutto a chi è chiamato a condurre vita contemplativa, ma utile anche (abbracciata 'ad tempus') a chi è impegnato nella vita attiva⁸³, e coloro che l'abbracciano « *multum utiles*

⁸² I molti aspetti dell'unione affettiva, sia che venga realizzata dall'amore naturale (*In Div. Nom.*, c.IV,1.12,n.456; c. XI,1.2,n.910), o da quello sensitivo, o da quello spirituale (*III Sent.*, d.27,q.I,a.1,4m), o dalla stessa amicizia (I-II,28,2; II-II,23,1c.), o dalla carità reciproca (II-II,24,12,5m; 27,4), o infine dall'amore beatifico (I,12,6), servono al S. Dottore per illustrarci sia l'amore intratrinitario (*Comp. Theol.*, 45,n.82; *I Sent.*, d.40,q.1,a.3...), sia la partecipazione creata a quello stesso amore data dalla carità (*In Jo.*, XVIII,1.3,n.2214...).

⁸³ Cfr. II-II, 188,8.

sunt generi humano »⁸⁴.

Resterà sempre vero perciò che, secondo la forte espressione dell'Angelico, la vera comunicazione con gli altri impedisce di essere (o di diventare) « bestie », e la solitudine autentica (motivata cioè dalla totale adesione a Dio), allarga e sublima la stessa capacità di convivere perché è, in un certo senso, « divinizzatrice »⁸⁵.

III

CONVIVERE ALLA LUCE DELL'AMICIZIA E DELLA CARITÀ, SECONDO S. TOMMASO

« L'amicizia è il principio di ogni moderna convivenza umana. Invece di vedere nel nostro simile l'estraneo, il rivale, l'antipatico, l'avversario, il nemico, dobbiamo abituarci a vedere l'uomo, che vuol dire un essere pari al nostro, degno di rispetto, di stima, di assistenza, di amore, come noi stessi »⁸⁶.

La carità assume questo dinamismo, lo fortifica e lo sublima, rendendo la convivenza come 'impregnata' dallo stesso spirito di Cristo e trasfigurata dalla sua stessa vita umana e divina.

1. - IL « VIVERE INSIEME » E LA FILOSOFIA DELL'AMICIZIA

« Amoris est ad invicem movere... Cum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesertia et convictu et collationibus gaudere »⁸⁷.

Il testo ci mostra con chiarezza la connessione che esiste fra la *κοινωνία* intesa come « possesso comune » e « unione affettiva » da una parte e come « convivenza » dall'altra.

A nostro avviso il pensiero del S. Dottore, sparso un po' ovun-

⁸⁴ II-II, 188,8,4m.

⁸⁵ « Homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam: et hoc est *bestiale*. Alio modo, per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret: et hoc est *supra hominem*. Et ideo Philosophus dicit, in I Pol., quod ille qui *aliis non communicat* est bestia aut deus, idest divinus vir » (II-II, 188,8,5m).

⁸⁶ Paolo VI, Radiomessaggio natalizio del 1964. Cfr. AAS, 57(1965)176-183.

⁸⁷ I CG., 91,n.760.

que in tutte le sue opere, puntualizza ed approfondisce sia gli aspetti più generali della convivenza, come pure, in una gradazione che va dal meno perfetto al più perfetto, i vari tipi particolari del « vivere insieme »: fino ad attirare la nostra riflessione sulla « convivenza (ο κοινωνία) utra-terrena »...

A) Aspetti fondamentali del « vivere insieme ».

Per renderci conto del passaggio dalla κοινωνία al concetto più ristretto di convivenza (συζήν) è bene ricordare che Aristotele afferma talvolta che l'amicizia stessa è una κοινωνία⁸⁸.

Con ciò egli intende riferirsi evidentemente, come appare dal contesto immediato e dall'ordine generale dell'esposizione, alle operazioni dell'amicizia, allo scambio e alla fusione dei sentimenti, alla vita di intimità, allo « stare insieme », alla convivenza (συζήν)⁸⁹.

Abbiamo così: φιλία = κοινωνία = συζήν

Ora, l'uguaglianza fra κοινωνία e συζήν (divenute rispettivamente « communicatio » e « conversatio » o « convictus ») è ritenuta anche da S. Tommaso, sia nel suo Commento all'Etica⁹⁰, sia nelle sue opere teologiche⁹¹.

E' così che la parola « Communicatio », corrispondente anche in questo caso alla κοινωνία aristotelica, viene ad assumere un senso nettamente sociale, viene ad indicare alcuni aspetti dei rapporti personali propri della vita di amicizia per cui « maxime proprium amicitiae est convivere amicis ». Questa frase desunta direttamente dal libro IX dell'Etica a Nicomaco⁹², ritorna sotto la penna dell'Angelico con l'insistenza e l'assolutezza di un assioma anche nel contesto della carità⁹³ e ci presenta, anche se sinteticamente e con una certa approssimazione, la serie di relazioni interpersonali che stiamo per illustrare.

Per ben capire tutta la portata di questa « convivenza amichevole » è opportuno, seguendo Aristotele e S. Tommaso, distinguerla subito da altri tipi di convivenza di rango inferiore.

⁸⁸ Cfr., per es., IX,12,1171 b 32: κοινωνία γάρ ἡ φιλία

⁸⁹ Cfr. GAUTHIER, II,p.768; GILLON, A propos de la théorie thomiste de l'amitié, in Angelicum 25(1948)3-17; cfr. p.8. Ci sono poi, anche in Aristotele, passi in cui la parola κοινωνία è intesa direttamente in senso sociale. Vedi per es., IX,9, 1170 b 11-12.

⁹⁰ Cfr. IX Eth., 1.14,nn.1944-1946.

⁹¹ I-II,65,5; II-II,23,1,1m ecc. ...

⁹² IX,12,1171 b 32-33; IX Eth., 1.14,nn.1944-1946. Cfr. anche VIII Eth., 1.5,n. 1600 ss. e il luogo corrispondente in Aristotele: VIII,6,1157 b 19-24.

⁹³ II-II,23,1,obj,1 et 1m; 25,3c; 25,6,obj,5 et 5m; III,75,1c; IV C G., 22, n. 3585. Ecc. ...

Il concetto di convivenza (*συζήτησις*) infatti si realizza fondamentalmente su tre piani diversi.

1. La riscontriamo, prima di tutto, su un piano che potremmo qualificare come *materiale*; e allora comporta il solo e semplice fatto di stare o di trovarsi insieme: come le pecore vivono insieme perché pascolano in uno stesso prato (l'esempio è di Aristotele), così gli uomini vivono perché si trovano riuniti in un determinato luogo o ambiente, senza però che fra loro si intreccino dei veri rapporti umani⁹⁴. A questo livello, evidentemente, si parla di convivenza in modo molto improprio e S. Tommaso non mancherà di farlo notare⁹⁵. E', purtroppo, la « convivenza » di molti nostri quartieri o caseggiati moderni, dove la massificazione ha prodotto gli effetti più negativi e più sconcertanti.

2. C'è poi, come ci ha fatto intuire il testo della nota precedente, la convivenza che si realizza ad un livello *umano* e che, pur essendo più nobile della precedente perché implicante l'uso delle facoltà superiori dell'uomo⁹⁶, si limita però ai semplici rapporti fra i cittadini ed è di carattere pubblico e convenzionale⁹⁷ perché regolata e retta dalla virtù della giustizia⁹⁸. E', questa, una convivenza « burocratica » che, anche quando è esatta, educata e compita, resta sempre fredda e distaccata...

3. Ad un livello ancora superiore c'è, infine, la convivenza *amichevole* che, a sua volta, può essere più o meno profonda. Può abbracciare cioè l'insieme di tutti i rapporti sociali privati (in opposizione a quelli pubblici propri della convivenza del tipo precedente), rapporti sociali regolati dalla veracità⁹⁹, dalla amabilità o

⁹⁴ Cfr. IX,9,1170 b 11-14.

⁹⁵ « Hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria, non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contigit in pecoribus » (IX Eth., 1.11, n.1910).

⁹⁶ Infatti si svolge « secundum communicationem et considerationem mentis » (IX Eth., 1.11, n.1910). Cfr. anche IV Eth., 1.14, n.824.

⁹⁷ In pratica consiste quasi esclusivamente nella vita di affari. Cfr. I-II,105,2c.

⁹⁸ Cfr. V Eth., 11.1-17, nn.855-1108.

« Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae » (I-II, 100,2c).

⁹⁹ L'uomo nel suo comportamento e in tutti i suoi rapporti con l'altro deve deve cioè mostrarsi tale quale è, senza voler apparire né superiore, né inferiore alla sua effettiva condizione: « *iactator*, qui peccat per superabundantiam, simulat aliqua gloriosa (...) ille autem qui peccat per defectum '*iron*' dicitur. Ille vero qui medium tenet dicitur '*autocastos*', id est per se admirabilis quia

affabilità¹⁰⁰ e dalla 'eutrapelia'¹⁰¹ e può raggiungere la fusione dei sentimenti, la vita di calda e palpitante intimità propria dell'amicizia virtuosa¹⁰².

Lasciando in ombra il primo tipo di convivenza, trascurato del resto anche S. Tommaso, illustriamo brevemente gli altri due perché influiranno poi, come vedremo, nella teologia della carità.

non quaerit magis in admiratione esse, quam sibi conveniat secundum se. Vel dicitur 'autophostos', id est per se manifestus, quia talem se manifestat qualis est. Est enim *verax* in quantum de se confitetur ea quae sunt; et hoc non solum sermone sed etiam vita; in quantum scilicet sua *conversatio* conformis est suae conditioni, sicut et sua locutio » (*IV Eth.*, 1,15,n.835). V. anche: *Ibid.*, nn.838,839, 840.

¹⁰⁰ Ossia da un comportamento verso gli altri che sia piacevole ed equilibrato al tempo stesso, che escluda cioè sia il modo di fare degli opportunisti e degli adulatori — (i 'placidi' o « *πρᾶοι* ») —, sia quello degli ipercritici e 'litigiosi' (o contestatori):

— « circa colloquia humana, per quae maxime homines ad invicem conviunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convivium humanum, qui fit per hoc, quod homines sibi invicem communicantur in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse 'placidi', quasi hominibus placere intendentes. Unde omnia laudant, quae ab aliis dicuntur et fiunt, ad hoc quod delectabiles se eis exhibeant; et in nullo contradicunt eis quibus convivunt, ne eos contristent; aestimantes quod oportet omnibus convivere sine tristitia » (*IV Eth.*, 1,14,n.816).

— « illi qui contrario modo se habent ad placidos, volunt contrariari omnibus quae dicuntur vel fiunt, quasi intendentes alios contristare, et nihil curantes praetermittere ne alios contristent; et isti vocantur 'dyscoli' vel 'litigiosi' » (*Ibid.*, n.817).

— Il giusto mezzo fra questi due modi di convivere è dato appunto dall'affabilità: « quia praedicti habitus, qui sunt in extremo, sunt illaudabiles, manifestum est quod medius habitus est laudabilis, secundum quos aliquis acceptat ea quae ab aliis dicuntur, vel etiam despicit et contradicit secundum quod oportet » (*IV Eth.*, 1,14,n.818).

Chi possiede questa virtù saprà con sapienza e con tatto, modellare ed adattare i suoi rapporti interpersonali, il suo modo di comportarsi secondo le varie circostanze (Cfr. *Ibid.*, n.825) e le varie categorie di persone con cui viene a contatto; saprà conversare ed ascoltare con umana simpatia: « virtuosus diversimode colloquitur et conversatur cum his qui sunt in dignitatibus constituti, et quibuscumque privatis personis. Et similiter diversimode cum magnis vel minus notis, et secundum alias diversitates personarum. Singulis enim attribuit quod est conveniens » (*IV Eth.*, 1,14, n. 826).

Sull'affabilità e le sue somiglianze e differenze con l'amicizia vedi i nn.820-821 e anche II-II,q.114.

¹⁰¹ Mentre la virtù precedente — l'affabilità — rende cortesi e gentili durante il tempo della « vita seria », l'eutrapelia rende giovali nello scherzo, fa tenere il giusto mezzo fra i due estremi della « *rusticitas* » (per difetto) e della « *scurrilitas* » (per eccesso). Cfr. *II Eth.*, 1,9,n.353; *IV Eth.*, 1,16,nn.852-857; I-II, 60,5 sed c. et corpus; II-II,160,2;168,2.

¹⁰² E' chiaro che la convivenza in tutte le sue realizzazioni descritte fin qui, rimane sempre qualche cosa di freddo e di distaccato, anche quando arriva ad essere cortese, comprensiva e piena di urbanità. Tuttavia anche la convivenza propria dell'amicizia virtuosa, a cui ci riferiamo ora e che verrà descritta più avanti, non esclude questi tipi di convivenza ma li interiorizza e li nobilita impegnandoli appunto di intimità.

B) *Convivenze a semplice livello umano.*

Prima di tutto bisogna affermare, contro ogni teoria contrattualistica della società, che una certa comunicazione sociale è *voluta dalla natura stessa dell'uomo*, che lo spinge sia verso la vita sociale in genere, sia verso determinate forme di società, come, per esempio, la società familiare e lo stato¹⁰³.

Nell'ambito della società familiare, che nel senso più ampio comprende la « *Communicatio consanguineorum* »¹⁰⁴, è bene distinguere le singole amicizie sgorganti da altrettante comunicazioni¹⁰⁵, così come nell'ambito dello stato si distinguono le varie comunità particolari¹⁰⁶.

Tenendo presenti poi tutti questi raggruppamenti di persone, bisogna ancora distinguere una « *Communicatio* » identificata al gruppo sociale stesso, da una « *Communicatio* » che si intreccia fra i vari membri di ogni gruppo e fra i vari gruppi complessivamente considerati posti in relazione fra loro.

Per ben comprendere questa sconcertante plurivalenza del nostro termine (*Communicatio*), ricordiamo che il corrispondente aristotelico (*κοινωνία*) qualche volta sta ad indicare una comunità, una associazione di due o più individui, un gruppo sociale qualsiasi: famiglia, società commerciale, esercito, città, nazione ecc....¹⁰⁷.

¹⁰³ « in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis » (*I Pol.*, I,1,n.40).

« homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis » *IX Eth.*, I,10,n.1891).

« homo est naturaliter animal domesticum et civile » (*I Pol.*, I,1,n.37).

Per le prove di questi asserti cfr. *De Regim.Princ.*, lib.,I,nn.740-745.

¹⁰⁴ La « *communicatio consanguineorum* » può avere due sensi: può indicare il possesso comune di uno stesso sangue (*consanguinitas*) e può riferirsi ai rapporti sociali o di convivenza fra consanguinei. In tutte e due le accezioni sarà presente nella teologia della carità — nel primo caso come qualche cosa di entitativo, nel secondo come qualche cosa di dinamico (cfr. *III Sent.*, d.29,a.7, 4m) — noi però qui la studiamo nel suo secondo senso.

¹⁰⁵ « Secundum diversitatem communicationis potest aliquis distinguere ab invicem et ab aliis amicitiam *cognatam*, idest quae est inter consanguineos, et *etairicam*, idest quae est inter connutritos. Cognati enim communicant in origine, etairi autem in nutritione » (*VIII Eth.*, I,12,n.1703).

Nell'ambito dell'amicizia « *cognata* » c'è poi tutta una gamma di rapporti diversi: per es. quelli del padre verso il figlio si distinguono da quelli del figlio verso il padre (*VIII Eth.*, I,22,nn.1706-1711) e quelli tra fratelli (*Ibid.*, n.1712) da quelli fra gli altri consanguinei. (*Ibid.*, n. 1714) e questi ultimi a loro volta da quelli propri dell'amicizia coniugale (nn. 1719 ss.).

Cfr. anche *VIII Eth.*, I,7,nn.1626-1629. Nella società domestica si inseriscono secondo il Filosofo, anche i rapporti fra schiavi e padroni (*I Pol.*, I,2,n.54).

¹⁰⁶ Cfr. *I Pol.*, I,1,nn.17-32.

¹⁰⁷ Tuttavia non ogni gruppo sociale può dirsi *κοινωνία* ma solo quelli in cui si riscontra qualche cosa di comune fra i componenti (Cfr. *Pol.* VII,8,1328 a 25). Così per es. il padrone e lo schiavo come tale, secondo Aristotele, non

Ora, è vero che S. Tommaso a volte conserva questo significato¹⁰⁸, ma spesso (e ciò anche quando il Filosofo si esprime nel senso sopra ricordato) egli si riferisce, nel suo Commento, non tanto al gruppo sociale in quanto tale, quanto piuttosto all'insieme dei rapporti che s'intrecciano fra i componenti del gruppo¹⁰⁹, in cui i singoli portano tutto il peso del proprio temperamento¹¹⁰.

Questa diversità, questa trasposizione della *κοινωνία* aristotelica si spiega, forse, se si tien conto della traduzione latina che S. Tommaso aveva sotto gli occhi durante la sua esposizione. Infatti, anche quando nel testo greco il termine *κοινωνία* indica costantemente una comunità o una associazione di persone¹¹¹, nella traduzione latina esso è reso alcune volte con « *communitas* » (e allora prevale il senso di gruppo sociale), mentre altre volte è tradotto con « *communicatio* »¹¹², parola che si presta ad essere intesa — e così di fatto è spesso intesa da S. Tommaso — nel senso di un rapporto interpersonale.

C) *Convivenza amichevole.*

Oltre ai gruppi sociali voluti dalla natura, ci sono poi quelli che, benché conformi alla natura, sono però *scelti, più o meno liberamente*, dall'uomo.

Fra questi ne ricordiamo soltanto alcuni a titolo esemplificativo, avendo cura di scegliere, a preferenza degli altri, quelli conservati da S. Tommaso nella sua esposizione sulla carità. Eccoli enumerati nel testo seguente con il solito rimando alla « *Communicatio* »:

fanno una comunità, una *κοινωνία*, perché non hanno niente in comune: *Eth. VIII*, 13,1161 a 32-b 10; *VIII Eth.*, 1,11,nn.1698-1700. Vedi poi GAUTHIER, II,p.696.

Nel senso di gruppo sociale, la parola *κοινωνία* è usata, fra l'altro, in tutto il capitolo 1° del Lib. I della Politica (v. le citazioni alla nota 25) e anche, secondo GILLON, *A propos...* p. 8, nel Libro VIII dell'Etica: Cfr. VIII,14,1161 b 11; VIII, 11, 1159 b 31-32. Cfr. GAUTHIER, II,p.696.

¹⁰⁸ Cfr. *I Pol.*, 1,1,nn.10-11,24 — « *Civitas est quaedam communicatio* » (*II Pol.*, 1,1,n.174) — « *Inde est quod Philosophus in 8° Eth. diversas communicationes distinguit quae nihil aliud sunt quam societates quaedam* » (*Contra Imp. Dei Cult.*, II,3,n.56).

¹⁰⁹ Cfr. il seguito dell'ultimo testo citato nella nota precedente e *I Pol.*, 1, nn.25,26,27,37.

¹¹⁰ Cfr. *IV Eth.*, 1,15,nn.816-818.

¹¹¹ Diamo alcune citazioni tratte dal I libro della Politica rimandando all'Edizione DIDOT (*Aristotelis opera omnia, graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo...* Vol.I, Parisiis 1862).

Indichiamo la pagina e la linea. Cfr. dunque: Lib.I,cap.1, p. 482, linea 1,2,7; p.483, linea 3,6,10,12,26,29; p.484, linea 13 ecc....

¹¹² Per convincersi di questa doppia versione basta leggere i nn.1,2,10,11,12, 13,20 del testo latino riportato nella Edizione Marietti.

« (amicitiae) quae sunt *connavigantium*, idest inter eos qui simul navigant, et quaecumque aliae tales puta *commilitarium*, vel *studentium*, magis habent similitudinem communicationis quam cognata et etairica: in his enim amicitiiis manifeste confiteri oportet, quod ratio amicitiae est communicatio. Inter quas potest ordinari amicitia quae est inter eos *qui simul peregrinantur* ¹¹³.

In questo contesto la Communicatio, pur rimanendo fondamentalmente entro l'idea generica di convivenza, cambia volto ancora una volta: essa sta a significare sia un interesse comune (τὸ κοινὸν συμφέρον) che unisce tutti i membri, sia un'azione comune a cui tutti i membri partecipano (τὸ κοινὸν ἔργον) ¹¹⁴.

Il legame di queste amicizie, che sono in fondo suddivisioni dell'amicizia utile, è dato dalla comunanza di interessi:

« (communicationes istae) ordinantur ad aliquam particularem utilitatem (...) puta, quod connavigantes intendunt acquirere pecuniam si sint mercatores, vel aliquid aliud huiusmodi. Si autem sint bellatores conveniunt ad illud propter quod est bellum (...). Et sic etiam illi qui sunt unius tribus vel unius plebis ad aliquid particulare commodum conveniunt » ¹¹⁵.

Questa comunanza di interessi è talmente necessaria che, se uno degli amici pensa soltanto a se stesso, rischia di sciogliere il legame amichevole ¹¹⁶.

L'interesse comune poi trascina i singoli membri alla messa in comune della loro attività e a partecipare, con solidarietà, allo stesso genere di operazioni: tutto questo è qualificato, ancora una volta, come Comunicazione ¹¹⁷.

¹¹³ *VII Eth.*, 1.12,n.1704.

¹¹⁴ Comunanza di interesse e partecipazione ad azioni comuni si riscontrano anche nei gruppi sociali già elencati (Cfr. *VIII Eth.*, 1.9, n.1165 sub fine), ma questo senso del nostro termine ci appare qui più manifesto e più chiaramente descritto.

¹¹⁵ *VIII Eth.*, 1.9,n.1667 - Anche nei nn. ss., fino al n. 1671 compreso, la Communicatio ci indica l'interesse comune.

¹¹⁶ Cfr. *VIII Eth.*, 1.11, n.1698.

¹¹⁷ « omnis humana communicatio est *secundum aliquos actus*. Actuum autem humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem, et alia huiusmodi. Quaedam autem non sunt quotidiana, sicut mercari, pugnare et alia huiusmodi. Naturale est autem hominibus ut in utroque genere operum sibi communicent seinvicem iuvantes » (*I Pol.*, 1.1,n.26) « vidimus enim quod homines volunt cum suis amicis conversarii secundum *actionem* in qua principaliter delectantur » (*IX Eth.*, 1.12,n.1721).

— *VIII Eth.*, 1.9, n.1668; *I Pol.*, 1.1, n.27; *VIII Eth.*, 1.12, n.1721; *VIII Eth.*, 1.11,n.1699: « communicare in operatione humanae vitae ».

Per un'ampia esemplificazione del genere di azioni svolte in comune cfr. *IX Eth.*, 1.14,n.1949.

Ma fin qui rimaniamo ancora nell'ambito dell'amicizia utile; però nella misura in cui ci eleveremo verso l'amicizia virtuosa, anche la *κοινωνία* sarà nobilitata e dalla « comunanza di interesse » si passerà alla « vita di intimità ».

D) Vita di intimità.

L'uomo, oltre che dalla natura e dalla sua libera scelta, è trascinato alla convivenza anche dalle *esigenze dell'amore*¹¹⁸ che tende all'intimità più profonda; ed è propriamente di questo che, in vista delle applicazioni alla carità, ci occuperemo ora con maggior chiarezza di particolari.

L'amore esige la presenza della persona amata¹¹⁹ ed è dopo che questa presenza si è realizzata e protratta¹²⁰ che vengono ad intrecciarsi le caratteristiche relazioni sociali fra le persone che si amano: i rapporti di cordiale e sincera intimità.

Il primo aspetto e la prima dote della vita di intimità fra gli amici è quella di spingerli a prolungare la presenza reciproca, a continuare il più possibile a « starsene insieme »¹²¹. Il tempo poi di questa mutua presenza, che è di per se stessa apportatrice di gioia¹²², è

¹¹⁸ « quaedam unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata (...) ut scilicet (amantes) simul conversentur et simul colloquantur, et in rebus huiusmodi coniungantur » (I-II,28,1,2m).

¹¹⁹ « amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit (...) ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicum proprium est mutua praesentia et convictu et collationibus gaudere » (I C.G.,91, n.760).

Su questa esigenza dell'amore — lo diciamo anticipando un po' — S. Tommaso baserà una delle ragioni di convenienza in favore dell'Incarnazione, della presenza eucaristica di Cristo e della sua presenza corporale in Paradiso: Cfr. III,75,1,c.

¹²⁰ « amicitia talium (scilicet virtuosorum) indiget longo tempore et mutua assuefactione, ut seinvicem possint cognoscere virtuosos et amicos; quia secundum quod dicitur in proverbio, non contingit quod aliqui seinvicem cognoscant antequam simul comedant mensuram salis. Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse ». (VIII Eth., 1,3,n.1582) — Cfr. anche il n. seguente.

¹²¹ « quandiu amicitia durat volunt tales (iuvenes) per totum diem sibi invicem commanere et convivere sibi ipsi » (VIII Eth., 1,3,n.1573).

« morari simul per diem, idest per aliquod longum tempus, cum amicis appetunt etiam beati, idest homines in bonis abundantes quibus non convenit quod sint solitari (...) Sic ergo patet quod actus amicitiae est convivere amico » (VIII Eth., 1,5,n.1600).

¹²² « ipsa praesentia amicorum est delectabilis tam in bonis fortunis, quam in infortunis » (IX Eth., 1,13,n.1927) e questo perché nelle avversità il peso della tristezza si porta meglio in due (*Ibid.*, n.1929), sia perché ci sentiamo compresi (n.1931), sia perché l'amico, conoscendoci bene, può usare i mezzi adatti per consolarci (n.1933). Nella prosperità poi il fatto stesso di intrattenerci con

come riempito dalla vicendevole conoscenza del bene e delle doti dell'amico, dalla mutua compiacenza di tale bene, dal tipico desiderio di vedersi e di contemplarsi, proprio degli amici, e da una diffusa, quasi impalpabile gioia comune¹²³.

Nell'ambito di questa atmosfera gioiosa, impregnata e sostenuta dalla fiducia reciproca¹²⁴, si intrecciano anche gli altri rapporti, quali lo scambio di idee e di parole e il ripetuto « chiamarsi amici »¹²⁵; lo scambio dei doni, il manifestare i propri segreti¹²⁶ ed il partecipare ad una medesima azione dilettevole¹²⁷ senza che mai venga meno

gli amici e il condividere con loro le nostre fortune, aumenterà la gioia che già possediamo (n.1936). Cfr. *In Job.*, II,1,2: sub fine.

¹²³ « conversatio cum amicis est nobis delectabilis *inquantum cognoscimus bonum ipsorum* quod nobis quasi nostrum *complacet*. Et quia per visum magis cognoscuntur res quam per alium sensum, ideo amici magis *se videre* desiderant. Et quia magis potest homo cognoscere quae alterius sunt quam quae propria, ideo magis *delectantur* in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum » (*III Sent.*, d.29,n.5,6m).

« amicitia vera desiderat videre amicum et colloquiis mutuis *gaudere* facit... » (*III Sent.*, d.27,q.2,a.1,11m).

« (conviventia) non potest fieri sine delectatione » (*VIII Eth.*, 1,4,n.1615).

— Per il « vicendevole contemplarsi » cfr. *VIII Eth.*, 1,4,n.1587; *IX Eth.*, 1,5, n.1824; *Ibid.*, 1,14,n.1944.

Da notare: mentre Aristotele per illustrare questo aspetto della vita di intimità non si riferisce all'amicizia fra l'uomo e la donna (cfr. *VIII,5,1157 a 6-12; IX,5,1167 a 4-7; IX,12,1171 b 25-31*), S. Tommaso, deviato forse dal traduttore, interpreta il Filosofo in questo senso. Cfr. GAUTHIER, II,p.719.

¹²⁴ Cfr. *IX Eth.*, 1,2,n.1783.

¹²⁵ « dictum est in proverbio quod multae amicitiae dissolvuntur per hoc quod *unus alium non appellat* et non *colloquitur* et convivit alteri » (*VIII Eth.*, 1,5,n.1597).

« de amicitia Philosophus dicit, in *VIII Eth.*, quod multas amicitias inappellatio solvit, idest *non appellare amicum* vel non colloqui ei » (II-II,24,10c).

« ista autem videntur esse maxime amicitiae opera et causativa ipsius; scilicet concordia et *colloquium* amicorum » (*VIII Eth.*, 1,6,n.1607) In questo testo — evidentemente — il « colloquium amicorum » è presentato come causa dell'amicizia nel senso che, già costituita, la incrementa e la conserva.

¹²⁶ « non solum est proprium amicitiae quod aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet amico communicet; quia quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut sibi sua ei communicans » (IV C.G.,21,n.3579).

« enumerat (Philosophus) opera amicitiae. Et ponit tria: quorum unum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum. Et dicit quod homines ponunt istum esse amicum, qui vult et operatur ad amicum bona, vel apparentia, gratia ipsius amici » (*IX Eth.*, 1,4,n.1798).

Questo scambio di beni inoltre assume sfumature diverse a seconda che si tratti di amicizie fra uguali (*VIII Eth.*, 1,12, n.1733ss.) o fra ineguali (*Ibid.*, 1, 14,n.1744ss.). — Per la manifestazione dei segreti cfr. anche: IV C.G.,21,n.3578 e per lo scambio dei doni: *VIII Eth.*, 1,5,n.1600.

¹²⁷ « videmus quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse, et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes. Et inde est quod quidam cum amicis volunt *simul potare*. Quidam autem *simul ludere* ad aleas. Quidam autem *exercitari*, puta in torneamentis, luctationibus et aliis

la buona armonia e la concordia¹²⁸ ché, anzi, si useranno vicendevolmente molti riguardi, attenzioni e delicatezze¹²⁹.

Tutto questo ci fa capire poi che gli amici « comunicano » anche per il fatto che i loro gusti e le loro preferenze, pur sgorgando da soggetti diversi, si riversano su un medesimo oggetto il quale è fonte di gioia o di tristezza comune¹³⁰. Nella convivenza amichevole il possesso comune dei beni, a differenza degli altri modi di convivenza¹³¹, non causerà contrasti ma gioia; anzi la gioia tipica della « societas amicorum », come S. Tommaso tiene a sottolineare, deriverà proprio dal fatto che gli amici posseggono gli stessi beni, anche materiali¹³².

Questa complessa vita di intimità, questa speciale Communicatio che ci siamo sforzati di analizzare brevemente, è spesso qualificata con un aggettivo che ce ne scopre un aspetto particolare: viene

huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophare ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt, in quibus maxime delectantur et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quorum communicationem existimat esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia » (*IX Eth.*, 1.14, nn.1948-1949). Cfr. anche: *Ibid.*, n.seg.; *VIII Eth.*, 1.9, n.1668; *III Sent.*, d.27, q.2, a.2c.

¹²⁸ « (vintuosus) pecunias et honores et omnia alia exteriora bona, circa quae homines pugnant, quasi proiciet et contemnet propter amicum » (*IX Eth.*, 1.9, n.1878).

« Tertium (inter opera amicitiae) pertinet ad concordiam (...) quae quidem potest attendi quantum ad tria. Primo quidem quantum ad exteriorem convictum. Secundo quantum ad electionem. Tertio quantum ad passiones ad quas omnes sequitur gaudium et tristitia. Unde dicit quod quidam dicunt illum esse amicum, qui convivit quantum ad primum et qui eadem eligit quantum ad secundum et qui condolet et congaudet quantum ad tertium... » (*IX Eth.*, 1.4, n.1800).

— Questa concordia fra gli amici non è però così rigorosa da non ammettere alcun dissenso; sarebbe troppo livellatrice e soffocherebbe le particolarità individuali... Cfr. *II-II*, 29, 3, 2m; *III Sent.*, d.27, q.2, a.1c; *IX Eth.*, 1.6, n.1830. Così può anche succedere che la vita di intimità trovi degli ostacoli e non possa realizzarsi... ma allora non si realizzerà nemmeno l'amicizia: *VIII Eth.*, 1.5, n.1598.

¹²⁹ Cfr. *IX Eth.*, 1.13, n.1937-1942 — La vita di intimità fra gli amici può venir turbata da lamentele, dal dissapore e dalla scontentezza, soltanto quando si tratta dell'amicizia utile o dilettevole (molto più spesso nella prima, più raramente nella seconda), mai di per sé nell'amicizia fra uguali e fondata sulla virtù (Cfr. *VIII Eth.*, 1.13, nn.1729-32).

¹³⁰ « si unus (amicorum) permanet puer secundum mentem, alius autem fit optimus vir, non poterunt remanere amici, cum non complaceant sibi in eisdem, neque etiam de eisdem gaudeant et tristentur. Et sine hoc non potest amicitia conservari, ad quam maxime requiritur quod amici convivant. Non possunt autem sibiinvicem convivere, nisi eadem eis placeant et de eisdem gaudeant et tristentur ». (*IX Eth.*, 1.3, n.1794) - Cfr. *III Sent.*, d.28, a.4, obj.3 et 3m; *II-II*, 25, 7c.

¹³¹ Cfr. *II Pol.*, 1.4, nn.198-199.

¹³² Cfr. *In Symb. Ap. Exp.*, a.12, n.1015.

denominata « *conversatio familiaris* »¹³³, quasi a sottolinearne ancora di più l'aspetto di interiorità e di affettività.

La vita di intimità descritta sopra si riferisce evidentemente al dinamismo dell'amicizia in atto, ma è chiaro che gli amici, anche quando non si frequentano, sono abitualmente disposti e come inclinati verso questo loro comportamento:

« *quidam dicuntur actu amici inquantum convivunt cum delectatione ad invicem et sibiinvicem benefaciunt, quae duo videntur pertinere ad actum amicitiae: quidam vero non operantur actu opera amicitiae, sed tamen sic sunt dispositi ad operandum huiusmodi opera sicut patet de amicis quando dormiunt vel quando ab invicem loco separantur... »*¹³⁴.

Inoltre il frequentare gli amici non dovrà mai portare alla dissipazione e alla dispersione interiore, quasi che la vita di intimità sia esclusivamente centrifuga: solo chi non è « virtuoso » si lascia travolgere dal dinamismo dei rapporti con gli altri:

« *virtuosus maxime vult convivere sibi ipsi, scilicet revertendo ad cor suum et secum meditando »*¹³⁵.

« *mali (autem) non possunt sibi ipsi convivere revertendo ad cor suum, sed quaerunt alios cum quibus commorentur, colloquendo et cooperando eis secundum exteriora verba et facta (...) nam quando sunt cum aliis hominibus, diffundendo se ad exteriora, obliviscuntur suorum malorum »*¹³⁶.

Infine la vita di intimità tende ad essere particolaristica, tende cioè a restringersi ad un numero limitato di amici¹³⁷.

E) *Convivenza ultraterrena.*

Per concludere questa nostra « esposizione », ricordiamo infine che, secondo S. Tommaso, anche la nostra condizione ultraterrena sarà caratterizzata dalla vita di intimità, che si realizzerà non solo fra i beati, ma con Dio stesso il quale effonderà in tutti la sua stessa felicità.

Ricordiamo, a questo proposito, una delle più belle definizioni del-

¹³³ *IX Eth.*, 1,5,n.1821; I-II,65,5c; *In Jo.*, I,1,7,n.178 ecc....

¹³⁴ *VIII Eth.*, 1,5,n.1596.

¹³⁵ *IX Eth.*, 1,4,n.1808 - Cfr. *III Sent.*, d.29,q.1,a.5,6m.

¹³⁶ *IX Eth.*, 1,4,n.1816.

¹³⁷ Cfr. *IX Eth.*, 1,12,nn.1919-1923.

la Chiesa trionfante. Essa è, secondo l'Angelico: « *sanctorum collectio in gloria Patrias* »¹³⁸.

Sempre in questo contesto non possiamo dimenticare che la stessa compagnia degli amici, pur non essendo necessaria alla futura felicità, « *requiritur tamen ad bene esse beatitudinis* » perché, come dice anche S. Agostino, gli spiriti beati sono aiutati ad essere tali dal fatto che si vedono reciprocamente e godono, in Dio, della loro vicendevole compagnia¹³⁹.

Non dobbiamo dimenticare poi che questa « convivenza » superiore abbraccia anche coloro che ancora sono pellegrini sulla terra:

« *Homo non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps coelestis civitatis Jerusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et sancti omnes sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris* »¹⁴⁰.

Come si vede la « *κοινωνία* », intesa come convivenza, si articola in tante forme diverse e si realizza su piani ineguali.

2. - IL « VIVERE INSIEME » E LA TEOLOGIA DELLA CARITA'

Abbiamo visto che la convivenza rientra, sotto diverse accezioni e per diverse vie (o come causa, o come conseguenza, o come proprietà), nell'ambito dell'amicizia.

Ora, passando dal piano naturale a quello soprannaturale, dobbiamo verificare *se e come*, nella sintesi dell'Angelico essa sia presente anche nell'ambito della carità.

Affrontiamo quindi successivamente due questioni diverse e complementari:

1°) il concetto di convivenza (*συξήνη*), proprio di ogni amicizia umana e analizzato così minuziosamente da Aristotele, può inserirsi nella problematica della carità?...

2°) una volta risposto affermativamente a questa prima domanda generica, ci chiederemo ulteriormente: come, di fatto, la convivenza si inserisce nel contesto della carità?...

¹³⁸ *In Jo.*, 14,1,1,n.1853. La Chiesa militante invece è presentata come « *congregatio eorum qui per fidem ambulant* » (*IV Sent.*, d.49,q.1,qc.5c).

¹³⁹ Cfr. I-II,4,8c. « *festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed, simul cum ipsis, Deum* » (I-II,3,7,1m).

¹⁴⁰ *De Virt. in comm.*, a.9c.

1^a) *Questione previa* o « quaestio de posse »...

Dobbiamo notare, prima di tutto, che è S. Tommaso stesso a proporsi, da un punto di vista generico e come di partenza, la questione della possibilità o meno di un inserimento della convivenza amichevole nell'ambito della teologia della carità. Ci sono infatti forti ragioni in contrario¹⁴¹ ed egli vuole risolverle in partenza, quasi per sgomberare il terreno dalle difficoltà che sembrano opporsi globalmente alle feconde applicazioni ulteriori. Dal lavoro per giungere alla soluzione di questo problema, deriveranno poi, come vedremo, ulteriori e preziose precisazioni circa il concetto stesso di convivenza e di amicizia, precisazioni sfuggite allo stesso Aristotele.

Il Filosofo, per es., aveva detto — e ciò era stato condiviso anche da S. Tommaso — che l'amicizia è come tutta protesa ed orientata verso la dolce e calma gioia della vita di intimità in cui gli amici dialogano familiarmente fra loro e quasi si contemplanò vicendevolmente...¹⁴² Ora, sembra invece che la carità, come dice anche S. Girolamo¹⁴³, non ricerchi così avidamente le dolcezze della convivenza e non desideri tanto di vedere e contemplare coloro verso cui si rivolge.

Quindi una delle due: o la carità non è un'amicizia, oppure, pur essendo tale, può fare a meno di un aspetto della convivenza amichevole¹⁴⁴.

Nessuna di queste due conclusioni, apparentemente logiche, è accettata da S. Tommaso il quale, anzi, sostiene proprio l'opposto: la carità è una vera amicizia e in essa si riscontra perciò una vera e propria convivenza sociale, anche se — ed ecco le precisazioni —, non essendo un'amicizia *dilettevole* ed essendo soprannaturale («Christi glutino copulata»), non cerca principalmente le *dolcezze* e le *gioie* della convivenza *umana*, ma stima di più l'intrattenersi con Dio¹⁴⁵.

La stringatezza e la densità della risposta del S. Dottore non ci facciamo perdere di vista il progresso e l'arricchimento che il rapporto interpersonale acquista proprio in forza della sua inserzione nella teologia della carità. Esso infatti, come è facile intuire, viene trasportato su di un piano più elevato e perde ciò che di egoistico

¹⁴¹ Qui ne esamineremo soltanto qualcuna. Altre affioreranno nel seguito dell'esposizione quando scenderemo un po' più al particolare.

¹⁴² Vedi sopra le note 123 e 125.

¹⁴³ *Ep. 53, ad Paulinum*, n.1. E' S. Tommaso stesso ad ispirarsi a questo passo.

¹⁴⁴ Cfr. *III Sent.*, d.27,q.2,a.1, obj. 11.

¹⁴⁵ *Ibid.*, ad. 11m. - « in amicitia honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti » (*De Car.*,a.11,6m).

poteva contenere al semplice livello umano.

Ma si presenta un'altra difficoltà che, per altra via, vorrebbe escludere il concetto di comunicazione sociale dall'ambito della carità.

Mentre da una parte è fin troppo chiaro che i rapporti di convivenza propri dell'amicizia si intrecciano sempre fra persone, da un altro punto di vista, dato che possiamo amare 'ex charitate' le virtù in genere e la stessa carità in particolare¹⁴⁶, non si vede proprio quali rapporti di convivenza possiamo avere con delle qualità anche se inerenti alla persona del nostro prossimo¹⁴⁷.

Nella soluzione di questo problema S. Tommaso non ha seguito sempre la stessa via; anzi possiamo notare una certa evoluzione nel suo pensiero. Mentre in un primo tempo nega decisamente che si possa avere un qualsiasi tipo di rapporto amichevole con le virtù e la carità, perché in se stesse sono qualcosa di inanimato¹⁴⁸, in un secondo tempo, distinguendo nella carità ciò che è semplice amore da ciò che è amicizia, sembra ammettere qualche cosa di più¹⁴⁹. Infine, con una certa dose di acrobazia intellettuale, finisce per inserire nel rapporto amichevole che si intreccia fra le persone che si amano 'ex charitate', anche il rapporto che esse hanno con i beni dell'altro (fra i quali ci sono, in primo luogo, la carità e le virtù):

« per *amicitiam* amatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut ipse amicus ad quem *amicitiam* habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur et non primo; quia caritas est illud bonum quod optamus¹⁵⁰ omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus »¹⁵¹.

Così, nella luce della persona amata, anche il rapporto con i beni dell'amico acquista qualcosa, anche se lontanamente, del rapporto di comunicazione.

La impossibilità di convivenza viene a porre ostacoli, almeno a prima vista, anche a proposito della carità verso Dio e verso gli

¹⁴⁶ Cfr. *I Sent.*, d.17,q.1,a.5; *III Sent.*, d.28,a.1; II-II,25,2; *Ad Rom.*, 12,1,2,n: 985.

¹⁴⁷ Questa difficoltà non è formulata esplicitamente in nessuna obiezione in contrario, ma risalta molto bene dalla esposizione stessa di S. Tommaso e si sente che il S. Dottore è preoccupato di risolverla: cfr. i testi citati nella nota precedente.

¹⁴⁸ Cfr. *I Sent.*, d.17,q.1,a.5.

¹⁴⁹ *III Sent.*, d.28,a.1c sub fine.

¹⁵⁰ Non dimentichiamo che « optare bona amicis » è appunto uno degli aspetti della convivenza amichevole (v. sopra nota 40).

¹⁵¹ II-II,25,2c.

angeli; e S. Tommaso, sia nel Commento alle Sentenze che nella Summa, introduce la sua trattazione sulla carità come amicizia, partendo proprio da questa difficoltà. Egli infatti scrive:

« nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico; ut Philosophus dicit in VIII Eth.; sed caritas est hominis ad Deum et ad angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. 2,11. Ergo caritas non est amicitia »¹⁵².

E' opportuno notare la forza dell'argomentazione: la carità non può essere amicizia perché, almeno in qualche caso, non ammette la convivenza amichevole.

Questo tipo di difficoltà lo incontreremo anche altrove¹⁵³; ma ora ci preme soltanto far notare come nelle risposte di S. Tommaso sia presente la preoccupazione di mantenere ad ogni costo la convivenza amichevole, anche nell'ambito della carità. Essa, per rimanere entro la problematica prospettata dall'obiezione sopra trascritta, non si svolgerà ad un livello sensibile e corporale (e ciò è ammesso con facilità), ma ad un livello superiore, ad un livello spirituale:

« duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem; et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis... »¹⁵⁴.

Pensiamo che tutto questo sia sufficiente, a convincerci che, nel pensiero dell'Angelico, il concetto di convivenza amichevole può e deve ritenersi nell'ambito della teologia della carità.

D'altra parte i semplici indizi riscontrati sin qui, già ci fanno intuire che di fatto il S. Dottore nella sua esposizione sfrutterà a fondo la nozione aristotelica. E' quello che stiamo per verificare.

2^a) Come, di fatto, la convivenza si inserisce nella carità?

La carità ci orienta sia verso noi stessi che verso gli altri; l'« altro » poi può essere (e ciò è evidente) sia Dio che il prossimo; il

¹⁵² II-II,23,obj,-; cfr. III Sent., d.27,q.2,a.1,obj9 - Si noti, in ambedue i testi, come « conviventia », « conversatio » e « communicatio » siano usati come sinonimi.

¹⁵³ Cfr. III Sent., d.28,a.2c; II-II,253c; De Car., a.7 obj.9 et 9m.

¹⁵⁴ II-II,23,1,1m; cfr. II-II,25,10,3m - La risposta a questa stessa difficoltà del Commento alle Sentenze (III Sent., d.27,q.2,a.1,9m) è alquanto diversa e forse più oscura.

prossimo infine comprende, secondo S. Tommaso¹⁵⁵, sia gli angeli che gli uomini (comprensori e viatori). In tutti questi casi, in cui è impegnata la virtù soprannaturale della carità, che ruolo gioca il concetto di convivenza?

a) *il « vivere insieme » e la carità verso se stessi.*

Prima di tutto: si può parlare di convivenza verso se stessi? Il concetto stesso di comunicazione sociale, come quello di amicizia del resto, non dice forse relazione con gli altri?...

S. Tommaso, a quanto sappiamo, non risolve direttamente questa difficoltà, però difende espressamente un certo « intrattenersi con se stessi » (conversari ad seipsum) che, nella carità verso di noi, è certamente l'equivalente della convivenza amichevole con gli altri. La questione da risolvere è questa: dobbiamo amare di più noi stessi o il prossimo?

Sapendo, da un lato, che la carità è un'amicizia e che questa fa « gaudere de conversatione cum amicis », e sapendo anche, per un altro verso, che l'intrattenerci con gli altri ci procura più gioia che il pensare a noi stessi, sembrerebbe logico optare per un più grande amore verso il prossimo che verso di noi¹⁵⁶.

L'Angelico, pur ammettendo che nell'amicizia *dilettevole* prevale la gioia dell'intrattenersi con gli altri, ricorda però che la carità è piuttosto un'amicizia virtuosa in cui si riscontra, fra l'altro, anche un piacevole « conversari ad seipsum » che è sufficiente ad innalzare la carità verso se stessi su quella verso il prossimo:

« *virtuosus ad seipsum delectabiliter conversatur, in quantum in seipso considerat memoriam et propositum et spem bonorum quae ei delectationem ingerunt* »¹⁵⁷.

Particolare difficoltà, nell'ambito della carità verso se stessi e sempre a proposito della convivenza amichevole¹⁵⁸, sembra suscitare il fatto che dobbiamo amare — 'et quidem ex caritate' — anche il nostro corpo e, allo stesso tempo, desiderare di disfarcene e di al-

¹⁵⁵ Cfr. *Ad Rom.*, 13,1,2,n.1056.

¹⁵⁶ Cfr. *III Sent.*, d.29,a.5,obj.6.

¹⁵⁷ *Ibid.*, ad 6m - « boni diligunt seipsum quantum ad interiorem hominem quia (...) *delectabiliter* ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum ex quibus delectatio causatur » (II-II,25,7c). Cfr. *IX Eth.*,1,4,n.1808 e *III Sent.*, d.28,a.6c, obj 2 et 2m dove la convivenza con se stessi è presentata sotto un altro punto di vista.

¹⁵⁸ Cfr. *III Sent.*, d.28,a.7,obj.1; II-II,25,5, obj. 1.

lontanarci da lui secondo l'insegnamento dell'Apostolo¹⁵⁹.

Ma S. Tommaso ancora una volta non si arrende:

« caritas non refugit *communicationem corporis* secundum quod est capax gloriae, sed secundum quod est subiectum miseriae quae impedit ad gloriam »¹⁶⁰.

Il « conversari ad seipsum », richiamato dal s. Dottore, favorisce la « concentrazione », necessaria per ogni autentico arricchimento interiore e per la giusta valutazione di sé stessi e del proprio futuro.

b) *La « convivenza amichevole » nella carità verso Dio.*

La vita di intimità con Dio, la convivenza con Lui, posto che sia possibile, può essere considerata da un duplice punto di vista; in quanto cioè Egli si china verso di noi e in quanto noi tendiamo verso di Lui...

In ambedue i casi il concetto di « *κοινωνία* » è utilizzato ampiamente da S. Tommaso per la sua esposizione.

— *Dio con noi.*

Quanto alla possibilità di una convivenza amichevole con Dio — (possibilità da parte nostra di convivere con Lui) — abbiamo già detto qualche cosa più sopra; ora dobbiamo ricordare che possono sorgere delle 'difficoltà' anche da parte di Dio a convivere con noi...

L'amicizia stessa, secondo Aristotele, non può unire persone molto distanti fra loro e ciò non tanto per i limiti dell'inferiore quanto piuttosto per la trascendente e beata superiorità del più perfetto¹⁶¹.

S. Tommaso è conscio di queste difficoltà¹⁶², ma le oltrepassa tutte d'un colpo mostrandoci Dio stesso quasi desideroso di supe-

¹⁵⁹ Cfr. *Rom.* 7, 24; *Philipp.* 1,23.

¹⁶⁰ *III Sent.*, d.28,a.7,1m. - Ancora più precisa e più ricca la risposta a questa stessa difficoltà data nella *Summa*: cfr. II-II,25,5,1m.

¹⁶¹ E' un fatto che Aristotele accenna anche all'amicizia degli uomini con gli dei (cfr. VIII,14,1162 a 5; IX,1,1164 b 5) come pure a quella degli dei per gli uomini (cfr. X,9,1179 a 23-32). Ma, come abbiamo visto, con ciò egli utilizza semplicemente delle credenze popolari per esporre le proprie idee e non intende minimamente approvare e condividere queste teorie; anzi, personalmente sostiene l'impossibilità di un'amicizia fra Dio e gli uomini, principalmente perché fra loro non c'è nessuna somiglianza, data l'assoluta solitudine del « Pensiero pensante ». Cfr. GAUTHIER, II,689-690.

¹⁶² Cfr. *II Sent.*, d.32,a.1,obj.2.

rare le distanze e di intrecciare rapporti di intimità con quelle fra le sue creature che ne sono capaci:

« (Deus diligit) omnes creaturas secundum quod bonum naturae omnibus tradit; sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturas sicut artifex opus, sed etiam *quadam amicabile societate*, sicut amicus amicum, in quantum trahit eas in *societatem* suae fruitionis »¹⁶³.

E' Dio stesso quindi che ci attrae alla vita di intimità; e questa è certamente la prima caratteristica della « *communicatio socialis* » vista dalla sua parte.

Ma la fecondità del concetto di convivenza amichevole servirà al S. Dottore per illustrare altri aspetti del rapporto di Dio con noi. Conosciamo, per esempio, come la manifestazione dei segreti caratterizzi profondamente il « *convictus amicorum* »; ebbene, S. Tommaso ricorrerà a questa proprietà della vita di amicizia, per giustificare in qualche modo la Rivelazione che Dio ha fatto agli uomini dei suoi più profondi misteri¹⁶⁴.

Ma tutti i doni di Dio, in fondo, possono essere capiti meglio se riflettiamo alla sua amicizia verso di noi:

« non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet (...) unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico¹⁶⁵.

(...) Hoc autem *maxime* in Deo habet locum, cuius velle est efficacius ad effectum. Et ideo convenienter *omnia* dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur »¹⁶⁶.

Nonostante che Dio ci manifesti i suoi più intimi segreti e ci ricolmi di doni, sarà sempre vero che il *modo* della sua vita di intimità resterà sempre superiore ai limiti e alle angustie della conviven-

¹⁶³ *II Sent.*, d.26,q.1,a.1,2m. Cfr. anche *III Sent.*, d.32,a.2c. « Deus autem quamvis in infinitum distet a creatura, tamen operatur in omnibus et in omnibus est; et ideo potest salvari etiam ratio amicitiae » (*III Sent.*, d.32,a.1,2m).

¹⁶⁴ « Est autem hoc amicitiae proprium quod *amico aliquis sua secreta revelet*; cum enim amicitia coniungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis (Jo.15,15): ' iam non dicam vos servos sed amicos meos; quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis '. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum *hominibus dicuntur revelari divina mysteria* » (IV C.G.,21,n.3578).

¹⁶⁵ Cfr. *Et.Nic.* IX,4,1166 a 30-31 e *IX Eth.*, 1,4,n.1811.

¹⁶⁶ IV C.G.,21,n.3579.

za puramente umana¹⁶⁷ e a noi quasi completamente nascosto.

Tuttavia in Cristo possiamo vedere come concretizzata la vita di intimità che circola in Dio ed esaminando il suo comportamento umano scopriremo certamente qualche cosa di indicativo anche per il nostro modo di convivere.

Ora, S. Tommaso ha dedicato, nella Summa, un'intera questione all'esame del comportamento¹⁶⁸ di Cristo, comportamento che manifestava in tutto la sua divinità¹⁶⁹ e che, al tempo stesso, ispirava tanta fiducia ed era tanto dolce e accogliente:

« (Christus) familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi »¹⁷⁰.

Gesù si intrattiene *familiarmente* (quante cose dice quest'aggettivo!) con gli uomini, si adatta e si conforma al loro modo di vivere¹⁷¹ ed ha perfino delle preferenze.

A questo riguardo vien proprio « ad hoc » quanto dice S. Tommaso a proposito dell'amore di Gesù verso S. Pietro e S. Giovanni.

Dopo essersi intrattenuto sulle varie opinioni (ne enumera almeno cinque!) che tentano di spiegare in qualche modo la preminenza o meno dell'amore del Signore verso l'Apostolo 'che amava', su quello verso il suo primo Vicario, il S. Dottore ha queste parole:

« vel dicendum quod (...) Joannes plus fuit dilectus *quantum ad familiaritatis indicia*, quae ei Christus *magis* demonstrabat propter eius iuventutem et puritatem. Et ideo consequenter cum subiungit « Qui recubuit in coena super pectus eius » commendatur (discipulus) ex secundo privilegio, scilicet *specialis familiaritatis ad Christum* »¹⁷².

L'Angelico, del resto, non si era lasciato sfuggire il significato simbolico di portata universale che può assumere questa scena di profondissima intimità fra Gesù e S. Giovanni:

¹⁶⁷ « conversatio et vita (Dei) longe est a modo humanae vitae » (I C.G.,92, n.774).

¹⁶⁸ Cfr. III,40: *de modo conversationis Christi*. Abbiamo tradotto « conversatio » con « comportamento », ma sappiamo che questa parola non dice tutto... Infatti — pur rimanendo entro i limiti di questa questione — vediamo che « conversatio » si oppone a « solitariam vitam ducere » (a.2c.); può significare « modo di vivere » (a.4) oppure « vivere insieme agli altri » (a.2,3m), « comportarsi come gli altri » (a.2c), « intrattenersi con gli altri » (1c et 3m) ecc. ...

¹⁶⁹ Cfr. III,40,1,1m.

¹⁷⁰ *Ibid.*, a.1c. - « Non solum enim in natura voluit assimilari hominibus, sed etiam in *convictu et familiari conversatione*, absque peccato, cum eis voluit *esse simul*, et sic homines suae *conversationis* adlectos dulcedine, traheret ad seipsum » (*In Jo.*, I,1,7,n.178).

¹⁷¹ Cfr. III,40,2c.

« mystice autem per hoc datur intelligi quod quanto magis homo vult divinae sapientiae *secreta* capere, tanto magis conari debet ut *propinquior fiat Jesu*. (...) Nam divinae sapientiae *secreta* illis praecipue revelantur qui Deo iuncti sunt per amorem: Job. XXXVI,33: annuntiavit de ea *amico suo* »¹⁷³.

Tuttavia, per farci un'idea più completa e non troppo poetica sulla « *conversatio Christi* », è bene notare anche (come fa S. Tommaso) come, per giuste ragioni, il Signore sappia interrompere, a volte anche bruscamente, il consorzio con gli uomini¹⁷⁴.

L'aspetto prevalente però del comportamento di Cristo è sempre dato dalla benignità e dall'amore, se — come ci dice ancora il S. Dottore — si può parlare addirittura di una gioia provata da Cristo fin dall'eternità di fronte ai beni che ci avrebbe portato intrattenendosi con noi¹⁷⁵. E di tutto questo il Signore ce ne ha dato quasi la riprova.

Infatti — e qui S. Tommaso ricorre espressamente al principio aristotelico — Egli vuole *prolungare la sua convivenza* fra gli uomini, vuole continuare a stare insieme a loro nell'Eucarestia prima, e nella vita celeste poi:

« *quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit in IX Eth., sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium (...)* Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento (...) Unde hoc sacramentum est *maximae caritatis signum*, et nostrae spei sublevamentum, ex tam *familiari coniunctione Christi ad nos* »¹⁷⁶.

La « *convivenza amichevole* » vista da parte di Dio ha, quindi, come punto di partenza il suo 'desiderio' di intrattenersi con noi; si realizza, fra l'altro, nella manifestazione dei suoi segreti più profondi e nel conferimento di ogni dono; e si riflette infine nel comportamento di Cristo, Verbo Incarnato, comportamento che è anche, per noi, modello ed esemplare.

¹⁷² *In Jo.*, XXI,1,5,nn.2641-2642; cfr. *Ibid.*,nn.1803-1804.

¹⁷³ *In Jo.*, XIII,1,4,n.1807.

¹⁷⁴ Cfr. III,40,1,3m.

¹⁷⁵ « *Christus de duobus ab aeterno gaudet: scilicet de bono suo et Patris... item de bono creaturae rationalis: « Deliciae meae » sunt « esse cum filiis hominum » idest, in hoc quod *communicor* filiis hominum » (*In Jo.*, XV,lect.2,v.2004).*

¹⁷⁶ III,75,1,c.

— *Noi con Dio.*

E passiamo senz'altro al secondo aspetto della convivenza amichevole con Dio; vediamola cioè dal basso verso l'alto, da noi verso di Lui..

Dopo aver accennato al suo aspetto più generico, ne esamineremo brevemente, guidati dall'Angelico, le *condizioni*, le *doti* che deve avere, gli *ostacoli* che incontra, i *modi* in cui si realizza, i *vantaggi* e le *esigenze*.

1. Il più ampio e più *generico aspetto* della nostra comunicazione con Dio, è qualificato da S. Tommaso come uno « stare con Lui » che può variare da individuo a individuo e andare da una semplice presenza 'materiale' alla vera e propria vita di intimità¹⁷⁷.

In quest'ultimo caso, che è il caso della carità, non solo ci intratteniamo con Dio ma, quasi a riflettere il suo modo di comportarsi con noi, anche la nostra « *conversatio* » diventa « *familiaris* »¹⁷⁸.

Significativo, a questo proposito, è anche il fatto che S. Tommaso ricorre alla gioia quasi fisica, derivante dalla presenza della persona amata, per illustrarci la gioia derivante dalla carità:

« ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet *praesentem* Deum, quem amat ...Unde sequela caritatis est gaudium »¹⁷⁹.

2. Per arrivare poi a questo grado di intimità, per poter convivere *familiaramente* con Dio, si richiedono evidentemente delle *condizioni*; e S. Tommaso ce le presenta sinteticamente, facendoci riflettere prima di tutto alla connessione che la vera convivenza caritativa ha con le altre virtù teologali:

« sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel *familiarem conversationem* cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi *fidem* habeat, per quam credat huiusmodi societatem et *conversationem* hominis cum Deo, et *speret* se ad hanc societatem pertinere »¹⁸⁰.

¹⁷⁷ « cum Deus sit ubique, est cum omnibus qui sunt ubicumque; sed tamen non omnes sunt cum Deo, nisi qui ei coniunguntur per fidem et dilectionem » (*In Jo.*, XVII,1,6,n.2258).

¹⁷⁸ « societas hominis ad Deum... est quaedam *familiaris conversatio* cum ipso » (I-II,65,5c).

¹⁷⁹ I-II,70,3c.

¹⁸⁰ I-II,65,5c; cfr. III C.G.,153,n.3251.

Ma la convivenza caritativa è connessa anche con la grazia santificante. Non si può infatti dare una vita di intimità con Dio tale che a Lui piaccia veramente, senza che, come nell'amicizia, l'essenza (la natura) e tutta l'attività di coloro che la vivono piaccia altrettanto a Dio. Ora, ciò che ci rende veramente graditi a Dio è la grazia¹⁸¹. D'altra parte sappiamo già che:

« cum caritas sit amicitia quaedam quae requirit *convictum* inter amatos, non potest esse caritas, nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam »¹⁸².

3. Tutto questo ci fa intravedere una delle *doti* che la familiare convivenza con Dio deve possedere. Infatti oltre a svolgersi, come abbiamo già visto, ad un livello spirituale¹⁸³, essa, in più, dovrà essere soprannaturale¹⁸⁴ e pur rimanendo sempre nell'ambito della soprannaturalità, dovrà infine articolarsi in gradi diversi¹⁸⁵.

4. Abbiamo visto anche che l'*ostacolo* principale alla vita di intimità con Dio è dato, sul piano ontologico, dalla distanza fra noi e Lui ma, come ormai sappiamo, questo ostacolo è superato per l'iniziativa stessa di Dio. Inoltre contro la intimità divina si ergono, da parte nostra e su un piano piuttosto psicologico, la trascuratezza e la indifferenza. Come l'amicizia umana si scioglie perché uno degli amici, nella convivenza con l'altro, si mostra trascurato ed indifferente¹⁸⁶, così la vita di intimità con Dio, data dalla carità, sarà interrotta se la trascuratezza arriva fino al peccato grave¹⁸⁷ e sarà, almeno indirettamente, intiepidita nel caso del peccato veniale:

« de amicitia Philisophus dicit in VIII Eth., quod multas amicitias inappellatio solvit, idest non appellare amicum vel non colloqui ei (...) (de caritate autem dicendum) quod etiam cessante

¹⁸¹ « gratia non tantum dicitur gratificans *essentiam* animae, sed etiam opus gratum reddens » (II Sent., d.26, q.1, a.3, 2m).

¹⁸² III Sent., d.27, q.2, a.4, q.1a.4, sol.4c.

¹⁸³ Cfr. sopra le citazioni della nota 154.

¹⁸⁴ « illud autem quod ad alterum convivere facit maxime amicitia est (...) Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, ut sibi *conviveremus*; et haec est caritas, ut dictum est. Haec autem communicatio divinae vitae *facultatem naturae excedit* » (III Sent., d.27, q.2, a.2).

¹⁸⁵ « haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, *inchoatur* quidem hic in praesenti per gratiam, *perficitur* autem in futuro per gloriam » (I-II, 65, 5c). Cfr. II-II, 23, 1, 1m.

¹⁸⁶ « unumquodque conservatur per suam causam. Et ideo dictum est in proverbio quod multae amicitiae dissolvantur per hoc quod unus *alium non appellat et non colloquitur* et convivit alteri » (VIII Eth., 1, 5, n.1597).

¹⁸⁷ Cfr. II-II, 24, 12; III Sent., d.31, q.1, a.1; De Car. aa. 6 e 13.

actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si *desit peccatum* in ipsa cessatione. (...) Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis »¹⁸⁸.

5. Quanto poi ai *modi concreti* con cui ci intratteniamo familiarmente con Dio, dobbiamo ricordare qui soltanto il principale: la preghiera in genere e la contemplazione in particolare:

« ipsa oratio quae ad Deum emittitur *familiares nos Deo facit*, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu *Deo colloquitur* (...) et sic familiaris affectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret »¹⁸⁹.

Il testo ci presenta la preghiera come colloquio con Dio.

Ora, se da una parte è vero che la descrizione della preghiera come colloquio e dialogo con Dio è assai comune nelle opere dei Padri della Chiesa e degli scrittori cristiani¹⁹⁰, è anche vero che lo stesso S. Tommaso riprende, sviluppa e presenta questo concetto da pari suo¹⁹¹, inserendolo anche nel contesto dell'amicizia.

Egli, per esempio, sottolinea fra l'altro che la pronunzia, udibile o meno, delle parole, che tanto posto occupano nel colloquio fra amici, può, nella preghiera rivolta a Dio, favorire e suscitare la devozione interiore:

« adiungitur vox orationi (...) ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum, sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem et per consequens secundum affectionem »¹⁹².

Nel « colloquio con Dio » — è ancora S. Tommaso a notarlo — dovremo, data la nostra inferiorità di fronte all'Interlocutore divino, piuttosto ascoltare che parlare¹⁹³, senza che per questo ne derivi un impoverimento nel nostro dialogo.

¹⁸⁸ II-II,24,10c; cfr. *I Sent.*,d.17,q.2,a.5; *De Malo*,q.7,a.2.

¹⁸⁹ *Comp. Th.*,II,2,n.548.

¹⁹⁰ Cfr. Clemente Alessandrino (*Strom.*,I,VII,c.7; P.G.,9,456), Origene (*De oratione*, c.9;P.G.,11,443c), S. Cipriano (*De oratione dominica*,c.2 e 3; P.L.,4,520 e 539), S. Agostino (*Enarrat. in Ps.* 85,4-5; P.L.,37,1068) e molti altri, senza escludere evidentemente S. Teresa (cfr. *Moradas*, I,c.1-6; *Camino*, c.25,n.3 ecc. ...).

¹⁹¹ Cfr. GIARDINI, F., O.P., *La preghiera colloquio con Dio*, in *Angelicum* 41 (1964)18-34.

¹⁹² II-II,83,12c; cfr. 81,7c.

¹⁹³ Cfr. I,107,3: il S. Dottore si riferisce direttamente agli angeli, ma ciò che

Ma, a ben pensarci, (dato che ogni rapporto personale tende all'intimità del dialogo), la virtù stessa della religione, entro cui si inserisce la preghiera¹⁹⁴, ha tutte le qualità di una « conversatio cum Deo »¹⁹⁵.

Il punto poi più profondo e più intenso questa « conversatio » amichevole lo raggiungerà quando diventerà contemplazione:

« hoc videtur amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum fit per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Philipp.,III,20): nostra conversatio in caelis est »¹⁹⁶.

Tutto il dinamismo del nostro intrattenersi con Dio può avvenire sia attualmente, che abitualmente; proprio come nell'amicizia¹⁹⁷, possiamo cioè distinguere anche a proposito della carità una convivenza in atto da una convivenza abituale¹⁹⁸.

6. Immensi sono inoltre i vantaggi che ci provengono dalla familiarità con Dio:

« est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationes contra omnes anxietates inveniatur; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis gratia confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso (...) consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes »¹⁹⁹.

7. Lo stare a contatto con Dio — ed è facile intuirlo — comporta infine delle esigenze che sono, in fondo, le esigenze dell'amore:

« amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Vo-

afferma vale — e a maggior ragione — anche per gli uomini.

¹⁹⁴ Cfr. II-II,83,3; IV Sent., d.15,q.4,a.1,q.1a.2.

¹⁹⁵ « La religione è essenzialmente un dialogo salutare tra il Dio vivente e l'uomo (...) un rapporto personale con Dio, un rapporto da persona a persona: un incontro personale o una comunione personale con Lui ». (SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962, pp. 12-13).

¹⁹⁶ IV C.G.,22,n.3585; II-II,180,7,1m. - Cfr. *De Car.*,a.11,6m, dove S. Tommaso distingue tre diversi gradi di carità, riferendosi proprio ad una più o meno intensa contemplazione. Che questa « conversatio » implichi anche nel suo grado ultimo una *contemplazione del volto di Dio*, S. Tommaso ce lo fa intuire quando, per illustrarla, ricorre al testo dell'Apocalisse: « servi eius... videbunt faciem eius » (Apoc.3,4). Cfr. II-II,23,1,1m.

¹⁹⁷ Cfr. VIII Eth., 1,5,n.1596.

¹⁹⁸ Cfr. I Sent., d.17,q.1,a.5c; In Jo.,XVII,1,1,n.2186.

¹⁹⁹ IV C.G.,22,n.3586.

luntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut eius mandata impleamus »²⁰⁰.

c) *La « convivenza amichevole » nella carità verso il prossimo.*

Sappiamo che, nell'ambito dell'amicizia virtuosa, la convivenza tende ad essere particolaristica, tende a restringersi a poche persone²⁰¹. Questa caratteristica si verifica anche nella carità verso il prossimo? In altre parole: pur dovendo amare tutti 'ex caritate' bisogna restringere a pochi la convivenza e la vita di intimità?²⁰²

C'è un principio generale che sembra fatto apposta per risolvere questa difficoltà: « effectus caritatis debet affectui respondere »²⁰³.

Ora, sapendo che non dobbiamo escludere nessuno dal nostro amore di carità²⁰⁴ e sapendo inoltre che la vita di intimità si realizza principalmente fra noi e Dio, ne vien di conseguenza che, « saltem in praeparatione animi », dobbiamo essere disposti ad accogliere e ad ammettere nella cerchia dei nostri intimi tutti coloro che in qualche modo appartengono a Dio, nostro amico principale²⁰⁵.

Una volta posta questa idea generale, la casuistica particolare si allarga in modo impressionante. Come concepire una convivenza, una vita di intimità con gli angeli? E siccome anche i demoni partecipano alla natura angelica e, in un certo senso almeno, devono essere amati 'ex caritate', dobbiamo convivere e comunicare anche con loro?...²⁰⁶.

Ancora: il nostro prossimo comprende anche i nemici e i peccatori; in questi casi il « vivere insieme » deve avere le stesse caratteristiche che ha, per esempio, quando si intreccia fra i consanguinei e fra gli amici?...

A tutte queste domande rispondiamo brevemente con S. Tomaso.

²⁰⁰ *Ibid.*,n.3587. Tutta la vita ascetica in fondo non è orientata ad altro che a favorire una più profonda unione con Dio, unione che, a sua volta, impegna a fondo nell'ascesi...

²⁰¹ Vedi sopra il testo citato alla nota 137.

²⁰² Cfr. *De Car.*, a.4,obj.11; *III Sent.*,d.27,q.2,a.1,obj.12.

²⁰³ *III Sent.*, d.30,a.2c.; cfr. II-II,25,9c.

²⁰⁴ « caritas (enim) respicit bona gratiae quae sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia. Et ideo est communior et latior quam aliqua alia amicitia quae ad pauciores se extendit, inquantum fundatur super communicatione aliqua quae non ad omnes est » (*III Sent.*,d.30,a.2c).

²⁰⁵ Cfr. *De Car.*,a.4,11m; *III Sent.*,d.27,q.2,a.1,12m.

²⁰⁶ Cfr. *III Sent.*,d.28,a.5, sed c.

Sappiamo già che fin da questa terra può realizzarsi una convivenza con gli angeli che si svolge non su di un piano sensibile e materiale ma ad un livello spirituale²⁰⁷. Essi infatti, secondo l'Angelico, possono avere dei rapporti con noi (possono agire nell'anima nostra²⁰⁸, influire nella nostra intelligenza²⁰⁹ e — almeno indirettamente — nella nostra volontà²¹⁰ ecc....) e noi possiamo avere dei rapporti con loro²¹¹; reciprocità di rapporti che si intensifica in modo particolare nel caso degli angeli custodi²¹². Ma la carità guarda soprattutto alla convivenza celeste:

« nati sunt ad invicem conversari angeli et homines in patria, quando erimus aequales angelis »²¹³.

E poiché ogni possibilità di convivenza beata nel cielo è esclusa nel caso dei demoni²¹⁴, non potremo mai avere con loro alcun rapporto di intimità che sia di tipo direttamente caritativo²¹⁵, non potremo infatti voler loro il bene della vita eterna senza metterci in contrasto con la giustizia di Dio e perciò anche contro l'amore che portiamo a Lui²¹⁶.

Nel caso dei peccatori e dei nemici invece non possiamo ricorrere in nessun modo alla impossibilità della vita eterna per giustificare una non-convivenza, perché per loro tale impossibilità evidentemente non esiste²¹⁷. Come allora si concretizzeranno i nostri rapporti con loro? Intrattenersi familiarmente con i peccatori, convivere con loro non è rischioso e imprudente e quindi — in definitiva — non va contro la carità verso se stessi?²¹⁸. Inoltre: sapendo che uno

²⁰⁷ Cfr. II-II,25,10,3m; 23,1,1m.

²⁰⁸ Cfr. I,111,1c; *Quodl.* 9,q.4,a.5 circa finem.

²⁰⁹ Cfr. I-II,80,2c; II-II,96,1c; III C.G.,92,n.2671.

²¹⁰ Cfr. I,105,2c; 111,2c; 113,1,2m; III C.G.,88,n.2638.

²¹¹ Soprattutto attraverso la preghiera, cfr. II-II,83,4c; *IV Sent.*,d.15,q.4,a.5, q.1.

²¹² Cfr. I,113 e luoghi paralleli; cfr. anche *II Sent.*,d.11,q.1,a.3c e *De Ver.*,q. 5,a.7,2m dove si afferma che gli angeli custodi *non abbandonano mai* l'uomo fino alla morte.

²¹³ *III Sent.*,d.28,a.3,2m. Cfr. anche G. HUBER, *Una certa familiarità con gli Angeli...* in *Rivista di Vita Spirituale* 21 (1967)20-33.

²¹⁴ *III Sent.*,d.28,a.5; II-II,25,11,1m.

²¹⁵ Poiché possiamo amare i demoni in quanto sono creature di Dio, vengono, indirettamente e implicitamente, ad essere inseriti nel nostro rapporto con Dio.

²¹⁶ II-II,25,11c. Simile al caso dei demoni è anche quello degli uomini dannati: cfr. *De Car.*, a.8,9m.

²¹⁷ Cfr., a proposito dei peccatori, II-II,25,6c; *II Sent.*,d.7,q.3,a.2,2m, e per i nemici, *De Car.*,a.8,9m.

²¹⁸ Cfr. II-II,25,6,obj.5.

degli aspetti principali della convivenza amichevole è quello di volere e godere all'unisono, come è possibile conservare la carità e, allo stesso tempo, volere ciò che vogliono i peccatori e godere in ciò che essi apprezzano? ²¹⁹. Infine, come conciliare alcune espressioni scritturistiche, come « maleficos non patieris vivere » (Ex. 22, 18) e « convertantur peccatores in infernum » (Ps.9,18), col tipico e reciproco « optare et desiderare bona » che si riscontra nella vita di intimità fra gli amici? ²²⁰.

Certo, intrattenersi con i peccatori e avere frequenti relazioni con loro comporta dei rischi e dei pericoli... e perciò la prudenza vuole che coloro che sono poco saldi nella virtù non li abbiano in troppa dimestichezza. Ma i perfetti — (e tutti devono tendere alla perfezione proprio perché lo esige la carità) — ad imitazione del Signore « qui cum peccatoribus manducabat et bibebat » (Mt. 9, 10-11), devono avere contatti con loro per poterli convertire. Ben inteso però che sia i perfetti, sia coloro che non lo sono, devono assolutamente e in ogni caso evitare i peccatori « quantum ad consortium peccati » ²²¹.

E proprio per questo noi non facciamo consistere la nostra gioia in quelle stesse cose in cui la ripongono loro, come pure non cerchiamo ciò che essi cercano, ma se manteniamo delle relazioni con loro, lo facciamo unicamente per attrarli alle *nostre* gioie e ai *nostri* beni, ben sapendo che, noi e loro, abbiamo la felice possibilità di godere e volere all'unisono almeno nella patria celeste ²²². Le espressioni della Sacra Scrittura poi, se ben capite ²²³, non impediscono affatto di volere il *vero* bene dei peccatori ²²⁴.

Questo stesso vero bene lo dobbiamo volere anche a tutti i nostri nemici indistintamente, dobbiamo cioè desiderare loro — et quidem ex necessitate caritatis — i beni della grazia e della vita eter-

²¹⁹ Cfr. *III Sent.*, d.28,a.4,obj.3; II-II,25,6,obj.4.

²²⁰ Cfr. II-II,25,6,obj.2 et 3.

²²¹ « *convivere* peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Matth. 9. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus » (II-II,25,6,5m).

Molto più duro e più drastico ci appare il comportamento imposto dal Filosofo: « non oportet eum qui iam factus est malus amari; idest non est utile neque decens, quia non oportet quod homo amet malum neque assimiletur pravo viro. Et hoc sequeretur si conservaretur amicitia ad eum qui est malus ». (*IX Eth.*, 1,3,n.1790).

²²² Cfr. « simul » II-II,25,6,4m et *III Sent.*, d.28,a.4,3m.

²²³ Cfr. II-II,25,6,3m; 76,1; *De Car.*, a.8,15m; *Ad Rom.*, XII, 1,3,n.1000.

²²⁴ Cfr. II-II,25,6,2m.

na²²⁵; pur concedendo che, quanto alla manifestazione esterna del nostro amore (quanto cioè ai « signa familiaritatis »), non siamo tenuti con tanto rigore²²⁶, mantenendoci sempre pronti però a cogliere in loro qualsiasi segno di resipiscenza per poterli ammettere di nuovo entro la cerchia dei nostri intimi²²⁷. E se la nostra carità è perfetta, saremo sempre i primi a prendere l'iniziativa, infatti:

« quod aliquis ultro se ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est »²²⁸.

La comunicazione amichevole, vista al semplice livello naturale, è presente anche in una delle argomentazioni di S. Tommaso tendenti a provare una maggior carità verso i consanguinei:

« consanguineos cum quibus conversati sumus magis diligimus, quia amicitiae naturali adiungitur amicitia socialis »²²⁹.

La carità verso il prossimo ci impegna inoltre a rivestire di delicatezza e di tatto il nostro modo di trattare con gli altri, ad essere, per esempio, solleciti nel ricambiare i benefici ricevuti²³⁰ e a non far pesare su gli altri le nostre disgrazie e le nostre tristezze²³¹. Delicatezza, ma non debolezza; perché, col nostro modo di fare e spinti sempre dalle esigenze dell'amore, dobbiamo essere disposti anche a contrastare il prossimo e a disapprovare gli sbagli che compie:

« quandoque, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare (...) Et his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire »²³².

Se poi, a nostra volta, incontriamo dei veri amici saremo aiutati e, quando ce ne fosse bisogno, consolati dalla « comunicazione » con loro²³³.

²²⁵ Cfr. *III Sent.*, d.30,a.1,1m.

Quanto al desiderare anche i *beni temporali* a coloro che ci odiano « hoc est de perfectione caritatis » (cfr. *III Sent.*,d.30,a.2c).

²²⁶ Cfr. *III Sent.*,d.30,a.2; II-II,25,9;83,8; *De Car.*,a.8; *De duobus praec. car.*, n.1187.

²²⁷ Cfr. *III Sent.*,d.30,a.2,5m.

²²⁸ *Ibid.* circa finem; *Ad Rom.*, XII,1,3,n.998.

²²⁹ *III Sent.*,d.29,a.7,4m.

²³⁰ Cfr. II-II,106,1,3m.

²³¹ Cfr. *III Sent.*,d.29,a.5,4m; cfr. *IX Eth.*,l.13,nn.1937-1942.

²³² II-II,114,1,3m; cfr. *Ibid.*,a.2,1m; II-II,115,1c; 116,2c.

²³³ Cfr. I-II,38,3: *utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.* Cfr. anche: *Ad Rom.*, XII,1,5,n.1004; *In Iob.*,II,1,2 circa finem.

ALCUNE CONCLUSIONI

La nostra velocissima indagine che ha preteso di raccogliere, nelle opere dell'Angelico, qualche aspetto del suo pensiero riguardo alla « convivenza », ci suggerisce ora alcune conclusioni.

Queste conclusioni si riferiscono, per un verso o per un altro, al metodo, al contenuto e all'attualità del pensiero di S. Tommaso.

Ci ha colpito, prima di tutto, anche a proposito di questo argomento, l'uso veramente sapiente e indovinato delle categorie filosofiche e dei dati del buon senso per esporre, attraverso l'analogia, gran parte della problematica teologica relativa alla carità.

Abbiamo assistito inoltre alla 'ripulitura', alla 'rifinitura' e all'approfondimento dei dati aristotelici allo scopo di adattarli e quasi « costringerli » ad esprimere una dottrina che li trascende; segno, anche questo, della dipendenza e dell'autonomia del S. Dottore nei confronti del Filosofo.

Abbiamo verificato poi la costante preoccupazione di tener presenti, al di là degli aspetti fenomenici della convivenza, i suoi fondamenti e presupposti « metafisici »: la sociologia e la psicologia del « vivere insieme » non sono ignorate dal S. Dottore e le sue osservazioni, semplici e profonde al tempo stesso, non si allontanano dalle più recenti conquiste in questi settori del sapere, ma, in più, ci invitano a oltrepassare i dati contingenti e a spiegarli alla luce dei superiori principi della metafisica e della teologia.

Tutto questo non ha ostacolato il S. Dottore nel suo costante riferimento alla S. Scrittura, riferimento che traspare non solo dalle frequenti citazioni del testo sacro inserite nelle sue argomentazioni, ma soprattutto dall'apporto veramente notevole dei suoi grandi commenti scritturistici, specialmente del commento al Vangelo di S. Giovanni.

Anche il linguaggio usato dall'Angelico, almeno a proposito del nostro argomento, non ci è apparso incomprensibile per l'uomo di oggi: le categorie dell'amicizia, dell'amore, della comunione ecc... « vibrano » intensamente nel suo pur rigoroso e coerente argomentare.

Pensiamo infine di non esagerare affermando che tutti i tentativi per recuperare o consolidare un autentico « vivere insieme », tentativi così diffusi nel mondo contemporaneo, possano trarre dal pensiero di S. Tommaso un orientamento sicuro, per nutrire l'anelito verso la solidarietà e per superare i rischi della solitudine e della incomunicabilità.

INNOCENZO FRANCINI O.C.D.

Firenze 30 Maggio 1974.