

# LA VIRTÙ DELLA RELIGIONE NELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI SAN TOMMASO D'AQUINO

INOS BIFFI

## Premessa

Sarà qui presa in considerazione la sintesi teologica maggiore delle opere di san Tommaso, la *Summa Theologiae*, illustrandovi il senso della virtù della religione.

1. La religione è concepita dall'Angelico come virtù annessa alla giustizia.

Ora, la giustizia viene definita come «l'abito mentale mediante il quale, con un volere costante e perenne, si dà a ciascuno il suo» (*ST*, II-II, 58, 1, c), per cui alla giustizia si allacciano la pietà; l'osservanza; la veracità, che include la fedeltà; la disciplina; la gratitudine; la repressione delle violenze (*vindicatio*); la liberalità; l'affabilità o amicizia; la concordia; l'affetto; l'umanità; l'epicheia; l'amicizia; la retta commutazione; la buona gnome; il buon culto (che si identifica con la religione); la santità; la benignità o l'affetto; la liberalità: atteggiamenti tutti che, a loro volta, si intrecciano e si coinvolgono (II-II, 81, intr.).

Già a questo punto ci possiamo soffermare su una riflessione fondamentale. La religione, come appartenente alla virtù della giustizia, rappresenta un cardine della vita umana. Distrarsene comporterebbe un allentamento e un'estenuazione del perno su cui è come avvitata la vita umana; anzi, non solo la vita umana: l'intero universo, infatti, appare costitutivamente e obiettivamente segnato dalla "religiosità". La conseguenza è che, se ne viene contestata o ignorata la struttura e quasi l'impalcatura religiosa, esso si troverebbe, coerentemente, posto in uno stato di diffusa precarietà, e diciamo pure irrazionalità.

Coerentemente, se l'ateismo, come affermazione di antireligiosità, rende volubile e come scom bussolato tutto l'universo, la "tesi religiosa" come tale pone l'uomo in uno stato generale di stabilità e di equilibrio.

Di rimando, in quanto giustizia, che rende a ciascuno il dovuto, la religione crea e suscita necessariamente sentimenti di serenità, di sicurezza, di pace, che sottraggono l'uomo agli ondeggiamenti e alle inquietudini che possano derivare dalla varietà confusa di eventi e di situazioni.

2. Occorre però rilevare – prosegue l'Angelico – che non sempre è possibile rendere il dovuto. Come nel caso di Dio. Se, mediante la virtù della religione, si esercitano gli uffici del culto quali sono dovuti «a una natura di ordine superiore», tali esercizi vengono tuttavia resi in maniera inadeguata. Rimane sempre un insuperabile divario tra quanto si rende a Dio e quanto è dovuto alla dignità di Dio: «Quanto l'uomo rende a Dio è una cosa dovuta, ma non può essere una cosa adeguata, in modo cioè che si renda tanto quanto è dovuto» (*quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet*) (*ibid.*, 80, art. unic.).

3. Quanto alla natura della religione, l'elemento risolutivo e unificante è il radicale «riferimento a Dio» (*ordo ad Deum*), nella varietà e nella complessità dei tratti e delle derivazioni e connessioni che le si possano riconoscere.

Essere religiosi significa, così, risolvere le proprie energie e deliberazioni in una scelta precisa, quella «teo»-logica: scelta che comporta, in ogni caso, un orientamento assoluto, stabile e unificante nei confronti di Dio quale fine ultimo, quindi senza ammissione di intermittenze, di «ritrattabilità» o di incoerenze.

L'Angelico procede esaminando rispettivamente:

- 1) la religione in se stessa o l'essenza della religione;
- 2) gli atti in cui essa si esprime;
- 3) i vizi che le sono contrari.

Qui verrà esaminata la religione in se stessa o l'essenza della religione.

### **La religione in se stessa**

1. La religione, afferma dunque san Tommaso, si istituisce e si qualifica come atteggiamento essenzialmente relativo a Dio, riconosciuto nella sua proprietà di creatore e di ordinatore: «Sia che “religione” derivi dalla frequente considerazione, – scrive l'Angelico – oppure da una rinnovata elezione, o ancora da un rinnovato legame, questa virtù propriamente dice ordine a Dio. Egli infatti è colui al quale dobbiamo principalmente legarci come a un principio indefettibile, e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra scelta, quale ultimo fine, e ancora è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo recuperare credendo e prestando la nostra fede» (*ibid.*, 81, 1, c).

2. D'altra parte, possiamo riconoscere due tipi di atti religiosi.

– Il primo tipo consiste in atti religiosi «propri e immediati» (*proprii et immediati*), «attraverso i quali l'uomo è ordinato unicamente a Dio» (*per quos homo ordinatur ad solum Deum*), come gli atti di «sacrificare, adorare e altri atti simili» (*sacrificare, adorare et alia huiusmodi*) (*ibid.*, 1m).

– Ma, oltre a questi atti religiosi “elicitati”, ci sono atti religiosi “imperati”, ossia gli atti deliberatamente orientati in senso religioso, cioè all'onore di Dio, secondo il principio che recita: «La virtù che ha per oggetto il fine comanda alle virtù che hanno per oggetto i mezzi ad esso ordinati». Per cui «soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni» (Gc 1, 27), che è un atto di misericordia, è considerato come atto di religione.

Per la stessa ragione, «conservarsi puri da questo mondo, appartiene alla religione come atto imperato, mentre come atto elicitato appartiene alla temperanza o ad altre virtù di questo genere» (*ibid.*).

Merita, ancora, a questo punto, di soffermarci, per considerare l'ampiezza dell'orizzonte aperto all'induzione e alla determinazione religiosa. Ogni espressione della vita umana può assumere un tale orientamento e una tale connotazione. L'azione umana appare radicalmente in tal modo suscettibile di senso teo-logico, come riscattabile dalla profanità e trasformabile in una corrispondenza al disegno divino.

– Osservando, inoltre, che noi parliamo di culto estensivamente, nei riguardi, cioè, di una varietà di oggetti (per esempio, i consanguinei, i campi, le dimore), la religione risalta nella sua specificità di culto «a Dio principio di tutti gli esseri» (*primo omnium principio*), cui è dovuto «un onore speciale» (*specialis honor*) (*ibid.*).

Per altro, distinguendo “religioso” come appellativo di chi, in uno stato speciale, dedica tutta la sua vita al culto a Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo, e “religioso” come connotazione di chi semplicemente si applica alla contemplazione (*ibid.*, 5m).

3. Passando allo svolgimento, Tommaso si chiede, anzitutto (a. 2), se la religione sia una virtù ossia «una disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie un atto buono» (cfr. *supra*, 58, 3). «Rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto ha natura di bene (*reddere debitum habet rationem boni*), in quanto istituzione di un giusto rapporto. Ora la religione consiste esattamente nell'istituzione del giusto rapporto con Dio, nel rendergli l'o-

nore dovuto» (*reddere honorem debitum [...] Deo*), «secondo il dettame della ragione naturale» (*de dictamine rationis naturalis*). Ecco perché la religione è una virtù, le cui espressioni concrete provengono «dalla determinazione della legge divina o umana» (*de institutione iuris divini vel humani*).

4. La religione si presenta poi con il carattere dell'unicità (a. 3), in quanto «protesta la fede in un unico Dio» (*sed contra*), «in quanto primo principio della creazione e del governo dell'universo» (*primum principium creationis et gubernationis rerum*) (in c.).<sup>1</sup>

Tale carattere unitario non si trova modificato né a motivo della Trinità divina – essendo queste «un unico principio della creazione e del governo dell'universo» (*tres personae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eius una religione servitur*) – né a motivo del diverso significato dei vari attributi divini, che «si fondano sulla nozione di primo principio» (*concurrunt ad rationem primi principii*), cioè «la bontà di Dio» (*Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae*) (1m).

E si apre, così, lo straordinario orizzonte di tutta la realtà che emerge dalla bontà di Dio ed è da essa vegliata e guidata.

Quanto all'uomo, «con un medesimo atto» – l'atto religioso – «serve Dio ed esercita un culto verso di lui»; soddisfa cioè il duplice dovere a cui si risolve tutta la religione, quello di riconoscere «l'eccellenza divina» e quello di manifestare la sua «sottomissione a lui, presentandogli qualcosa o usando le cose di Dio» (2m).<sup>2</sup>

5. La religione si presenta poi come virtù specificamente distinta. Essa, infatti, rende a Dio un onore assolutamente unico rispetto all'onore rivolto ad altre persone. «A Dio – scrive san Tommaso – compete un'eccellenza del tutto singolare, poiché egli trascende all'infinito tutti gli esseri, sovrastandoli sotto ogni riguardo. Perciò a lui è dovuto un onore speciale»<sup>3</sup> (a. 4, in c.).

<sup>1</sup> Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum.

<sup>2</sup> Eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum aliquid divinum (a. 3, 2m).

<sup>3</sup> Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum tras-

D'altra parte, la religione sa orientare in senso religioso azioni e comportamenti che non sono immediatamente religiosi. Appare, così, la capacità dell'uomo di volgere tutto a gloria di Dio, di fare di tutto un "sacrificio" a lui,<sup>4</sup> che, infatti, si trova nell'intimo stesso di tutta la realtà, da lui creativamente fatta emergere all'essere.

«Tutte le cose compiute a gloria di Dio appartengono alla religione, non nel senso che questa le compia, ma perché le comanda. La religione compie invece direttamente quelle opere che per loro natura sono ossequio a Dio».<sup>5</sup> «La religione con cui si onora Dio – rileva inoltre l'Angelico – è distinta dall'amore dalle virtù con cui si onora il prossimo».<sup>6</sup> Essa viene così a isolarsi, risaltando nella sua figura incomparabile, che sottolinea la condizione "fuori serie" sia del termine della religione, sia dell'espressione che la manifesta.

6. San Tommaso nota inoltre che la religione non è propriamente una virtù teologale: le virtù teologali hanno come loro oggetto Dio, mentre nella virtù della religione Dio non si pone come oggetto, bensì come fine. L'atto religioso «offre a Dio il culto che gli è dovuto» (*Deo debitum cultum affert*) (5, c.).

Occorre quindi distinguere tra la materia del culto o l'oggetto dell'atto religioso (*materia, obiectum*), e colui al quale tale materia viene offerta (*cui offertur*), ossia Dio. Ora, mentre la virtù teologale ha Dio per oggetto – credendo raggiungiamo Dio stesso (5, c)<sup>7</sup> – nella virtù della religione «Dio non è l'oggetto ma il fine» (*ib.*)<sup>8</sup>.

La religione appare così una «virtù morale, quale parte della giustizia» (*virtus [...] moralis, cum sit pars iustitiae*) (3m), d'altronde col riconoscimento che «a Dio non si può offrire quanto gli è dovuto», dovendosi invece

*cendit, secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor* (4, in c.).

<sup>4</sup> *Omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus* (4, 1m).

<sup>5</sup> *Omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicentem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicentem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei* (4, 2m).

<sup>6</sup> *Caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus* (4, 3m).

<sup>7</sup> *Credendo Deum attingimus* (5, c).

<sup>8</sup> *Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis* (a. 5, c).

considerare, da un lato, la «capacità dell'uomo» e, dall'altro, «l'accettazione di Dio» (c, 3m).<sup>9</sup>

7. Tre altri aspetti vengono ulteriormente presi in esame dall'Angelico.

1) Il primo riguarda la superiorità della virtù della religione rispetto alle altre virtù.

Ed è per affermarla, in quanto essa avvicina più strettamente a Dio che non le altre virtù morali.

Ecco le parole di Tommaso:

«Le cose che sono ordinate a un fine, mutuano la bontà dal loro fine, per cui quanto più sono prossime al fine, tanto più sono migliori. Ora le virtù morali hanno per oggetto cose che sono ordinate a Dio come al loro fine. Ma la religione avvicina a Dio più strettamente che le altre virtù morali, poiché compie degli atti che in modo diretto e immediato sono ordinati all'onore di Dio. Perciò la religione è superiore a tutte le altre virtù morali» (6, c).<sup>10</sup>

Il fatto che la virtù della religione non renderà mai a Dio un culto a lui adeguato, non ne compromette il carattere virtuoso, dal momento che questa inadeguatezza non dipende da una «deficienza volontaria», ma, potremmo dire, da una deficienza «strutturale» dell'uomo (*ibid.*, 1m).<sup>11</sup>

E forse è anche qui il caso di rilevare la concezione equilibrata, insieme serena e rasserenante, dell'Angelico nei confronti della religione: una concezione che dà respiro e non suscita inquietudine, con l'ulteriore precisazione che l'atto religioso viene compiuto per la nostra utilità e per la gloria di Dio.<sup>12</sup> Non si è religiosi per non sottrarre qualche cosa Dio, che sarebbe,

<sup>9</sup> *Deo non potest exhiberi quantum ei debetur, sed secundum considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis (ib.).*

<sup>10</sup> *Ea quae sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam alias virtutes morales, inquantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales (6, c).*

<sup>11</sup> *Laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis (6, 1m).*

<sup>12</sup> *Deo [...] non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem (6, 2m).*

così, proteso a usufruire del nostro atto di culto – in tal caso egli in qualche modo dipenderebbe da noi, che gli conferiremmo compiutezza –, si è, invece, religiosi perché diversamente ci troveremmo noi a essere incompiuti. Anche per questo la religiosità si muove in un clima spirituale di libertà, di accoglienza e di agio, un clima non per nulla “tremendo” o “agitato”.

2) L'altro aspetto della religione preso in esame da Tommaso riguarda i suoi atti esterni, ed è per affermare, una volta ancora, che essi non tornano in conto a Dio, sommamente e per se stesso colmo di gloria. Rivolti a Dio, essi ridondano su di noi, che ce ne serviamo come di segni e di stimolo (*signa excitantia ad spiritualia*).<sup>13</sup>

Un teo-centrismo della religione che promuove l'uomo. Da questo profilo si potrebbe parlare di un antropocentrismo religioso. Tramite il culto trapassa e travasa in noi la ricchezza di Dio. Anche per questo potremmo sottolineare i benefici antropologici della religiosità, comparabili alla spiritualità ricevuta dal corpo da parte dell'anima, o alla luminosità dell'aria, grazie alla luce del sole.

Ma leggiamo le parole dell'Angelico, che si distinguono per perspicua chiarezza:

«Noi prestiamo a Dio riverenza e onore non per lui stesso, che in sé è così pieno di gloria, che nessuna creatura può aggiungergli nulla, ma per noi, poiché, mediante la riverenza e l'onore che prestiamo a Dio, la nostra mente si sottomette a lui, raggiungendo così la propria perfezione. Infatti ogni essere raggiunge la propria perfezione per il fatto che si subordina a una realtà superiore, come il corpo per il fatto che è vivificato dall'anima, e l'aria perché è illuminata dal sole. Ora, l'anima umana, per unirsi a Dio, ha bisogno di essere guidata dalle realtà sensibili [...Rom 1, 20]. Perciò nel culto divino è necessario servirsi di realtà materiali come di segni mediante i quali l'anima umana venga eccitata alle azioni spirituali che la uniscono a Dio. La religione quindi abbraccia degli atti interni, che sono come principali e appartenenti per sé alla religione, e degli atti esterni, che sono secondari e ordinati a quelli interni».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cfr. 7, 3m.

<sup>14</sup> Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus

3) San Tommaso, proseguendo, si domanda che rapporto ci sia tra la religione e la santità.

Il termine santità – egli risponde – comporta due cose: la «purezza» e la «stabilità»:

– la «purezza», quindi l'essere “senza terra” – *agios*, secondo l'etimologia greca, fatta propria da Tommaso; o l'essere «mondo» – o “spruzzato di sangue”, come avveniva per le vittime sacrificali presso i latini.

– e «la stabilità», o l'essere stabilito e difeso dalla legge: dagli antichi erano definite sante le cose sancite dalla legge e che non si potevano violare: «Presso gli antichi – nota san Tommaso – si denominavano sante quelle cose che erano difese dalle leggi, perché non fossero violate; e si dice che una cosa è sancita per il fatto che è stabilita dalla legge» (8, c).<sup>15</sup>

Viene in tal modo attribuita la santità non soltanto alle persone, ma anche a tutte le cose che vengono adibite al culto.

Quanto alla ragione per cui è necessario che al culto si accompagni la santità, l'Angelico scrive:

«Perché la mente umana si applichi a Dio è necessaria la purezza, poiché la mente umana viene insozzata quando si immerge nelle realtà inferiori, come si inquina qualsiasi cosa, mescolandosi con elementi più vili, l'argento, per esempio, quando si mescola col piombo. Ora, è necessario che la mente umana si astragga dalle realtà inferiori per potersi unire alla realtà suprema. Perciò l'anima non può applicarsi a Dio senza purezza»<sup>16</sup>

quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilibus manuductione [... cfr Rom 1, 20]. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos (7, c).

<sup>15</sup> Apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent, unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege formatum (8, c).

<sup>16</sup> Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbei. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest.



e qui viene da chiedersi se non ci sia una concezione della realtà materiale in qualche misura larvata di manicheismo.

Va in ogni caso fissata la concezione che, particolarmente in rapporto alla «stabilità», san Tommaso mostra di avere: «La santità è la disposizione con la quale l'anima umana applica a Dio se stessa e i propri atti. Essa quindi non differisce dalla religione in maniera essenziale, ma per una distinzione di ragione» (8 c).<sup>17</sup>

E qui appare tutta la relatività della santità mediale – ossia attinente ai mezzi – degli atti di culto, rispetto alla assolutezza o alla risoluzione della santità come condizione personale di colui cui che pone quegli atti.

4) Perché la dottrina di Tommaso sulla religione sia esposta compiutamente, resta da esaminare il dono corrispondente alla virtù della religione, ossia la pietà, e la corrispondente beatitudine.

– Anzitutto il dono della pietà, grazie al quale il culto a Dio diviene un istinto, ossia un moto interiore, dal quale si tratta di lasciarsi trasportare, e dove ogni forma di resistenza è oltrepassata dalla “spontaneità”.

Scrivendo l'Angelico: i doni dello Spirito Santo sono «disposizioni abituali che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito. Ora, fra le altre cose, lo Spirito Santo ci muove ad avere un affetto filiale verso Dio, secondo le parole di Rom. 8, 15: *Voi avete ricevuto uno spirito di figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre*. E poiché spetta propriamente alla pietà “offrire al Padre prestazioni di culto”, ne segue che la pietà, che ci spinge sotto la mozione dello Spirito a prestare un culto a Dio come a Padre, è un dono dello Spirito Santo (II-II, 121, 1, c).<sup>18</sup>

La relazione con Dio si potrebbe in tal caso definire come un'intima e inscissa consonanza, che, se non annulla certamente la differenza, crea nondimeno una ineffabile fusione.

<sup>17</sup> Sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo (8 c),

<sup>18</sup> Dona Spiritus Sancti sunt quaedam habitualis animae dispositiones quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cetera autem, movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quendam habeamus ad Deum, secundum illud Rom 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abbà, Pater!* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum (II-II, 121, 1, c).

– Secondo l’Angelico, connesse alle virtù e ai doni e da essi distinte, ci sono le beatitudini, intese come un «inizio imperfetto della futura beatitudine, realizzato nei santi anche in questa vita» (I-II, 69, 2 c).<sup>19</sup> Quanto alla beatitudine correlata e corrispondente al dono della pietà, è individuata da san Tommaso nella mansuetudine.

Tale beatitudine è quella assegnata ai miti. Essa infatti presenta una certa consonanza con la pietà, «in quanto con la mansuetudine si tolgono gli ostacoli agli atti di pietà» (II-II, 121, 1, c).<sup>20</sup>

## Conclusione

Risalta, a conclusione, l’essenzialità e l’ampiezza dell’impianto teoretico e pratico assegnato da san Tommaso alla religione. Essa è la virtù capace di offrire consistenza e sicurezza a tutta la realtà creata. Senza la religione avremmo un totale squilibrio e una generale precarietà ontologica e antropologica.

In particolare, per quanto riguarda l’uomo: questi è chiamato non solo a riconoscere, per giustizia, il valore della virtù della religione, ma a interiorizzarla, a renderla gioiosa e liberante, grazie al dono dello Spirito Santo, che trasforma il rapporto religioso in un trasporto di amore filiale verso Dio.

Così che “luogo” della religiosità diviene l’intimo stesso della Trinità, nella quale lo Spirito attrae e conduce.

---

<sup>19</sup> [Quaedam inchoatio imperfecta] futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita (69, 2, c).

<sup>20</sup> Per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis (II-II, 121, 1, c).