

## CREDERE (CREDENTI E NON) [FIDELIS, INFIDELISI]

La parola «credente» (*fidelis*) deriva manifestamente dal credere (*fides*), sicché il credenti sono coloro che hanno la fede, gli infedeli coloro che ne sono privi. Quale fede? Secondo S.Tommaso e, aggiungiamo noi, secondo ogni buon cattolico, non ci sono dubbi: la pienezza della fede soprannaturale il cui oggetto sono i misteri divini essenzialmente soprannaturali e conoscibili solo alla luce della rivelazione.

Ma il credere non è solo un atto individuale, bensì un atto condiviso da una comunità di credenti, anzi, la fede fu data da Dio sì, ai singoli, ma solo per mezzo della Chiesa, depositaria della divina Verità. E' dunque fedele chi credendo condivide l'unica fede della Chiesa di Dio e, tramite essa, ne fa parte. Erano «fedeli» nell'Antica Alleanza coloro che professavano la fede di Israele, dopo la venuta del Redentore, nella Nuova Alleanza, chi si ferma a quella antica diventa *ipso facto* infedele e fedeli sono in questa economia di grazia esclusivamente coloro che accettano la pienezza della Rivelazione di Dio in Cristo, i cristiani cattolici.

Non ci si stupisce allora vedere S.Tommaso attribuire al battesimo, sacramento della fede e della ecclesiastica unità, il ruolo di iniziazione che fa appartenere il soggetto battezzato all'assemblea dei fedeli e così lo fa diventare «fedele» anche personalmente, individualmente. «... Il battesimo si dice *sacramento di fede* in quanto nel battesimo ha luogo una certa professione di fede e tramite il battesimo l'uomo viene aggregato alla congregazione dei fedeli.» (III, 70, 1 c.).

A poco gioverebbe tuttavia appartenere nominalmente alla Chiesa senza dividerne e viverne concretamente la fede - i fedeli, i credenti, sono anzitutto coloro che credono e che credono con certezza, senza dubitare.

Spiegando perché nel decalogo vi sono precetti chiari rispetto ad atti di religione (*latría*), ma non altrettanto espliciti comandi rispetto alla fede (cf. I-II, 100, 4, 1m) S.Tommaso constata che in fondo gli atti di adorazione altro non sono che *protestationes fidei*, sicché non era opportuno dare precetti diversi del credere e dell'adorare e pregare. Era tuttavia del tutto giusto esplicitare di più l'aspetto dell'orazione perché il precetto della fede, come quello dell'amore, è presupposto a tutto il decalogo. Come i primi precetti comuni della legge naturale sono noti a chiunque è dotato di ragione, così pure il credere in Dio costituisce **un ché di primario e di per sé noto a chiunque ha fede**. Tanto è vero che «nessuno può essere gradito a Dio se non ha la fede» (Eb. 11, 6). Non c'è dunque bisogno di una speciale promulgazione dei precetti di fede, ma basta che la virtù suddetta sia soprannaturalmente infusa nelle menti dei fedeli.

La *sacra doctrina* è vera sapienza, perché i suoi principi, gli articoli di fede, sono più sicuri e certi per un credente di quanto non lo siano gli stessi primi principi della ragione per ogni uomo dotato di intelletto (*magis enim fidelis et firmitus assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis*). La fede inferiore alla ragione non è la virtù soprannaturalmente infusa, che le è infinitamente superiore, ma la fede umana negli opinabili. I credibili *sensu stricto* invece sono in sé molto più sicuri dei primi principi della ragione, ma risultano oscuri per i credenti a causa del difetto dell'intelletto umano. Il credente tuttavia, lasciando guidare la sua ragione dalla fede, giunge ad una certa progressiva comprensione dei misteri rivelati. «Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit, ut dicitur Is 7, 9 secundum aliam litteram: *Nisi credideritis, non intelligetis* (I Sent pro., 1, 3, sol.3).

Nella fede però si può essere tentati, si possono avere dei dubbi, ma proprio per questo, d'altra parte, l'atto di fede è atto morale, libero e meritorio, perché, se è vero che i misteri di fede sono noti ai credente con una certezza che supera ogni altra quanto alla sicurezza di adesione (*firmitas adhaesionis*), non vi è però la certezza derivante dalla quiete dell'intelletto nella realtà conosciuta con evidenza (*secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat*). Infatti, il credente acconsente a ciò che crede non perché il suo intelletto termini ai credibili in virtù dei principi per sé evidenti della ragione, bensì per la sua volontà che inclina l'intelletto a prestare il

consenso ai misteri creduti (cf. *De Verit.* 10, 12, 6m).

Il credente, con l'atto di fede, non rinnega, ma trascende e supera la ragione in quanto si lascia guidare da un Principio direttivo superiore (*altiori dirigenti innixus*), dalla Verità Prima, poiché i misteri della fede, pur essendo superiori alla ragione, non sono tuttavia contrari alla ragione. Cercare poi cose superiori all'uomo non è vana curiosità dettata dalla superbia, ma qualcosa di sommamente encomiabile, perché l'uomo deve innalzarsi alle cose divine quanto gli è possibile (*quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest*). (III *Sent* d.24, 1, 3, 2, 2m).

La circoncisione aveva due motivi - uno letterale, l'altro figurale. Il primo era soprattutto la professione di fede nell'unico Dio (*ad protestationem fidei unius Dei*) e, dato che Abramo fu il primo a separarsi dagli infedeli partendo da casa sua nell'Ur dei Caldei, era giusto che lui per primo ricevesse la circoncisione perpetuata in seguito come un segno indelebile nella carne dei Giudei, affinché la fede di Abramo fosse salda nei loro cuori. Il motivo figurale era quello di significare l'asportazione della corruzione per opera del Cristo, una liberazione che doveva compiersi perfettamente nell'ottava età che è quella dei risorgenti. Dato poi che ogni corruzione di pena e di colpa viene a noi dalla nostra origine carnale a causa del peccato del nostro progenitore, la circoncisione avviene nello strumento della procreazione. Così alla circoncisione corrisponde il battesimo della Nuova Alleanza che pure è, in questa nuova economia di salvezza, un sacramento di fede e di incorporazione al popolo dei credenti (cf. I-II. 102, 5, 1m e 3m).

Il battesimo incorpora al popolo di Dio della Nuova Alleanza soprattutto tramite il carattere che esso conferisce. Infatti i credenti in Cristo (*fideles Christi*) vengono deputati al premio della gloria futura tramite il sigillo (*signaculum*) della divina predestinazione, mentre agli atti che competono alla Chiesa presente vengono deputati tramite un sigillo spirituale impresso a loro (*quodam spirituali signaculo eis insignito*) che è appunto il carattere (III, 63, 1, 1m). In genere il carattere consiste in un segno con cui qualcuno è segnato per essere ordinato ad un determinato fine. Ora, l'uomo credente (*homo fidelis*) è ordinato a due cose - primariamente e principalmente al godimento della gloria futura e in vista di ciò viene segnato dalla grazia (cf. Ez 9, 4 - segno di Thau e Ap 7, 3 - segno dei servi di Dio), in secondo luogo ogni fedele (*quisque fidelis*) è deputato a ricevere e trasmettere ad altri ciò che spetta al culto di Dio e per questo vi è il carattere che rende il fedele partecipe del sacerdozio di Cristo secondo una certa configurazione (III, 63, 3 c.).

Una sola è la fede e perciò una sola è la comunità dei credenti che è la Chiesa. Contro l'opinione di coloro che asseriscono che la Chiesa sia sposa di Cristo, mentre la sinagoga era solo una concubina, tesi per altro assai curiosa e per nulla rispettosa, S. Tommaso ribadisce che una sola fede collega l'antico e il nuovo Israele: «Come una sola è la fede degli antichi e dei moderni, così una è anche la Chiesa; perciò coloro che al tempo della sinagoga servivano Dio appartenevano all'unità di quella stessa Chiesa nella quale pure noi serviamo Dio» (IV *Sent* d.27, 3, 1, 3 c.). La comunità dei credenti trae la sua unità dalla comunanza dell'unica vera fede soprannaturalmente rivelata che è identica in chi, prima della venuta del Salvatore lo aspettava come venturo e in chi, dopo la sua venuta, lo confessa già nato, morto e risorto per la nostra salvezza.

Il battesimo è sacramento della morte e passione di Cristo in quanto l'uomo, il credente, viene rigenerato in Cristo per opera della sua passione, l'eucaristia invece è sacramento della passione di Cristo in quanto il fedele viene portato a perfetta unione col Cristo passo. Perciò, come il battesimo si dice "sacramento di fede" e fondamento della vita spirituale, così l'eucaristia si dice *sacramento di carità* e "vincolo di perfezione" (Col. 3, 14) (III, 73, 3, 3m). La comunità dei fedeli è una comunità battesimale di fede, ma anche una comunità eucaristica di carità.

Tre sono i motivi della presenza reale del Salvatore nella divina Eucaristia. *Il primo* è l'adempimento dell'antica promessa - ciò che si trovava nei sacramenti dell'antica legge figuramente, si trova nel sommo sacramento della nuova legge realmente. *Il secondo* è la carità di Cristo che per amore di noi assunse il vero corpo e come amico desideroso di conversare con i suoi amici ci promette la sua presenza corporea come premio eterno senza privarcene del tutto nel pellegrinaggio presente, ma congiungendoci a sé nel sacramento tramite la verità del suo corpo e del

suo sangue. Una tale e tanto familiare congiunzione col Cristo fa sì che l'eucaristia costituisca segno di più elevata carità e sollievo della nostra speranza (*maximae caritatis signum et nostrae spei sublevamentum*). In terzo luogo la presenza reale spetta alla perfezione della fede che crede non solo la divinità invisibile di Cristo, ma anche la sua umanità, la quale, per essere oggetto di fede, doveva pure rendersi presente in modo invisibile, il ché avviene appunto nel santissimo sacramento dell'altare. (Cf. III, 75, 1c.).

I diaconi, come ministri superiori collaborano col sacerdote nella stessa amministrazione dei sacramenti, mentre negli atti preparatori aiutano i ministri inferiori come i lettori nel catechismo e gli esorcisti nell'esorcismo (III, 71, 4 c.). L'istruzione tesa a convertire alla fede spetta propriamente al vescovo, ma può essere esercitata da ogni predicatore, anzi da ogni fedele cristiano. In breve, l'evangelizzazione è il dovere di ogni credente. L'istruzione catechistica preparatoria ai sacramenti spetta principalmente al sacerdote, secondariamente ai ministri inferiori. Infine, l'istruzione sull'impostazione della vita cristiana spetta ai padrini. Quella poi che concerne i misteri più profondi della fede e la perfezione della vita cristiana spetta *ex officio* ai vescovi.

Diritti e doveri particolari dei fedeli rispetto agli infedeli esistono soprattutto nel campo del matrimonio e della vita coniugale. Anzitutto un fedele non può contrarre matrimonio con un infedele così che la stessa disparità di culto antecedente al matrimonio impedisce che esso sia contratto. Questo perché il bene principale del matrimonio è la prole da educare al culto di Dio (*proles ad cultum Dei educanda*). Ed è ovvio che su questo punto tra il coniuge fedele e quello che non lo è vi sarebbe un deciso contrasto, una discordia di intenzioni che non permetterebbe all'educazione di raggiungere il suo scopo tenendo conto del fatto che nella formazione della posterità entrambi i coniugi svolgono un ruolo insostituibile (IV *Sent.* d. 39, 1, 1 c.).

Anche tra gli infedeli vi è vero matrimonio, ma non perfetto. Infatti, il matrimonio è istituito per il bene della prole non solo da generare, cosa che potrebbe accadere anche senza matrimonio, ma da condurre al perfetto sviluppo sia secondo la natura e ciò non solo quanto al corpo, ma anche quanto all'anima, sia secondo la grazia. Ed è chiaro che lo stato di natura è imperfetto rispetto a quello di grazia. Ora nella natura i fedeli comunicano con gli infedeli, non nella grazia, sicché il matrimonio dei non-credenti conduce solo al bene naturale, quello dei credenti aggiunge la perfezione del bene soprannaturale della grazia (ib. 2 c.).

Se dei due coniugi non-credenti uno arriva alla fede, il matrimonio non è compromesso, ma perfezionato dalla fede del coniuge credente. Perciò, dato che tra infedeli vi è matrimonio vero, esso rimane valido anche dopo la conversione di uno dei coniugi. Il vincolo del matrimonio rimane comunque, ma talvolta può venire meno il dovere di coabitazione e del debito coniugale. In tutto ciò vi è una somiglianza tra adulterio e incredulità - come il marito innocente può tenere con sé la sposa adultera nella speranza della sua correzione non però nel caso che essa si ostini nelle sue infedeltà, perché allora egli sembrerebbe complice nel peccato, similmente è cosa più perfetta che la parte fedele continui a vivere con la parte ancora infedele in attesa che anch'essa si converta alla fede cattolica, a meno che dall'altra parte non vi sia ostinazione nell'incredulità (ib. 3 c.).

La conversione alla fede ha una tale incidenza sulla vita dell'uomo che i vincoli precedenti cessano di essere normativi là dove si oppongono agli obblighi dello stato di fede e di grazia soprannaturali nuovamente assunto. Qualcosa di simile avviene con l'ingresso in religione - il religioso non è tenuto ad adempiere quegli obblighi che ha contratto prima di consacrarsi a Dio, ma può farlo liberamente là dove tali obblighi non sono in contrasto con le esigenze del suo nuovo stato di vita. Similmente il neo-convertito non è tenuto a coabitare con la moglie non-credente né a renderle il debito coniugale, seppure possa farlo liberamente, purché non dia impressione con questo di approvare implicitamente lo stato di incredulità dell'altro coniuge (IV *Sent.* d. 39, 1, 4 c.).

Una *vexata quaestio* è quella riguardante la prole. Se uno dei coniugi si converte alla fede cristiana e rifiuta di coabitare con il coniuge non-credente, a chi va affidata *de iure* la prole? S. Tommaso non ha esitazioni: da un lato la legge naturale obbliga al rispetto delle scelte libere di una persona adulta, in possesso dell'uso della sua razionalità, sicché, se il figlio è già sufficientemente maturo, dovrà egli stesso scegliere se vuole seguire il parente credente o non

credente, dall'altro lato però *melior est conditio possidentis*, sicché chi ha la fede ha diritto all'educazione della prole non ancora matura che è sotto la tutela dei genitori. L'Aquinate ipotizza il caso di un padre credente e madre rimasta non-credente e ci si può legittimamente chiedere che cosa succederebbe nel caso di una inversione delle parti. Ora, la soluzione dovrebbe essere analoga, perché proprio nell'obiezione cui dà la risposta citata il santo dottore privilegia la condizione della madre secondo il principio *partus sequitur ventrem* più che quella del padre in virtù della *patria potestas*. Ciò è degno di nota sia rispetto alla consapevolezza del rapporto privilegiato che la donna assume verso la prole sia rispetto alla constatazione che logicamente ne segue e cioè che la parentela spirituale supera quella fondata sulla pura natura (ib, 4m).

Il coniuge credente può separarsi dal coniuge non-credente, ma non per questo è *ipso facto* libero di risposarsi. Infatti, se il coniuge non credente manifesta la sua disponibilità di coabitare con il credente *sine contumelia Creatoris*, attendendosi alle esigenze della santità di un matrimonio cristiano, e *sine hoc quod ad infidelitatem inducat*, senza indurre l'altra parte all'apostasia, l'altro coniuge, il credente, può separarsi da lui, ma non può risposarsi. Se invece la parte non-credente non accetta le esigenze morali di un matrimonio santo e prorompe in *verba blasphemiae ... nomen Christi audire nolens*, se, in altre parole, rifiuta radicalmente la fede cristiana della parte credente, quest'ultima può allora non solo separarsi, ma anche risposarsi legittimamente (IV *Sent* d. 39, 1, 5 c.). Il motivo consiste nel fatto che il matrimonio naturale dei pagani ha una certa sua validità in virtù della legge naturale, ma il matrimonio dei credenti conosce una fermezza e profondità ben superiore. E, siccome *semper ... firmitus vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium*, laddove il matrimonio contratto su base puramente naturale contrasta con le esigenze di un matrimonio sacramentale, il vincolo precedente si scioglie il che tuttavia non accade laddove un simile contrasto non ha luogo (ib. 1m).

Sia l'incredulità che l'infedeltà coniugale, entrambe specie di fornicazione (spirituale l'una, carnale l'altra), hanno una certa capacità di sciogliere il matrimonio, ma diversamente. Né l'una né l'altra possono sciogliere un vincolo ratificato, ma, mentre l'incredulità scioglie il vincolo imperfetto, l'adulterio non ha il potere di scioglierlo, entrambi invece possono sciogliere la coabitazione *quantum ad actum* soprattutto se ciò risulta utile per indurre alla conversione la parte colpevole (ib. 6 c.).

I non-credenti hanno diritti limitati anche nell'esercizio della loro potestà pubblica. Così non è lecito per un cattolico appellarsi ad un giudice non credente (a controprova viene citato S. Paolo, I Cor 6, 1ss, e Graziano, *Decretum*, p. II, causa 2, q.6, can. 32; ed. Richter- Friedberg, t. I, p. 478). Infatti, ci si deve sottomettere alla potestà superiore in quanto essa mantiene l'ordine della sua superiorità, se esula da tale ordine non obbliga più all'obbedienza (ad es. laddove l'autorità minore contraddice un'altra maggiore), sicché l'imputato vessato ingiustamente può appellarsi ad una potestà superiore sia prima che dopo la sentenza. Eppure non si presume che vi sia rettitudine (giustizia) là dove non è la vera fede (*non praesumitur esse rectitudo ubi vera fides non est*) e per conseguenza non è lecito che un cristiano cattolico ricorra ad un giudice non credente (II-II, 69, 3, 1m).

I non-credenti nel senso stretto della parola sono coloro che mai hanno ricevuto la fede cristiana come i pagani e i Giudei. Costoro non devono essere costretti a credere con nessun mezzo coercitivo, perché credere dipende dalla volontà. Devono però essere costretti dai credenti, se ciò è politicamente possibile, a non ostacolare la fede con bestemmie, propaganda irreligiosa o addirittura aperta persecuzione. Questo è il motivo per cui i cristiani entrano in guerra con i pagani, non per costringerli a credere, giacché, anche se li avessero vinti e fatti prigionieri avrebbero comunque lasciato alla loro scelta se vogliono credere o no, ma unicamente per impedire loro di ostacolare la diffusione della fede in Cristo. Diverso è invece il caso di coloro che hanno ricevuto e professato la fede cattolica, ma l'hanno rinnegata in seguito come gli eretici e gli apostati. Questi «non-credenti» *sensu lato* possono essere legittimamente costretti con mezzi coercitivi a adempiere le loro promesse e a tenere fede agli impegni assunti (II-II, 10, 8 c.).

Il dominio nuovamente acquisito non deve essere concesso ai non-credenti laddove i

credenti hanno il modo di impedirlo. Infatti, i governanti facilmente inducono a sudditi a seguirli sicché solo uomini eccezionalmente virtuosi potrebbero perseverare nella fede in condizioni di governo indifferente o ostile al cristianesimo. Inoltre i non credenti sono portati a disprezzare la fede vedendo venire meno il prestigio (l'autorità, anche temporale per appunto) dei credenti. Diverso è il caso di un dominio già acquisito. Qui vale il principio *universale ius ... divinum* (che fonda la fede), *quod est ex gratia, non tollit ius humanum* (che è alla base del dominio temporale), *quod est ex naturali ratione*. Perciò la distinzione di fedeli e infedeli, in se stessa, non toglie di mezzo il dominio dei non-credenti sui cristiani. La Chiesa nondimeno può togliere tale dominio in virtù di una sua disposizione positiva *quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei*. Tutto ciò non costituisce contraddizione, perché, se nell'ordine dei divenire la legge naturale precede quella della grazia, nell'ordine di perfezione la grazia supera infinitamente la natura. Casi la Chiesa impone limitazioni alla proprietà di schiavi cristiani dalla parte degli Ebrei laddove i non cristiani soggiacciono al suo potere temporale. Nè fa un'ingiustizia, perché disposizioni simili sono emanate da principi temporali che governano non la Chiesa, ma la comunità politica temporale, seppure lo facciano da cristiani. In assoluto la Chiesa avrebbe il diritto di farlo anche rispetto agli infedeli che non sottostanno al suo dominio, come il Signore Gesù insegna che i figli, a differenza dei servi, sono esenti dal tributo (Mt 17, 24 ss.), ma si astiene dall'esercitare questo diritto per evitare lo scandalo di sembrare incitare alla disobbedienza. (II-II, 10, 10 c.).

Rispetto ai non-credenti S.Paolo dice: «Quelli di fuori li giudicherà Dio. *Togliete il malvagio di mezzo a voi !*» (1 Co 5, 13) e S.Tommaso commenta distinguendo tra i non-credenti che mai ricevettero la fede (*qui nunquam fidem receperunt*) e quelli che se ne sono allontanati in seguito (*qui aliquando fideles fuerunt, vel sacramentum fidei receperunt*) quali sono gli eretici e gli apostati. Ai primi non si toglie il beneficio della convivenza sociale a titolo di pena, ma, dalla parte dei deboli nella fede, a titolo di precauzione, perché, conversando spesso con i non-credenti, anche loro potrebbero perdere la fede. Ai secondi invece si toglie la comunione con i credenti a motivo di pena come avviene anche con altri peccatori sottomessi alla giurisdizione della Chiesa. In altre parole, la Chiesa non ha autorità sui pagani, ma conserva il suo dominio sugli eretici ed apostati (cf. In 1Cor cap. V, 1.3; n.263).

L'incredulità, essendo peccato mortale, toglie indubbiamente la grazia santificante, ma non toglie del tutto il bene della natura. I non-credenti (si intende, quelli che sono colpevolmente tali) non possono dunque compiere delle opere buone sul piano soprannaturale ovvero le opere meritevoli che, per essere tali, devono procedere dalla grazia santificante, ma possono certamente esercitare quelle opere buone alle quali la natura stessa è abilitata, almeno in parte, dato che con il peccato l'uomo non possiede più l'integrità del suo bene connaturale, ma non lo perde nemmeno in tutto. Perciò non è affatto vero che i non-credenti peccano in ogni loro opera, ma peccano solo là dove fanno qualcosa formalmente in quanto infedeli ovvero per il motivo della loro incredulità. Come il credente può commettere dei peccati che non sono diretti contro la fede, perché sono ordinati ad altri fini, così anche il non-credente può compiere opere buone che realizzano qualche bene astraendo dalla incredulità del soggetto operante (II-II, 10, 4c.).

Trattando del danno penale (a differenza di quello morale) derivante dal peccato S.Tommaso dice che, se tale danno ne deriva accidentalmente e non è né previsto né inteso, esso non aggrava il peccato né segue la gravità del peccato. Ad es. uno che corre a compiere un omicidio e si ferisce un piede non riceve tale danno penale per la gravità del peccato che intende compiere, ma del tutto casualmente. Se invece il danno segue per sé il peccato, anche se non fosse previsto e inteso, maggiore danno non costituisce più grave il peccato, ma piuttosto al contrario il peccato più grave induce danno più grave. Così, un non-credente che non sa nulla delle pene infernali, subirà nell'inferno pena più grave per l'omicidio che per il furto, ma, siccome non prevedeva né intendeva tale pena, il peccato non ne è aggravato come avviene invece nel credente il quale carica il suo peccato di maggiore responsabilità soggettiva in quanto disprezza pene maggiori (infernali) pur di ottenere ciò che vuole raggiungere tramite il peccato (I-II, 73, 8 c.).

E' cosa del tutto irragionevole, dice testualmente S.Tommaso, affermare che i primi moti di sensualità siano peccati mortali nei non-credenti anche se non vi acconsentono. Anzitutto la sensualità non può essere soggetto di peccato mortale e la sua natura è uguale in tutti, credenti e non-credenti. Inoltre, se peccato ci fosse, la dignità maggiore del peccatore non attenua, ma aggrava la colpa. A parità di altre condizioni il peccato del credente è per conseguenza più grave. Tanto è vero che i peccati dei non-credenti meritano di più l'indulgenza come dice S.Paolo 1 Tim 1, 13: «Mi è stata usata misericordia, perché agivo senza saperlo, lontano dalla fede.» I peccati dei fedeli risultano più gravi perché essi sono in possesso dei sacramenti della fede Eb 10, 29: «Di quanto maggior castigo allora pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel sangue dell'alleanza dal quale è stato un giorno santificato e avrà disprezzato lo Spirito della grazia ?» (I-II, 89, 5 c.).

La carità si estende universalmente a tutti - credenti e non credenti - a questi ultimi naturalmente non affinché permangano nella loro incredulità, bensì affinché si convertano all'unica vera fede. Similmente i benefici della carità vanno elargiti a tutti, ma siccome non è possibile dare indiscriminatamente a tutti ogni tipo di bene, occorre almeno dare a tutti - e credenti e non credenti - un beneficio che tutti e in ogni situazione possono elargire, quello della preghiera: «*Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus* ». (II-II, 31, 2, 1m].