

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

DONI E VIZI

GIUSTIZIA (1): PARTI SOGGETTIVE,

QUASI INTEGRANTI,

POTENZIALI.

II-II PARTE, Q. 57 – 91



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

Introduzione e divisione di tutta l'opera (proemio).

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

- Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26).
- Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27-43).
- La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119).

Seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II).

- Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5).
- Mezzi (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:
 - gli atti umani in generale (I-II, 6-114).
 - le azioni umane in particolare (II-II, 1-189).

Terza parte e Supplemento

Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio: (III).

- Il Salvatore medesimo (III, 1-59).
- I Sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68).
- Il fine della vita immortale (Spl, 69-99).

I - Quelle riguardanti gli stati di tutti gli uomini: (II-II, 1-170)

A - primo, le virtù teologali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 1-46):

- 1°) fede (II-II, 1-16; vedi schema la fede)
- 2°) speranza (II-II, 17-22; vedi schema la speranza)
- 3°) carità (II-II, 23-46; vedi schema la carità)

B - secondo, le virtù cardinali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 47-170):

- 1°) prudenza (II-II, 47-56; vedi schema la prudenza)
- 2°) giustizia (II-II, 57-122; vedi schema la giustizia)
- 3°) fortezza (II-II, 123-140; vedi schema la fortezza)
- 4°) temperanza (II-II, 141-170; vedi schema la temperanza)

II - Quelle riguardanti determinati stati: (II-II, 171-189)

A - primo, stati determinati in base ai vari carismi (II-II, 171-178)

1°) carismi riguardanti la conoscenza (II-II, 171-175)

a) la profezia (II-II, 171-174)

- (1) natura della profezia II-II, 171
- (2) causa della profezia II-II, 172
- (3) vari modi della conoscenza profetica II-II, 173
- (4) distinzione dei vari tipi di profezia II-II, 174

b) il rapimento che è un grado di profezia II-II, 175

2°) carismi riguardanti la locuzione (II-II, 176-177)

a) il dono delle lingue II-II, 176

b) il linguaggio di sapienza e di scienza II-II, 177

3°) carismi riguardanti l'operare: ossia il compimento dei miracoli II-II, 178

B - secondo, stati determinati in base alla distinzione tra vita attiva e contemplativa con le rispettive occupazioni (II-II, 179-182):

1°) la distinzione tra vita attiva e contemplativa II-II, 179

2°) la vita contemplativa II-II, 180

3°) la vita attiva II-II, 181

4°) confronto tra vita attiva e vita contemplativa II-II, 182

C - terzo, stati distinti in base alla diversità di ufficio e di progresso spirituale (II-II, 183-189):

1°) uffici e gradi di perfezione in generale II-II, 183

2°) in particolare: lo stato dei perfetti II-II, 184-189

a) dello stato di perfezione in genere II-II, 184

b) di quanto riguarda la perfezione dei vescovi II-II, 185

c) di quanto riguarda la perfezione dei religiosi (II-II, 186-189). A tale riguardo si esaminano quattro cose:

(1) gli elementi che costituiscono in modo principale, lo stato religioso II-II, 186

(2) le occupazioni compatibili con la vita religiosa II-II, 187

(3) i vari tipi di istituti religiosi II-II, 188

(4) l'entrata nella vita religiosa II-II, 189

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La fede
(II-II, 1-16)

In proposito si presentano quattro argomenti:

- 1°) La fede in se stessa (II-II, 1-7)
 - a) il suo oggetto II-II, 1
 - b) i suoi atti (II-II, 2-3)
 - 1) l'atto interno, che è il credere II-II, 2
 - 2) l'atto esterno: il confessarla II-II, 3
 - c) l'abito o virtù come tale (II-II, 4-7)
 - 1) la fede stessa II-II, 4
 - 2) i soggetti che la possiedono II-II, 5
 - 3) la causa che li produce II-II, 6
 - 4) gli effetti della fede II-II, 7
- 2°) doni corrispondenti (II-II, 8-9)
 - a) il dono dell'intelletto II-II, 8
 - b) il dono della scienza II-II, 9
- 3°) i vizi contrari alla fede (II-II, 10-15)
 - a) l'incredulità che si contrappone alla fede (II-II, 10-12)
 - 1) l'incredulità in generale II-II, 10
 - 2) l'eresia II-II, 11
 - 3) l'apostasia dell fede II-II, 12
 - b) la bestemmia che si contrappone alla confessione della fede (II-II, 13-14)
 - 1) in generale II-II, 13
 - 2) la bestemmia contro lo Spirito Santo II-II, 14
 - c) l'ignoranza e l'ottusità che si contrappongono ai doni della scienza e dell'intelletto II-II, 15
- 4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 16

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La speranza
(II-II, 17-22)

I - la virtù in se stessa (II-II, 17-18):

- a) la speranza come tale II-II, 17
- b) il soggetto di essa II-II, 18

II - il dono del timore II-II, 19

III - i vizi opposti (II-II, 20-21):

- a) disperazione II-II, 20
- b) presunzione II-II, 21

IV - precetti relativi alla speranza e al timore II-II, 22

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La carità
(II-II, 23-46)

I - Della carità stessa (II-II, 23-44):

- 1°) la carità in se stessa (II-II, 23-24):
 - a) nella sua natura II-II, 23
 - b) in rapporto al soggetto II-II, 24
- 2°) il suo oggetto (II-II, 25-26):
 - a) le persone da amare con amore di carità II-II, 25
 - b) l'ordine della carità II-II, 26
- 3°) i suoi atti (II-II, 27-33):
 - a) il suo atto principale che è la dilezione II-II, 27
 - b) atti ed effetti successivi
 - I) interni
 - 1) gioia II-II, 28
 - 2) pace II-II, 29
 - 3) misericordia II-II, 30
 - II) esterni
 - 1) beneficenza II-II, 31
 - 2) elemosina II-II, 32
 - 3) correzione fraterna II-II, 33

- 4°) i vizi opposti alla carità (II-II, 34-43):
 - a) l'odio che si contrappone all'amore II-II, 34
 - b) accidia e invidia che si contrappongono alla gioia della carità (II-II, 35-36):
 - 1) l'accidia II-II, 35
 - 2) l'invidia II-II, 36
 - c) discordia e scisma che si contrappongono alla pace (II-II, 37-42):
 - 1) discordia che si produce nel cuore II-II, 37
 - 2) contesa che si produce nelle parole II-II, 38
 - 3) atti che si producono nelle azioni (II-II, 39-42)
 - I - scisma II-II, 39
 - II - guerra II-II, 40
 - III - rissa II-II, 41
 - IV - sedizione II-II, 42
 - d) offesa e scandalo che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna II-II, 43
- 5°) i precetti della carità II-II, 44

II - Il dono della sapienza che corrisponde alla carità (II-II, 45-46):

- 1°) la sapienza in se stessa II-II, 45
- 2°) il vizio opposto che è la stoltezza II-II, 46

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La prudenza
(II-II, 47-56)

I - In se stessa II-II, 47

II - Nelle sue parti (II-II, 48-51):

A) in generale II-II, 48

B) in particolare (II-II, 49-51):

1 - parti integranti II-II, 49

2 - parti soggettive II-II, 50

3 - parti potenziali II-II, 51

III - Il dono corrispondente della prudenza: il consiglio II-II, 52

IV - Vizi opposti alla prudenza (II-II, 53-56):

1 - per contrapposizione

- imprudenza II-II, 53

- negligenza II-II, 54

2 - per falsa somiglianza II-II, 55

V - Precetti relativi alla prudenza e ai vizi contrari II-II, 56

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La giustizia
(II-II, 57-122)

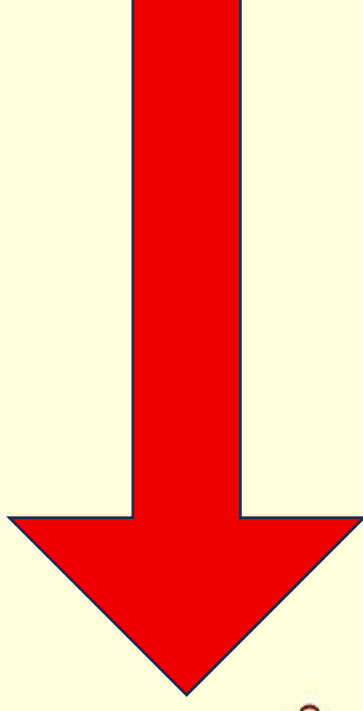
I - Primo, i concetti fondamentali relativi alla giustizia (II-II, 57-60)

- A) il diritto II-II, 57
- B) la giustizia stessa II-II, 58
- C) l'ingiustizia II-II, 59
- D) il giudizio II-II, 60

II - Secondo, le parti della giustizia (II-II, 61-120)

1°) PARTI SOGGETTIVE, ossia le specie di essa, che sono la giustizia distributiva e la giustizia commutativa (II-II, 61-78)

- sia in se stesse
 - a) in se stesse II-II, 61
 - b) in quell'atto della giustizia commutativa che è la restituzione II-II, 62
- sia nei vizi opposti alle medesime parti soggettive (II-II, 63-78)
 - A) vizi contrari alla giustizia distributiva II-II, 63
 - B) vizi contrari alla giustizia commutativa (II-II, 64-78)
 - 1) nelle commutazioni involontarie, ossia nei danni inflitti ad altre persone (II-II, 64-76)
 - + con i fatti (II-II, 64-66)
 - a) danni alle persone
 - omicidio II-II, 64
 - lesioni, percosse ecc. II-II, 65
 - b) danni agli averi: furto e rapina II-II, 66
 - + con le parole (II-II, 67-76)
 - a) in giudizio (II-II, 67-71)
 - 1) dal giudice II-II, 67
 - 2) dall'accusatore II-II, 68
 - 3) dal reo II-II, 69
 - 4) dai testimoni II-II, 70
 - 5) dall'avvocato II-II, 71
 - b) ingiustizie extra-giudiziali (II-II, 72-76)
 - 1) contumelia II-II, 72
 - 2) maldicenza II-II, 73
 - 3) mormorazione II-II, 74
 - 4) derisione II-II, 75
 - 5) maledizione II-II, 76
 - 2) vizi che si commettono nelle commutazioni volontarie (II-II, 77-78)
 - + frodi nella compravendita II-II, 77
 - + l'usura nei prestiti II-II, 78



2°) PARTI QUASI INTEGRANTI e virtù connesse II-II, 79

3°) PARTI POTENZIALI, virtù annesse alla giustizia (II-II, 80-120)

- A) quali siano codeste virtù II-II, 80
- B) le singole virtù annesse alla giustizia (II-II, 81-120)
 - 1) La religione, o religiosità II-II, 81-100
 - A) la religione in se stessa II-II, 81
 - B) gli atti di religione (II-II, 82-91)
 - I) atti interni, che sono i principali:
 - devozione II-II, 82
 - orazione II-II, 83
 - II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):
 - a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
 - b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)

I) atti interni, che sono i principali:

- devozione II-II, 82

II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):

- a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
- b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)
 - sacrifici II-II, 85
 - oblazioni II-II, 86
 - primizie II-II, 86, a. 4
 - decime II-II, 87
 - voti II-II, 88
- c) atti nei quali si fa uso delle cose di Dio (II-II, 89-91)
 - sacramenti (III, 60 ss.)
 - uso del nome di Dio:
 - 1) sotto forma di giuramento II-II, 89
 - 2) sotto forma di scongiuro II-II, 90
 - 3) sotto forma di invocazione nella preghiera e nella lode II-II, 91

C) peccati e vizi contrari alla religione (II-II 92-100):

- a) la superstizione in se stessa e nelle sue specie II-II, 92-96
 1. la superstizione stessa II-II, 92
 2. le varie specie di superstizione (II-II, 93-96)
 - nel culto del vero Dio II-II, 93
 - l'idolatria II-II, 94
 - la divinazione II-II, 95
 - vane osservanze II-II, 96
- b) l'irreligiosità e le sue specie (I-II, 97-100)
 1. peccati che sono direttamente mancanze di riverenza verso Dio (II-II, 97-98)
 - il tentare Dio II-II, 97
 - lo spergiuro in cui si disprezza il nome di Dio II-II, 98
 2. peccati che sono mancanza di riverenza verso le cose sacre (II-II, 99-100)
 - il sacrilegio II-II, 99
 - la simonia II-II, 100

2) La pietà II-II, 101

3) l'osservanza o riverenza (II-II, 102-105)

- in se stessa II-II, 102
- nelle sue parti (II-II, 103-105):

I) dulcia, o venerazione II-II, 103

II) obbedienza:

- in se stessa II-II, 104
- nel suo vizio contrario, o disobbedienza II-II, 105

4) La riconoscenza, o gratitudine (II-II, 106-107)

- a) la gratitudine in se stessa II-II, 106
- b) il vizio contrario che è l'ingratitude II-II, 107

5) La vendetta II-II, 108

6) La veracità (II-II, 109-113)

- a) in se stessa II-II, 109
- b) i vizi contrari alla veracità (II-II, 110-113)
 1. menzogna II-II, 110
 2. simulazione o ipocrisia II-II, 111
 3. millanteria II-II, 112
 4. ironia II-II, 113

7) L'affabilità (II-II, 114-116)

- a) in se stessa II-II, 114
- b) i vizi contrari

- adulazione II-II, 115
- litigio II-II, 116

8) La liberalità (II-II, 117-119)

- a) in se stessa II-II, 117
- b) i vizi contrari

- avarizia II-II, 118
- prodigalità II-II, 119

9) La giustizia nella sua parte soggettiva principale che è l'epicheia II-II, 120

- prodigalità II-II, 119

III - Terzo, il dono corrispondente alla giustizia che è la pietà II-II, 121

- a) in se stessa II-II, 117
- b) i vizi contrari

- avarizia II-II, 118
- prodigalità II-II, 119

IV - Quarto, i precetti relativi alla giustizia II-II, 122

- prodigalità II-II, 119

III - Terzo, il dono corrispondente alla giustizia che è la pietà II-II, 121

- a) in se stessa II-II, 117
- b) i vizi contrari

- avarizia II-II, 118
- prodigalità II-II, 119

IV - Quarto, i precetti relativi alla giustizia II-II, 122

- prodigalità II-II, 119

Le azioni umane in particolare

La fortezza
(II-II, 123-140)

1°) La fortezza quale virtù specifica (II-II, 123-127)

- a) la fortezza in se stessa II-II, 123
- b) il suo atto principale che è il martirio II-II, 124
- c) i vizi opposti alla fortezza (II-II, 125-127)
 - 1) la viltà II-II, 125
 - 2) l'insensibilità alla paura II-II, 126
 - 3) l'audacia II-II, 127

2°) le parti della fortezza (II-II, 128-138)

I - quali siano le parti della fortezza II-II, 128

II - le singole parti (II-II, 129-138)

A) la magnanimità (II-II, 129-133)

- 1) in se stessa II-II, 129
- 2) i vizi contrari (II-II, 130-133)
 - per eccesso

presunzione II-II, 130

ambizione II-II, 131

vanagloria II-II, 132

per difetto

pusillanimità II-II, 133

B) la magnificenza (II-II, 134-135)

- 1) la virtù della magnificanza in se stessa II-II, 134
- 2) i vizi contrari II-II, 135

C) la pazienza II-II, 136

D) la perseveranza (II-II, 137-138)

- 1) in se stessa II-II, 137
- 2) i vizi contrari II-II, 138

3°) il dono corrispondente di questa virtù, che è il dono della fortezza II-II, 139

4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 140

Le azioni umane in particolare

La temperanza
(II-II, 141-170)

I - La temperanza in se stessa (II-II, 141-142):

- A) la virtù della temperanza II-II, 141
- B) i vizi opposti II-II, 142

II - Le parti della temperanza (II-II, 143-169):

A) in generale II-II 143

B) le singole parti in particolare (II-II, 144-169):

1 - le parti integranti che sono:

a) il pudore II-II, 144

b) l'onestà II-II, 145

2 - le parti soggettive (II-II, 146-154):

a) relative ai piaceri gastronomici

I) l'astinenza

- in se stessa II-II, 146

- nel suo atto che è il digiuno II-II, 147

- il vizio opposto: la gola II-II, 148

II) la sobrietà

- in se stessa II-II, 149

- il vizio contrario II-II, 150

b) relative ai piaceri venerei

I) la castità II-II, 151

II) la verginità II-II, 152

III) il vizio opposto alla castità, che è la lussuria:

- la lussuria in generale II-II, 153

- le specie della lussuria II-II, 154

3 - le parti potenziali della temperanza (II-II, 155-169):

A) la continenza

- la continenza in se stessa II-II, 155

- l'incontinenza II-II, 156

B) la clemenza e la mansuetudine:

I) tali virtù in se stesse II-II, 157

II) vizi contrari (II-II, 158-159):

- l'ira che si contrappone alla mansuetudine II-II, 158

- la crudeltà che si contrappone alla clemenza II-II, 159

C) la modestia:

I) in se stessa II-II, 160

II) nelle sue specie:

a) l'umiltà che si contrappone alla superbia (II-II, 161-165):

1) l'umiltà in se stessa II-II, 161

2) la superbia (II-II, 162-165):

- in generale II-II, 162

- come peccato del primo uomo (II-II, 163-165):

il peccato stesso II-II, 163

il suo castigo II-II, 164

la tentazione che portò Adamo a commetterlo II-II, 165

b) la studiosità e il vizio contrario della curiosità (II-II, 166-167)

- la studiosità II-II, 166

- la curiosità II-II, 167

c) la modestia e i vizi contrari (II-II, 168-169):

- la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo II-II, 168

- la modestia nell'abbigliamento II-II, 169

III - Precetti relativi alla temperanza II-II, 170

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il diritto

Questione 57

Proemio

Veniamo ora a trattare della giustizia. Intorno alla quale dovremo interessarci di quattro cose:

- **primo, della giustizia** A proposito della giustizia dobbiamo considerare quattro argomenti:

+ **primo, il diritto;**

+ secondo, la giustizia in se stessa;

+ terzo, l'ingiustizia;

+ quarto, il giudizio.

- **secondo, delle sue parti;**

- **terzo, del dono corrispondente;**

- **quarto, dei precetti che la riguardano.**

Sul primo di essi si pongono quattro quesiti:

1. Se il diritto sia oggetto della giustizia;

2. Se sia ben diviso in naturale e positivo;

3. Se il diritto delle genti s'identifichi col diritto naturale;

4. Se si debbano distinguere specificatamente dagli altri il diritto padronale e quello paterno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **diritto** non sia l'**oggetto della giustizia**. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 1, arg. 1

Il giureconsulto **Celso** [*Publio Giovenzio; Digesta*] afferma che «il diritto è l'arte del bene e del giusto». Ora, l'arte non è oggetto della giustizia, ma di per sé è una virtù intellettuale. Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1, arg. 2

Come dice **S. Isidoro**, «**la legge è una specie di diritto**». Ora, la legge non è oggetto della **giustizia**, ma piuttosto della **prudenza**: per cui il Filosofo tra le parti di questa mette anche la **prudenza «legislativa»**. Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1, arg. 3

La **giustizia** tende principalmente a sottomettere **l'uomo a Dio**: infatti **S. Agostino** ha scritto: «**La giustizia è un amore che sottostà a Dio soltanto, e che per questo comanda a tutte le altre cose sottomesse all'uomo**». Ora, il **diritto** non si riferisce alle **cose divine**, ma solo alle **umane**: infatti **S. Isidoro** afferma che «**il fas costituisce la legge divina, lo ius o diritto, invece, la legge umana**». Perciò il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro nel medesimo libro insegna che «**il diritto, o ius, deve il suo nome al fatto che è il giusto**» [= *rectum/iustum*]. Ora, **il giusto è oggetto della giustizia**: poiché, come dice il Filosofo, «tutti convengono nel dire che la giustizia è quell'abito da cui derivano le azioni giuste». Quindi **il diritto è oggetto della giustizia**.

II^a II^a q. 57 a. 1. RESPONDEO:

È compito proprio della giustizia, fra tutte le altre virtù, di **ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri**. Essa infatti implica l'idea di uguaglianza, come il nome stesso sta a indicare: infatti delle cose che si adeguano si dice comunemente che sono ben aggiustate. Ora, l'uguaglianza dice rapporto ad altri, mentre le altre virtù perfezionano l'uomo soltanto nelle sue qualità individuali che riguardano lui stesso. Così dunque la rettitudine che si riscontra negli atti delle altre virtù, e che forma l'oggetto verso cui esse tendono, viene desunta soltanto in rapporto al soggetto operante. Invece **la rettitudine che si riscontra nell'atto di giustizia viene definita in rapporto ad altri**, anche prescindendo dal rapporto col soggetto: infatti nel nostro agire va denominato giusto ciò che corrisponde ad altri secondo una certa uguaglianza: p. es. il pagamento della debita mercede per un servizio. **Così dunque una cosa è giusta, e ha la rettitudine della giustizia, che costituisce il termine dell'atto giusto, anche prescindendo dal modo di agire del soggetto. Invece nelle altre virtù una cosa non è retta se non in rapporto al modo di agire del soggetto.** A differenza quindi delle altre virtù, **l'oggetto della giustizia viene determinato in modo speciale, ed è chiamato il giusto. Ed è questo precisamente il diritto.** Per cui è evidente che il diritto è l'oggetto della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 1

Capita ordinariamente che dal loro uso primitivo le parole siano volte a significare altre cose: **come il termine medicina originariamente stava a indicare il rimedio che viene dato agli infermi per farli guarire, e in seguito venne a significare l'arte con la quale ciò viene procurato.** Così anche il **termine diritto** dapprima stava a indicare la **cosa giusta in se stessa**, ma in seguito fu dato all'**arte con la quale il giusto viene conosciuto**, e ancora fu usato per indicare **il luogo in cui si rende giustizia**, come quando si dice che uno si presenta in tribunale [in iure]; finalmente poi si denomina diritto **la sentenza data dal giudice** che ha l'ufficio di rendere giustizia, anche se quanto egli decide è iniquo.

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 2

Come esiste nella mente dell'artefice una regola dell'arte per i manufatti che l'arte produce, **così per l'azione giusta che viene determinata dalla ragione preesiste nella mente una norma** che è una specie di regola della prudenza. E se questa è scritta, viene chiamata **legge**: infatti, secondo S. Isidoro, la legge è una «istituzione scritta». **Perciò la legge non è, propriamente parlando, il diritto medesimo, ma la norma remota del diritto.**

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 3

Per il fatto che **la giustizia implica uguaglianza**, e d'altra parte noi siamo nell'impossibilità di ricompensare Dio adeguatamente, **ne viene che non possiamo rendere a Dio il giusto nel suo pieno significato.** E così la legge divina non è chiamata **ius**, o diritto, ma **fas**: poiché **Dio si accontenta che noi soddisfiamo per quanto ci è possibile.** Tuttavia la giustizia tende a far sì che l'uomo, per quanto può, dia un compenso a Dio, sottomettendo totalmente a lui la propria anima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto dividere il **diritto in naturale e positivo**. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 1

Ciò che è naturale è immutabile e identico per tutti. Ora, nelle cose umane non si trova nulla di tal genere: **poiché tutte le norme del diritto umano in certi casi sono caduche**, e non conservano in tutti i luoghi la loro virtù. Quindi non esiste un diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 2

Si denomina positivo ciò che deriva dalla volontà umana. Ma nessuna cosa può essere giusta perché procede dalla volontà umana: altrimenti questa volontà non potrebbe mai essere ingiusta. Siccome quindi il giusto si identifica col diritto, o ius, pare che nessun diritto sia positivo.

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 3

Il diritto divino non è un diritto naturale, essendo esso superiore alla natura umana. D'altra parte non è positivo: poiché non poggia sull'autorità umana, ma sull'autorità divina. Quindi non è giusto dividere il diritto in naturale e positivo.

II^a II^a q. 57 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive che «del giusto politico, o civile, parte è di origine naturale, parte invece è di origine legale», cioè posto dalla legge.

II^a II^a q. 57 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato [a.1], **il diritto o il giusto consiste in un atto adeguato rispetto ad altri secondo una certa uguaglianza.** Ora, una cosa può essere adeguata a un uomo in due modi:

- **Primo**, in forza della sua natura: come quando uno presta una data cosa nell'attesa di riaverla senza variazioni. E questo **diritto** è detto **naturale**.

- **Secondo**, una cosa può essere adeguata e commisurata a un altro in forza di un **accordo o norma comune**: cioè quando uno si considera soddisfatto di ricevere quel tanto. E ciò può avvenire a sua volta in due modi:

+ **Primo**, mediante un **accordo privato**: come le cose stabilite con un contratto tra persone private.

+ **Secondo**, mediante un **accordo pubblico**: come quando tutto un popolo ritiene che una data cosa sia da considerarsi adeguata e commisurata per una persona; oppure quando ciò è ordinato dal principe, a cui spetta la cura del popolo, e che ne fa le veci. E questo viene detto **diritto positivo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 1

Ciò che è naturale per chi ha una natura **immutabile è necessariamente tale sempre e dovunque**. Ma la natura dell'uomo è mutevole. E così ciò che per l'uomo è naturale, in certi casi può decadere. per es., l'uguaglianza naturale richiede che una cosa depositata venga restituita al proprietario: **e se la natura umana fosse sempre retta, ciò dovrebbe essere osservato in tutti i casi**. Siccome però talora la volontà dell'uomo si deprava, capita il caso in cui non si deve rendere il deposito, affinché chi ha la volontà perversa non se ne serva malamente: p. es. nel caso in cui chi richiede le armi depositate è un pazzo o un nemico della patria.

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 2

La volontà umana con un accordo collettivo può determinare il giusto in cose che di per sé non sono in contrasto con la giustizia naturale. E in queste si attua il diritto positivo. Per cui il Filosofo fa notare che costituisce il giusto legale «ciò che in principio è indifferente a essere in un modo o in un altro, ma una volta stabilito è differente». **Se invece una cosa è di per sé in contrasto col diritto naturale, allora non può diventare giusta per volontà umana: come se venisse stabilito che è lecito rubare, o commettere adulterio.** Perciò in **Isaia 10, 1** si legge: «**Guai a coloro che fanno delle leggi inique**».

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 3

È divino quel diritto che è stato promulgato da Dio. E questo in parte ha per oggetto cose che sono giuste per natura, la cui giustizia però è ignorata dagli uomini, e in parte ha per oggetto cose che diventano giuste in forza della legge divina. Per cui anche il diritto divino si distingue in naturale e positivo, come quello umano. Infatti nella legge divina ci sono delle cose che sono comandate perché buone e proibite perché cattive, ma ce ne sono delle altre che sono buone perché comandate e cattive perché proibite.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il diritto delle genti si identifichi con il diritto naturale. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 1

Tutti gli uomini non concordano tra loro se non in ciò che in essi è naturale. Ora, tutti gli uomini concordano nel diritto naturale: infatti il Giureconsulto afferma che «il diritto delle genti è quello di cui si servono le nazioni umane». Quindi il diritto delle genti non è altro che il diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 2

La schiavitù è naturale tra gli uomini: poiché alcuni, come dimostra il Filosofo sono schiavi per natura. Ma secondo S. Isidoro la schiavitù appartiene al diritto delle genti. Perciò il diritto delle genti si identifica con il diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 3

Il diritto, come si è detto [a. 2], si divide in naturale e positivo. Ma il diritto delle genti non è positivo: poiché le genti non si sono mai radunate tutte insieme per stabilire qualcosa per comune consenso. Quindi il diritto delle genti è un diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 3. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma che «il diritto è o naturale, o civile, o delle genti». Perciò il diritto delle genti si distingue dal diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 2], il diritto o il giusto naturale è ciò che per sua natura è adeguato o proporzionato ad altro. Ora, questa adeguazione può risultare in due modi:

- **Primo, in forza di una considerazione immediata:** il maschio, come ad es., è proporzionato per se stesso alla femmina in ordine alla generazione, e i genitori sono in stretto rapporto con i figli in ordine alla nutrizione.

- **Secondo**, una cosa può essere proporzionata naturalmente a un'altra non immediatamente per se stessa, ma per qualche conseguenza che ne deriva: come ad es. la proprietà privata. Se infatti si considera in modo assoluto un dato terreno, non si vede perché debba appartenere a uno più che a un altro; se però si tiene conto delle esigenze della coltivazione e del suo pacifico uso, allora si vede, stando alla dimostrazione del Filosofo, che esso è fatto per essere posseduto da una persona determinata.

Ora, percepire immediatamente le cose non appartiene soltanto all'uomo, ma anche agli altri animali. E così il diritto che viene detto naturale in base al primo dei due modi indicati è comune a noi e agli altri animali. Ora, come dice il Giureconsulto, «dal diritto naturale» così inteso «si distingue il diritto delle genti: poiché il primo è comune a tutti gli animali, mentre il secondo solo agli uomini». Ma considerare una cosa in rapporto a quanto da essa deriva è proprio della ragione. E così per l'uomo ciò è pur sempre naturale in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Per cui il Giureconsulto Gaio scriveva: «Quanto la ragione naturale ha stabilito fra tutti gli uomini viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione.

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 2

Considerando le cose per se stesse non esiste una ragione naturale per cui un dato uomo debba essere schiavo e non invece un altro, ma ciò deriva solo da un **vantaggio conseguente**, cioè dal fatto che è utile per costui essere governato da un uomo più saggio, e per quest'ultimo essere da lui aiutato. **Perciò la schiavitù, che appartiene al diritto delle genti, è naturale nel secondo modo, non nel primo.**

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 3

Essendo la ragione naturale a dettare le cose che appartengono al diritto delle genti, p. es. **in quanto realizzanti il più possibile l'uguaglianza**, ne segue che non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma **è la stessa ragione naturale che le determina**, come si è visto nel testo di Gaio sopra riferito.

ARTICOLO 4:

[San Tommaso giustifica la schiavitù mediante l'utilità mutua del padrone e del servo: "che sono per natura votati al servizio altrui coloro per i quali è più vantaggioso essere diretti da persone più sagge e coloro i quali non possono essere diretti dalla loro ragione la quale rende l'uomo padrone di sé stesso". Si potrebbe dire che la schiavitù è di diritto naturale nel senso che deriva dalla natura individuale di certi uomini e che è un mezzo di rimediare alle loro deficienze. Là dove la schiavitù non è fondata sulla natura così concepita e dove cessa di essere come scopo l'utilità sia del servo che del padrone, perde la sua legittimità e il suo fondamento di diritto naturale: così è della schiavitù fondata sulla legge e sulla violenza.]

È inutile dire che anche con questa attenuazione e giustificazione, la schiavitù non è accettabile perché ripugna la natura quale misconoscimento della sostanziale uguaglianza specifica che si riscontra in tutti gli uomini. Per accettare la concezione aristotelica bisognerebbe negare a persone normali, per quanto di scarsa intelligenza, la responsabilità morale dei propri atti. Perché chi è capace di malizia è per sé stesso capace di autogovernarsi con la propria ragione.

Il diritto in senso pieno si riscontra dunque solo tra le persone libere nelle quali si verifica l'elemento fondamentale della giustizia che è l'alterità, invece nei rapporti tra padre e figlio e tra padrone e schiavo, tale alterità viene parzialmente a mancare in quanto figli e schiavi come tali non sono autonomi, ma parti rispettivamente del padre e del padrone. L'autore mira qui a darci il quadro delle varie specie in cui il diritto si divide, prescindendo dalla giustificazione intrinseca degli istituti esistenti di fatto nella società a lui contemporanea. E' però doveroso riconoscere che San Tommaso giustifica pienamente la libertà morale e l'uguaglianza spirituale di tutti gli esseri umani, ma non compie il passo decisivo in difesa della libertà sociale. Evidentemente come teologo egli non aveva un compito rivoluzionario. Possiamo perciò notare che la società moderna con la radicale affermazione dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, ha esteso maggiormente la sfera del diritto in senso rigoroso, e quindi è più sensibile ai problemi relativi alla giustizia.]

VIDETUR che il **diritto paterno** e il **diritto padronale** non vadano specificatamente distinti. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 1

La giustizia ha il compito di «**rendere a ciascuno il suo**», come dice **S. Ambrogio**. Ma il diritto è l'oggetto della giustizia, come si è visto **[a. 1]**. Quindi il diritto appartiene a ciascuno ugualmente. **Perciò non si deve distinguere in modo speciale il diritto del padre da quello del padrone.**

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 2

Come sopra [a.1, ad 2] si è detto, la norma del giusto, o del diritto, è la legge. Ma la legge ha di mira il bene comune di una città o di un regno, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 90, a. 2], e non il bene privato di una persona o di una famiglia. Quindi non ci deve essere uno speciale diritto padronale o paterno: dal momento che il padrone e il padre si riferiscono entrambi alla casa, come dice Aristotele.

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 3

Tra gli uomini esistono molte altre differenze di grado: alcuni p. es. sono soldati, altri sacerdoti o principi. Perciò anche per costoro si deve determinare un diritto speciale.

II^a II^a q. 57 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo distingue espressamente dal diritto politico il diritto padronale, il diritto paterno e altri diritti del genere.

II^a II^a q. 57 a. 4. RESPONDEO:

Il diritto, ossia il giusto, viene desunto dalla commisurazione ad altro. Ora, l'alterità può essere di due tipi:

- **Primo**, uno può essere altro in modo assoluto, come un individuo del tutto distinto: come nel caso di due uomini indipendenti l'uno dall'altro, ma sottoposti a un unico principe. E tra essi, come dice il Filosofo, esiste il diritto in senso pieno e assoluto.

- **Secondo**, un individuo può avere un'alterità non assoluta, ma essere qualcosa del soggetto. E in questo modo tra gli uomini il figlio è qualcosa del padre, in quanto parte di lui in un certo senso, come nota Aristotele, e lo schiavo è qualcosa del padrone, in quanto suo strumento, come nota ancora il Filosofo. Quindi tra il padre e il figlio non c'è un'alterità in senso assoluto, per cui non c'è un diritto assoluto, ma un certo diritto, cioè il diritto paterno. E lo stesso si dica del padrone e dello schiavo, tra cui vige il diritto padronale. La moglie invece, sebbene sia qualcosa del marito, essendo come il suo corpo, secondo le parole dell'Apostolo [Ef 5, 28], tuttavia è più distinta dal marito di quanto un figlio lo sia dal padre e un servo dal padrone: essa infatti entra a far parte di una certa vita associata nel matrimonio. Perciò, come dice il Filosofo, tra marito e moglie i rapporti di diritto sono più accentuati che tra padre e figlio, o tra padrone e schiavo. Siccome però il marito e la moglie hanno un rapporto immediato con la comunità domestica, come dimostra Aristotele, tra essi non c'è semplicemente il diritto civile, ma piuttosto un diritto economico o domestico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 1

È compito della giustizia rendere a ciascuno il proprio diritto supposta però la netta distinzione tra due individui: se infatti uno desse a se stesso quanto a lui spetta, ciò non potrebbe essere considerato propriamente un atto di giustizia. E poiché ciò che appartiene al figlio è del padre, e ciò che appartiene allo schiavo è del padrone, non c'è una vera giustizia del padre verso il figlio, o del padrone verso lo schiavo.

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 2

Il figlio in quanto figlio è qualcosa del padre; e così pure lo schiavo in quanto schiavo è del padrone. Tuttavia l'uno e l'altro in quanto uomini sono realtà sussistenti distinte dalle altre. Perciò in quanto i figli e gli schiavi sono uomini, verso di essi c'è un rapporto di giustizia. E per questo ci sono delle leggi riguardanti i doveri del padre verso i figli e del padrone verso gli schiavi. In quanto invece essi sono qualcosa di un altro viene a mancare la perfetta nozione di giustizia e di diritto.

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 3

Tutte le altre differenze esistenti fra le persone che formano una città hanno un rapporto immediato con la collettività politica e col principe che la governa. Perciò in rapporto a queste persone esiste il diritto secondo la perfetta nozione della giustizia. **Tuttavia tale diritto si distingue secondo le diverse mansioni.** E così si parla di un diritto dei militari, dei magistrati o dei sacerdoti: non per una menomazione del diritto in senso assoluto, come si fa per il diritto paterno e padronale, ma per indicare che a ciascuna condizione personale è dovuto qualcosa di particolare, secondo le diverse mansioni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La giustizia in se stessa

Questione 58

Proemio

Ed eccoci a trattare della giustizia.

Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Che cosa sia la giustizia;
2. Se la giustizia sia sempre verso gli altri;
3. Se essa sia una virtù;
4. Se risieda nella volontà;
5. Se sia virtù generale;
6. Se in quanto virtù generale s'identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù;
7. Se esista una giustizia particolare;
8. Se la giustizia particolare abbia una propria materia;
9. Se abbia di mira le passioni, o le operazioni soltanto;
10. Se il giusto mezzo della giustizia consista in un giusto mezzo oggettivo;
11. Se l'atto della giustizia consista nel rendere a ciascuno il suo;
12. Se la giustizia sia la principale tra le virtù morali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la giustizia non sia ben definita dai giuristi come «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo». Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 1, arg. 1

La giustizia, stando al Filosofo, è «un abito dal quale derivano certe operazioni dei giusti, e mediante il quale essi operano e vogliono le cose giuste». Ora, la volontà sta a indicare una potenza, o un atto. Quindi non è esatto affermare che la giustizia è una volontà.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 2

La rettitudine della volontà non è la volontà: altrimenti nessuna volontà sarebbe perversa. Ma secondo **S. Anselmo** «la rettitudine equivale alla giustizia». Perciò la giustizia non è una volontà.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 3

La sola volontà di Dio è perenne. Se quindi la giustizia fosse una volontà perenne, si troverebbe soltanto in Dio.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che è perenne è costante: poiché è immutabile. È quindi superfluo mettere nella definizione della giustizia entrambi gli aggettivi: «perpetua» e «costante».

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 5

Rendere a ciascuno il suo appartiene a chi comanda. Se quindi la giustizia consistesse nel dare a ciascuno il suo, ne seguirebbe che essa dovrebbe trovarsi soltanto nei principi. Il che è inammissibile.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 6

S. Agostino insegna che «la giustizia è un amore che si assoggetta solo a Dio». Essa perciò non è fatta per rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 1. RESPONDEO:

Se bene intesa, la suddetta definizione della giustizia è esatta. Essendo infatti qualsiasi virtù principio di atti buoni, è necessario definire una virtù mediante gli atti buoni relativi alla materia propria di tale virtù. Ora, la giustizia ha come materia propria i doveri verso gli altri, come vedremo subito [aa. 2, 8]. Perciò con quelle parole «dare a ciascuno il suo» si accenna all'atto della giustizia in rapporto alla **materia** e all'**oggetto** proprio: poiché, come scrive S. Isidoro, «giusto è chi rispetta il diritto». Ma perché un **atto** relativo a qualsiasi materia sia virtuoso si richiede che sia **volontario**, e che sia **stabile e fermo**: poiché il **Filosofo** afferma che per l'atto virtuoso si richiede prima di tutto che uno «lo compia **coscientemente**»; secondo, che lo compia «**deliberatamente** e per il debito fine»; terzo, che «lo compia **stabilmente**». Ora, il primo di tali requisiti è incluso nel secondo: poiché, stando al Filosofo, «ciò che si fa per ignoranza lo si fa involontariamente». Quindi nella definizione della giustizia si parla di «**volontà**» per chiarire che **l'atto della giustizia deve essere volontario**. Si parla poi di «**costanza e di perennità**» per indicare la stabilità dell'atto. Perciò la definizione indicata è una perfetta definizione della giustizia, a eccezione del fatto che in essa l'**abito** è sostituito dall'**atto** che lo specifica: infatti gli abiti sono ordinati agli atti. Se poi uno volesse ridurre l'enunciato a una definizione rigorosa, potrebbe dire così: «La giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con un volere costante e perenne». - E questa definizione coincide con quella che dà il **Filosofo** nell'*Etica*, quando afferma che «**la giustizia è l'abito** mediante il quale uno agisce conformemente alla scelta che ha fatto di ciò che è giusto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 1

La volontà qui sta a indicare l'atto, non la potenza. È consuetudine infatti presso gli autori [classici] definire gli abiti mediante gli atti: come S. Agostino dice che la fede è «credere ciò che non vedi».

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 2

Neppure la giustizia è la rettitudine in maniera essenziale, bensì in maniera causale soltanto: essa infatti è l'abito in forza del quale uno agisce e vuole rettamente.

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 3

Una volontà può dirsi perenne in due modi:

- **Primo, in rapporto all'atto medesimo**, che dura perennemente. E in questo senso è perenne la sola volontà di Dio.

- **Secondo, in rapporto all'oggetto**: cioè nel senso che uno vuole fare sempre una data cosa. E ciò è quanto è richiesto per la giustizia. Infatti per avere la giustizia non basta che uno voglia osservare la giustizia per un momento, poiché difficilmente si trova uno che voglia agire ingiustamente in ogni cosa, ma **si richiede la volontà di osservare la giustizia continuamente e in tutte le cose.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 4

Non è inutile l'aggettivo «costante», poiché perenne qui non è preso per indicare la durata continua dell'atto della volontà: per cui come con l'espressione «**volontà perenne**» si indica che uno agisce col **proposito di osservare sempre la giustizia**, così col termine «**costante**» si indica che egli **persevera fermamente in questo proposito.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 5

Il giudice rende a ciascuno il suo come **imperante e dirigente**: poiché, secondo Aristotele, «il giudice è il diritto animato», e «il principe è il custode del diritto». **I sudditi invece rendono a ciascuno il suo come esecutori.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 6

Come nell'amore di Dio è incluso l'amore del prossimo, stando alle spiegazioni date [q. 25, a. 1], così il fatto che un uomo serve Dio implica la conseguenza di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la giustizia non sia sempre verso gli altri. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 3, 22**, afferma che «**la giustizia di Dio si attua per mezzo della fede in Gesù Cristo**». Ma la fede non si definisce come rapporto di un uomo con altri uomini. Quindi neppure la giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 2

Secondo **S. Agostino** **spetta alla giustizia**, in quanto consistente nella sottomissione a Dio, «**di comandare bene a tutte le altre cose che sono sottomesse all'uomo**». Ora, all'uomo è sottoposto anche l'appetito sensitivo, poiché sta scritto, **Genesi 4, 7**: «**Il tuo appetito**», cioè l'appetito peccaminoso, «**ti sarà sottoposto e tu potrai dominarlo**». Perciò la giustizia ha il compito di dominare anche i propri appetiti. Quindi la giustizia è anche verso se stessi.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 3

La giustizia di Dio è eterna. Ora, non è esistito un essere coeterno a Dio. Quindi non è essenziale alla giustizia di essere verso gli altri.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 4

Come hanno bisogno di essere rettificate le azioni che riguardano gli altri, così ne hanno bisogno anche le azioni riguardanti noi stessi. **Ma le azioni sono rettificate dalla giustizia, come si legge, Proverbi 11, 5: «La giustizia dell'uomo onesto ne raddrizzerà le vie».** Quindi la giustizia non riguarda soltanto i doveri verso gli altri, ma anche quelli verso se stessi.

II^a II^a q. 58 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone afferma che «la giustizia è la regola che mantiene la società degli uomini tra loro, e la loro comunanza di vita». Perciò la giustizia è solo per i doveri verso gli altri.

II^a II^a q. 58 a. 2. RESPONDEO:

La nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo, come si è detto [q. 57, a. 1], implica uguaglianza: nulla infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose. E poiché la giustizia, come si è notato [I-II, q. 60, a. 2; q. 61, a. 3; q. 113, a. 1], ha il compito di rettificare gli atti umani, è necessario che l'alterità richiesta dalla giustizia sia un'alterità di più persone capaci di agire. Infatti le azioni, propriamente parlando, appartengono al **supposito** e al **tutto**, non già alle parti e alle varie forme, o potenze: **propriamente parlando infatti non è la mano che percuote, ma l'uomo mediante la mano**; e così, propriamente, non è il calore che riscalda, ma il fuoco mediante il calore. Tuttavia queste espressioni vengono usate in un certo senso figurato. Dunque la giustizia propriamente detta richiede la **distinzione dei suppositi**: quindi è soltanto di **un uomo verso un altro**. Tuttavia in **senso figurato** si possono considerare i diversi principi operativi di un medesimo uomo, p. es. la **ragione**, l'**irascibile** e il **concupiscibile**, come se fossero altrettanti soggetti operativi distinti. E così **metaforicamente** si può parlare della **giustizia di un uomo verso se stesso**, in quanto la ragione comanda all'irascibile e al concupiscibile e questi obbediscono alla ragione, e genericamente in quanto a ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Per cui il Filosofo chiama «metaforica» questa giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 1

La **giustizia** che si attua in noi mediante la fede è quella che determina la **giustificazione del peccatore**, la quale consiste nel debito ordine delle varie parti dell'anima, come si è visto sopra [I-II, q. 113, a. 1] *[la giustizia può indicare la rettitudine dell'ordine nella stessa disposizione interna dell'uomo: cioè la subordinazione della sua parte superiore a Dio, e delle potenze inferiori dell'anima alla facoltà suprema, ossia alla ragione. E anche questa disposizione è chiamata da Aristotele [Ethic. 5, 11] giustizia in senso metaforico. E questa giustizia nell'uomo può attuarsi ... nell'uomo attraverso il passaggio da un dato termine al suo contrario. In questo senso dunque la giustificazione implica la trasmutazione da uno stato precedente di ingiustizia a tale giustizia. Ed è in questo modo che si parla della giustificazione dell'empio,] parlando della giustificazione. Ma ciò è proprio della giustizia presa in **senso metaforico**, che può trovarsi anche in uno che fa vita solitaria.*

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezione.

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 3

La giustizia di Dio è eterna in quanto è eterno il suo volere e il suo proposito: e ciò forma il costitutivo principale della giustizia. Sebbene nei suoi effetti essa non sia eterna: poiché nulla è coeterno a Dio.

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 4

Le azioni umane riguardanti noi stessi sono già efficacemente rettificate con la rettificazione delle passioni mediante le altre **virtù morali**. Invece le azioni che riguardano gli altri hanno bisogno di una rettificazione speciale, non solo in rapporto al soggetto che le compie, ma anche in rapporto a colui verso il quale sono dirette. E così per esse c'è una virtù speciale, che è appunto la giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la giustizia non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 17, 10**, si legge: «Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare». Invece compiere atti di virtù non è inutile, poiché **S. Ambrogio** afferma: «Noi vediamo un vantaggio non nel prezzo di un guadagno materiale, ma nell'acquisto della bontà». Perciò compiere quello che uno deve fare non è un atto di virtù. Eppure è un atto di giustizia. Quindi la giustizia non è una virtù.

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 2

Ciò che si fa per necessità non è meritorio. Ma rendere a un individuo il suo, il che è proprio della giustizia, è di necessità. Quindi non è meritorio. Ma con gli atti di virtù noi meritiamo. Quindi la giustizia non è una virtù.

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 3

Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono azioni da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo. Siccome dunque la giustizia ha il compito di fare esteriormente delle opere giuste in se stesse, Pare che la giustizia non sia una virtù morale.

II^a II^a q. 58 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che «sulle quattro virtù», cioè sulla temperanza, la prudenza, la forza e la giustizia, «si erige tutto l'edificio del ben operare».

II^a II^a q. 58 a. 3. RESPONDEO:

La virtù umana è «quella che rende buono l'atto umano, e buono l'uomo che lo compie». Ora, ciò conviene alla giustizia. Infatti un'azione umana è resa buona dal fatto che si adegua alla norma della ragione, che dà la rettitudine agli atti umani. Dal momento quindi che la giustizia rettifica le azioni umane, è chiaro che le rende buone. D'altra parte, come afferma **Cicerone**, «gli uomini vengono detti buoni specialmente per la giustizia». E così, come egli aggiunge, «in essa rifulge il massimo splendore della virtù».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 1

Quando uno fa ciò che deve non arreca un guadagno al proprio creditore, ma soltanto si astiene dal fargli un danno. Tuttavia acquista un vantaggio per sé, in quanto compie ciò che deve con volontà pronta e spontanea, **vale a dire agisce virtuosamente**. Per cui nella Scrittura, **Sapienza 8,7**, si legge che la sapienza di Dio insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali in questa vita nulla è più utile agli uomini», cioè ai virtuosi.

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 2

Esistono due tipi di necessità:

- **Primo, la necessità di costrizione**: e questa, essendo in contrasto con la volontà, elimina la ragione di merito.

- **Secondo, la necessità derivante dall'obbligazione del precetto**, oppure dalla necessità del fine: cioè quando uno non può conseguire il fine della virtù se non facendo una data cosa. Ora, tale necessità non esclude il merito: poiché uno **compie volontariamente** quanto è così necessario. Tuttavia essa esclude la gloria delle

opere supererogatorie *[Nella teologia cattolica, sono così qualificate le opere buone che, pur non essendo obbligatorie né espressamente consigliate, sono compiute dai fedeli solo in quanto buone]*, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 16]: «Non è per me un vanto predicare il Vangelo: è un dovere per me».

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 3

La giustizia si riferisce alle cose esterne non per produrle, il che spetta alle arti, ma per servirsene in rapporto ad altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **giustizia** non risiede nella **volontà**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 1

Talora la giustizia viene chiamata verità. Ora, la verità non risiede nella volontà, ma nell'intelletto. Quindi la giustizia non risiede nella volontà.

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 2

La giustizia riguarda i doveri verso gli altri. Ma **ordinare una cosa a un altro soggetto è proprio della ragione**. Perciò la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nella ragione.

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 3

La giustizia non è una virtù intellettuale, non essendo ordinata alla conoscenza. Quindi è una virtù morale. Ma la sede delle virtù morali, stando al Filosofo, è «il razionale per partecipazione», cioè l'irascibile e il concupiscibile. Quindi la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nell'irascibile e nel concupiscibile.

II^a II^a q. 58 a. 4. SED CONTRA:

S. Anselmo dichiara che «la giustizia è la rettitudine della volontà osservata per se stessa».

II^a II^a q. 58 a. 4. RESPONDEO:

Una virtù risiede in quella potenza i cui atti essa ha il compito di rettificare. Ora, la giustizia non ha il compito di dirigere alcun atto conoscitivo: infatti noi non siamo chiamati giusti per il fatto che conosciamo rettamente qualcosa. Perciò la sede della giustizia non è l'intelletto, o ragione, che è una potenza conoscitiva. **È invece necessario che la giustizia risieda in una potenza appetitiva**: infatti siamo denominati giusti per il fatto che compiamo rettamente delle azioni, e d'altra parte il **principio prossimo dell'agire è la potenza appetitiva**. Ora, esistono due tipi di appetito: c'è la **volontà**, che appartiene alla **ragione**, e c'è l'**appetito sensitivo**, che segue alla **percezione dei sensi**, e che si divide in irascibile e concupiscibile, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 81, a. 2]. Ora, rendere a ciascuno il suo non può derivare dall'appetito sensitivo: poiché la conoscenza sensitiva non può estendersi a considerare il rapporto di un soggetto con un altro, ma **ciò è proprio della ragione**. Per cui la giustizia non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma **soltanto nella volontà**. Per questo il Filosofo definisce la giustizia mediante l'atto della volontà, come risulta evidente dai testi riportati sopra [a. 1, ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 1

Essendo la volontà un appetito razionale, la verità, che è la rettitudine della ragione, quando è partecipata dalla volontà conserva il nome di verità, per la vicinanza del volere alla ragione. Ed è per questo che talora la giustizia è chiamata verità.

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 2

La volontà si porta sul proprio oggetto seguendo la conoscenza della ragione. Siccome quindi la ragione ordina un soggetto all'altro, la volontà può volere una cosa in ordine a un altro soggetto, il che è proprio della giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 3

L'essere razionale per partecipazione non è riservato soltanto all'irascibile e al concupiscibile, ma «a ogni facoltà appetitiva», come dice Aristotele [l. cit. nell'ob.]: poiché ogni appetito obbedisce alla ragione. Ora, tra le facoltà appetitive c'è anche la volontà. Quindi la volontà può essere sede di una virtù morale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la giustizia non sia una virtù generale. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 1

La giustizia è enumerata dalla Scrittura, **Sapienza 8, 7**, accanto alle altre virtù: «**Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza**». Ma un dato generico non può essere enumerato in una stessa divisione con le specie contenute in esso. Quindi la giustizia non è una virtù generale.

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 2

La giustizia è tra le virtù cardinali come la temperanza e la fortezza. Ma la temperanza e la fortezza non sono considerate virtù generali. Quindi in nessun modo si deve considerare generale la virtù della giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 3

La giustizia, come sopra [a. 2] si è visto, ha sempre di mira gli altri. Ora, il peccato contro il prossimo non è un peccato generale, ma si contrappone solo al peccato che uno commette contro se stesso. Perciò neppure la giustizia è una virtù generale.

II^a II^a q. 58 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «la giustizia è qualsiasi virtù».

II^a II^a q. 58 a. 5. RESPONDEO:

La giustizia, come si è detto [a. 2], ordina l'uomo in rapporto agli altri. Ma ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, in rapporto agli altri considerati come **singoli**.

- **Secondo**, in rapporto agli altri presi **collettivamente**: in quanto cioè chi giova a una collettività giova a tutti gli uomini che la compongono. Perciò la giustizia, in forza della sua nozione, può riferirsi all'una e all'altra cosa. Ora, è evidente che quanti compongono una collettività stanno a questa collettività come le **parti al tutto**. Ma la parte è essenzialmente del tutto, per cui **qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto**. Quindi il bene di qualsiasi virtù, sia che ordini un individuo in se stesso, sia che lo ordini rispetto ad altri individui, è riferibile al **bene comune, al quale è interessata la giustizia**. Per tale motivo dunque alla giustizia possono appartenere gli atti di tutte le virtù, in quanto essa ordina l'uomo al bene comune. **Ora, rispetto a questo compito la giustizia viene considerata una virtù generale, o universale**. E poiché spetta

alla legge ordinare al bene comune, come sopra [I-II, q. 90. a. 2] si è visto, questa giustizia generale viene detta **giustizia legale**: poiché con essa l'uomo viene a concordare con la legge, che ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 1

La giustizia viene enumerata accanto alle altre virtù non in quanto è una virtù generale, ma in quanto è una **virtù specifica**, come vedremo [a. 7].

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 2

La **temperanza e la fortezza** risiedono nell'**appetito sensitivo**, cioè nel **concupiscibile** e nell'**irascibile**. Ora, queste facoltà hanno per oggetto dei beni particolari, o singolari, come anche il senso è fatto per conoscere i singolari. La **giustizia** invece risiede nell'**appetito intellettuale**, il quale può avere per oggetto **il bene universale**, che è conosciuto dall'intelletto. Quindi la giustizia può essere una virtù generale più della temperanza e della fortezza.

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 3

I doveri verso se stessi sono ordinabili al bene altrui, specialmente poi al bene comune. Infatti la giustizia legale, ordinando l'uomo al bene comune, può essere considerata virtù generale; e per lo stesso motivo l'ingiustizia si può far coincidere col peccato in genere: di qui l'affermazione di S. **1Giovanni 3, 4**, che "qualsiasi peccato è un'ingiustizia".

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la giustizia generale **si identifichi essenzialmente** con qualsiasi virtù. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 1

Il Filosofo afferma che la giustizia legale «si identifica con ogni virtù, distinguendosene soltanto per l'esistenza». Ora, le cose che differiscono tra loro solo secondo l'esistenza, oppure secondo la ragione, non differiscono secondo l'essenza. Quindi la giustizia si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 2

Ogni virtù che non si identifica essenzialmente con tutte le virtù, ne è una parte. Ora, secondo il Filosofo, la giustizia di cui parliamo «non è una parte delle virtù, ma è ogni virtù». Perciò la predetta giustizia si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 3

Per il fatto che una virtù ordina il proprio atto a un fine superiore, non cambia nella sua essenza di abito: come rimane essenzialmente identico l'abito della temperanza anche se il suo atto viene ordinato al bene divino. Ora, la giustizia legale ha il compito di ordinare gli atti di tutte le virtù a un fine superiore, cioè al bene comune della collettività, il quale trascende il bene di una persona singola. Quindi è evidente che la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 4

. Il bene della parte è fatto per essere ordinato al bene del tutto, per cui in mancanza di tale ordinazione si presenta come vano e inutile. Ma quanto è secondo la virtù non può essere tale. Perciò non vi può essere un

atto di virtù che non appartenga alla giustizia generale, dalla quale è ordinato al bene comune. E così Pare che la giustizia generale si identifichi essenzialmente con tutte le virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** dice che «molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che riguardano gli altri». E afferma ancora che «non è identica, assolutamente parlando, la virtù dell'uomo onesto e dell'onesto cittadino». Ora, la virtù dell'**onesto cittadino** è la **giustizia generale**, che ordina l'individuo al bene comune. Quindi la giustizia generale non si identifica con la virtù in genere, ma l'una può esistere senza l'altra.

II^a II^a q. 58 a. 6. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi generale in due modi:

- **Primo, quanto alla predicazione:** come animale è generale rispetto all'uomo, al cavallo e ad altri esseri del genere. E in questi casi ciò che è generale **deve identificarsi** essenzialmente con gli esseri rispetto ai quali è generale: poiché il genere è incluso nell'essenza della specie ed entra nella sua definizione.

- **Secondo**, una cosa può essere generale **per la sua virtualità:** come una causa universale è generale rispetto a tutti i suoi effetti, p. es. come lo è il sole rispetto a tutti i corpi illuminati o alterati dal suo influsso. E in questo senso **non è necessario che** quanto è generale **si identifichi** essenzialmente con gli esseri a cui si estende: poiché l'essenza della causa non è identica a quella dell'effetto. Ora, stando alle spiegazioni date [a. 5], **la giustizia legale** è detta generale in questo secondo senso: cioè per il fatto che ordina gli atti di tutte le altre virtù al proprio fine, vale a dire muovendole mediante il comando. Come infatti la carità può considerarsi una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene divino, così **è generale la giustizia legale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune**. Come quindi la carità, che ha per oggetto il bene divino, è una virtù specifica nella propria essenza, così anche **la giustizia legale è una virtù specifica nella propria essenza, in quanto riguarda il bene comune come suo oggetto proprio**. E in questo senso essa si trova in chi comanda in maniera primaria e quasi magistrale, mentre nei sudditi si trova in maniera secondaria e subordinata. Tuttavia **qualsiasi virtù, in quanto è ordinata al bene comune dalla virtù suddetta**, che è specifica nella sua essenza e generale nella sua virtualità, **può essere detta giustizia legale**. E stando a questo modo di parlare la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù, ma è distinta per una distinzione di ragione. Ed è in questo senso che parla il Filosofo [ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 1-2

Sono così risolte le prime due obiezioni.

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 3

Anche questa obiezione parte dal fatto che qualsiasi virtù imperata dalla giustizia legale può essere detta giustizia legale.

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 4

Ciascuna virtù è ordinata in forza della sua natura a un fine suo proprio. Che poi venga ordinata, o in perpetuo o saltuariamente, a un fine più remoto, non dipende dalla sua natura, ma da una virtù superiore che ha il compito di ordinarla a tale fine. E così è necessario che esista una virtù superiore che ordini tutte le virtù al bene comune: e questa è la giustizia legale, che è essenzialmente distinta da ogni altra virtù.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che oltre alla **giustizia generale** non vi sia una **giustizia particolare**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 1

Nel campo delle virtù non c'è nulla di superfluo, come neppure in natura. Ma **la giustizia generale è sufficiente per ordinare l'uomo in tutti i doveri verso gli altri**. Quindi non è necessaria una giustizia particolare.

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 2

L'unità e la pluralità non possono determinare una diversità di specie tra le virtù. Ma la giustizia legale ordina un uomo all'altro per tutti i doveri che interessano una collettività, come si è visto [aa. 5, 6]. **Perciò non esiste un'altra specie di giustizia che ordini un uomo all'altro nei doveri riguardanti una persona particolare**.

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 3

Tra la persona singola e la comunità statale c'è la comunità domestica. Se quindi esiste una giustizia particolare distinta da quella generale in rapporto alle singole persone, ci dovrà essere per lo stesso motivo una giustizia familiare, col compito di ordinare l'uomo al bene comune di una data famiglia. Cosa di cui nessuno ha mai parlato. Quindi non esiste una giustizia particolare oltre alla giustizia legale.

II^a II^a q. 58 a. 7. SED CONTRA:

Il **Crisostomo**, spiegando quel passo evangelico, **Matteo 5, 6**: «**Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia**», afferma: «**Per giustizia si intende o la virtù universale, oppure quella particolare che si contrappone all'avarizia**».

II^a II^a q. 58 a. 7. RESPONDEO:

La giustizia legale, stando alle spiegazioni date [a. 6], non si identifica nella sua essenza con qualsiasi virtù, ma **oltre alla giustizia legale che ordina direttamente l'individuo al bene comune bisogna ammettere altre virtù che lo ordinino direttamente rispetto ai beni particolari**. E queste possono riguardare o se stessi, oppure gli altri individui particolari. Come quindi oltre alla giustizia legale si richiedono delle virtù particolari che regolino l'uomo nei doveri **verso se stesso**, così oltre a questa giustizia si richiede una certa giustizia particolare che lo regoli nei doveri **verso gli altri individui**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 7, ad arg. 1

La giustizia legale è sufficiente a regolare un uomo nei suoi doveri verso gli altri; **rispetto al bene comune** però lo regola direttamente, mentre **rispetto al bene dei singoli lo regola indirettamente**. Quindi **si richiede una giustizia particolare che regoli l'uomo in modo immediato al bene di un altro individuo**.

II^a II^a q. 58 a. 7, ad arg. 2

Il bene comune dello stato e il bene di un individuo si distinguono per una differenza non solo di numero, ma di forma: infatti la nozione di bene comune è diversa da quella di bene privato, come sono diverse anche le nozioni di tutto e di parte. **Il Filosofo** perciò ha scritto che «non è accettabile l'affermazione di quanti sostengono che lo stato, la famiglia e le altre cose del genere differiscono solo secondo la **quantità**, e non secondo la **specie**».

II^a II^a q. 58 a. 7, ad arg. 3

Secondo il **Filosofo** la comunità domestica implica questi tre rapporti: «**di moglie e marito, di padre e figlio, di padrone e servo**», persone che sono rispettivamente come qualcosa l'una dell'altra. Perciò nei riguardi di

ciascuna di esse esiste non la giustizia nel suo pieno significato, ma una **giustizia speciale**, che Aristotele denomina «**economica**», o **domestica**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **giustizia particolare** non abbia una **materia speciale**. Infatti::

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 1

Commentando quel passo della Genesi 2, 14: «Il quarto fiume è l'Eufrate», la Glossa afferma: «Eufrate significa fertile. E non si dice di esso dove vada perché la giustizia appartiene a tutte le potenze dell'anima». Ora, ciò non avverrebbe se questa virtù avesse una materia speciale: poiché qualsiasi materia speciale appartiene a una potenza speciale. Quindi la giustizia particolare non ha una materia speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 2

S. **Agostino** insegna che «**quattro sono le virtù dell'anima con cui si vive quaggiù la vita spirituale, cioè la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia**»: e afferma che la quarta, cioè la giustizia, «**si estende a tutte le altre**». Quindi la giustizia particolare, che è una delle quattro virtù cardinali, non ha una materia speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 3

La giustizia basta a regolare l'uomo nei suoi desideri verso gli altri. Ma tutte le realtà della vita presente possono ordinare l'uomo verso gli altri. Quindi la materia della giustizia è generale e non speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la giustizia ha per oggetto specialmente le cose riguardanti la **compartecipazione alla vita [civile]**.

II^a II^a q. 58 a. 8. RESPONDEO:

Tutte le cose che possono essere regolate dalla ragione costituiscono la **materia di una virtù morale**, definita dal Filosofo attraverso la retta ragione. Ora, dalla ragione possono essere regolate le passioni dell'anima, gli atti esterni e le cose esteriori soggette all'uso dell'uomo: mentre però l'ordinamento di un uomo a un altro riguarda gli atti esterni e le cose esteriori attraverso cui gli uomini possono comunicare fra di loro, l'uomo viene invece rettificato in se stesso secondo le passioni interiori. Siccome quindi **la giustizia dice ordine ad altri**, non riguarda tutta la materia delle virtù morali, ma **soltanto le cose e le azioni esterne** sotto una particolare ragione oggettiva, cioè **in quanto esse mettono un uomo in relazione con gli altri**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 1

La giustizia appartiene essenzialmente a una delle potenze dell'anima, in cui appunto risiede, cioè alla volontà, la quale col suo comando muove tutte le altre facoltà. E in questo senso la giustizia, non già direttamente, bensì per una certa ridondanza, appartiene a tutte le potenze dell'anima.

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 2

Come sopra [I-II, q. 61, aa. 3, 4] si è spiegato, le virtù cardinali possono essere considerate sotto due aspetti:

- **Primo, come virtù speciali che hanno una materia determinata.**

- **Secondo, come modalità generiche comuni a tutte le virtù.** Ora, nel passo citato **S. Agostino** parla in quest'ultimo senso. Egli infatti afferma che la prudenza è «la conoscenza delle cose da desiderare e da fuggire», la temperanza è «la repressione della cupidigia rispetto ai piaceri di ordine temporale», la fortezza è «la fermezza d'animo contro le cose sgradevoli della vita presente», la giustizia infine, «che si estende a tutte le altre, è l'amore di Dio e del prossimo», il quale appunto è la **radice universale di tutto l'ordine verso gli altri.**

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 3

Le passioni interiori, che pure sono materia della morale, non sono ordinabili agli altri per se stesse, cosa che invece si richiede per la giustizia, ma **sono ordinabili agli altri nei loro effetti, che sono gli atti esterni.** Per cui non segue che la materia della giustizia sia generale.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la giustizia abbia per oggetto le passioni. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 9, arg. 1

Il Filosofo dice che «le virtù morali riguardano i piaceri e le tristezze». Ma i piaceri e le tristezze sono passioni, come si è visto nel trattato sulle passioni *[I-II, q. 23, a. 4; q. 31, a. 1; q. 35, a. 1]*. Perciò la giustizia, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9, arg. 2

La giustizia regola le azioni riguardanti gli altri. Ma queste azioni non possono essere regolate se non vengono regolate le passioni, poiché il disordine in questi atti deriva dal disordine delle passioni: infatti si arriva all'adulterio per la concupiscenza dei piaceri venerei, e al furto per l'amore sregolato del danaro. Quindi è necessario che la giustizia abbia per oggetto le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9, arg. 3

La giustizia particolare riguarda i doveri verso gli altri come la giustizia legale. Ma **la giustizia legale ha per oggetto le passioni: altrimenti non si estenderebbe a tutte le virtù, alcune delle quali manifestamente riguardano le passioni.** Quindi la giustizia riguarda le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che essa ha per oggetto gli atti esterni.

II^a II^a q. 58 a. 9. RESPONDEO:

La giusta analisi del quesito può essere raggiunta in due modi:

- **Primo**, partendo dal **soggetto della giustizia**, che è la **volontà**, i cui moti o atti non sono passioni, come si è visto *[I-II, q. 22, a. 3; q. 59, a. 4]*, poiché **vengono denominati passioni solo i moti dell'appetito sensitivo.** Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni come la temperanza e la fortezza, che risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile.

- **Secondo**, partendo dalla **materia**. Poiché la giustizia riguarda i **doveri verso gli altri**. Ora, noi non veniamo ordinati immediatamente verso gli altri dalle passioni, che sono interne. **Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 1

. Non è detto che qualsiasi virtù morale riguardi i piaceri e le tristezze come materia propria: infatti la fortezza ha per oggetto i timori e le audacie. Ogni virtù morale è invece ordinata al piacere e alla tristezza come a fini concomitanti: poiché secondo il **Filosofo** «il piacere e la tristezza sono il fine principale, in vista del quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva». E sotto questo aspetto **tali passioni appartengono anche alla giustizia**: poiché, ancora secondo **Aristotele**, «chi non gode delle azioni giuste non è giusto».

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 2

Le azioni esterne stanno in mezzo, in qualche modo, tra le **realità esterne**, che ne costituiscono la **materia**, e le **passioni interiori**, che ne sono i **principi**. Ora, capita qualche volta che ci sia una mancanza da un lato senza che vi sia dall'altro: come quando uno prende la roba altrui non per il desiderio di possederla, ma per fare un danno; oppure, al contrario, quando uno desidera la roba altrui senza però volerla rubare. Perciò **la regolazione delle nostre azioni in quanto queste hanno il loro termine nelle realtà esterne appartiene alla giustizia; in quanto invece esse nascono dalle passioni appartiene alle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni**. Perciò **il furto** è contrastato dalla **giustizia** in quanto incompatibile con l'uguaglianza da rispettare nelle cose esterne, e **dalla liberalità** in quanto derivante dal **desiderio smodato delle ricchezze**. Siccome però le azioni esterne non ricevono la specie dalle passioni interiori, ma piuttosto dalle realtà esterne che ne sono l'oggetto, **ne viene che di per sé le azioni esterne sono materia più della giustizia che delle altre virtù morali**.

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 3

Il bene comune è il fine delle singole persone che vivono in una collettività, come il bene del tutto è il fine di ciascuna delle sue parti. Il bene però di un individuo non è il fine di un altro. Perciò **la giustizia legale**, che è ordinata al bene comune, **può estendersi alle stesse passioni interne**, che ordinano in qualche modo l'uomo in se stesso, più della giustizia particolare, che dispone al bene di un altro individuo. Sebbene anche la giustizia legale si estenda alle altre virtù **principalmente per le loro operazioni esterne**: cioè in quanto, come dice Aristotele, «la legge comanda di compiere le opere dei forti, quelle dei temperanti e quelle dei mansueti».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il **giusto mezzo della giustizia** non sia di **ordine reale**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 1

La natura di un dato genere si riscontra in tutte le sue specie. Ma **la virtù morale è definita da Aristotele** come «un abito elettivo che consiste nel giusto mezzo determinato in rapporto a noi dalla **ragione**». Perciò anche **nella giustizia il giusto mezzo è di ordine razionale, e non di ordine reale**.

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 2

Nelle cose che «sono buone in senso assoluto» non si può riscontrare un eccesso o una mancanza, e quindi neppure il giusto mezzo: il che è evidente nella virtù, come scrive **Aristotele**. Ora, la giustizia ha per oggetto cose «che sono buone in senso assoluto», come il medesimo afferma. Quindi nella giustizia non si può riscontrare un giusto mezzo di ordine reale.

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 3

Nelle altre virtù si parla di un giusto mezzo di ordine razionale e non reale perché esso viene determinato diversamente secondo la diversità delle persone: poiché ciò che per uno è troppo, per un altro è poco, come nota Aristotele. Ma ciò si verifica anche nella giustizia: infatti non si punisce con la stessa pena chi percuote la suprema autorità e chi percuote una persona privata. Perciò anche la giustizia non ha un giusto mezzo di ordine reale, ma di ordine razionale.

II^a II^a q. 58 a. 10. SED CONTRA:

Il **Filosofo** nell'Etica insegna che il giusto mezzo della giustizia è secondo una proporzione "aritmetica", e cioè che si tratta di un giusto mezzo di ordine reale.

II^a II^a q. 58 a. 10. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo dimostrato, le altre virtù morali riguardano principalmente le passioni, il cui regolamento va determinato esclusivamente in rapporto all'individuo cui esse appartengono, cioè in quanto uno si abbandona all'irascibile e al concupiscibile come deve secondo le diverse circostanze. Perciò il giusto mezzo di codeste virtù non viene determinato in base al rapporto di una cosa con un'altra, ma solo in base al rapporto dell'uomo virtuoso con se stesso. Per questo in esse esiste un giusto mezzo solo in rapporto a noi. Materia della giustizia, invece, sono le azioni esterne in quanto esse stesse, o le cose di cui si servono, hanno il debito rapporto con altri individui. Ecco perché il giusto mezzo della giustizia consiste in un certo rapporto di uguaglianza di una cosa esterna con un individuo distinto. Ora, ciò che è uguale è realmente intermedio tra il più e il meno, come nota Aristotele. Dunque la giustizia ha il suo giusto mezzo di ordine reale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 1

Il giusto mezzo di ordine reale è anche un giusto mezzo di ordine razionale. Perciò anche nella giustizia si riscontra la natura di virtù morale.

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 2

Una cosa può essere buona in senso assoluto in due maniere:

- **Primo**, nel senso che ci sono delle cose, che son buone sotto tutti gli aspetti: e buone in tal senso sono le virtù. E in cose così buone in senso assoluto non si può determinare un giusto mezzo e i due estremi.

- **Secondo**, una cosa può esser buona in senso assoluto, in quanto è buona secondo una considerazione astratta, cioè considerata nella sua natura, sebbene possa diventare cattiva per l'abuso che se ne fa: com'è evidente per le ricchezze e per gli onori. E rispetto a codesti beni può esserci eccesso, mancanza, o giusto mezzo nell'uomo, che è capace di servirsene bene o male. E in tal senso si può dire che la giustizia ha per oggetto dei beni in senso assoluto.

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 3

Diversa è la gravità di un'ingiuria commessa contro l'autorità suprema, o contro una persona privata. Perciò la punizione deve uguagliare diversamente l'una e l'altra colpa. E questo corrisponde a una disuguaglianza reale, e non semplicemente a una disuguaglianza di ragione.

ARTICOLO II:

VIDETUR che l'atto della giustizia non consista nel rendere a ciascuno il suo. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 1

S. Agostino attribuisce alla giustizia «il soccorrere gli indigenti». Ma nel soccorrere gli indigenti non diamo la roba che appartiene ad essi, bensì la roba nostra. Perciò l'atto della giustizia non consiste nel dare a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 2

Secondo **Cicerone** «la beneficenza, che possiamo chiamare benignità o liberalità», appartiene alla giustizia. Ma la liberalità ha il compito di offrire agli altri la roba nostra, e non ciò che appartiene ad essi. Quindi l'atto della giustizia non sta nel rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 3

Spetta alla giustizia non soltanto distribuire [beni o punizioni] nel debito modo, ma anche reprimere le azioni ingiuriose, come l'omicidio, l'adulterio e altre cose del genere. Ora, rendere a ciascuno il suo **pare** limitarsi alla sola distribuzione di determinate cose. Quindi non viene indicato in modo esauriente l'atto della giustizia se si afferma che esso consiste nel rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «La giustizia è quella virtù che dà a ciascuno il suo, che non esige l'altrui e che sacrifica il proprio vantaggio per il bene comune».

II^a II^a q. 58 a. 11. RESPONDEO:

La materia della giustizia, come si è detto [aa. 8, 10], è costituita dalle azioni esterne in quanto esse, o le cose di cui ci serviamo con esse, **sono adeguate ad altri individui** verso i quali siamo ordinati mediante la giustizia. Ora, si dice proprio di ciascun individuo ciò che a lui è dovuto secondo una certa uguaglianza di rapporti. Perciò l'atto specifico della giustizia non consiste se non nel rendere a ciascuno il suo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 1

Essendo la giustizia una virtù cardinale, essa è accompagnata da altre virtù secondarie, come la **misericordia**, la **liberalità** e altre virtù del genere, di cui parleremo in seguito [q. 80]. Perciò il soccorrere gli indigenti, che appartiene alla pietà o misericordia, e il beneficiare con munificenza, che appartiene alla liberalità, vengono attribuiti per riduzione alla giustizia come alla virtù principale.

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 3

Come nota il Filosofo, qualsiasi superfluo in materia di giustizia per estensione viene detto lucro, e qualsiasi minorazione viene detta danno. E ciò perché la giustizia viene esercitata prima di tutto e più universalmente nelle permutate volontarie dei beni, cioè nelle compravendite, alle quali questa nomenclatura si addice in senso proprio, e da esse poi si estende a tutto ciò che può essere oggetto di giustizia. E la stessa cosa vale per l'espressione: rendere a ciascuno il suo.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la giustizia non sia superiore a tutte le virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 12, arg. 1

La giustizia ha il compito di rendere a ciascuno il suo. Ma la liberalità ha quello di dare del proprio, il che esige una virtù maggiore. Quindi la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

IIª IIª q. 58 a. 12, arg. 2

Una cosa non può ricevere ornamento se non da cose superiori ad essa. Ma «la magnanimità è un ornamento» della giustizia e «di tutte le virtù», come dice **Aristotele**. Perciò la magnanimità è superiore alla giustizia.

IIª IIª q. 58 a. 12, arg. 3

Come ricorda Aristotele, la virtù ha per oggetto «il difficile» e «il bene». Ma la fortezza ha di mira cose più difficili che non la giustizia, cioè «i pericoli di morte», sempre secondo Aristotele. Quindi la fortezza è superiore alla giustizia.

IIª IIª q. 58 a. 12. SED CONTRA:

Cicerone scrive: «Nella giustizia brilla al massimo lo splendore della virtù, e da essa vengono denominati gli uomini onesti».

IIª IIª q. 58 a. 12. RESPONDEO:

- Se parliamo della **giustizia legale**, è evidente che essa è la più nobile fra tutte le virtù morali: poiché il **bene comune** è superiore al **bene particolare** di un individuo. Da cui l'affermazione di **Aristotele** che «la giustizia è la più eccellente delle virtù, e né la stella della sera né quella del mattino sono così ammirabili».

- Ma anche se parliamo della **giustizia particolare**, essa eccelle fra le altre virtù morali per due ragioni:

+ **La prima** può essere **desunta dalla facoltà in cui risiede**: poiché essa si trova nella parte più nobile dell'anima, cioè nell'**appetito razionale, o volontà**, mentre le altre virtù morali risiedono nell'**appetito sensitivo**, a cui appartengono le passioni, che formano l'**oggetto di tali virtù**.

+ **La seconda** ragione deriva dall'**oggetto**. Infatti le altre virtù vengono lodate solo per il bene della persona virtuosa. **La giustizia invece è lodevole anche per il fatto che la persona virtuosa è bene ordinata nei rapporti con gli altri**: e così **la giustizia è in qualche modo un bene altrui**, come nota **Aristotele**. Per cui egli scrive: «Le virtù più grandi sono necessariamente quelle più vantaggiose agli altri, posto che la virtù è una facoltà destinata a compiere il bene. Per questo gli uomini onorano soprattutto i forti e i giusti: poiché la fortezza è vantaggiosa agli altri in guerra, mentre la giustizia lo è sia in pace che in guerra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 58 a. 12, ad arg. 1

Sebbene la liberalità dia del proprio, tuttavia lo fa mirando al bene della propria virtù. La giustizia invece dà ad altri ciò che loro appartiene mirando al bene comune. - Inoltre la giustizia viene osservata verso tutti, mentre la liberalità non può estendersi a tutti. - Infine **la liberalità che offre i propri beni è fondata sulla giustizia**, che garantisce a ciascuno il suo.

IIª IIª q. 58 a. 12, ad arg. 2

La magnanimità aumenta la bontà della giustizia solo aggiungendosi ad essa. **Ma senza la giustizia la magnanimità non sarebbe neppure una virtù.**

IIª IIª q. 58 a. 12, ad arg. 3

La forza ha per oggetto cose più difficili, non già più eccellenti, essendo essa utile solo in guerra; invece la giustizia è utile in pace e in guerra, come si è detto [nel corpo].

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'ingiustizia](#)

Questione 59 Proemio

Ed eccoci a considerare **l'ingiustizia**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Se l'ingiustizia sia un vizio specifico;](#)
- [2. Se sia proprio dell'ingiusto compiere cose ingiuste;](#)
- [3. Se uno possa subire volontariamente un'ingiustizia;](#)
- [4. Se l'ingiustizia sia nel suo genere peccato mortale.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che l'ingiustizia non sia un vizio specifico**. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, 1Giovanni 3, 4, si legge: «Ogni peccato è iniquità». Ma l'iniquità pare identificarsi con l'ingiustizia: poiché la giustizia non è che una certa uguaglianza, per cui l'ingiustizia pare identificarsi con l'inuguaglianza, o iniquità. Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1, arg. 2

Nessun peccato specifico si contrappone a tutte le virtù. Invece l'ingiustizia si contrappone a tutte le virtù: infatti nell'adulterio si contrappone alla castità, nell'omicidio alla mansuetudine, e così via. Perciò l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1, arg. 3

L'ingiustizia si contrappone alla giustizia, che risiede nella volontà. Ora, secondo **S. Agostino**, «nella volontà risiedono tutti i peccati». Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1. SED CONTRA:

L'ingiustizia è il contrario della giustizia. Ma la giustizia è una virtù specifica. Quindi anche l'ingiustizia è un vizio specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1. RESPONDEO:

Ci sono due tipi di ingiustizia:

- **La prima è l'illegalità**, che si contrappone alla **giustizia legale**. E questa ingiustizia è certamente per essenza un vizio specifico: poiché ha di mira un oggetto specifico, cioè **il bene comune**. Tuttavia quanto all'intenzione essa è un vizio generale: poiché dal disprezzo del bene comune uno può essere indotto a tutti i peccati. E così pure tutti i vizi, in quanto sono contrari al bene comune, hanno l'aspetto di ingiustizia, quali emanazioni di essa, analogamente a quanto si è detto della giustizia [q. 58, aa. 5, 6].

- C'è poi un **secondo tipo di ingiustizia**, che nasce da una certa disuguaglianza rispetto ad altri: in quanto cioè **uno vuole una quantità maggiore di beni**, p. es. di ricchezze e di onori, o una quantità minore di mali, p. es. di travagli e di danni. E in questo caso l'ingiustizia ha una **materia specifica** ed è un **vizio particolare**, contrapposto alla giustizia particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 1

Come la giustizia legale si definisce in rapporto al bene comune, così la giustizia divina si definisce in rapporto al bene divino, che è incompatibile con qualsiasi peccato. E in base a ciò qualsiasi peccato è un'iniquità.

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 2

L'ingiustizia, anche quella particolare, si contrappone direttamente a tutte le virtù: poiché, stando alle spiegazioni date [q. 58, a. 9, ad 2], tutte le azioni esterne, oltre che alle virtù morali rispettive, appartengono anche alla giustizia, sebbene in maniera diversa.

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 3

La volontà, come anche la ragione, abbraccia tutta la materia morale, cioè tanto le passioni quanto le azioni esterne che si riferiscono agli altri. **La giustizia invece regola la volontà solo in rapporto alle azioni esterne che riguardano gli altri. E così pure l'ingiustizia.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ingiusto debba il suo nome al **compimento di una cosa ingiusta**. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 1

Gli abiti, come si è già dimostrato [I-II, q. 54, a. 2], sono specificati dagli oggetti. Ora, l'oggetto proprio della giustizia è la cosa giusta, e l'oggetto proprio dell'ingiustizia è la cosa ingiusta. Perciò il giusto deve il suo nome al fatto che compie cose giuste, e l'ingiusto al fatto che compie cose ingiuste.

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 2

Il Filosofo [Ethic. 5, 9] afferma che è falsa l'opinione di quanti pensano che l'uomo abbia la facoltà di compiere improvvisamente una cosa ingiusta, e che il giusto sia capace di compiere un'ingiustizia non meno dell'ingiusto. Ora, ciò non avverrebbe se compiere un'ingiustizia non fosse proprio dell'ingiusto. Perciò uno deve essere considerato ingiusto per il fatto che compie una cosa ingiusta.

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 3

Tutte le virtù hanno il medesimo rapporto col proprio atto, e così pure i vizi contrari. Ma chiunque compie un atto di intemperanza viene detto intemperante. Quindi chiunque compie un'ingiustizia va detto ingiusto.

II^a II^a q. 59 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che uno «può commettere una cosa ingiusta e non essere ingiusto».

II^a II^a q. 59 a. 2. RESPONDEO:

Come l'**oggetto della giustizia è qualcosa di proporzionato nelle cose esterne**, così anche l'**oggetto dell'ingiustizia è qualcosa di sproporzionato**: consiste cioè nel fatto che a uno viene dato di più o di meno di quanto gli è dovuto. Ora, l'abito dell'ingiustizia dice rapporto a questo oggetto mediante il proprio atto, che viene detto ingiuria o torto. **Può dunque avvenire in due modi che uno nel commettere una cosa ingiusta non sia un ingiusto**:

- **Primo**, per mancanza di connessione tra l'atto e l'oggetto proprio, inquantoché l'atto riceve la specie e la denominazione dall'oggetto per se, e non dall'oggetto **per accidens**. Infatti nelle azioni che vengono compiute in vista del fine è per se ciò che è intenzionale, mentre sono per accidens gli elementi preterintenzionali. **Se quindi uno compie una cosa ingiusta senza l'intenzione di fare un'ingiustizia - ad es. perché agisce per ignoranza, senza sapere di compiere una cosa ingiusta -, allora egli non compie di per sé e formalmente un'ingiustizia, ma compie solo accidentalmente**, e quasi materialmente, una cosa che è ingiusta. E questa azione non può essere considerata un torto o un'ingiuria.

- **Secondo**, ciò può avvenire **per mancanza di connessione tra l'atto stesso e l'abito correlativo**. Un torto infatti può scaturire talora da una passione, p. es. dall'ira o dalla concupiscenza, altre volte invece da una **scelta deliberata**, quando cioè il torto piace per se stesso: e allora propriamente esso deriva da un abito, poiché a tutti coloro che hanno un dato abito è di per sé gradevole ciò che si addice a tale abito. - Perciò il compimento di una cosa ingiusta in maniera intenzionale e deliberata è proprio dell'ingiusto, cioè di colui che ha l'abito dell'ingiustizia, mentre **il compiere cose ingiuste in maniera preterintenzionale o passionale può competere anche a chi non ha l'abito dell'ingiustizia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 1

L'oggetto che specifica l'abito è quello formale e per se, non quello materiale e per accidens.

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 2

Non è facile per chiunque compiere un'ingiustizia di proposito, cioè perché essa piace di per sé e non per altri motivi, ma ciò è proprio di chi ne ha l'abito, come nota il Filosofo.

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 3

L'oggetto della temperanza non è qualcosa di esternamente definito come quello della giustizia: poiché l'oggetto della temperanza, cioè l'atto temperato, si definisce solo in rapporto al soggetto. Per questo un atto accidentale e preterintenzionale non può essere considerato temperato, e neppure intemperato, né materialmente né formalmente. E qui il caso della giustizia è diverso da quello delle altre virtù morali. Invece quanto al rapporto dell'atto con l'abito, esso è simile in tutti e due i casi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno possa subire volontariamente un'ingiustizia. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 1

Un'ingiustizia, come si è detto **[a. 2]**, è qualcosa di sproporzionato. Ma nel danneggiare se stesso uno non rispetta le proporzioni, così come quando danneggia gli altri. Quindi **uno può fare un'ingiustizia a se stesso come ad altri**. Ora, chiunque fa un'ingiustizia la fa volontariamente. Perciò **uno può subire volontariamente un'ingiustizia, specialmente da se medesimo**.

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 2

Uno non è punito dalla legge civile se non perché commette un'ingiustizia. Ora, la legge civile punisce i suicidi, dato che già anticamente essi venivano privati della sepoltura, come sappiamo dal **Filosofo**. Quindi uno può commettere un'ingiustizia contro se stesso. E così accade che uno viene a subire volontariamente un'ingiustizia.

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 3

Nessuno fa un'ingiustizia senza che qualcuno la subisca. Ora, capita che uno compia un'ingiustizia ai danni di qualcuno che la accetta volontariamente: p. es. nel caso che gli venda qualcosa al di sopra del giusto prezzo. Perciò può capitare che uno subisca volontariamente un'ingiustizia.

II^a II^a q. 59 a. 3. SED CONTRA:

Il subire un'ingiustizia è il contrario del commetterla. Ma nessuno può commettere un'ingiustizia senza volerlo. Quindi, per la ragione degli opposti, nessuno può subirla volontariamente.

II^a II^a q. 59 a. 3. RESPONDEO:

Dimostrazione: L'azione per sua natura procede dall'agente, mentre la passione per sua natura deriva da altro: per cui, come insegna Aristotele, una stessa cosa non può essere sotto il medesimo aspetto agente e paziente. Ora, il vero principio agente nell'uomo è la volontà. Perciò l'uomo compie propriamente e direttamente ciò che compie volontariamente, e al contrario propriamente patisce, o subisce, ciò che è costretto a subire contro la sua volontà: poiché in quanto vuole il principio dell'atto emana da lui, e quindi sotto questo aspetto è più agente che paziente. Si deve quindi concludere che nessuno può compiere un'ingiustizia senza volerla, e nessuno può subirla se non contro la propria volontà. Tuttavia **per accidens**, e quasi parlando materialmente, uno può compiere involontariamente un'azione che di per sé è ingiusta, come quando uno la compie senza averne l'intenzione; oppure può subirla volontariamente, come quando uno dà di proposito a un altro più di quanto gli deve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 1

Quando uno di sua volontà dà ad altri ciò che ad essi non è dovuto non fa né un'ingiustizia né un'inuguaglianza. Infatti l'uomo possiede le cose con la sua volontà: per cui non si esce dai limiti di una giusta proporzione se gli viene sottratto qualcosa da se stesso o da altri secondo la sua volontà.

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 2

Un individuo può essere considerato sotto due punti di vista:

- **Primo, per se stesso**. E in questo caso il danno eventuale che uno si fa può avere certamente l'aspetto di un peccato di altro genere, p. es. di intemperanza o di imprudenza, **ma non di ingiustizia**: poiché l'ingiustizia, come la giustizia, dice sempre ordine ad altri.

- **Secondo**, un uomo può essere considerato in quanto è cittadino di uno stato, cioè come parte; oppure in quanto appartiene a Dio, quale sua creatura e immagine. E sotto questo aspetto chi uccide se stesso fa un torto non a se stesso, ma alla società e a Dio. E così viene punito sia dalla legge divina che da quella umana: conformemente alle parole dette dall'Apostolo, **1Corinti 3, 17**, a proposito della fornicazione: «Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui».

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 3

Patire o subire è l'effetto di un'azione esterna. Ora, nel compiere e nel subire un'ingiustizia la parte materiale si riduce, come si è detto [a. 2], all'atto esterno considerato in se stesso, mentre l'aspetto formale ed essenziale

risulta dalla volontà dell'agente e del paziente, stando alle spiegazioni date. Si deve quindi concludere che il compimento di un'ingiustizia da parte di uno e il «patimento» di essa da parte di un altro materialmente vanno sempre insieme. Se invece parliamo formalmente, allora può darsi che uno compia intenzionalmente un'ingiustizia, e che tuttavia l'altro non la subisca come ingiustizia, in quanto la subisce volontariamente. E viceversa uno può subire un'ingiustizia, soffrendo contro voglia una cosa ingiusta, e tuttavia chi la compie nell'ignoranza non compie un'ingiustizia formalmente, ma solo materialmente.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sempre chi commette un'ingiustizia pecca mortalmente. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 1

Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, nel commettere un'ingiustizia talvolta si fa un peccato veniale, poiché **il Filosofo**, parlando di coloro che commettono ingiustizie, afferma: «Sono perdonabili, o veniali, quegli errori che si commettono non solo **inconsapevolmente**, ma anche a causa della nostra **ignoranza**». Perciò non sempre chi commette un'ingiustizia pecca mortalmente.

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 2

Chi commette un'ingiustizia in piccole cose si allontana di poco dal giusto mezzo. Ma questa è una cosa tollerabile, e da considerarsi tra i mali più piccoli, come fa notare il Filosofo. Quindi chi commette un'ingiustizia non sempre pecca mortalmente.

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 3

La carità è «la madre di tutte le virtù» **Pietro Lombardo**, e un peccato è considerato mortale in quanto ad essa contrario. Ma non tutti i peccati contrari alle altre virtù sono mortali. Quindi anche il commettere ingiustizie non è sempre peccato mortale.

II^a II^a q. 59 a. 4. SED CONTRA:

Tutto ciò che è contro la legge di Dio è peccato mortale. Ma chiunque commette una cosa ingiusta agisce contro un precetto della legge di Dio: poiché questa azione, come vedremo [qq. 64 ss.], si riduce o al furto, o all'adulterio, o all'omicidio, o ad altre cose del genere. **Quindi chi commette un'ingiustizia commette sempre un peccato mortale.**

II^a II^a q. 59 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [I-II, q. 72, a. 5], a proposito delle differenze dei peccati, **è mortale quel peccato che è incompatibile con la carità**, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, infliggere un danno qualsiasi a un altro è di per sé inconciliabile con la carità, che muove a volere il bene altrui. Siccome quindi l'ingiustizia consiste sempre nel **danno di altri**, è evidente che commettere un'ingiustizia è nel suo genere un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 1

Le parole del Filosofo vanno riferite all'ignoranza facti, che egli chiama «ignoranza delle circostanze particolari», che merita perdono, non già all'ignoranza iuris, che non scusa. Ora, chi compie **inconsapevolmente un'ingiustizia la commette solo per accidens**, come si è visto sopra [a. 2].

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 2

Chi compie un'ingiustizia in piccole cose **non raggiunge la consistenza di una vera ingiustizia**, potendosi considerare la cosa non del tutto contraria alla volontà di chi la subisce: come quando uno ruba un frutto o altre cose del genere, per la cui perdita probabilmente il proprietario non riceve un danno o un dispiacere.

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 3

I peccati contrari alle altre virtù non sempre **danneggiano gli altri**, ma implicano un certo disordine nelle passioni umane. Perciò il paragone non regge.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il giudizio

Questione 60

Proemio

Passiamo ora a parlare del **giudizio**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il giudizio sia un atto di giustizia;
2. Se sia lecito giudicare;
3. Se si possa giudicare per dei sospetti;
4. Se i dubbi si debbano risolvere in senso favorevole;
5. Se nel giudicare ci si debba sempre attenere alle leggi scritte;
6. Se l'usurpazione del potere perverta il giudizio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il giudizio non sia **un atto di giustizia**. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** insegna che «ciascuno giudica bene ciò che conosce»: quindi il giudizio pare appartenere alla facoltà conoscitiva. Ma la facoltà conoscitiva riceve la sua perfezione dalla prudenza. Perciò il giudizio appartiene **più** alla **prudenza** che alla giustizia, la quale, come si è visto [q. 58, a. 4], risiede nella volontà.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 2

L'Apostolo, **1Corinti 2, 15**, scrive che «**l'uomo spirituale giudica ogni cosa**». Ma un uomo diventa spirituale specialmente con la virtù della carità, la quale «**è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato**», **Romani 5, 5**. Quindi il giudizio appartiene **più** alla **carità** che alla giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 3

A ogni virtù appartiene il retto giudizio sulla propria materia: poiché, secondo il **Filosofo**, «in ogni cosa il virtuoso è regola e misura». Per cui il giudizio non appartiene alla giustizia più di quanto appartenga alle altre **virtù morali**.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 4

Il giudizio è un compito esclusivo dei giudici, mentre gli atti della giustizia si riscontrano in tutti i giusti. Siccome quindi non sono giusti soltanto i giudici, pare che il giudizio non sia un atto proprio della giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Salmo 93, 15**, si legge: «Fino a che la giustizia si concreti nel giudizio».

II^a II^a q. 60 a. 1. RESPONDEO:

Il giudizio indica propriamente l'**atto del giudice** come tale. Giudice infatti suona **ius dicens**, cioè uno che **dichiara il diritto**. Ora il diritto, come si è visto [q. 57, a. 1], è l'oggetto della giustizia. **Quindi il giudizio**, stando al suo primo significato, **implica la definizione o determinazione del giusto, ossia del diritto**. Il fatto però che uno sappia ben definire quanto riguarda le azioni virtuose deriva propriamente dall'abito della virtù: come chi è casto sa determinare rettamente ciò che riguarda la castità. E così il giudizio, che implica la retta determinazione del giusto o del diritto, appartiene propriamente alla giustizia. **Per cui il Filosofo** afferma che gli uomini «ricorrono al giudice come a una giustizia animata».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 1

Il termine **giudizio**, che nel suo primo significato sta a indicare la **retta determinazione del diritto**, fu esteso poi a indicare la determinazione retta di qualsiasi altra cosa, sia nell'ordine speculativo che nell'ordine pratico. In tutti i casi però il retto giudizio esige due elementi:

- **Primo**, **la facoltà** che deve direttamente proferire il giudizio. E da questo lato **il giudizio è un atto della ragione**: infatti l'atto di dire o di definire appartiene alla ragione.

- L'altro elemento è invece **la disposizione di chi giudica**, dalla quale dipende la sua idoneità **a ben giudicare**. E da questo lato nelle cose relative alla giustizia il giudizio procede dalla giustizia, come nelle cose relative alla fortezza procede dalla fortezza. Così dunque il giudizio è un **atto della giustizia** in quanto da questa dipende **l'inclinazione a ben giudicare**, ma è un **atto della prudenza** in quanto questa **lo proferisce**. Per cui anche la **synesis**, che è una parte integrante della prudenza, viene considerata «**bene giudicativa**», come sopra si è detto [q. 51, a. 3].

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 2

L'uomo spirituale riceve dall'abito della carità l'inclinazione a giudicare rettamente di ogni cosa secondo le leggi divine, proferendo il suo giudizio mediante il **dono della sapienza**: precisamente come il giusto lo proferisce mediante la virtù della prudenza secondo le regole del diritto.

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 3

Le altre virtù regolano l'uomo in se stesso, mentre la giustizia regola l'uomo in rapporto agli altri, come si è detto [q. 58, a. 2]. Ora, uno è padrone delle cose che appartengono a lui, non di quelle che appartengono agli altri. E così in ciò che riguarda le altre virtù si richiede solo il giudizio della persona virtuosa, giudizio in senso lato, come si è visto [ad 1], mentre in materia di giustizia si richiede anche il giudizio di un superiore, «il quale possa fare da arbitro e stendere la mano su entrambi», **Giobbe 9, 33**. Per questo il giudizio appartiene più alla giustizia che a qualsiasi altra virtù.

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 4

In chi comanda la giustizia si trova come virtù architettonica o magistrale, quasi nell'atto di imporre e di prescrivere il diritto, mentre nei sudditi si trova come virtù esecutrice e subordinata. Per cui il giudizio, che implica la determinazione del diritto, o del giusto, appartiene alla giustizia secondo che questa si trova in maniera più eccellente in chi comanda.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito giudicare. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 1

Il castigo non viene inflitto che per una cosa illecita. Ma secondo il Vangelo, **Matteo 7,1**, coloro che giudicano sono sotto la minaccia di un castigo che è risparmiato invece a quelli che se ne astengono: «Non giudicate, per non essere giudicati». Quindi giudicare non è una cosa lecita.

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 2

S. Paolo, **Romani 14, 4**, scrive: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo? Sia in piedi o cada, ciò riguarda il suo padrone». Ora, è Dio il padrone di tutti. Perciò a nessun uomo è lecito giudicare.

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 3

Nessun uomo è senza peccato, poiché sta scritto **1Giovanni 1, 8**: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma a chi pecca è proibito di giudicare, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 2, 1**: «Sei dunque inescusabile chiunque tu sia, o uomo che giudichi: poiché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose». Quindi nessuno è in grado di giudicare.

II^a II^a q. 60 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Deuteronomio 16, 18**: «Ti costituirai giudici e scribi in tutte le città: essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze».

II^a II^a q. 60 a. 2. RESPONDEO:

Il giudizio in tanto è lecito in quanto è un atto di giustizia. Ora, stando alle cose già dette [*a. 2, ad 1, 3*], affinché il giudizio sia un atto di giustizia si richiedono tre cose:

- **primo**, che derivi dall'abito della giustizia; quando uno va contro la **rettezza** della giustizia: e allora il suo **giudizio** viene detto **perverso, o ingiusto**.
- **secondo**, che derivi dall'autorità di uno che comanda; quando uno giudica di cose su cui non ha **autorità**: e allora si parla di un **giudizio usurpato**.
- **terzo**, che sia emanato secondo la retta norma della prudenza. Quando poi manca la **certezza nella ragione**, allora si ha un **giudizio sospettoso, o temerario**.

Quando dunque manca uno qualsiasi di questi elementi, allora il **giudizio è vizioso e illecito**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 1

- Secondo **S. Agostino**, in quel passo il Signore **proibisce il giudizio temerario**, che vuole giudicare le intenzioni e altre cose occulte.

- Oppure, stando a **S. Ilario**, in Matteo 5, **il Signore intendeva proibire il giudizio sulle cose divine**, che noi non dobbiamo giudicare, essendo esse al di sopra di noi, ma semplicemente credere.

- Oppure egli intendeva proibire il **giudizio fatto senza benevolenza e con animosità**, secondo la spiegazione del **Crisostomo**.

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 2

Il giudice viene costituito ministro di Dio. Per cui sta scritto **Deuteronomio 1, 16-17**: «Giudicate con giustizia»; e si aggiunge: «poiché il giudizio appartiene a Dio».

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 3

Coloro che sono in peccato mortale non devono giudicare quelli che sono nello stesso peccato, o in peccati meno gravi, come dice il **Crisostomo** a commento delle parole evangeliche **Matteo 7, 1**: «Non giudicate». E ciò va inteso specialmente quando si tratta di **peccati pubblici**: poiché ne nascerebbe uno **scandalo** nella mente altrui. Se invece i peccati non sono pubblici, ma **occulti**, e urge per ufficio la necessità di giudicare, con **umiltà e tremore uno può rimproverare e giudicare**. Così infatti **S. Agostino** scriveva: «Se ci trovassimo nel medesimo peccato, gemiamone insieme, e invitiamoci reciprocamente a unire i nostri sforzi». - Né per questo uno condanna se stesso in modo da acquistare un nuovo titolo di condanna, ma piuttosto, condannando gli altri, mostra di essere anch'egli condannabile, per lo stesso peccato o per altri consimili.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **giudizio** originato da un **sospetto** non sia **illecito**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 1

Il sospetto non è altro che la conoscenza incerta di un peccato: infatti anche il **Filosofo** insegna che il sospetto è sospeso tra il vero e il falso. Ora, sui singolari contingenti non si può avere altro che un'opinione incerta. Siccome dunque il giudizio umano ha per oggetto le azioni umane, che sono singolari e contingenti, pare che non sarebbe lecito alcun giudizio se non fosse lecito giudicare partendo da un sospetto.

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 2

Se è illecito, deve ridursi a un'ingiustizia: poiché, come si è detto [**a. 1**], il giudizio è un atto di giustizia. Ora, l'ingiustizia è sempre nel suo genere un peccato mortale, come si è visto sopra [**q. 59, a. 4**]. Perciò il giudizio che nasce dal sospetto, se fosse illecito, sarebbe sempre un peccato mortale. Ma ciò è falso, poiché la Glossa, a commento di quel testo di S. Paolo, **1Corinti 4, 5**: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo», afferma che «non possiamo evitare i sospetti». E così il giudizio fondato sul sospetto non è illecito..

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 3

Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono azioni da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo. Siccome dunque la giustizia ha il compito di fare esteriormente delle opere giuste in se stesse, Pare che la giustizia non sia una virtù morale.

II^a II^a q. 60 a. 3. SED CONTRA:

Illustrando il precetto evangelico, **Matteo 7, 1**: «Non giudicate», il **Crisostomo** scrive: «Il Signore con questo comandamento non proibisce ai cristiani di correggere gli altri, con benevolenza, ma proibisce di disprezzare altri cristiani con l'ostentazione della propria onestà, spesso condannando e odiando gli altri per dei semplici sospetti».

II^a II^a q. 60 a. 3. RESPONDEO:

Come scrive **Cicerone**, il **sospetto** implica un'opinione cattiva fondata su **indizi insignificanti**. E ciò può derivare da tre moventi:

- **Primo**, dal fatto che uno è **egli stesso malvagio**, per cui conoscendo la propria malizia facilmente è portato a pensar male degli altri; secondo le parole dell'**Ecclesiaste 10, 3**: «Quando lo stolto cammina per via, essendo egli insipiente, tutti reputa stolti».

- **Secondo**, può derivare dal fatto che uno è **mal disposto verso un altro**. Quando infatti si disprezza o si odia una persona, o ci si adira contro di essa, bastano lievi indizi per pensarne male: poiché ciascuno crede facilmente ciò che desidera.

- **Terzo**, ciò può derivare da una **lunga esperienza**: per cui il **Filosofo** rileva che «i vecchi sono sommamente sospettosi, avendo molte volte sperimentato i difetti degli altri». Ora, i primi due moventi del sospetto sono dovuti chiaramente alla perversità degli affetti. Invece il terzo diminuisce l'infondatezza del sospetto: in quanto l'esperienza giova alla certezza, la quale riduce ciò che caratterizza il sospetto. Quindi il sospetto implica un certo vizio: e più esso procede, più è vizioso. Ci sono poi tre gradazioni del sospetto:

- **La prima** consiste nel **prospettarsi dei dubbi** sulla bontà di uno per degli **indizi insignificanti**. E questo è un peccato leggero e veniale: ciò infatti - stando alla Glossa sul testo di S. Paolo, **1Corinti 4, 5**: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo» - «fa parte della tentazione umana, che non manca mai nella vita presente».

- **Il secondo grado** si ha invece quando uno, per **leggeri indizi**, **ritiene certa** la malizia di un altro. E questo, se si tratta di una cosa grave, è un peccato mortale, in quanto non può verificarsi senza il disprezzo del prossimo: per cui la **Glossa** aggiunge: «Sebbene dunque non si possano evitare i sospetti, essendo noi uomini, tuttavia dobbiamo trattenerci dal dare giudizi, cioè sentenze ferme e definitive».

- Si ha infine il **terzo grado** quando un giudice per un sospetto arriva a condannare qualcuno. E ciò appartiene direttamente all'**ingiustizia**. Per cui è un **peccato mortale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 1

Degli atti umani si può avere una qualche certezza, anche se non come nelle scienze dimostrative, bensì soltanto come comporta tale materia: p. es. mediante la testimonianza di persone idonee.

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 2

Per il fatto stesso che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, viene a disprezzarlo. E così gli fa un torto.

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 3

La giustizia e l'ingiustizia hanno per oggetto le azioni esterne, come si è notato [*q. 58, aa. 8, 10, 11; q. 59, a. 1, ad 3*]: per cui il giudizio temerario costituisce direttamente un'ingiustizia quando si esprime in un atto esterno. E allora, come si è detto [nel corpo], è un peccato mortale. Invece il giudizio interno appartiene alla giustizia in quanto esso sta al giudizio esterno come gli atti interni agli esterni: come il desiderio impuro sta alla fornicazione, e l'ira all'omicidio.

ARTICOLO 4:

[Matteo 7, 1-5: 1 Non giudicate, per non essere giudicati; 2 perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. 3 Perché osservi la pagliuzza nell'occhio di tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? 4 O come potrai dire a tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? 5 Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio di tuo fratello.]

Luca 18, 9-14: 9 Disse ancora questa parabola per alcuni che presumevano di esser giusti e disprezzavano gli altri: 10 «Due uomini salirono al tempio a pregare: uno era fariseo e l'altro pubblicano. 11 Il fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano. 12 Digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo. 13 Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore. 14 Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato».]

VIDETUR che i dubbi non vadano risolti in senso favorevole. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 1

Il giudizio deve conformarsi di preferenza a ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ma nella maggior parte dei casi capita che si agisca malamente: come infatti dice la Scrittura, «il numero degli stolti è infinito», dato che, **Genesi 8, 21**: «l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza». Perciò i dubbi vanno risolti più in senso cattivo che in senso buono.

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 2

S. Agostino insegna che «vive da pio e da giusto colui che giudica le cose con rigore», senza pendere da nessuna delle due parti. Ma chi interpreta favorevolmente ciò che è dubbio pende da una parte. Quindi ciò non va fatto.

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 3

Si deve amare il prossimo come se stessi. Ma per quanto riguarda se stesso uno deve risolvere i dubbi nel senso più sfavorevole, stando alle parole di **Giobbe 9, 28**: «Io temevo per tutte le mie azioni». Quindi i dubbi riguardanti il prossimo vanno risolti in senso sfavorevole.

II^a II^a q. 60 a. 4. SED CONTRA:

A commento di quel passo di S. Paolo, **Romani 14, 3**: «Chi non mangia non giudichi male chi mangia», la **Glossa** afferma: «I dubbi vanno risolti in senso favorevole».

II^a II^a q. 60 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già visto, per il fatto che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, gli fa ingiuria e lo disprezza. Ora, nessuno deve disprezzare un altro, o danneggiarlo in qualsiasi modo, senza una causa cogente. E così **quando non ci sono indizi** evidenti della malizia di una persona dobbiamo giudicarla buona, **risolvendo i dubbi in senso favorevole**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 1

Può anche darsi che chi interpreta in senso favorevole si sbaglia più spesso. È meglio però sbagliare spesso conservando una buona opinione di gente malvagia piuttosto che sbagliare più raramente facendosi una cattiva opinione di qualche persona buona: poiché in quest'ultimo caso si fa un torto, mentre non lo si fa nel primo.

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 2

È diverso giudicare le cose e giudicare le persone. Infatti nel giudizio sulle cose non consideriamo il bene o il male dalla parte della cosa di cui giudichiamo, alla quale il nostro giudizio, qualunque esso sia, non reca danno, ma si considera solo il bene o il male di chi giudica, a seconda che egli giudica con verità o falsamente: poiché, secondo il Filosofo, «il vero è il bene dell'intelletto, e il falso è il suo male». Per cui ciascuno si deve sforzare di giudicare le cose per quello che sono.

- Invece nel **giudizio che diamo sulle persone** consideriamo il bene e il male specialmente dalla parte di chi viene giudicato, poiché da ciò dipende che egli sia ritenuto **degno di onore**, se giudicato buono, **o di disprezzo**, se giudicato cattivo. Perciò in questo giudizio dobbiamo tendere a giudicare buono il prossimo, a meno che non ci sia in contrario una ragione evidente. Il giudizio falso poi col quale uno pensa bene di un altro non implica per lui un male intellettuale, come non contribuisce alla perfezione del suo intelletto il conoscere la verità dei singoli contingenti: ciò riguarda invece la bontà del suo affetto.

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 3

La analisi di un dubbio in senso favorevole o sfavorevole può essere attuata in due modi. Primo, mediante una qualche supposizione. E in questo caso, quando siamo tenuti a mettere un riparo a qualche male, sia nostro che altrui, **è bene supporre il peggio**, per ricorrere a un rimedio più sicuro: poiché un rimedio efficace contro un male più grave a maggior ragione serve contro un male minore. - Secondo, si può risolvere un dubbio in senso favorevole o sfavorevole mediante una definizione o determinazione. E in questo caso nel giudizio sulle cose ci si deve sforzare di valutare ciascuna cosa per ciò che è, mentre nel giudizio sulle persone si deve propendere per il meglio, come si è detto [nel corpo e ad 2].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non si debba sempre **giudicare secondo la legge scritta**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 1

Un giudizio ingiusto va sempre evitato. Ma talora le leggi scritte contengono delle ingiustizie, come si rileva da quel passo di **Isaia 10, 1**: «Guai a coloro che fanno leggi inique, e scrivono ingiustizie». Quindi non sempre si deve giudicare secondo le leggi scritte.

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 2

Il giudizio va pronunciato sui fatti singolari concreti. Ma nessuna legge scritta può abbracciare tutti i singoli fatti, come dichiara il Filosofo. Perciò non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 3

La legge viene scritta per mostrare la decisione del legislatore. Ora, capitano certi casi in cui, se il legislatore fosse presente, giudicherebbe diversamente. Quindi non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

II^a II^a q. 60 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «A proposito di queste leggi temporali, sebbene gli uomini le giudichino quando le istituiscono, una volta che sono istituite e ratificate non è permesso ai giudici di giudicarle, ma è consentito solo di uniformarsi ad esse».

II^a II^a q. 60 a. 5. RESPONDEO:

Il giudizio, come si è già notato [a. 1], **non è altro che la definizione o determinazione di una cosa giusta**, ossia di un **diritto**. Ora, una cosa può essere giusta per due motivi:

- **primo, per la sua stessa natura**, e allora si ha un **diritto naturale**;

- **secondo, in forza di un accordo tra gli uomini**, che viene chiamato **diritto positivo**, come si è visto sopra [q. 57, a. 2]. Ora, le leggi sono scritte per dichiarare l'uno e l'altro diritto, però in maniera diversa. Infatti la formula scritta contiene il diritto naturale, ma non lo istituisce: esso infatti non riceve la sua forza dalla legge, ma dalla natura. Invece il diritto positivo la legge scritta e lo contiene e lo istituisce, dandogli vigore di norma. **E così è necessario che il giudizio sia dato secondo la legge scritta**: altrimenti il giudizio si scosterebbe o dal diritto naturale o da quello positivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 1

La legge scritta, come non dà il suo vigore al diritto naturale, così non può sminuirlo o eliminarlo: poiché la volontà dell'uomo non può mutare la natura. Se quindi la legge scritta contenesse qualcosa di contrario al diritto naturale, sarebbe ingiusta e non avrebbe la forza di obbligare: infatti il diritto positivo, come sopra si è detto, interviene solo dove per il diritto naturale «è indifferente che una cosa sia in una maniera o in un'altra». **Quindi tali norme scritte non vanno neppure dette leggi, ma piuttosto corruzioni della legge**, come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2]. E così non si deve giudicare in base ad esse.

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 2

Come le leggi ingiuste sono di per sé incompatibili col diritto naturale, o sempre o nella maggior parte dei casi, così **anche le leggi oneste in certi casi sono talmente inadeguate che, se vengono osservate, fanno andare contro il diritto naturale.** **Perciò in questi casi non si deve giudicare secondo la lettera della legge, ma si deve ricorrere a quel senso di equità che era nell'intenzione del legislatore.** Per questo nel Digesto si legge: «Nessun senso del diritto o dell'equità permette che quanto è stato salutarmente introdotto per il vantaggio degli uomini sia da noi portato alla severità con un'interpretazione rigida contro il loro bene». E in questi casi anche il legislatore giudicherebbe diversamente; e se avesse preso in esame la cosa, l'avrebbe determinata con una legge.

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il giudizio non venga pervertito dall'**usurpazione**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 1

La giustizia è una certa rettitudine nell'agire. Ora, la verità non è mai compromessa da chi la dice, ma va accettata da chiunque. Quindi anche la giustizia non viene compromessa da chi determina un diritto, vale a dire da chi giudica.

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 2

Punire i peccati rientra nel giudizio. Ora, nella Scrittura alcuni vengono elogiati perché punirono dei peccati pur senza avere autorità su quelli che punivano: **come si fa per Mosè, che uccise l'egiziano [Esodo 2, 11 ss.], e per Finees figlio di Eleazaro, che uccise Zambri figlio di Salu [Numeri 25, 7 ss.], di cui si dice nel Salmo 105, 31: «E gli fu computato a giustizia».** Quindi l'usurpazione del giudizio non pregiudica la giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 3

Il potere spirituale è distinto da quello temporale. Ma talora i prelati che sono investiti di un potere spirituale si intromettono in affari che riguardano il potere temporale. Quindi il giudizio usurpato non è illecito.

IIª IIª q. 60 a. 6, arg. 4

Per giudicare rettamente si richiede, in chi giudica, l'autorità, la giustizia e la scienza, come si è detto [a. 1, ad 1, 3; a. 2]. Ma nessuno contesta la validità del giudizio per il solo fatto che uno giudica senza l'abito della giustizia, o senza la scienza del diritto. Perciò anche il giudizio usurpato per una carenza di autorità non sempre è ingiusto.

IIª IIª q. 60 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 14,4**: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?».

IIª IIª q. 60 a. 6. RESPONDEO:

Il **giudizio**, come si è spiegato [a. 5], deve conformarsi alla legge scritta: quindi chi lo pronunzia interpreta in qualche modo la formula della legge applicandola a un caso particolare. Ora, siccome per interpretare la legge si richiede la medesima autorità che è richiesta per istituirla, e non potendo d'altra parte una legge essere istituita se non dall'autorità pubblica, non si può pronunziare un giudizio se non si è investiti dell'**autorità pubblica**, che si estende a tutti i sudditi di una data collettività. Come quindi sarebbe un'ingiustizia costringere una persona a osservare norme non sancite dall'autorità pubblica, così è un'ingiustizia costringerla ad accettare un giudizio che non emana dalla pubblica autorità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 60 a. 6, ad arg. 1

L'enunciazione di una verità non implica la **costrizione** ad accettarla, ma ognuno rimane libero di accettarla o di non accettarla. Un giudizio invece implica una **costrizione**. È quindi ingiusto che uno sia giudicato da chi non è rivestito di pubblica autorità.

IIª IIª q. 60 a. 6, ad arg. 2

- **Pare** che Mosè abbia ucciso l'egiziano **dopo aver ricevuto l'autorità**, in qualche modo, da un'ispirazione di Dio, come si rileva dalle parole della Scrittura, **Atti 7,25**: «Avendo ucciso l'egiziano, Mosè pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro la salvezza per mezzo suo».

- Oppure si può rispondere che Mosè uccise l'egiziano difendendo, entro i limiti della legittima difesa, colui che ne subiva l'ingiuria. Per cui **S. Ambrogio** afferma che «chi avendone la possibilità non allontana l'ingiuria da un compagno, è in peccato come chi la commette»; e porta l'esempio di Mosè. - Oppure si può rispondere con S. Agostino che «come la terra viene lodata per la sua fertilità nel produrre erbe inutili prima delle piante utili, così quel gesto di Mosè era certamente peccaminoso, ma era il segno di una grande fertilità», essendo il segno del coraggio col quale avrebbe salvato il popolo.

- Quanto poi a Finees si deve pensare che abbia agito per **ispirazione divina**, mosso dallo **zelo** di Dio.

- Oppure si può rispondere che, sebbene non fosse ancora sommo sacerdote, tuttavia era figlio del sommo sacerdote, per cui tale giudizio gli spettava, come spettava anche agli altri giudici ai quali era stato demandato [Es 22, 20; Lv 20; Dt cc. 13, 17].

IIª IIª q. 60 a. 6, ad arg. 3

Il potere civile è sottoposto a quello spirituale come il corpo all'anima. Perciò non vi è usurpazione di giudizio se un prelado si intromette in affari temporali in cui il potere civile è a lui soggetto, oppure in cose lasciate al suo arbitrio dal potere civile.

II^a II^a q. 60 a. 6, ad arg. 4

Gli abiti della scienza e della giustizia sono doti della persona privata: quindi la loro mancanza non rende usurpato il giudizio come invece lo rende la mancanza di autorità pubblica, dalla quale esso riceve la sua forza coattiva.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le parti della giustizia

Questione 61

Proemio

Veniamo ora a parlare delle parti della giustizia.

- **Primo**, delle **parti soggettive**, che sono le specie di essa, e cioè della **giustizia distributiva e commutativa**; + e poiché l'atto della giustizia commutativa è la restituzione, in primo luogo va esaminata la distinzione della giustizia in commutativa e distributiva: e in secondo luogo **la restituzione**. Sul primo argomento si presentano due considerazioni: la prima riguarda le parti stesse della giustizia, la seconda + **i vizi contrari**.

- **secondo**, delle **parti quasi integranti**;

- **terzo**, delle **parti quasi potenziali**, cioè delle **virtù connesse**.

Sul primo di questi temi si pongono quattro quesiti:

1. Se siano due le specie della giustizia, e cioè la giustizia distributiva e quella commutativa;

2. Se in esse il giusto mezzo si determini allo stesso modo;

3. Se la loro materia sia identica, o diversa;

4. Se per una di codeste specie il giusto s'identifichi col contrappasso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la giustizia **distributiva e quella commutativa**. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 1, arg. 1

Ciò che nuoce alla collettività non può essere una specie della giustizia: essendo quest'ultima ordinata al bene comune. Ora, **distribuire** a molti i beni comuni nuoce al bene della collettività: sia perché **le ricchezze collettive si esauriscono**, sia anche perché così **si corrompono i buoni costumi**, come scrive **Cicerone**: "Chi riceve diventa peggiore, e sempre più pronto a ricevere ancora". Perciò la distribuzione non entra in nessuna specie di giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 2

Come sopra [q. 58, a. 2] si è visto, l'atto proprio della giustizia è rendere a ciascuno il suo. Ora, nel distribuire non si rende a qualcuno ciò che gli apparteneva, ma gli viene assegnato ciò che era comune. Quindi tale atto non appartiene alla giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 3

La giustizia, abbiamo detto [q. 58, a. 2], non è soltanto in chi comanda, ma anche nei sudditi. Invece il distribuire appartiene sempre a chi comanda. Perciò non appartiene alla giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 4

Secondo Aristotele, «la giustizia distributiva riguarda i beni comuni». Ma il bene comune è oggetto della giustizia legale. Quindi la giustizia distributiva non è una specie della giustizia particolare, ma della giustizia legale.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 5

La differenza numerica non incide sulla differenza specifica di una virtù. Ora, la giustizia commutativa consiste nel rendere qualche cosa a una persona; mentre la giustizia distributiva consiste nel renderla a molti. Perciò esse non sono specie diverse di giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo assegna due parti alla giustizia, e afferma che "L'una serve a dirigere nelle distribuzioni, l'altra nelle commutazioni".

II^a II^a q. 61 a. 1. RESPONDEO:

La giustizia particolare è ordinata, come si è visto [q. 58, a. 7], alle persone private, che stanno alla collettività come le parti al tutto. Ora, verso le parti si possono considerare due tipi di rapporti. Il primo è quello di una parte con l'altra, a cui corrisponde quello di una persona con un'altra. E questi rapporti sono guidati dalla giustizia commutativa, che abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera invece il tutto in ordine alle parti, e a questi rapporti corrispondono quelli esistenti tra la collettività e le singole persone. Ora, tali rapporti sono guidati dalla giustizia distributiva, che ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia: la commutativa e la distributiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 1

Come nelle elargizioni delle persone private viene elogiata la moderazione, e biasimata la prodigalità; così anche nella distribuzione dei beni comuni si deve osservare la moderazione, nella quale appunto guida la giustizia distributiva.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 2

Come il tutto e le parti in qualche modo si identificano, così ciò che appartiene al tutto in qualche modo è delle parti. Cosicché quando si fa la distribuzione dei beni comuni ai singoli individui, ciascuno riceve il suo in qualche modo.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 3

L'atto di distribuire i beni comuni appartiene solo a chi presiede la collettività: ma la giustizia distributiva appartiene anche ai sudditi che ricevono, in quanto son contenti di una giusta distribuzione. Anzi talora

capitano distribuzioni di beni appartenenti a una collettività che non è lo stato, ma la famiglia: e la loro distribuzione può esser fatta anche da persone private.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 4

I moti vengono specificati dal termine di arrivo. Perciò alla **giustizia legale** spetta ordinare **gli atti delle persone private al bene comune**: invece ordinare il bene comune alle persone private mediante una distribuzione è compito della **giustizia particolare**.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 5

La giustizia distributiva e quella commutativa non si distinguono solo per una differenza numerica, ma anche per la diversa natura di ciò che è dovuto: infatti il modo in cui a una persona è dovuto il bene comune è diverso dal modo in cui le è dovuto il bene proprio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella giustizia distributiva il giusto mezzo venga determinato come in quella commutativa. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 1

L'una e l'altra giustizia, come si è detto [*a. 1*], rientra nella giustizia particolare. Ora, in tutte le parti della temperanza e della fortezza il giusto mezzo viene determinato in una sola maniera. Quindi uno solo è il modo in cui va determinato il giusto mezzo anche nella giustizia distributiva e in quella commutativa.

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 2

Il giusto mezzo che viene determinato dalla ragione costituisce la forma delle virtù morali. Ora, non potendo una virtù avere che un'unica forma, pare che per i due tipi di giustizia il giusto mezzo debba essere determinato in una sola maniera.

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 3

Nella giustizia distributiva il giusto mezzo viene determinato in considerazione della diversa dignità delle persone. Ma la dignità delle persone viene considerata anche nella giustizia commutativa, p. es. nelle punizioni: poiché chi percuote il principe viene punito più gravemente di chi percuote una persona privata. Quindi nelle due specie di giustizia il giusto mezzo è determinato allo stesso modo.

II^a II^a q. 61 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo una proporzionalità «geometrica», mentre nella commutativa secondo una proporzionalità «aritmetica».

II^a II^a q. 61 a. 2. RESPONDEO:

Nella giustizia distributiva, come si è visto [*a. 1*], viene attribuito qualcosa a delle persone private in quanto ciò che è proprio del tutto è dovuto alle parti. **E l'attribuzione è tanto più grande quanto più la parte ha maggiore importanza nel tutto**. Così dunque nella giustizia distributiva viene dato a una persona tanto più del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività. **Importanza che in uno stato aristocratico è valutata in base alla virtù, in un'oligarchia in base alle ricchezze e in una democrazia in base alla libertà**; e così via. **Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l'equivalenza di una cosa con un'altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone**: cosicché, come una persona è superiore all'altra, così anche le cose che vengono date a una persona sono superiori a quelle date a un'altra. Per questo il Filosofo scrive che tale giusto mezzo è secondo la «proporzionalità

geometrica», in cui l'equivalenza non è fondata sulla quantità, ma su una proporzione: come quando diciamo che 6 sta a 4 come 3 sta a 2. Poiché in tutti e due i casi abbiamo una proporzione sesquialtera, in cui il numero maggiore contiene il minore una volta e mezzo, mentre manca un'equivalenza tra le rispettive eccedenze, poiché il 6 supera il 4 di due, mentre il 3 supera il 2 di 1. **Al contrario nelle permuthe, o commutazioni**, a una singola persona viene contraccambiato qualcosa per un bene che le apparteneva: come è evidente specialmente nella compravendita, nella quale innanzitutto appare il concetto di commutazione. Per cui **bisogna adeguare una cosa a un'altra cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca al legittimo proprietario in quantità uguale**. E così si ha un'equivalenza secondo un giusto mezzo «aritmetico», fondata sull'uguaglianza quantitativa tra avanzo e disavanzo: il 5, p. es., è il giusto mezzo tra il 6 e il 4. Se quindi in principio due persone avevano entrambe 5, e una di esse ha ricevuto 1 dall'altra, il primo avrà 6 e l'altro rimarrà con 4. Si avrà quindi giustizia se entrambi vengono ricondotti al giusto mezzo prendendo 1 da chi aveva 6 e dandolo a chi era rimasto con 4: e allora entrambi avranno 5, che è appunto il giusto mezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 1

Nelle altre virtù morali il giusto mezzo viene determinato secondo la ragione, e non secondo la realtà oggettiva. Invece nella giustizia abbiamo un giusto mezzo reale: e così il giusto mezzo va determinato in base alla diversità delle cose.

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 2

La forma universale della giustizia è l'uguaglianza, nella quale la giustizia distributiva concorda con la commutativa. Nella prima però abbiamo l'uguaglianza basata su una proporzionalità geometrica, nella seconda invece su una proporzionalità aritmetica.

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 3

Negli atti e nelle passioni umane la condizione della persona incide sulla grandezza di una cosa: è infatti un'ingiuria più grave percuotere chi comanda che percuotere una persona privata. Quindi **la condizione della persona** nella giustizia distributiva è considerata direttamente per se stessa; **invece nella giustizia commutativa è considerata solo in quanto differenzia le cose**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia diversa la materia delle due specie di giustizia. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 1

La diversità di materia implica una diversità di virtù, come è evidente nel caso della forza e della temperanza. Se quindi la materia della distributiva fosse diversa dalla materia della commutativa, non si tratterebbe più di un'unica virtù, cioè della giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 2

La distribuzione, che è il compito della giustizia distributiva, ha per oggetto «il danaro, gli onori o qualsiasi altra cosa che può essere spartita tra i membri di una collettività», come nota Aristotele. Ma tutto ciò è oggetto anche della commutazione reciproca tra individui, che interessa la giustizia commutativa. Quindi la materia della giustizia distributiva non è diversa da quella della giustizia commutativa.

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 3

Se questa diversità di materia fosse imposta dalla diversità specifica tra i due tipi di giustizia, dove non c'è differenza specifica non ci dovrebbe essere neppure diversità di materia. Invece il Filosofo, pur ammettendo

un'unica specie nella giustizia commutativa, le attribuisce una molteplicità di materie. Perciò la materia di queste due specie di giustizia Pare essere la stessa.

II^a II^a q. 61 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele insegna che «tra le specie della giustizia una dirige nelle distribuzioni, l'altra nelle permutazioni o commutazioni».

II^a II^a q. 61 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 58, aa. 8, 10], la giustizia ha per oggetto delle **operazioni esterne**, ossia **distribuzioni e commutazioni**, le quali consistono nell'uso di **entità esteriori**, cioè di cose, di persone, o di prestazioni d'opera:

- di **cose**, come quando uno toglie o restituisce a un altro la sua roba;

- di **persone**, come quando uno commette un'ingiuria personale, percuotendo o insultando, oppure quando presta riverenza;

- di **prestazioni d'opera**, come quando uno giustamente esige, o rende ad altri un servizio.

A. Perciò, se prendiamo **per materia** dei due tipi di giustizia **le cose stesse** il cui uso consiste nelle operazioni, allora la materia della giustizia distributiva e di quella commutativa è identica: infatti le cose possono essere distribuite dalla collettività ai singoli, ed essere commutate da un individuo all'altro; e così può esserci distribuzione di oneri, e insieme ricompense per essi.

B. Se invece prendiamo **come materia** dei due tipi di giustizia **le stesse azioni principali** mediante le quali facciamo uso delle persone, delle cose e delle prestazioni d'opera, allora la materia loro è diversa.

Infatti la **giustizia distributiva** ha di mira le **distribuzioni**; mentre quella **commutativa** ha per oggetto **le commutazioni possibili tra due individui**. Tra queste ultime alcune sono

- **involontarie**, altre volontarie. Sono involontarie, **quando uno usa della roba, della persona o delle prestazioni altrui, contro la sua volontà**. E questo in certi casi si fa di nascosto con la **frode**; in altri invece si fa apertamente con la **violenza**. Fatti questi che possono colpire, o le cose, o la persona propria, o la persona dei congiunti.

- + Quando colpiscono **le cose**

- * **di nascosto**, si parla di **furto**;

- * quando colpiscono **apertamente** si ha la **rapina**.

- + Nel colpire **la persona**, o compromettono la sua incolumità; oppure ne intaccano l'onore.

- * **Nel menomare l'incolumità** di una persona

- si ha un **danno occulto** con

- l'uccisione o con l'aggressione fatta a tradimento,

- e col veneficio;

- si ha invece un **danno aperto**

- con l'uccisione aperta,

- con l'incarceramento,

- con le percosse,

- oppure con la mutilazione.

- * **Rispetto poi all'onore o dignità personale** uno può essere danneggiato

- **di nascosto**

- con la falsa testimonianza,

- o con la detrazione,

- e può essere danneggiato **apertamente**

- con accuse in tribunale,
- o con insulti.

+ Quanto alle **persone congiunte** uno può essere colpito

* nella **moglie**, per lo più in **maniera occulta**, mediante l'**adulterio**;

* oppure negli **schiavi**, che possono esser indotti a **fuggire** dal loro padrone: cose che possono farsi anche **apertamente**. Lo stesso si dica delle altre persone congiunte, contro le quali si possono commettere delle ingiurie come contro la persona direttamente interessata. L'adulterio, però, e la seduzione degli schiavi colpiscono immediatamente codesta persona: tuttavia siccome lo schiavo è una proprietà del padrone, codesta seduzione si riduce a un furto.

- **Le commutazioni invece sono volontarie**, quando volontariamente uno passa ad un altro le proprie cose.

+ Se il passaggio è assoluto, senza obblighi, come nella **donazione**, non è più un atto di giustizia, ma di **liberalità**.

+ Invece il passaggio in tanto appartiene alla **giustizia**, in quanto conserva un legame di **obbligazione** (ratio debiti). E questo può avvenire in **tre modi**:

* **Primo**, quando uno passa a un altro ciò che gli appartiene in compenso di altre cose: come avviene nella **compravendita**.

* **Secondo**, quando uno offre ciò che gli appartiene ad un altro, **concedendone l'uso con l'obbligo della restituzione**.

- Se la **concessione** dell'uso è **gratuita** si ha

◦ l'usufrutto per le cose capaci di fruttare;

◦ oppure il mutuo, o il prestito, per quelle che non fruttano, come sono i denari, i recipienti e simili.

- Se invece l'uso **non è concesso gratuitamente**,

◦ si ha la locazione

◦ e l'affitto.

* **Terzo**, uno può offrire temporaneamente le proprie cose, non perché vengano usate, ma solo **conservate**,

◦ come nel deposito;

◦ oppure per stabilire un'obbligazione, come quando uno dà in pegno i propri averi,

◦ oppure quando li offre come **garanzia** per un altro.

Ebbene in tutte codeste azioni, sia volontarie che involontarie, identico è il criterio per determinare **il giusto mezzo**, e cioè **l'equivalenza della restituzione**. Perciò tutti codesti atti appartengono a un'unica specie di **giustizia**, cioè a quella **commutativa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **il giusto si identifichi** semplicemente con il **contrappasso**. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 1

Il giudizio di Dio è il giusto in senso assoluto. Ma il criterio del giudizio di Dio è che uno patisca **in proporzione** di ciò che ha fatto, come si legge nel Vangelo, **Matteo 7, 2**: «Col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati». Quindi **il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso**.

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 2

In entrambe le specie di giustizia viene dato qualcosa a qualcuno secondo una **certa equivalenza**: nella giustizia distributiva in rapporto alla **dignità personale**, dignità che si fonda specialmente sulle opere con cui uno serve la collettività, e nella giustizia commutativa **in rapporto alle cose in cui uno è stato danneggiato**. Però in entrambi i tipi di equivalenza uno viene a ricevere il contrappasso di ciò che aveva fatto. Quindi il giusto si identifica, assolutamente parlando, con il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 3

A escludere il contrappasso dovrebbe essere specialmente la differenza tra volontario e involontario: infatti chi ha fatto un danno involontariamente è punito di meno. Eppure questa differenza soggettiva non incide nella determinazione del giusto mezzo, che è reale e non soggettivo. Quindi il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** dimostra che il giusto non sempre è il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4. RESPONDEO:

Il **contrappasso** implica parità di compenso tra ciò che è subito [passione] e un'azione precedente, e di esso si parla in senso proprio soprattutto negli **atti ingiuriosi** con cui uno colpisce la persona del prossimo: p. es. se uno percuote, [il contrappasso vuole] che sia percosso a sua volta. E questo tipo di giusto, o di diritto, viene **determinato dalla legge**: p. es., **Esodo 21, 23 ss.**: «**Renderà vita per vita, occhio per occhio**», ecc.

- E poiché anche **l'impossessarsi della roba altrui** è un agire, si parla di **contrappasso** secondariamente anche in questi casi: cioè per il fatto che chi ha danneggiato viene a subire lui stesso un danno negli averi. E anche di questo si parla nell'antica legge, **Esodo 21, 37**: «**Se uno ruba un bue o un montone, e lo scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone**».

- Finalmente il termine **contrappasso** viene esteso alle **commutazioni volontarie**, nelle quali l'azione e la passione sono reciproche: la volontarietà però diminuisce la passività, come si è detto [q. 59, a. 3].

Ora in tutti questi casi, in base alla **giustizia commutativa**, il compenso deve essere fondato sull'**equivalenza**, in maniera cioè che la passione che si subisce equivalga all'azione compiuta. Ma non sempre essa sarebbe equivalente se uno si limitasse a subire ciò che lui stesso ha fatto. Se uno, p. es., avesse danneggiato con ingiurie una persona superiore, la sua azione rimarrebbe più grave della passione da lui subita. **E così chi percuote il principe non viene semplicemente ripercosso, ma viene punito molto più gravemente.**

- Parimenti, quando uno danneggia un altro negli averi, se gli si togliesse soltanto ciò che ha rubato, la sua azione rimarrebbe superiore alla passione: poiché chi ha danneggiato non avrebbe subito nei suoi averi alcun danno. E così egli viene obbligato a restituire molto di più: poiché non ha danneggiato solo una persona privata, ma anche lo stato, di cui ha compromesso la sicurezza.

- Parimenti non ci sarebbe sempre parità di passione nelle commutazioni o scambi volontari se uno desse semplicemente la roba propria per avere quella di un altro: poiché forse la roba altrui è molto superiore a quella propria. È quindi necessario in questi scambi raggiungere un'equivalenza tra il dare e l'avere **secondo una certa proporzionalità**: e a tale scopo furono inventate le monete.

Così dunque il **contrappasso** è un principio valido nella **giustizia commutativa**. Esso invece non ha luogo nella **giustizia distributiva**. Poiché in tale giustizia non si richiede l'**equivalenza** basata sulla proporzione tra cosa e cosa o tra azione e passione, da cui deriva il termine contrappasso, ma quella basata sulla **proporzionalità tra cose e persone**, come si è detto sopra [a. 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 1

Il criterio indicato del **giudizio divino** è determinato secondo la norma della **giustizia commutativa**: in quanto cioè **adegua i premi ai meriti e le punizioni ai peccati**.

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 2

Se uno ricevesse qualcosa per i servizi resi alla collettività non si procederebbe secondo la giustizia distributiva, ma secondo la commutativa. Infatti nella giustizia distributiva non si considera l'equivalenza fra ciò che uno riceve e ciò che egli stesso aveva dato, ma il confronto è con ciò che ricevono altri secondo la rispettiva condizione.

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 3

Quando l'azione dannosa è volontaria il danno è superiore, e quindi viene considerato come una cosa più grave. Per cui si deve ricompensare con una pena più grave non per una diversità di ordine soggettivo, ma per una diversità reale.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La restituzione](#)

Questione 62

Proemio

Ed eccoci a parlare della **restituzione**.

Sull'argomento si pongono otto quesiti:

- [1. Di quale giustizia sia atto;](#)
- [2. Se per salvarsi sia necessario restituire sempre il mal tolto;](#)
- [3. Se sia necessario restituirlo moltiplicato;](#)
- [4. Se si possa essere obbligati a restituire cose che non si son tolte;](#)
- [5. Se sia necessario restituire alla persona defraudata;](#)
- [6. Se sia tenuto a restituire proprio chi ha danneggiato;](#)
- [7. Se vi sia tenuto qualche altro;](#)
- [8. Se si debba restituire immediatamente.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **restituzione** non sia un **atto della giustizia commutativa**. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 1, arg. 1

La giustizia ha per oggetto ciò che è dovuto. Ora, come la donazione, così anche la restituzione si può fare di cose non dovute. Dunque la restituzione è un atto che non appartiene affatto alla giustizia.

II^a II^a q. 62 a. 1, arg. 2

Non è possibile restituire cose già passate e ormai inesistenti. Ma la giustizia e l'ingiustizia riguardano certe azioni e passioni, che non rimangono, ma passano. Perciò la restituzione non è l'atto di una determinata parte della giustizia.

II^a II^a q. 62 a. 1, arg. 3

La restituzione è come un compenso per quanto era stato tolto. Ora, si può togliere qualcosa a un uomo non solo nella commutazione, ma anche nella distribuzione: come quando uno nel distribuire dà a una persona meno di quanto essa deve avere. Quindi la restituzione è un atto che non appartiene alla giustizia commutativa più di quanto appartenga alla distributiva.

II^a II^a q. 62 a. 1. SED CONTRA:

La restituzione è il contrario dell'asportazione. Ora, l'asportazione della roba altrui è un atto di ingiustizia relativo alle permuta, o commutazioni. Quindi la restituzione di essa è un atto di quella giustizia che guida nelle commutazioni.

II^a II^a q. 62 a. 1. RESPONDEO:

Restituire non è altro che stabilire uno nuovamente nel possesso o dominio di una cosa sua. Così nella restituzione si mira a una giusta equivalenza tra cosa e cosa, la quale appartiene alla giustizia commutativa. Perciò la restituzione è un atto della giustizia commutativa: **sia nel caso che uno abbia la roba altrui per volere del proprietario, come nel prestito o nel deposito, sia che la abbia contro il suo volere, come nella rapina o nel furto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 1

Ciò che non è dovuto a una persona non è, propriamente parlando, roba sua, anche se lo fu in passato. E così quando uno restituisce una cosa senza esservi obbligato si tratta più di una nuova donazione che di una vera restituzione. Tuttavia c'è una certa somiglianza con la restituzione, poiché materialmente la cosa è identica. Non è però identica sotto l'aspetto che interessa la giustizia, cioè sotto l'aspetto della proprietà. Per cui non viene neppure detta propriamente restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 2

Il termine restituzione, in quanto indica una ripresa, implica un'identità reale. Perciò originariamente si parlava di restituzione soprattutto a proposito delle cose esterne, che possono cambiare proprietario restando identiche nella loro sostanza e nella loro capacità di appartenere. Ma come è avvenuto per il termine commutazione, il quale da queste cose è passato a indicare le azioni o le passioni che riguardano il rispetto o l'irriverenza verso una persona, oppure un suo danno o vantaggio, così è avvenuto anche per il termine restituzione, il quale serve ora a indicare appunto anche queste cose che, sebbene non perdurino nella realtà, tuttavia perdurano nei loro effetti: o fisici, come nel caso delle percosse, oppure esistenti nell'opinione altrui, come quando uno rimane infamato da parole ingiuriose, o anche minorato nel proprio onore.

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 3

La restituzione fatta da chi è incaricato di distribuire alla persona a cui ha dato meno del dovuto è impostata sul rapporto tra cosa e cosa: in modo che le si dia tanto di più, quanto di meno essa ebbe. Per cui siamo nell'ambito della giustizia commutativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per **salvarsi** non sia necessario **restituire il mal tolto**. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 1

L'impossibile non è necessario alla salvezza. Ma talora è **impossibile restituire ciò che si è tolto**: come quando uno, p. es., ha sottratto un membro, o la vita. Quindi non è indispensabile per la salvezza restituire il mal tolto.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 2

Commettere un peccato non può essere indispensabile per la salvezza: altrimenti uno rimarrebbe perplesso. Ma talora non si può restituire il mal tolto senza un peccato: come quando uno ha tolto la fama a un altro dicendo la verità. Perciò la restituzione del mal tolto non è indispensabile alla salvezza.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 3

Non si può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto. Ma talvolta uno viene a perdere l'onore per il fatto che ha subito ingiustamente l'insulto di un altro. Perciò non è possibile che gli venga restituito il mal tolto. Quindi restituire il mal tolto non è indispensabile per salvarsi.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 4

Chi impedisce a una persona di raggiungere un bene, è come se glielo avesse sottratto: poiché, secondo Aristotele, «quando manca poco, Pare che non manchi nulla». Ora, quando uno impedisce a una persona di ottenere una prebenda *[il termine indica i beni costituenti il patrimonio dei benefici ecclesiastici minori, destinato a fornire un reddito a un ecclesiastico (o a un laico) che ne sia beneficiario]*, o altre cose del genere, non pare che sia tenuto alla restituzione: poiché spesso non potrebbe neppure farlo. Quindi restituire il mal tolto non è necessario per salvarsi.

II^a II^a q. 62 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: «Non è rimessa la colpa se non si restituisce ciò che si è sottratto».

II^a II^a q. 62 a. 2. RESPONDEO:

La restituzione, come si è visto *[a. 1]*, è un atto della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione, o uguaglianza. Quindi **restituire implica la riconsegna del mal tolto: con essa infatti si ricostituisce l'uguaglianza**. Se invece una cosa è stata tolta giustamente, allora restituirla sarebbe una sperequazione: poiché la giustizia consiste nell'uguaglianza. **Poiché dunque osservare la giustizia è indispensabile per salvarsi, ne segue che restituire il mal tolto è di necessità per la salvezza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 1

Nelle cose in cui non ci può essere un compenso equivalente basta un compenso **nei limiti del possibile**: come è evidente, al dire del **Filosofo**, «per l'onore dovuto a Dio e ai genitori». E così quando ciò che è stato sottratto non è restituibile con qualcosa di uguale, va restituito nei limiti del possibile. Se uno, p. es., ha mutilato una persona, deve fare una restituzione o in danaro, o mediante qualche onore, considerata la condizione rispettiva delle persone, secondo il giudizio di un uomo dabbene.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 2

Uno può togliere la fama a una persona in tre modi:

- **Primo, dicendo la verità e con giustizia:** come quando uno ne denuncia il crimine osservando l'ordine prescritto. E allora non è tenuto alla restituzione della fama.

- **Secondo, dicendo il falso e ingiustamente.** E allora si è tenuti a restituire la fama confessando di aver detto una menzogna.

- **Terzo, dicendo la verità, ma ingiustamente:** p. es. quando si denuncia il crimine di un altro senza rispettare l'ordine prescritto. E allora uno è tenuto a restituire la fama nei limiti del possibile, però senza mentire: cioè affermando di aver parlato male, o di aver diffamato il prossimo ingiustamente. Oppure, non potendo restituirgli la fama, lo deve compensare in altri modi, come si è detto per gli altri danni *[ad 1]*.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 3

Nessuno può fare in modo che l'azione di chi ha offeso non ci sia stata. Tuttavia si può fare in modo di **rimediare al suo effetto**, che è la minorazione della dignità personale nell'opinione altrui, mediante dimostrazioni esterne di rispetto.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 4

Si può impedire in più modi che uno abbia una prebenda:

- **Primo, con giustizia:** nel caso cioè che uno, per l'amore di Dio e per il bene della Chiesa, procurasse di farla assegnare a una persona più degna. E allora non si è tenuti in alcun modo alla restituzione, o a un qualsiasi compenso.

- **Secondo, ingiustamente:** nel caso, cioè, che uno lo facesse con l'intenzione di danneggiare un candidato per odio, per vendetta, o per altri motivi del genere. E allora chi impedisce che una prebenda sia concessa a un individuo meritevole consigliando di non concederla prima che sia stabilito il conferimento, è senza dubbio tenuto a un certo compenso, tenuto conto delle condizioni delle persone e del beneficio, **secondo l'arbitrato di una persona esperta**; tuttavia non è tenuto a dare l'equivalente, poiché il candidato **non aveva ancora conseguito la prebenda**, e poteva esserne impedito in molte modi.

- Se invece fosse stato già stabilito il conferimento della prebenda a una certa persona, e uno per un motivo ingiusto ne procurasse la revoca, sarebbe come se gliela rubasse quando già la possiede. Perciò è tenuto a **restituire l'equivalente**: tuttavia secondo le sue possibilità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non basti restituire solo il mal tolto. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 1

Nell'**Esodo 21, 37**, si legge: «**Se uno ruba un bue o un montone, e poi lo scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone**». Ora, tutti sono tenuti a osservare i precetti della legge divina. Perciò chi ruba è tenuto a restituire il quadruplo o il quintuplo.

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 2

Come dice S. Paolo, **Romani 15, 4**: «**tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostra istruzione**». Ma nel Vangelo, **Luca 19, 8**, si legge che Zaccheo disse al Signore: «**Se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto**». Quindi uno è tenuto a restituire moltiplicato il mal tolto.

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 3

A nessuno si può togliere con giustizia ciò che non è tenuto a dare. Ma il giudice per punizione toglie giustamente a chi ha rubato più di quanto ha rubato. Per cui uno è tenuto a darlo. Quindi non basta semplicemente restituire il mal tolto.

IIª IIª q. 62 a. 3. SED CONTRA:

La restituzione deve ridurre all'uguaglianza ciò che è stato sottratto con una sperequazione. Ora uno, restituendo soltanto ciò che aveva preso, ripristina l'uguaglianza. Quindi non è tenuto a restituire se non ciò che aveva preso.

IIª IIª q. 62 a. 3. RESPONDEO:

Nell'atto in cui uno si impossessa della roba altrui si riscontrano due aspetti: Primo, la sperequazione dei beni: che in certi casi è senza ingiustizia, come nei prestiti. Secondo, il delitto contro la giustizia, che può sussistere anche senza sperequazione di beni: come quando uno tenta un atto di violenza, ma non ci riesce. Quanto al primo aspetto dunque si rimedia con la restituzione, che mira a ristabilire l'uguaglianza: e a ciò basta che uno restituisca quanto riteneva della roba altrui. Il delitto invece viene riparato col **castigo**, che è riservato al giudice. Perciò, **prima di essere condannato dal giudice uno non è tenuto a restituire più di quanto ha rubato; ma dopo la condanna è tenuto a scontare la pena.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 62 a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione: infatti quel precetto determinava il castigo che il giudice doveva infliggere. E sebbene nessuno sia tenuto a osservare i **precetti giudiziali** dopo la venuta di Cristo, come sopra [\[I-II, q. 104, a. 3\]](#) si è dimostrato, tuttavia può essere stabilita la stessa norma o qualcosa di consimile da parte della **legge umana**, per la quale valgono le stesse ragioni.

IIª IIª q. 62 a. 3, ad arg. 2

Zaccheo si espresse in quel modo perché voleva fare delle **opere supererogatorie**. Infatti prima aveva detto: **«Ecco, io dò la metà dei miei beni ai poveri»**.

IIª IIª q. 62 a. 3, ad arg. 3

Il giudice nel condannare può con giustizia esigere delle cose in più, sotto forma di castigo; però il reo non è tenuto a farlo prima della condanna.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uno debba **restituire anche ciò che non ha preso**. Infatti:

IIª IIª q. 62 a. 4, arg. 1

Chi ha inflitto un danno è tenuto a ripararlo. Ma in certi casi uno danneggia il prossimo più di quanto riesca ad asportare: p. es. quando uno dissotterra dei semi, danneggia chi li aveva seminati in tutto il futuro raccolto: quindi è chiaro che è tenuto alla sua restituzione. Quindi uno può essere tenuto alla restituzione di cose che non ha preso.

IIª IIª q. 62 a. 4, arg. 2

Chi trattiene il danaro del suo creditore oltre il termine fissato, lo defrauda di tutto il guadagno che avrebbe potuto fare con esso. Tuttavia egli non ha rubato nulla. Perciò uno può essere tenuto a restituire cose che lui non ha preso.

II^a II^a q. 62 a. 4, arg. 3

La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, a Dio uno è tenuto a restituire più di quanto da lui ha ricevuto, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 25, 26**: «Sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso». Quindi è giusto che uno restituisca anche all'uomo cose a lui non tolte.

II^a II^a q. 62 a. 4. SED CONTRA:

La restituzione appartiene alla giustizia in quanto ristabilisce l'uguaglianza. Ma se uno restituisse ciò che non ha preso, si avrebbe una sperequazione. Quindi tale restituzione non è giustificabile.

II^a II^a q. 62 a. 4. RESPONDEO:

Chiunque danneggia una persona le toglie le cose di cui la defrauda: il danno infatti, secondo il Filosofo, consiste nel fatto che uno ha meno di quanto dovrebbe avere. Perciò uno è tenuto a restituire le cose alle quali si estende il suo danno. **Due** però **sono i modi in cui uno può essere danneggiato**:

- **Primo, mediante l'asportazione di ciò che possiede in atto.** E questo danno deve essere sempre restituito con un compenso equivalente: se uno, p. es., danneggia una persona distruggendole la casa, è tenuto a dare quanto vale l'edificio.

- **Secondo, uno può danneggiare una persona impedendole di conseguire ciò che era sul punto di acquistare.** E questo danno non è necessario ripararlo in tutto. Poiché avere qualcosa virtualmente, o potenzialmente, è meno che averlo in atto. Se quindi si restituisse in modo da procurare un possesso attuale, la roba rubata non verrebbe restituita nella stessa misura, ma moltiplicata: il che non è necessario, come si è visto [a. 3]. Tuttavia si è tenuti a dare un qualche compenso, **secondo le circostanze delle persone e degli affari.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 1 e 2

Sono così risolte anche le prime due obiezioni. Chi infatti ha seminato possiede il raccolto non in atto, ma solo in potenza; parimenti chi detiene attualmente del danaro non ha ancora il guadagno in atto, ma lo ha solo virtualmente: cose entrambe che possono essere frustrate in molti modi.

II^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 3

Dio non richiede altro che il bene da lui stesso seminato in noi. Perciò **quell'affermazione** è conforme alla cattiva opinione del servo infingardo, il quale riteneva di non aver ricevuto da altri. Oppure **va intesa nel senso che Dio richiede da noi i frutti dei doni**, frutti che derivano da lui e da noi, sebbene i doni stessi derivino da Dio senza di noi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia sempre necessario restituire alla persona da cui si è preso. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 1

Siamo tenuti a non nuocere a nessuno. Ma in certi casi la restituzione diretta porterebbe un danno, o alla persona dalla quale si è avuto qualcosa, oppure ad altri: **come se uno, p. es., restituisse a un pazzo la spada depositata.** Quindi non sempre si debbono restituire le cose alla persona da cui sono state ricevute.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 2

Chi ha dato una cosa illecitamente non merita di recuperarla. Ma in certi casi uno dà illecitamente cose che anche l'altro illecitamente riceve: come è evidente nel caso della **simonia**. Perciò non sempre uno è tenuto a restituire le cose alla persona da cui le ha avute.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 3

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ora, spesso è impossibile restituire alla persona da cui si è avuta una cosa: o perché è morta, o perché è troppo distante, oppure perché è sconosciuta. Quindi la restituzione non sempre va fatta alla persona da cui abbiamo avuto la cosa da restituire.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 4

Si è tenuti maggiormente a compensare coloro da cui si è ricevuto un beneficio più grande. Ora, ci sono delle persone dalle quali si è ricevuto ben più di un prestito o di un deposito: p. es. i genitori. E così in certi casi si deve provvedere a queste persone piuttosto che restituire alla persona da cui si è avuto qualcosa.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 5

È inutile restituire una cosa quando essa con la restituzione ritorna a chi la restituisce. Ora se un prelado, avendo tolto qualcosa alla sua chiesa, la restituisse, quella ritornerebbe a lui, essendo lui il custode delle cose della chiesa. Quindi egli non è tenuto a restituire alla chiesa da lui defraudata. Quindi non sempre si deve restituire a colui da cui si è preso qualcosa.

II^a II^a q. 62 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 13, 7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse».

II^a II^a q. 62 a. 5. RESPONDEO:

Mediante la restituzione si ristabilisce l'uguaglianza della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione reale, come si è detto [a. 2; q. 58, a. 10]. Ora, questa perequazione reale non sarebbe possibile se chi ha meno di ciò che è suo non venisse compensato con ciò che gli manca. **Dunque per tale compensazione è necessario restituire al legittimo proprietario.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 1

Quando la cosa da restituire è evidentemente pericolosa per la persona a cui va riconsegnata, o per altri, al momento non va restituita: poiché la restituzione è ordinata all'utilità di colui a cui viene fatta, dato che tutto ciò che si possiede ricade sotto la nozione di cosa utile. Chi però è in possesso della roba altrui **non deve appropriarsene**, ma deve o trattenerla per riconsegnarla a tempo opportuno, oppure consegnarla ad altri perché venga più sicuramente custodita.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 2

Si può dare illecitamente per due motivi. Primo, per il fatto che la stessa donazione è illecita e contraria alla legge: come è evidente nel caso di chi dà qualcosa per simonia. Costui merita di perdere ciò che ha dato: quindi a lui non va fatta la restituzione. Siccome però anche chi ha avuto il compenso l'ha ricevuto **illegalmente**, egli non deve ritenerlo per sé, ma devolverlo in opere pie. - Secondo, uno dà illecitamente per il fatto che dà in compenso di una cosa illecita, sebbene la donazione stessa non sia illecita: come quando uno

dà alla meretrice il compenso per la fornicazione. In questo caso la donna può trattenere il compenso offertole: se però avesse estorto qualcosa di più con la frode o con l'inganno, sarebbe tenuta a restituirlo.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 3

- Se la **persona** a cui si deve fare la restituzione è del tutto **sconosciuta**, uno deve restituire come può, facendo cioè delle **elemosine per la salvezza di quella persona**, sia che sia morta, sia che sia viva; però dopo averne fatto una diligente ricerca.

- Se invece chi ha diritto alla restituzione **fosse morto**, si deve fare la restituzione ai suoi eredi, i quali sono computati come un'unica persona con lui.

- Se poi fosse **molto distante**, gli si deve spedire ciò che gli è dovuto: specialmente se si tratta di cose di grande valore, e se è possibile spedirle comodamente. Altrimenti uno deve depositare la cosa in un luogo sicuro, e avvisare il legittimo proprietario.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 4

È con i **beni propri** che uno deve ricompensare maggiormente i genitori, o altri da cui ha ricevuto i più grandi benefici, **non già con i beni altrui**: come avverrebbe invece se desse all'uno ciò che deve all'altro. **A meno che non si tratti di casi di estrema necessità, in cui uno potrebbe e dovrebbe persino prendere la roba altrui per soccorrere il proprio padre.**

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 5

Un prelato può sottrarre in tre modi i beni di una chiesa. Primo, usurpando i beni che sono concessi non a lui, ma ad altri: p. es. quando un vescovo usurpasse i beni del capitolo. E allora è chiaro che deve restituirli, riconsegnandoli a coloro a cui spettano per diritto. - Secondo, passando ad altri, p. es. a parenti o amici, il dominio sui beni della chiesa affidati alla sua custodia. E allora deve restituirli alla chiesa, e vigilare perché vengano consegnati al proprio successore. - Finalmente un prelato può sottrarre i beni della chiesa solo spiritualmente, cioè quando inizia a pensare di possederli come beni propri, e non in nome della chiesa. E allora deve restituirli deponendo questo pensiero.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che a restituire la roba altrui non sempre **sia tenuto chi l'ha presa**. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 1

La restituzione serve a ristabilire la perequazione della giustizia, che consiste nel sottrarre a chi ha di più per dare a chi ha di meno. Ora, capita in certi casi che colui il quale ha rubato una cosa non la possieda più, essendo essa passata nelle mani di altri. Perciò è tenuto a restituirla non chi l'ha presa, ma chi la possiede.

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 2

Nessuno è tenuto a manifestare il proprio delitto. Ma in certi casi facendo la restituzione uno rivela il proprio delitto: come è evidente nel caso del furto. Quindi non sempre colui che ha preso la roba è tenuto a restituirla.

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 3

Non si è tenuti a restituire più volte la stessa cosa. Ma talora nei furti collettivi uno dei partecipanti ha già restituito tutta la somma. Quindi non sempre chi ha preso la roba è tenuto alla restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 6. SED CONTRA:

Chi ha peccato è tenuto alla soddisfazione. Ma la restituzione rientra nella soddisfazione. Quindi chi ha preso qualcosa è tenuto a restituire.

II^a II^a q. 62 a. 6. RESPONDEO:

Nell'atto di chi si è impadronito di una cosa si devono considerare due elementi: la cosa stessa che uno ha preso e l'azione compiuta per prenderla.

- **In forza della cosa** dunque uno è tenuto a restituirla finché l'ha presso di sé: poiché in base alla norma della giustizia commutativa si deve sottrarre ciò che uno possiede in più del suo e darlo a colui a cui manca.

- Invece **l'azione compiuta** per prendere la roba altrui può avvenire in tre modi:

+ Talora essa è **ingiuriosa**, cioè contro la volontà del padrone: come è evidente nel caso del furto e della rapina. E allora uno è tenuto alla restituzione non soltanto a motivo della cosa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa, anche se la cosa non è rimasta in suo possesso. Come infatti chi percuote una persona è tenuto a riparare l'ingiuria anche se non ci ha guadagnato nulla, così chi ruba è tenuto a ricompensare il danno arrecato anche se non ne ha ricavato nulla; e inoltre deve essere punito per l'ingiuria commessa.

+ Altre volte uno ha ricevuto i beni di un altro **senza arrecargli un torto**, cioè col consenso dell'interessato: come è evidente nel caso dei prestiti. E allora chi ha ricevuto la cosa è tenuto a restituirla anche se l'avesse perduta, non solo a motivo della cosa stessa, ma anche per il modo in cui l'ha ricevuta: egli infatti è tenuto a ricompensare chi gli ha fatto un piacere, il che certo non avverrebbe se costui ne ricevesse un danno.

+ Finalmente uno può ricevere la roba altrui **senza ingiuria, ma anche senza un vantaggio personale**: ed è il caso dei depositi. Chi dunque ha avuto qualcosa in questo modo non è tenuto a nulla a motivo dell'azione compiuta per prenderla, anzi, nel prenderla ha fatto un favore: però è tenuto [a restituire] a motivo della cosa. Se quindi la roba gli venisse portata via senza sua colpa, egli non sarebbe tenuto alla restituzione. Diverso invece sarebbe il caso se perdesse il deposito per una sua grave trascuratezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 1

La restituzione non è ordinata principalmente a far sì che coloro i quali hanno più del dovuto cessino di possederlo, ma a compensare la mancanza di chi ha di meno. Per cui nelle cose che uno può ricevere da un altro senza scapito di quest'ultimo non esiste restituzione: p. es. nel caso di uno che prende la luce dalla candela di un altro. Sebbene quindi [possa darsi il caso che] colui che aveva preso la roba altrui non l'abbia più attualmente, essendo essa passata ad altri, il solo fatto tuttavia che uno sia stato privato della sua roba obbliga chi l'aveva presa a restituirla **a motivo dell'azione ingiuriosa** commessa; invece chi la possiede attualmente vi è tenuto **a motivo della cosa stessa**.

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 2

Sebbene uno non sia tenuto a manifestare il proprio delitto agli uomini, è tenuto però a manifestarlo a Dio nella confessione. E così uno può fare la restituzione della roba altrui mediante il confessore.

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 3

La restituzione è ordinata principalmente a riparare il danno di chi è stato derubato: perciò quando uno dei complici ha provveduto a restituire integralmente, gli altri non sono tenuti a ulteriori compensi, ma piuttosto sono tenuti a rifondere a colui che ha restituito; questi però può condonare.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che quanti **non hanno preso direttamente la roba altrui** non siano tenuti alla restituzione. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 1

La restituzione è una punizione per chi ruba. Ma nessuno deve essere punito all'infuori di chi pecca. Quindi non deve restituire se non chi ha rubato.

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 2

La giustizia non obbliga una persona a far crescere i beni altrui. Ora, se fosse tenuto alla restituzione non solo chi ruba, ma anche quelli che in qualche maniera cooperano a tale azione, questi verrebbero a far crescere i beni di chi è stato derubato: sia perché questi riceverebbe molteplici restituzioni, sia perché talora certuni prestano la loro opera perché si porti via la roba a qualcuno, ma alla fine il furto non riesce. Perciò i favoreggiatori non sono tenuti alla restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 3

Nessuno è tenuto a esporre se stesso al pericolo per salvare la roba altrui. Ma in certi casi, denunciando il ladro o facendogli resistenza, uno si espone al pericolo di morte. Quindi uno non è tenuto alla restituzione per il fatto che non denuncia il ladro, o non gli oppone resistenza.

II^a II^a q. 62 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 1, 32**: «**Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa**». Quindi, per lo stesso motivo, **anche quanti approvano il furto devono restituire**.

II^a II^a q. 62 a. 7. RESPONDEO:

Come sopra [a. 6] si è notato, si è tenuti alla restituzione non solo a motivo della roba presa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa che uno compie nel prenderla. Perciò **chiunque è causa di un'ingiustizia** del genere **è tenuto alla restituzione**. E questa causalità può essere di due tipi: diretta e indiretta.

- **È diretta quando uno induce un altro a rubare**. E ciò può avvenire in tre modi:

+ **Primo, spingendolo all'atto del furto**: vale a dire comandando, consigliando, approvando espressamente e lodando qualcuno per il fatto che sa prendere la roba altrui.

+ **Secondo, favorendo la persona che ruba**: vale a dire ricettandola [*Ricevere, acquistare o occultare oggetti di illecita provenienza.*], oppure aiutandola in qualsiasi modo.

+ **Terzo**, a motivo della refurtiva: in quanto cioè, **prendendo una parte del furto o della rapina**, ci si associa in qualche modo al delitto.

- **La causalità è invece indiretta quando uno non impedisce, pur avendone la possibilità e il dovere**: o perché fa mancare l'ordine o il consiglio che impedirebbe il furto o la rapina; o perché fa mancare l'aiuto con cui si potrebbe opporre resistenza; o perché occulta il ladro dopo il fatto. E tutte queste cose possono essere ricapitolate in quei versi: «Mandante, consigliere e consenziente, - adulator, cortese ricettante; - chi sparte, chi non parla o non contende».

Si deve però notare che cinque di queste responsabilità **obbligano sempre alla restituzione**:

- **Primo, il comando**: poiché il mandante è il motore principale, e quindi è tenuto per primo a restituire.

- **Secondo, il consenso**: quando esso è indispensabile per compiere la rapina.

- **Terzo, la ricettazione**: cioè quando uno fa il ricettatore e il favoreggiatore dei ladri.
- **Quarto, la partecipazione**: quando uno cioè partecipa al furto e alla divisione della preda.
- **Quinto, è tenuto alla restituzione chi non fa opposizione, pur avendone il dovere: cosicché i principi, i quali hanno il compito di mantenere la giustizia nel loro territorio, sono tenuti alla restituzione se per loro colpa aumentano i ladri: poiché le gabelle che percepiscono sono come lo stipendio loro fissato per il mantenimento della giustizia nella regione.** Invece negli altri casi enumerati non sempre si è tenuti alla restituzione. Infatti non sempre il consiglio, l'adulazione e altre cose del genere sono cause efficaci di una rapina. Perciò chi consiglia, o chi incoraggia adulando, è tenuto alla restituzione solo quando si può pensare con ragione che il furto sia stato determinato da tali cause.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 1

Non pecca soltanto chi esegue il peccato, ma anche chi in qualsiasi modo ne è causa, sia col consiglio, sia col comando, sia in qualsiasi altra maniera.

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 2

Principalmente è tenuto a restituire chi nell'atto ha la parte principale: prima dunque viene il **mandante**, poi l'**esecutore** e in seguito per ordine **tutti gli altri**. Se tuttavia uno di essi restituisce a chi fu vittima del danno, gli altri non sono tenuti a fare altrettanto; però quelli che furono i principali autori del fatto e hanno avuto la refurtiva sono tenuti a compensare quelli che hanno restituito. - Quando poi uno comanda un'appropriazione indebita che però non ha luogo, non è tenuto alla restituzione: poiché la restituzione è ordinata principalmente a reintegrare le sostanze di chi è stato danneggiato.

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 3

Chi non denuncia il ladro, o non gli fa resistenza, o non lo rimprovera, non è tenuto alla restituzione sempre, ma solo quando è tenuto a farlo d'ufficio, come i principi di quel dato territorio. E questi non sono esposti così facilmente al pericolo: sono infatti investiti del pubblico potere proprio per essere i custodi della giustizia.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che uno non sia tenuto a restituire subito, ma possa lecitamente rimandare la restituzione. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 1

I precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti. Ma l'obbligo di restituire viene da un precetto affermativo. Quindi non si è obbligati a restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 2

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talora uno è nell'impossibilità di restituire. Quindi nessuno è tenuto a restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 3

La restituzione è l'atto di una virtù, cioè della giustizia. Ora, una delle circostanze richieste dalla virtù è il tempo. Come quindi negli atti delle virtù le altre circostanze non sono già determinate, ma vanno determinate

secondo i criteri della prudenza, così è chiaro che anche nella restituzione il tempo non è determinato nel senso che si debba restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8. SED CONTRA:

Le cose da restituire si trovano tutte nella medesima condizione. Ma chi assume un operaio non può differire la restituzione, come appare evidente dalle parole del **Levitico 19, 13** : «Il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo». Quindi non si ammette dilazione neppure nelle altre restituzioni, ma bisogna restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8. RESPONDEO:

Come è un peccato contro la giustizia il prendere la roba altrui, così è un peccato il ritenerla: poiché ritenendo la roba altrui senza il consenso del padrone uno impedisce a costui l'uso dei suoi beni, e quindi gli fa un torto. Ora, è evidente che non è lecito rimanere in peccato neppure per poco tempo, ma tutti sono tenuti ad abbandonare il peccato subito, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 21, 2**: «Come alla vista del serpente fuggi il peccato». Perciò tutti sono tenuti a restituire subito la roba altrui, o a chiedere una dilazione a chi può concederla in uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 8, ad arg. 1

Il comandamento che impone la restituzione, sebbene sia in forma affermativa, implica tuttavia un precetto negativo, che ci proibisce di ritenere la roba altrui.

II^a II^a q. 62 a. 8, ad arg. 2

Quando uno non può restituire subito, l'impossibilità lo dispensa dalla restituzione immediata; come lo dispensa da qualsiasi restituzione se ne è del tutto incapace. Egli però deve chiedere, da se stesso o mediante altri, il condono o la dilazione a chi ha il diritto di concederli.

II^a II^a q. 62 a. 8, ad arg. 3

Quando l'omissione di una circostanza è incompatibile con la virtù, bisogna considerare come determinata tale circostanza, e osservarla rigorosamente. Poiché dunque dilazionando la restituzione si commette il peccato di detenzione indebita, che è incompatibile con la giustizia, è necessario che il tempo sia determinato, così da costringere all'immediata restituzione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio > Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'accettazione di persone o parzialità

Questione 63

Proemio

Passiamo ora a trattare dei vizi opposti alle parti della giustizia delle quali abbiamo parlato.

- **Primo, della parzialità**, o accettazione di persone, che si contrappone alla giustizia distributiva;

- secondo, dei peccati **contrari alla giustizia commutativa**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'accettazione di persone sia peccato;
2. Se possa verificarsi nel conferimento dei beni spirituali;
3. Se capiti nelle testimonianze di onore;
4. Se possa capitare nelle sentenze giudiziarie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'accettazione *[per indicare un giudizio dato non secondo ragioni di ordine morale, ma per motivi soggettivi, d'interesse o simpatia, per cui si preferisce ingiustamente una persona a un'altra.]* di persone non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 63 a. 1, arg. 1

Col termine **persona** si indica il **valore di un uomo**. Ora, è compito proprio della giustizia distributiva considerare il valore delle persone. Quindi l'accettazione delle persone non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1, arg. 2

Nei rapporti umani **le persone** valgono più delle cose: **poiché le cose sono per le persone e non viceversa**. Ma fare accettazione di cose non è peccato. Molto meno, quindi, lo sarà l'accettazione di persone.

II^a II^a q. 63 a. 1, arg. 3

In Dio non ci può essere alcuna iniquità, o peccato. Ora, Dio fa delle parzialità: poiché talora di due uomini della stessa condizione uno lo attrae a sé con la sua grazia, e l'altro lo lascia nel peccato, secondo le parole evangeliche, **Matteo 24, 40**: **«Due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato»**. Quindi la parzialità non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1. SED CONTRA:

Nella legge divina non è proibito se non il peccato. Ma la parzialità è espressamente proibita dal **Deuteronomio 1,17**: **«Non avrete riguardi personali»**. Quindi l'accettazione di persone è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1. RESPONDEO:

La parzialità, o accettazione di persone, si contrappone alla **giustizia distributiva**. **Infatti la perequazione della giustizia distributiva consiste nel distribuire cose diverse a persone diverse secondo il loro valore personale**. Se quindi uno prende in considerazione le proprietà di una persona che la rendono meritevole di quanto le è dovuto, **non si avrà un riguardo** o un'accettazione **per la persona, ma per la causa determinante**: e così la **Glossa**, a proposito dell'affermazione di S. Paolo, **Efesini 6, 9**: **«In Dio non vi è accettazione di persone»**, afferma che **«il giusto giudice guarda alle cause, non alle persone»**. Se uno, p. es., promovesse al dottorato una persona per la sua preparazione scientifica, si avrebbe riguardo alla giusta causa movente e non alla persona; se invece in colui al quale viene conferito qualcosa si riguardasse non il movente che rende proporzionato o dovuto tale conferimento, ma solo il fatto che si tratta di quel determinato individuo, cioè di Pietro o di Martino, allora si avrebbe un'accettazione di persona, poiché l'attribuzione sarebbe fatta semplicemente alla persona, e non per le cause o motivi che la rendono degna. Ora, si riduce alla persona qualsiasi condizione che non costituisce un motivo per aver diritto a quella particolare donazione: si avrebbe p. es. accettazione di persone se si promovesse qualcuno a una prelatura o al magistero perché è ricco, oppure perché è un parente. Ci sono tuttavia delle condizioni personali che rendono un individuo meritevole di una data cosa, ma non di un'altra: come la parentela può rendere una persona meritevole di accedere all'eredità di un patrimonio, non però al conferimento di una prelatura ecclesiastica. E così una medesima qualità personale in rapporto a una certa cosa costituisce un'accettazione di persona, mentre in rapporto a

un'altra non lo è. È quindi evidente che la parzialità, o accettazione di persone, è in contrasto con la giustizia distributiva, per il fatto che non rispetta le debite proporzioni. Ora, nulla all'infuori del peccato è in contrasto con la virtù. Quindi l'accettazione di persone è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 1

Nella **giustizia distributiva** vengono considerate le qualità personali che costituiscono i moventi del valore o del merito. Invece **nell'accettazione** di persona si considerano delle qualità personali che esulano, come si è detto [nel corpo], **da tali moventi**.

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 2

Le persone sono **capaci e degne** di ciò che viene loro distribuito **in forza di determinate cose** che rientrano nelle condizioni della persona: quindi tali condizioni vanno prese in considerazione quali cause immediate. **Quando invece si prende in considerazione la persona stessa, si considera come causa ciò che non è causa.** Sebbene quindi certe persone siano più meritevoli in senso assoluto, non lo sono tuttavia in quel caso particolare.

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 3

Esistono due tipi di donazione:

- **La prima** appartiene alla **giustizia**, poiché con essa si dà a uno ciò che gli spetta. E l'accettazione di persona riguarda questa donazione.

- C'è invece **una seconda** donazione che appartiene alla **liberalità**, poiché con essa si dà a uno ciò che non gli spetta. E tale è appunto il conferimento dei doni della grazia, mediante i quali i peccatori sono attratti da Dio. E in questa donazione non può aver luogo l'accettazione di persone: **poiché ciascuno senza ingiustizia può dare del suo come vuole e a chi vuole, secondo quelle parole evangeliche, Matteo 20, 14 s.: «Prendi il tuo e va'. Non posso fare delle mie cose quello che voglio?».**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ci possa essere accettazione di persone nella **dispensazione dei beni spirituali**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 1

Conferire a una persona una dignità ecclesiastica o un beneficio per la parentela rientra nell'accettazione di persona: poiché la parentela non è una causa che renda un uomo meritevole di un beneficio ecclesiastico. Ma ciò non è un peccato: poiché i prelati della Chiesa lo fanno per consuetudine. Quindi nel conferimento dei beni spirituali non ci può essere il peccato dell'accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 2

Preferire i ricchi ai poveri rientra, come dice S. Giacomo [2, 1 ss.], nell'accettazione di persone. Ma **la dispensa per contrarre matrimonio in certi gradi di consanguineità** viene accordata più facilmente ai ricchi e ai potenti. Perciò nel conferimento dei beni spirituali non esiste il peccato di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 3

Per legge [Decretales 1, 6, 32] si richiede che si elegga una persona **idonea**, non che si elegga **il migliore**. Ma eleggere a una carica chi è meno buono si riduce all'accettazione di persone. Quindi in materia di beni spirituali non c'è il peccato di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 4

Secondo gli statuti ecclesiastici si deve eleggere qualcuno «della circoscrizione ecclesiastica» interessata. Ora, ciò pare ridursi a un'accettazione di persona: poiché in certi casi altrove se ne troverebbero di più idonei. Quindi l'accettazione di persone non è un peccato quando si tratta di beni spirituali.

II^a II^a q. 63 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo 2, 1 ammonisce: «Non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo». E **S. Agostino** commenta: «Chi potrebbe tollerare che si elegga un ricco a un posto di onore nella Chiesa disprezzando un povero più istruito e più santo?».

II^a II^a q. 63 a. 2. RESPONDEO:

L'accettazione di persone è peccato, come si è visto [a. 1], in quanto è in contrasto con la giustizia. Ora, **più importante è la materia in cui uno trasgredisce la giustizia, più grave è il suo peccato**. Essendo quindi i beni spirituali superiori a quelli temporali, è più grave avere riguardi personali nel conferimento dei beni spirituali che nel conferimento di quelli temporali. E poiché questo peccato consiste nel fatto che a una persona viene dato più di quanto essa meriti, si deve considerare che il **valore di una persona** può essere determinato in due modi:

- **Primo**, per se stesso e **in senso assoluto**: e in questo modo è di maggior valore chi è più dotato di beni spirituali e di doni di grazia.

- **Secondo, in rapporto al bene comune**: può capitare infatti che uno **meno santo e meno dotto** sia più capace di giovare al bene comune, per il suo **prestigio civile**, o per la sua **abilità**, o per altre cose del genere. E poiché il conferimento dei beni spirituali è ordinato principalmente al bene comune, secondo il detto di S. Paolo, **1 Cor 12, 7**: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune», in certi casi nel conferimento delle mansioni spirituali, senza accettazione di persona, sono preferiti ai migliori quelli che in senso assoluto sono meno buoni. Come anche Dio stesso talora concede le grazie carismatiche a persone meno buone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 1

A proposito dei consanguinei dei prelati bisogna distinguere. Talora infatti essi **sono meno meritevoli di altri**, sia in senso assoluto che in rapporto al bene comune. E allora, se vengono preferiti a dei candidati migliori, si ha il peccato di accettazione di persona nella dispensazione dei beni spirituali, di cui il prelado ecclesiastico non è padrone così da poterli dare a piacere, ma amministratore, secondo le parole di S. Paolo, **1 Corinti 4, 1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». - Talora invece i consanguinei di un prelado ecclesiastico sono meritevoli al pari degli altri. E allora egli può preferirli senza accettazione di persona: poiché hanno il vantaggio di essere **presumibilmente** più disposti a trattare con lui gli affari ecclesiastici con identità di vedute. Tuttavia questa preferenza dovrebbe essere abolita se altri ne prendessero esempio per accordare ai parenti i beni ecclesiastici prescindendo dal merito.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 2

Le dispense matrimoniali vengono di solito concesse per il rafforzamento **dei trattati di pace**: quindi, per il bene comune, sono più necessarie tra le persone altolocate. Per cui con tali persone si dispensa con più facilità senza peccato di accettazione.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 3

Perché un'elezione non possa essere **impugnata in giudizio** basta **eleggere un individuo idoneo**, e non è necessario eleggere il migliore: altrimenti si potrebbe contestare qualsiasi elezione. Invece **per la coscienza** di chi elegge è necessario **eleggere il migliore**, o in senso assoluto o in rapporto al bene comune. Se infatti per una prelatura si può avere uno più idoneo e se ne elegge un altro, bisogna che ciò avvenga per un motivo. Se dunque tale motivo riguarda l'incarico, allora relativamente ad esso la persona eletta sarà la più idonea. Se invece il motivo non riguarda l'incarico, allora si tratta di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 4

L'eletto che appartiene alla circoscrizione di una data chiesa ordinariamente è più indicato per il bene comune: **poiché ama di più la chiesa in cui è stato allevato**. Da cui il precetto della Scrittura, **Deuteronomio 17, 15**: **«Non potrai costituire su di te uno straniero che non sia tuo fratello»**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non ci possa essere **il peccato di accettazione** di persona nelle **testimonianze di onore e di rispetto**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 1

L'onore, secondo **Aristotele**, non è altro che un riguardo usato verso qualcuno in riconoscimento della sua virtù. Ora, i prelati e i principi vanno onorati anche se sono cattivi; e così pure i genitori, come dice la Scrittura, **Esodo 20, 12**: **«Onora il padre e la madre»**; e anche i padroni devono essere onorati dai servi, anche se cattivi, stando alle parole di S. Paolo **1 Timoteo 6, 1**: **«Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù, trattino con ogni rispetto i loro padroni»**. Quindi l'**accettazione di persona** nelle testimonianze di onore non è peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 2

Il **Levitico 19, 32**, prescrive: **«Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio»**. Ma ciò pare rientrare nell'accettazione di persona, poiché talora i vecchi non sono virtuosi, come si legge in **Daniele 13, 5**: **«L'iniquità è uscita dagli anziani del popolo»**. Quindi i **riguardi personali** nelle testimonianze di onore non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 3

A proposito di quel testo, **Giacomo 2, 1**: **«Non mescolate a favoritismi personali»**, [*Fratelli miei, non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo, Signore della gloria. 2 Supponiamo che entri in una vostra adunanza qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito splendidamente, ed entri anche un povero con un vestito logoro. 3 Se voi guardate a colui che è vestito splendidamente e gli dite: «Tu siediti qui comodamente», e al povero dite: «Tu mettiti in piedi lì», oppure: «Siediti qui ai piedi del mio sgabello», 4 non fate in voi stessi preferenze e non siete giudici dai giudizi perversi?*] ecc., S. Agostino commenta: «Qualora le parole di S. Giacomo: —Se nella vostra adunanza entrerà un uomo con un anello d'oro, ecc., dovessero essere intese delle adunanze quotidiane, chi è che non pecca, se tuttavia pecca?». Eppure è un'accettazione di persona onorare i ricchi per le loro ricchezze. Infatti S. **Gregorio** ammonisce: **«La nostra superbia viene rintuzzata per il fatto che negli uomini non onoriamo la natura per cui sono fatti a immagine di Dio, ma le ricchezze»**. Ora, non essendo le ricchezze un giusto motivo di onore, questi riguardi non sono altro che riguardi personali. Quindi l'accettazione di persone nelle manifestazioni di rispetto non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3. SED CONTRA:

La **Glossa** afferma: **«Chi onora il ricco per le sue ricchezze commette peccato»**. E lo stesso si dica se uno viene onorato per altre cause che non rendono degni di onore: poiché si tratta di riguardi personali. Quindi i riguardi personali nelle testimonianze di onore sono peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3. RESPONDEO:

L'onore è un riconoscimento della virtù di colui che viene onorato: perciò **soltanto la virtù è il giusto motivo dell'onore**. Si deve però notare che uno può essere onorato non solo per la sua virtù personale, ma anche per quella di altri. Come i principi e i prelati vengono onorati anche se sono cattivi, in quanto **fanno le veci di Dio e della collettività** a cui sono preposti, secondo le parole dei **Proverbi 26, 8**: «Come chi getta sassi nel mucchio di Mercurio, così chi attribuisce onori a uno stolto». *[Come un sasso o un gettone gettato sul mucchio che costituisce il computo totale dei conti non ha valore per se stesso ma può averne assai per la somma che rappresenta così uno sciocco promosso a una carica pubblica ha diritto a delle testimonianze di rispetto non per lui stesso ma per quello che rappresenta.]* Poiché infatti i pagani attribuivano a Mercurio il commercio, si denomina mucchio di Mercurio una somma di calcoli in cui talora i mercanti mettono un sassolino al posto di cento marchi: **e così anche viene onorato lo stolto, poiché sta al posto di Dio e di tutta la collettività**.

- E per lo stesso motivo devono essere onorati **i genitori e i padroni**, in quanto partecipi della dignità di Dio, Padre e Signore di tutti.

- I **vecchi** poi vanno onorati perché portano il segno della virtù, che è la vecchiaia: sebbene talora tale segno non corrisponda alla verità. Per cui si legge nella **Sapienza 4, 8 s.**: «Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal numero degli anni, ma la canizie per gli uomini sta nella sapienza, e un'età senile è una vita senza macchia».

- **I ricchi** finalmente vanno onorati per il fatto che occupano un grado superiore nella collettività. Se invece venissero onorati solo in forza delle ricchezze, allora si avrebbe un peccato di accettazione di persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato di accettazione di persona non possa capitare nelle **sentenze giudiziarie**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 1

L'accettazione di persona si contrappone alla giustizia distributiva, come si è visto *[a. 1]*. Ma le sentenze giudiziarie per lo più pare che appartengano alla giustizia commutativa. Quindi l'accettazione di persona non può capitare nelle sentenze giudiziarie.

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 2

Le pene sono inflitte in forza di una sentenza giudiziaria. Ma **nelle pene si usano riguardi personali senza peccato: poiché chi fa ingiuria alla persona dei principi è punito più gravemente di chi la fa ad altre persone**. Quindi nelle sentenze giudiziarie non ci sono accettazioni di persona.

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Siracide 4, 10**: «Quando giudichi sii misericordioso verso gli orfani». Ma ciò significa avere **riguardi per il povero**. Quindi l'accettazione delle persone non esiste nelle sentenze giudiziarie.

II^a II^a q. 63 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 18, 5**: «Non è cosa buona avere riguardi personali in giudizio».

II^a II^a q. 63 a. 4. RESPONDEO:

Il giudizio, come si è visto sopra [q. 60, a. 1], è un atto di giustizia in quanto il giudice riporta alla giusta uguaglianza le cose che potrebbero ingenerare una sperequazione contraria. Ora, i riguardi personali implicano una certa sperequazione, in quanto si concede a una persona oltre alla sua misura, nel rispetto della quale consiste [invece] l'uguaglianza della giustizia. Perciò **è evidente che l'accettazione di persona corrompe il giudizio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 1

Nelle sentenze giudiziarie si possono considerare due elementi. Primo, la materia che deve essere giudicata. E da questo lato la sentenza giudiziaria può essere attribuita sia alla giustizia commutativa, sia a quella distributiva: infatti in giudizio si può definire sia la distribuzione del bene comune tra molti, sia la restituzione che un individuo è tenuto a fare a un altro. - Secondo, si può considerare la forma stessa del giudizio, che consiste nel fatto che il giudice, anche in materia di giustizia commutativa, prende da uno e dà a un altro: il che appartiene alla giustizia distributiva. E da questo lato in qualsiasi giudizio ci possono essere dei riguardi personali.

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 2

Quando uno è punito più gravemente per aver commesso un'ingiuria verso una persona più altolocata non si ha accettazione di persone: poiché la diversità stessa delle persone costituisce una diversità reale, come sopra [q. 58, a. 10, ad 3] si è notato.

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 3

In giudizio si è tenuti a **favorire il povero** fin dove è possibile, però **senza ledere la giustizia**. Altrimenti si va contro le parole della Scrittura, **Esodo 23, 3**: «Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo».

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > L'omicidio](#)

Questione 64 Proemio

Eccoci a trattare dei **vizi contrari alla giustizia commutativa**. Prima di tutto parleremo dei peccati che si commettono nelle **commutazioni involontarie**; quindi di quelli che si commettono nelle **commutazioni volontarie**. Si commettono dei peccati nelle commutazioni involontarie per il fatto **che si infligge al prossimo un danno contro la sua volontà**: e questo può avvenire in due modi: cioè con i fatti e con le parole.

- **Con i fatti**, quando si danneggia il prossimo
 - + o **nella persona sua propria**,
 - + o **nei suoi congiunti**,
 - + o **negli averi**.

Perciò parleremo successivamente di codesti argomenti.

E innanzi tutto dell'**omicidio**, che è il più grave tra i danni che colpiscono il prossimo.

Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Se sopprimere gli animali, o le piante sia peccato;
2. Se sia lecito uccidere i peccatori;
3. Se ciò sia lecito a una persona privata, oppure solo all'autorità pubblica;
4. Se ciò sia lecito a un chierico;
5. Se sia lecito il suicidio;
6. Se sia lecito uccidere un innocente;
7. Se sia lecito uccidere un uomo per difendere se stessi;
8. Se l'omicidio involontario sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia proibito uccidere qualsiasi essere vivente. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 13, 2**, afferma: «Chi si oppone all'ordine stabilito da Dio si attira addosso la condanna». Ma l'ordine della divina provvidenza vuole che tutti i viventi si conservino in vita, secondo le parole del **Salmo 146, 8 s.**: «Fa germogliare l'erba sui monti, provvede il cibo al bestiame». Quindi è illecito sopprimere la vita di qualsiasi vivente.

II^a II^a q. 64 a. 1, arg. 2

L'omicidio è peccato perché con esso un uomo viene privato della vita. Ma la vita è comune a tutte le piante e a tutti gli animali. Quindi per lo stesso motivo è peccato sopprimere gli animali e le piante.

II^a II^a q. 64 a. 1, arg. 3

Nella legge divina non viene determinata una pena se non per un peccato. Ma **nella legge divina Esodo 22, 1**, viene determinata una punizione per chi uccide le pecore e i buoi **altrui**. Quindi l'uccisione degli animali è un peccato.

II^a II^a q. 64 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Quando leggiamo: —Non uccidere!, dobbiamo intendere che il comando non riguarda le piante, poiché sono prive di sentimento, e neppure gli animali bruti, poiché essi non hanno alcuna affinità di ordine razionale con noi. Quindi il precetto: —Non uccidere! va riferito esclusivamente all'uomo».

II^a II^a q. 64 a. 1. RESPONDEO:

Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere in vista del fine per cui è stato creato. Ora, **nella gerarchia degli esseri, i meno perfetti sono fatti per i più perfetti**: come anche nell'ordine genetico si procede dall'imperfetto al perfetto. Come dunque nella generazione dell'uomo abbiamo prima il vivente, poi l'animale e finalmente l'uomo, così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, sono fatte ordinariamente per gli animali, e gli animali sono fatti per l'uomo. Se quindi l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, in ciò non vi è nulla di illecito, **come il Filosofo stesso dimostra**. E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali in cibo all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. **Quindi è lecito sopprimere le piante a uso degli animali, e gli animali a uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio**, **Genesi 1, 29 s.**: «Ecco che io ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali ogni erba e ogni albero da frutto». E altrove, **Genesi 9, 3**, si legge: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 64 a. 1, ad arg. 1

Secondo l'ordine stabilito da Dio, la vita degli animali e delle piante non viene conservata per se stessa, ma per l'uomo. Per cui **S. Agostino** scriveva: «Secondo l'ordine sapientissimo del Creatore la loro vita e la loro morte sono subordinate al nostro vantaggio».

IIª IIª q. 64 a. 1, ad arg. 2

Le piante e gli animali non hanno la vita razionale, in modo da autogovernarsi, ma sono sempre come governati dall'esterno mediante un istinto naturale. E in ciò abbiamo il segno che essi per natura sono subordinati e ordinati all'uso di altri esseri.

IIª IIª q. 64 a. 1, ad arg. 3

Chi uccide il bue di un altro non pecca perché uccide un bue, ma perché **danneggia un uomo nei suoi averi**. Per cui questo fatto non è elencato tra i peccati di omicidio, ma tra quelli di furto o di rapina.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito uccidere i peccatori. Infatti:

IIª IIª q. 64 a. 2, arg. 1

Il Signore, **Matteo 13, 29 s.**, nella parabola evangelica **proibisce di estirpare la zizzania**, cioè «i figli del maligno» [v. 38]. Ma tutto ciò che Dio proibisce è peccato. Quindi uccidere i peccatori è peccato.

IIª IIª q. 64 a. 2, arg. 2

La giustizia umana deve conformarsi alla giustizia divina. Ma la giustizia divina sopporta i peccatori perché facciano penitenza, secondo le parole della Scrittura, **Ezechiele 18, 23; 33, 11**: «Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva». Quindi è assolutamente ingiusto uccidere i peccatori.

IIª IIª q. 64 a. 2, arg. 3

Ciò che in se stesso è male non può, per un fine buono, diventare lecito, come insegnano concordemente **S. Agostino** e **Aristotele**. Ma uccidere un uomo è in se stesso un male: poiché siamo tenuti ad amare con la carità tutti gli uomini; e, a detta di Aristotele, gli amici "vogliamo che vivano ed esistano". Perciò in nessun modo è lecito uccidere un peccatore.

IIª IIª q. 64 a. 2. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 22, 17**, si legge: «Non lascerai vivere colei che pratica la magia»; e nei **Salmi 100, 8**: «Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese».

[Il quinto comandamento dice propriamente "non assassinare" cioè non uccidere ingiustamente, arbitrariamente; perciò dal quinto comandamento non si può dedurre nessun argomento contro l'uccisione dei colpevoli fatta secondo la legge né contro l'uccisione fatta per legittima difesa.]

IIª IIª q. 64 a. 2. RESPONDEO:

In base a ciò che abbiamo detto [a. 1], è lecito uccidere gli animali bruti in quanto essi sono ordinati per natura all'utilità dell'uomo, come le cose imperfette sono ordinate a quelle perfette. Ora, qualsiasi parte è ordinata al tutto come l'imperfetto al perfetto. E così la parte è per natura subordinata al tutto. Per cui vediamo che,

qualora lo esiga la salute di tutto il corpo, si ricorre lodevolmente e salutarmente al taglio di un membro putrido e cancrenoso. Ora, ciascun individuo sta a tutta la comunità come una parte sta al tutto. Quindi se un uomo con i suoi peccati è pericoloso e disgregativo per la collettività, è cosa lodevole e salutare sopprimerlo, per la conservazione del bene comune; infatti, come dice S. Paolo, **1Corinti 5, 6**: «un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 1

Il Signore comandò di non sradicare la zizzania per risparmiare il grano, cioè i buoni. E ciò è da osservarsi quando non è possibile uccidere i cattivi senza l'uccisione dei buoni: o perché essi sono mescolati con questi, oppure perché, come nota **S. Agostino**, avendo essi troppi seguaci non possono venire soppressi senza mettere in pericolo i buoni. Per cui il Signore comanda di tollerare l'esistenza dei malvagi, rinviandone il castigo all'ultimo giudizio, piuttosto che uccidere con essi anche i buoni. - Quando invece la loro uccisione non costituisce un pericolo, ma è piuttosto una difesa e uno scampo per i buoni, allora è lecito uccidere i malvagi.

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 2

Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora sopprime subito i peccatori per la liberazione dei buoni; talora invece concede loro il tempo di pentirsi, in vista della futura salvezza dei suoi eletti. E la giustizia umana lo imita per quanto è possibile anche in questo: essa infatti sopprime quelli che sono nocivi per gli altri, mentre lascia il tempo di pentirsi a quelli che non recano agli altri gravi danni.

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 3

Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'essere liberi e nell'esistere per se stessi, finendo in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura, **Salmo 48, 21**: «L'uomo, non avendo compreso la sua dignità, è disceso al livello dei giumenti privi di senno, e si è fatto simile ad essi»; e ancora, **Proverbi 11, 29**: «Lo stolto sarà schiavo dell'uomo saggio». Quindi, sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia una cosa essenzialmente peccaminosa, tuttavia uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come dice il **Filosofo**, è peggiore e più nocivo di una bestia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che una persona privata abbia la facoltà di uccidere i colpevoli. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 3, arg. 1

La legge di Dio non può comandare nulla di illecito. Ma per il peccato del vitello d'oro **Mosè**, **Esodo 32, 27**, diede questo comandamento: «Uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico». Quindi anche alle persone private è lecito uccidere i colpevoli.

II^a II^a q. 64 a. 3, arg. 2

Col peccato, come si è detto [a. 2, ad 3], un uomo si rende simile alle bestie. Ma qualsiasi persona privata può uccidere un animale selvatico, specialmente se nocivo. Quindi, per lo stesso motivo, potrà uccidere un uomo colpevole.

II^a II^a q. 64 a. 3, arg. 3

È cosa degna di lode che uno, pur essendo una persona privata, compia le azioni che sono utili al bene comune. Ma l'uccisione dei malfattori, come si è già dimostrato [a. 2], è utile al bene comune. Quindi è cosa lodevole che anche una persona privata uccida i malfattori.

II^a II^a q. 64 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Chi uccide un malfattore senza alcun pubblico mandato sarà condannato come omicida; e tanto più gravemente in quanto si è arrogato un potere che Dio non gli aveva concesso».

II^a II^a q. 64 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già dimostrato [a. 2], è lecito uccidere un malfattore in quanto la sua uccisione è ordinata alla salvezza di tutta la collettività. **Ciò quindi spetta soltanto a colui al quale è affidata la cura della sicurezza collettiva:** come spetta al medico, a cui è stata affidata la cura di tutto l'organismo, il procedere al taglio di un membro malato. Ma la cura del bene comune è affidata ai principi investiti della pubblica autorità. Perciò ad essi soltanto è lecito uccidere i malfattori, non già alle persone private.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 1

Come nota Dionigi, il vero responsabile di un'azione è colui sotto la cui autorità essa viene compiuta. Quindi, secondo **S. Agostino**, «propriamente non uccide colui che è tenuto a prestare la sua opera a colui che comanda, come la spada nelle mani di colui che se ne serve». Perciò coloro che uccisero i parenti e gli amici per comando di Dio non vanno considerati loro stessi come gli autori del fatto, ma piuttosto lo è colui del quale essi rispettarono l'autorità: come anche il soldato uccide il nemico per l'autorità del principe, e il boia uccide il brigante per l'autorità del giudice.

II^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 2

Una bestia differisce dall'uomo per natura. Quindi non si richiede per ucciderla alcun giudizio, se è selvatica. Se invece è una bestia domestica si va incontro a un giudizio, non per l'animale in se stesso, ma per il danno arrecato al suo padrone. Il colpevole invece non differisce per natura dagli uomini onesti. Quindi si richiede un processo per decidere se vada ucciso per il bene della società.

II^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 3

Qualsiasi persona privata ha la facoltà di compiere cose utili al bene comune che non danneggiano nessuno. Se però danneggiano qualcuno, allora non possono essere fatte se non secondo il giudizio di coloro a cui spetta di determinare il sacrificio da imporre alle parti per la salvezza del tutto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uccidere i malfattori sia lecito ai chierici. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 1

I chierici sono tenuti in modo particolare a eseguire il comando dell'Apostolo, **1Corinti 4, 16**: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo», comando che ci impegna a imitare Dio e i suoi santi. Ora Dio stesso, che noi adoriamo, uccide direttamente i malfattori, secondo l'espressione del **Salmo 135, 10**: «Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti». Inoltre **Mosè** fece uccidere dai leviti ventitremila uomini per l'adorazione del vitello d'oro **Esodo 32, 28**. E il sacerdote **Finees** uccise l'israelita che stava peccando con una madianita, **Numeri 25, 6** ss.. - **Samuele** poi uccise Agag re di Amalec, **1Sam 15, 33**; **Elia** trucidò i sacerdoti di Baal, **1Re 18, 40**; **Mattatia** mise a morte l'apostata che si apprestava a sacrificare, **1Maccabei 2, 24**; nel Nuovo

Testamento **Pietro** punì con la morte Anania e Saffira, **Atti 5, 3 ss.**.. Perciò anche ai chierici è lecito uccidere i malfattori.

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 2

Il potere spirituale è superiore a quello temporale, e più vicino a Dio. Ma il potere temporale ha la facoltà di uccidere i malfattori quale «ministro di Dio», come dice S. Paolo, **Romani 13, 3-4** [*Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, 4 poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male.*]. A maggior ragione quindi possono ucciderli lecitamente i chierici, che sono ministri di Dio nell'esercizio di un potere spirituale.

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 3

Chi lecitamente ha ricevuto un ufficio può esercitarne lecitamente i compiti. Ma è compito del principe temporale uccidere i malfattori, come sopra [a. 2] si è dimostrato. Perciò i chierici che sono principi temporali possono uccidere i malfattori.

II^a II^a q. 64 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Timoteo 3, 2 s.**: «Il vescovo deve essere irreprensibile, non dedito al vino, non violento».

II^a II^a q. 64 a. 4. RESPONDEO:

Ai chierici non è permesso uccidere per due motivi:

- Primo, perché sono incaricati del servizio dell'altare, in cui viene rappresentata la passione di Cristo crocifisso, il quale, come dice S. Pietro **1Pietro 2, 23**: «oltraggiato non rispondeva con oltraggi». Per cui ripugna che i chierici percuotano o uccidano: i ministri infatti devono imitare il loro Signore, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 10, 2**: «Quale il governatore del popolo, tali i suoi ministri».

- La seconda ragione sta nel fatto che i chierici sono incaricati del ministero della **nuova legge**, in cui non vengono prescritte pene di morte o di mutilazioni corporali. Perciò, affinché essi siano «ministri adatti di una Nuova Alleanza», **2Corinti 3, 6**, devono astenersi da tali cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 1

Dio, quale causa universale, compie in tutti gli esseri ogni retta operazione, però secondo la convenienza di ciascuno. Perciò ognuno deve imitare Dio secondo le esigenze del proprio stato. Sebbene quindi Dio sopprima anche fisicamente i malfattori, non tutti sono in questo autorizzati a imitarlo. - **S. Pietro** poi non uccise Anania e Saffira con le proprie mani o col suo potere, ma piuttosto promulgò la loro sentenza di morte stabilita da Dio. - **I sacerdoti e i leviti dell'antico Testamento** invece erano ministri dell'antica legge, la quale infliggeva pene corporali: quindi era loro concesso di uccidere con le loro mani.

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 2

Il ministero dei chierici è ordinato a un **fine superiore** a quello che giustifica le esecuzioni capitali, cioè alla **salvezza delle anime**. Perciò ripugna che essi si interessino di cose più basse.

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 3

I prelati della Chiesa, pur accettando l'ufficio di principi secolari, non pronunziano da se stessi le sentenze capitali, ma ne danno l'incombenza ad altri.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che sia lecito suicidarsi. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 1

L'omicidio è un peccato perché è contrario alla giustizia. Ma nessuno può mancare di giustizia verso se stesso, come dimostra Aristotele. Quindi nessuno pecca uccidendo se stesso.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 2

Chi detiene il potere ha la facoltà di uccidere i malfattori. Ma talora chi detiene il potere è un malfattore. Egli quindi è autorizzato a uccidere se stesso.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 3

È lecito esporsi spontaneamente a un pericolo minore per evitarne uno più grave: come è lecito amputarsi un membro malato per salvare l'intero corpo. Ora in certi casi uno, uccidendo se stesso, evita un male peggiore, cioè una vita di miseria, o la vergogna di un peccato. Quindi il suicidio in certi casi è lecito.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 4

Sansone, che nella Scrittura, **Ebrei 11, 32**, è ricordato fra i santi, **uccise se stesso**, **Giudici 16, 30**. Quindi il suicidio può essere lecito.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 5

Nella Scrittura, **1Maccabei 14,41ss.**, si legge che Razis si uccise «preferendo morire nobilmente piuttosto che divenire schiavo degli empi e subire oltraggi indegni della sua nobiltà». Ma ciò che si compie con nobiltà e coraggio non è illecito. Quindi il suicidio non è illecito.

II^a II^a q. 64 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Il precetto: —Non uccidere— va riferito all'uomo. Cioè non uccidere né gli altri né te stesso. Infatti chi uccide se stesso non fa altro che uccidere un uomo».

II^a II^a q. 64 a. 5. RESPONDEO:

Il suicidio è assolutamente illecito per tre motivi:

- **Primo**, poiché per natura ogni essere ama se stesso; e ciò implica la tendenza innata a conservare se stessi e a resistere per quanto è possibile a quanto ci potrebbe distruggere. Per cui l'**uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso**. Per questo il suicidio è sempre un peccato mortale, essendo incompatibile con la legge naturale e con la carità.

- **Secondo**, poiché la parte è essenzialmente qualcosa del tutto. Ora, **ciascun uomo è una parte della società**, e quindi è essenzialmente della collettività. Per cui uccidendosi fa un torto alla società, come insegna il **Filosofo**.

- **Terzo**, poiché **la vita è un certo dono di Dio all'uomo**, che rimane in potere di colui il quale «fa morire e fa vivere». Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone, e come pecca colui che si arroga il diritto di giudicare una causa che non gli è stata affidata. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio sulla vita e sulla morte, secondo le parole della Scrittura, **Deuteronomio 32, 39**: «Sono io che dò la morte e faccio vivere».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 64 a. 5, ad arg. 1

L'omicidio è un peccato non solo perché è contrario alla giustizia, ma anche perché è contrario alla carità che uno deve a se stesso. E da questo lato il suicidio è un peccato verso se stessi. Invece in rapporto alla società e a Dio esso ha natura di peccato anche perché è contrario alla giustizia.

IIª IIª q. 64 a. 5, ad arg. 2

Chi detiene i pubblici poteri ha la facoltà di uccidere i malfattori perché ha il compito di giudicarli. Ma nessuno è giudice di se stesso. Quindi chi comanda non può uccidere se stesso per qualsivoglia peccato. Tuttavia ha la facoltà di sottoporsi al giudizio di altri.

IIª IIª q. 64 a. 5, ad arg. 3

L'uomo viene costituito padrone di sé dal libero arbitrio. Egli quindi può disporre di se stesso per le cose riguardanti la vita presente, che sono regolate dal libero arbitrio. Ma il passaggio da questa vita a un'altra più felice non dipende dal libero arbitrio dell'uomo, bensì dall'intervento di Dio. Perciò all'uomo non è lecito uccidere se stesso per passare a una vita più felice. E neppure per sfuggire a qualsiasi miseria della vita terrena. Poiché, come dice il Filosofo, la morte «è l'ultimo e il più tremendo» tra i mali della vita presente: per cui darsi la morte per sfuggire alle altre miserie di questa vita equivale ad affrontare un male più grave per evitarne uno minore.

- **Parimenti non è lecito suicidarsi per un peccato commesso.** Sia perché in tal modo uno danneggia se stesso in maniera gravissima, privandosi del tempo necessario per fare penitenza, sia anche perché l'uccisione dei malfattori è rimessa al giudizio dei pubblici poteri.

- **E così pure non è lecito a una donna uccidersi per non essere violentata.** Poiché essa non deve commettere un delitto più grave verso se stessa, qual è appunto il suicidio, per evitare un delitto minore di un altro (infatti una donna violentata, quando manca il consenso, non commette peccato: poiché, come disse Santa Lucia, «il corpo non rimane inquinato se non per il consenso dell'anima»). Ora, è evidente che la fornicazione o l'adulterio sono peccati meno gravi dell'omicidio: specialmente poi del suicidio, che è gravissimo, poiché così uno nuoce a se stesso, che è tenuto ad amare nel massimo grado. Inoltre è il peccato più pericoloso, poiché non lascia il tempo per l'espiazione.

- **Finalmente a nessuno è lecito uccidere se stesso per paura di acconsentire al peccato.** Come infatti dice S. Paolo, **Romani 3, 8:** «non si deve fare il male perché ne venga un bene», o per evitare il male, specialmente se si tratta di colpe minori e meno sicure. Infatti uno non può essere sicuro che in seguito acconsentirà al male: poiché in qualsiasi tentazione il Signore può preservare l'uomo dal peccato.

IIª IIª q. 64 a. 5, ad arg. 4

Come spiega S. Agostino, «**Sansone non può essere scusato dall'aver seppellito se stesso assieme ai nemici distruggendo l'edificio se non per un comando segreto dello Spirito Santo, il quale faceva miracoli per mezzo suo**». E allo stesso modo egli giustifica la condotta di alcune sante donne, venerate dalla Chiesa, che durante la persecuzione si uccisero da se stesse.

IIª IIª q. 64 a. 5, ad arg. 5

È un atto di coraggio affrontare la morte inflitta da altri per il bene della virtù, e per evitare il peccato. Invece dare la morte a se stessi per evitare delle sofferenze ha sì una certa parvenza di forza, per cui alcuni si uccisero pensando di agire coraggiosamente, e tra questi c'è appunto Razis, ma in realtà non si tratta di

vero coraggio, bensì di una certa debolezza incapace di affrontare la sofferenza, come notano sia il Filosofo che S. Agostino.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in qualche caso sia lecito **uccidere un innocente**. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 1

Il timore di Dio non si manifesta con il peccato, ma piuttosto «**il timore di Dio allontana il peccato**», **Siracide 1, 27**. Ora, Abramo viene lodato per aver temuto Dio con la sua decisione di uccidere il figlio innocente. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 2

Nei peccati contro il prossimo una colpa è tanto più grave quanto maggiore è il danno che si commette. Ma l'uccisione arreca più danno al colpevole che all'innocente, il quale con la morte passa dalla miseria di questa vita alla gloria celeste. Siccome dunque in certi casi è lecito uccidere un colpevole, sarà molto più lecito uccidere un giusto o un innocente.

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 3

Ciò che viene compiuto secondo l'ordine della giustizia non è peccato. Ma talora secondo l'ordine della giustizia uno è costretto a uccidere un innocente: p. es. quando il giudice, che è tenuto a giudicare secondo le deposizioni, è costretto a condannare a morte una persona accusata da falsi testimoni che egli invece conosce essere innocente; e lo stesso si dica del carnefice che uccide chi è condannato ingiustamente, obbedendo al giudice. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

I^a II^a q. 64 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 23, 7**: «**Non far morire l'innocente e il giusto**».

II^a II^a q. 64 a. 6. RESPONDEO:

Un uomo può essere considerato sotto due aspetti: in se stesso e in rapporto agli altri. **Considerato in se stesso** nessun uomo può essere ucciso lecitamente: poiché in ciascuno, anche se peccatore, dobbiamo amare la natura, che è stata creata da Dio e che viene distrutta dall'uccisione. Invece l'uccisione del colpevole diviene lecita, come sopra [a. 2] si è detto, **in vista del bene comune**, che il peccato compromette. Ora, **la vita dei giusti serve a conservare e a promuovere il bene comune**: poiché essi costituiscono la parte più nobile della società. Perciò in nessun modo è lecito uccidere un innocente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 6, ad arg. 1

Dio è padrone della vita e della morte: quindi per suo ordine muoiono sia i peccatori che i giusti. E **così chi uccidesse un innocente per comando di Dio non peccerebbe**, come non pecca Dio, di cui egli esegue la volontà; e mostrerebbe di temere Dio, obbedendo ai suoi comandi.

II^a II^a q. 64 a. 6, ad arg. 2

Nel misurare la gravità di un peccato si devono considerare più gli elementi essenziali che quelli accidentali. E così chi uccide un giusto pecca più gravemente di chi uccide un peccatore. Primo, perché nuoce a una persona che è tenuto ad amare di più, e quindi il suo agire è più in contrasto con la carità. Secondo, perché fa un torto a chi meno lo merita, e quindi offende maggiormente la giustizia. Terzo, perché priva la società di un

bene maggiore. Quarto, perché disprezza maggiormente Dio, come risulta dalle parole, **Luca 10, 16**: «Chi disprezza voi disprezza me». - Il fatto poi che il giusto ucciso venga da Dio accolto nella gloria è accidentale all'uccisione.

IIª IIª q. 64 a. 6, ad arg. 3

Il giudice, quando fosse persuaso che un accusato, convinto dalle false testimonianze, è innocente, deve controllare le deposizioni con maggiore diligenza, per trovare il modo di liberarlo, come fece **Daniele 13,51 ss.** E se non può far questo deve rimandare l'accusato a un giudice superiore. E se anche ciò è impossibile, allora non pecca dando la sentenza in base alle deposizioni: non è infatti lui che uccide l'innocente, ma gli accusatori. **Il carnefice** poi che è alle dipendenze di un giudice che condanna un innocente, se la sentenza implica un errore patente non deve ubbidire: altrimenti andrebbero scusati i carnefici che uccisero i martiri. Se invece non c'è un'ingiustizia patente, allora egli non pecca eseguendo la condanna: poiché non è in grado di discutere la sentenza del suo superiore; e non è lui a uccidere l'innocente, ma il giudice, di cui egli è l'esecutore materiale.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia lecito a nessuno uccidere per difendersi. Infatti:

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 1

S. Agostino scrive: «Non mi pare bene consigliare a qualcuno di uccidere altri uomini, sia pure in propria difesa, a meno che non si tratti di soldati, o di altri che abbiano ufficialmente questo compito non per se stessi, ma per il bene altrui». Ma chi per difendersi uccide un altro, lo uccide per non essere ucciso lui stesso. Quindi è una cosa illecita.

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 2

«Come saranno esenti da peccato», dice ancora **S. Agostino**, «coloro che si sono macchiati dell'uccisione di un uomo per cose che siamo tenuti a disprezzare?». E queste cose da disprezzare sono quelle «che gli uomini possono perdere involontariamente», come risulta dal contesto. Ora, tale è la vita del corpo. Quindi non è mai lecito uccidere un uomo per conservare la vita corporale.

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 3

Il **Papa Niccolò I** ha dato questa rianalisi, riportata dal **Decreto** [di Graz. 1, 50, 6]: «Riguardo a quei chierici per i quali mi hai chiesto se possono con la penitenza tornare al loro stato precedente, o ascendere a un grado superiore, dopo avere ucciso un pagano per difendersi, sappi che noi non vogliamo dare ad essi alcuna occasione né alcuna licenza di uccidere un uomo in qualsiasi maniera». Ma a osservare i precetti morali sono tenuti ugualmente i chierici e i laici. Perciò anche ai laici è proibito uccidere qualcuno nel difendersi.

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 4

L'omicidio è un peccato più grave della semplice fornicazione, o dell'adulterio. Ma a nessuno è permesso di commettere una semplice fornicazione, o un adulterio, o qualsiasi altro peccato mortale per conservare la propria vita: poiché la vita spirituale va preferita alla vita corporale. Perciò nessuno può uccidere un altro per conservare la propria vita.

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 5

Se l'albero è cattivo è cattivo anche il frutto, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 17 s.** Ma la propria difesa è illecita, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Romani 12, 19**: «Non fatevi giustizia da voi stessi, o carissimi». Quindi è illecita anche l'uccisione che ne deriva.

II^a II^a q. 64 a. 7. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Esodo 22, 2**, si legge: «Se un ladro viene sorpreso mentre sta facendo una breccia in un muro, e viene colpito e muore, non c'è vendetta di sangue». Ora, è molto più lecito difendere la propria vita che la propria casa. **Se uno quindi uccide un uomo per difendere la propria vita non è reo di omicidio.**

II^a II^a q. 64 a. 7. RESPONDEO:

Nulla impedisce che **un atto abbia due effetti, di cui uno è intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale**, come si è visto [*q. 43, a. 3; I-II, q. 72, a. 1*]. Perciò dall'azione della **difesa personale** possono seguire due effetti, il primo dei quali è la **conservazione della propria vita**, mentre l'altro è l'**uccisione dell'attentatore**. Ora, **questa azione non può essere considerata illecita** per il fatto che con essa si intende conservare la propria vita: poiché è naturale ad ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza. Tuttavia un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito **se è sproporzionato al fine**. Quindi se uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita: infatti il diritto stabilisce che «è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti di una difesa incolpevole». Quindi non è necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunci alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto a provvedere più alla propria vita che alla vita altrui. Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra [*a. 3*] si è detto, è illecito che un uomo intenda [espressamente] uccidere un uomo per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: come è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi. Anche questi però peccano se sono mossi da risentimenti personali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 1 e 2

L'affermazione di S. Agostino va riferita al caso in cui uno abbia **l'intenzione diretta di uccidere** per liberare se stesso dalla morte. E a questo caso va riferita anche l'altra frase del Santo [*Job. 2*]. Per cui egli dice espressamente: «per cose che», indicando con ciò l'intenzione. È così risolta anche la seconda obiezione.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 3

L'irregolarità accompagna l'**uccisione di un uomo** anche se avviene senza colpa: come è evidente nel caso del giudice che pronunzia giustamente una sentenza capitale. E così un chierico, anche se uccide per difesa personale, è **irregolare**, sebbene non abbia l'intenzione di uccidere, ma solo di difendersi.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 4

La fornicazione e l'adulterio non sono necessariamente ordinati alla **conservazione della propria vita** come lo sono invece talora gli atti dai quali scaturisce l'omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 5

In quel testo viene proibita la difesa accompagnata dal **livore della vendetta**. Per cui la **Glossa** interpreta così: «Non fatevi giustizia da voi stessi, cioè: Non ripagate l'avversario con le stesse ferite».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che uno che uccide casualmente un uomo sia colpevole di **omicidio**. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 1

Si legge nella **Genesi 4, 23 s.**, che Lamec, credendo di uccidere una bestia, uccise un uomo, e gli fu imputato come omicidio. Quindi chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 2

L' **Esodo 21, 22 s.** prescrive che «quando un uomo urta una donna incinta così da farla abortire, e ne seguirà poi la morte, renderà vita per vita». Ma ciò può avvenire anche senza l'intenzione di uccidere. Perciò l'omicidio involontario implica il reato di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 3

Nel **Decreto [di Graz. 1, 50]** ci sono diversi canoni in cui si puniscono gli **omicidi involontari**. Ma la punizione non è dovuta che alla colpa. Perciò chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Non sia mai che ci venga imputato quel male occasionale con cui possiamo colpire qualcuno mentre noi facciamo in vista del bene delle azioni lecite». Ora, capita talvolta che mentre uno sta facendo qualcosa in vista del bene, casualmente ne segua l'uccisione di un uomo. Quindi a chi ne è responsabile ciò non è imputato come colpa.

II^a II^a q. 64 a. 8. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, il caso è una **causa preterintenzionale**. Perciò le **realità casuali**, assolutamente parlando, non sono **né intenzionali né volontarie**. Poiché dunque ogni peccato è volontario, secondo le parole di S. Agostino, ne viene che le **realità casuali in quanto tali non sono peccati**. Può tuttavia capitare che quanto non è oggetto diretto di volizione o di intenzione sia però voluto e inteso accidentalmente [o indirettamente], come può esserlo una causa **removens prohibens**. Per cui se non si toglie la causa da cui può seguire l'uccisione di un uomo quando si è tenuti a farlo, l'uccisione in qualche modo è volontaria. Ora, ciò può avvenire in due modi: primo, quando l'uccisione capita mentre uno **compie cose illecite che era tenuto a evitare**; secondo, **quando uno non prende le dovute precauzioni**. E così secondo il diritto, se uno nel compiere una cosa lecita con le debite precauzioni provoca l'uccisione di un uomo non incorre nel reato di omicidio; se invece provoca la morte di un uomo mentre compie una cosa illecita, oppure se mentre compie cose lecite non prende le dovute precauzioni, non può sfuggire al reato di omicidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 1

Lamec non usò le debite precauzioni per evitare l'uccisione di un uomo, e per questo incorse nel reato di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 2

Chi percuote una donna incinta compie un'opera illecita, per cui se ne segue la morte della donna o del bambino già formato non può evitare la responsabilità dell'omicidio; specialmente se la morte segue quasi immediatamente alle percosse.

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 3

I canoni impongono una punizione a coloro che uccidono casualmente **mentre compiono cose illecite**, oppure a coloro che non usano le **debite precauzioni**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le altre ingiustizie che si commettono contro le persone

Questione 65

Proemio

Passiamo ora a considerare gli altri peccati d'ingiustizia che si commettono contro le persone.

Sul tema indicato toccheremo quattro argomenti:

1. La mutilazione delle membra;

2. Le percosse;

3. L'incarcerazione;

4. Se questi peccati d'ingiustizia siano più gravi per il fatto che si commettano contro i congiunti di altre persone.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **mutilazione** di una persona non sia **lecita** in nessun caso. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** afferma che si commette peccato per il fatto che «**ci si allontana da ciò che è secondo natura in vista di ciò che è contro natura**». Ora, secondo la natura istituita da Dio il corpo umano deve essere integro nelle sue parti, ed è contro natura che sia privato di un membro. Quindi mutilare una persona di un membro è sempre peccato.

II^a II^a q. 65 a. 1, arg. 2

Secondo Aristotele, come l'anima intera sta a tutto il corpo, così le parti dell'anima stanno alle varie parti del corpo. Ma **privare una persona dell'anima con l'uccisione non è permesso se non in forza dei pubblici poteri. Perciò non è lecito mutilare una persona se non forse ricorrendo ai pubblici poteri.**

II^a II^a q. 65 a. 1, arg. 3

La salvezza dell'anima è da preferirsi alla salvezza del corpo. Ora, a nessuno è permesso mutilarsi di un membro per la salvezza dell'anima: infatti il primo **Concilio Niceno [can. 1]** **punisce coloro che si sono evirati per osservare la castità**. Quindi per nessun altro motivo è lecita la mutilazione di una persona.

II^a II^a q. 65 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nell'**Esodo 21,24**: «**Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede**».

II^a II^a q. 65 a. 1. RESPONDEO:

Un membro, essendo una parte del corpo umano, è per il tutto, come ciò che è imperfetto dice ordine alla perfezione. Si deve perciò disporre di un membro del corpo umano secondo le esigenze del tutto. Ora, **ogni membro del corpo umano di per sé è utile al bene di tutto il corpo; tuttavia può capitare che gli sia nocivo, p. es. quando un membro infetto minaccia la corruzione di tutto il corpo.** Se quindi un membro è sano e normale, non può essere asportato senza un danno per l'intero corpo. **Siccome però l'uomo nel suo insieme è ordinato all'intera collettività di cui fa parte, come si è detto [q. 61, a. 1; q. 64, aa. 2, 5], può capitare che l'asportazione di un membro, pur essendo dannosa per l'intero corpo, sia tuttavia ordinata al bene della collettività in**

quanto inflitta come **castigo di certi delitti**. Come quindi uno **dalla pubblica autorità** può essere lecitamente privato della vita intera per i delitti più gravi, così può essere privato di un membro per i delitti minori. **Ciò però non è lecito ad alcuna persona privata**, nemmeno col consenso dell'interessato: poiché sarebbe un'ingiustizia verso la società, alla quale appartiene l'uomo con tutte le sue membra. Se invece un membro è un focolaio d'infezione per tutto il corpo, allora col **consenso dell'interessato** è lecita la sua asportazione per la salute di tutto il corpo: poiché a ciascuno è commessa la cura della propria salute. E lo stesso discorso vale per giustificare l'asportazione fatta per la volontà di colui a cui spetta la cura della salute di chi ha un membro malato. **Mutilare invece qualcuno di un membro fuori di questi casi è assolutamente proibito.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 1

Nulla impedisce che quanto è contrario a una natura particolare sia conforme alla natura nella sua universalità: come negli esseri materiali la morte o la corruzione è contraria alla loro natura particolare, ma è conforme alla natura nella sua universalità. E così **mutilare una persona di un membro, pur essendo contro la natura particolare del suo corpo, è però conforme alla ragione naturale in rapporto al bene comune.**

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 2

La vita intera di un uomo non è ordinata a qualcosa che a lui appartiene, ma piuttosto tutte le cose che a lui appartengono sono ordinate ad essa. Quindi privare un uomo della vita appartiene sempre esclusivamente alla pubblica autorità, che è incaricata del bene comune. Invece **la mutilazione di un membro può essere ordinata alla salute di una persona particolare:** e così in certi casi questa ha il diritto di praticarla.

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 3

Non si può eliminare un membro per la salute del corpo se non quando non si può provvedere altrimenti. Ma alla salvezza spirituale si può sempre provvedere altrimenti che con l'amputazione di un membro: poiché **il peccato dipende dalla volontà**. Perciò non si può mai recidere un membro per evitare un peccato qualsiasi. Per cui il **Crisostomo**, nel commentare quel passo, **Matteo 19,12**: **«Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli»**, afferma: **«Non si tratta di mutilare le membra, ma di uccidere i cattivi pensieri. Infatti chi recide un organo è soggetto alla maledizione: poiché in tal modo uno si accomuna agli assassini»**. E aggiunge: **«E d'altra parte in questo modo la concupiscenza non si calma, ma diviene più insolente. Infatti la concupiscenza che è in noi ha ben altre fonti, derivando specialmente dall'incontinenza del proposito e dalla negligenza della mente: per cui la mutilazione di un organo non reprime le tentazioni tanto quanto la repressione dei cattivi pensieri»**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito ai **genitori percuotere i figli**, e ai **padroni gli schiavi**. Infatti:

IIª IIª q. 65 a. 2, arg. 1

Scriveva S. Paolo **Efesini 6, 4, 9**: **«Voi padri non inasprite i vostri figli»**. E aggiungeva poco dopo: **«E voi padroni comportatevi allo stesso modo verso i vostri schiavi, mettendo da parte le minacce»**. Ma dalle percosse **alcuni vengono inaspriti**. Inoltre esse sono più gravi delle minacce. Perciò né i padri possono percuotere i figli, né i padroni i servi.

IIª IIª q. 65 a. 2, arg. 2

Il **Filosofo** afferma che **«il linguaggio paterno comporta soltanto l'ammonizione, non la coazione»**. Ma con le percosse si ha una forma di coazione. Quindi ai genitori non è lecito percuotere i figli.

IIª IIª q. 65 a. 2, arg. 3

È permesso a chiunque **correggere un altro**: è questa infatti una delle opere di misericordia spirituale, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. Se quindi ai genitori è lecito percuotere i figli per correggerli, sarà lecito ugualmente a chiunque fare lo stesso con qualsiasi persona. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi è falsa anche l'affermazione precedente.

II^a II^a q. 65 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 13,24**: «Chi risparmia il bastone odia suo figlio»; e altrove **Salmi 23, 13 s.**: «Non risparmiare al giovane la correzione. Anche se tu lo batti con la verga, non morirà; anzi, se lo batti con la verga lo salverai dall'inferno». E ancora, **Siracide 33,27**: «Per lo schiavo cattivo torture e castighi».

II^a II^a q. 65 a. 2. RESPONDEO:

Con **le percosse** si infligge un danno al corpo del paziente, però in maniera diversa che con la mutilazione: quest'ultima infatti ne pregiudica l'integrità, mentre le percosse si limitano al dolore sensibile. Perciò esse sono un danno molto minore della mutilazione. Ora, infliggere un danno a una persona è permesso solo **come castigo, per un atto di giustizia**. D'altra parte si possono punire con giustizia solo i propri sudditi. Quindi può lecitamente percuotere soltanto chi ha un potere sulla persona che viene percossa. Poiché dunque il figlio è sotto il potere del padre, e lo schiavo sotto quello del padrone, il padre e il padrone hanno rispettivamente la facoltà di percuotere il figlio e lo schiavo, **allo scopo di correggerli e di educarli**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 1

L'ira, essendo un desiderio di vendetta, si accende soprattutto quando uno pensa di essere stato colpito ingiustamente, come mostra il **Filosofo**.

- Perciò la **proibizione** che viene fatta ai **genitori** di provocare i figli non **vieta** loro di percuoterli allo scopo di educarli, ma **di esagerare nelle percosse**.

- L'esortazione poi rivolta ai **padroni** di **mettere da parte le minacce** può essere intesa in due modi.

+ **Primo**, nel senso che se ne deve fare un uso moderato: e ciò fa parte della **moderazione nel correggere**.

+ **Secondo**, nel senso che non sempre si deve porre in atto il castigo minacciato: e ciò implica l'obbligo di temperare talvolta con la **misericordia** del condono la sentenza con cui era stata decretata la punizione.

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 2

Un potere superiore esige una forza coattiva più grande. Ora, essendo lo stato una società perfetta, chi lo governa deve avere un potere coattivo perfetto: quindi può infliggere pene irreparabili, come l'uccisione e la mutilazione. Invece **il padre e il padrone, i quali governano la società domestica**, che è una società imperfetta, hanno un potere coercitivo imperfetto limitato a punizioni lievi, che non infliggono danni irreparabili. E le percosse sono fra queste.

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 3

È lecito a chiunque correggere chi accetta la correzione. Correggere invece chi non la vuole appartiene soltanto agli incaricati. E tale è appunto il caso delle percosse.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia lecito **incarcerare un uomo**. Infatti:

II^a II^a q. 65 a. 3, arg. 1

L'atto che è rivolto a una materia indebita è cattivo nel suo genere, come sopra [I-II, q. 18, a. 2] si è detto. Ma l'uomo, avendo in dote la libertà naturale del suo arbitrio, è materia indebita dell'incarcerazione, che è incompatibile con la libertà. Quindi l'incarcerazione di un uomo è illecita.

II^a II^a q. 65 a. 3, arg. 2

La giustizia umana deve conformarsi a quella divina. Ora Dio, secondo la Scrittura, Siracide 15,14: «ha lasciato l'uomo in balia del suo proprio volere». Perciò nessuno deve essere costretto con le catene o con il carcere.

II^a II^a q. 65 a. 3, arg. 3

Non si può arrestare un uomo se non per trattenerlo da un'opera cattiva: alla quale può lecitamente opporsi chiunque. Se quindi fosse lecito incarcerare un uomo per impedirgli di nuocere, chiunque potrebbe lecitamente incarcerare qualcuno. Il che è falso. Anche la tesi, dunque, è falsa.

II^a II^a q. 65 a. 3. SED CONTRA:

Si legge nel Levitico 24,11 s., che un tale fu messo in prigione per aver bestemmiato.

II^a II^a q. 65 a. 3. RESPONDEO:

Questo è l'ordine che si riscontra nei beni del corpo:

- Al primo posto c'è l'integrità della natura corporea, che viene menomata dall'uccisione o dalla mutilazione.
- Al secondo posto c'è il piacere o la quiete dei sensi, a cui si contrappongono le percosse, o qualsiasi altro fatto dolorifico.
- Al terzo posto c'è il moto e l'uso delle membra, che viene impedito dall'arresto, dall'incarcerazione o da qualsiasi tipo di detenzione. E così incarcerare o sequestrare in qualunque modo una persona è illecito, a meno che non lo si faccia secondo l'ordine della giustizia, o come castigo o come misura preventiva per evitare un delitto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 1

L'uomo che abusa delle facoltà a lui concesse merita di perderle. Perciò colui che peccando ha abusato col libero arbitrio dell'uso delle proprie membra è materia adeguata dell'incarcerazione.

II^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 2

Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora impedisce ai peccatori di attuare i loro delitti, come si legge nella Scrittura, Giobbe 5, 12: «Egli rende vani i pensieri degli scaltri, e le loro mani non ne compiono i disegni». Talora invece permette loro di compiere ciò che vogliono. Similmente dunque la giustizia umana non ricorre all'incarcerazione per tutte le colpe, ma solo per alcune.

II^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 3

Chiunque ha la facoltà di trattenerne un uomo per un certo tempo dal compiere un atto illecito imminente: come quando si trattiene una persona dal suicidio o dal ferimento di altri. Sequestrarlo però o legarlo

appartiene di per sé soltanto a coloro che hanno il potere di disporre pienamente della vita e delle azioni altrui: poiché in tal modo a un uomo non solo viene impedito di fare del male, ma anche di fare del bene.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato non venga **aggravato** per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte ad altre persone. Infatti:

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 1

Tali ingiurie sono peccaminose in quanto viene inflitto un danno a una persona contro la sua volontà. Ora, alla volontà di un uomo ripugna maggiormente il male commesso contro la persona propria che non quello commesso contro un proprio congiunto. Quindi l'ingiuria inflitta a una persona congiunta è meno grave.

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 2

Nella Sacra Scrittura sono rimproverati maggiormente coloro che fanno dei torti agli orfani e alle vedove: per cui si legge, **Siracide 35,14**, che [il Signore] «non trascura la supplica dell'orfano, né la vedova, quando si sfoga nel lamento». Ma l'orfano e la vedova non hanno congiunti. Quindi un peccato non è aggravato dal fatto che esso colpisce persone congiunte.

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 3

La persona congiunta ha una volontà propria come la persona principale. Essa può dunque accettare volontariamente ciò che è contro la volontà della persona principale: come è evidente per l'adulterio, che piace alla moglie e dispiace al marito. Ma queste ingiustizie sono peccato in quanto sono scambi contrari alla volontà. Quindi esse sono meno peccaminose.

II^a II^a q. 65 a. 4. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 28,32**, così viene presentata l'aggravante di una minaccia: «I tuoi figli e le tue figlie saranno consegnati a un popolo straniero sotto i tuoi occhi».

II^a II^a q. 65 a. 4. RESPONDEO:

A parità di condizioni, **un torto è tanto più grave quanto più sono numerosi quelli che lo subiscono**. È più grave quindi percuotere chi comanda che percuotere una persona privata: poiché allora l'ingiuria ricade su tutto il popolo, come sopra **[I-II, q. 73, a. 9]** si è notato. Ora, quando si fa un torto a una persona che è legata in qualche modo con un'altra, l'ingiuria colpisce due persone. Perciò, a parità di condizioni, il peccato è più grave. Tuttavia può capitare che per certe circostanze sia più grave il peccato commesso contro una persona priva di congiunti: o per la dignità della persona offesa, o per la gravità del danno arrecato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 1

L'ingiuria perpetrata contro un congiunto è meno nociva per una data persona che se fosse stata compiuta direttamente contro di essa: e da questo lato il peccato è minore. Tuttavia ciò che costituisce un'ingiuria verso le persone congiunte si aggiunge al peccato che uno già incorre danneggiando direttamente una data persona.

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 2

I torti fatti alle vedove e agli orfani sono ritenuti più gravi sia perché contrastano di più con la misericordia, sia perché l'identico danno è per essi più grave, non avendo essi una difesa.

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 3

Per il fatto che la donna acconsente all'adulterio il peccato e l'ingiuria vengono diminuiti nei suoi riguardi: infatti sarebbe più grave se l'adultero la violentasse. Ciò però non elimina l'ingiuria verso il marito: poiché «la moglie non è arbitra del proprio corpo», come dice S. Paolo, 1Corinti 7,4. E lo stesso si dica per casi analoghi. - Comunque dell'adulterio, che si contrappone non solo alla giustizia, ma anche alla castità, parleremo espressamente nel trattato sulla temperanza [q. 154, a. 8].

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il furto e la rapina

Questione 66 Proemio

Passiamo ora a trattare di quei peccati contrari alla giustizia che danneggiano il prossimo **negli averi**: cioè del **furto e della rapina**.

Sull'argomento si pongono nove quesiti:

1. Se il possesso dei beni esterni sia per l'uomo naturale;
2. Se sia lecito possedere come propria una data cosa;
3. Se il furto sia l'usurpazione occulta di un bene altrui;
4. Se la rapina sia un peccato specificamente distinto dal furto;
5. Se qualsiasi furto sia peccato;
6. Se il furto sia peccato mortale;
7. Se sia lecito rubare in caso di necessità;
8. Se la rapina sia sempre peccato mortale;
9. Se la rapina sia un peccato più grave del furto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **possesso dei beni esterni non sia naturale per l'uomo**. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 1, arg. 1

Nessuno deve arrogarsi **ciò che appartiene a Dio**. Ma il dominio su tutte le creature è proprio di Dio, secondo l'affermazione del **Salmo 23,1**: «Del Signore è la terra», ecc. Dunque il possesso delle cose non è naturale per l'uomo.

II^a II^a q. 66 a. 1, arg. 2

S. Basilio al ricco della parabola, il quale diceva, **Luca 12,18**: «Raccoglierò tutto il grano e i miei beni», rivolge queste parole: «Dimmi, che cosa è tuo? Da dove l'hai preso per portarlo nel mondo?». Ora, le cose che l'uomo possiede per natura le può giustamente chiamare sue. Quindi l'uomo non possiede per natura i beni esteriori.

II^a II^a q. 66 a. 1, arg. 3

Come scrive **S. Ambrogio**, «**padrone è un termine che indica potere**». Ma l'uomo non ha un potere sulle cose esterne: egli infatti non può **mutarne la natura**. Quindi il possesso delle cose esterne non è naturale per l'uomo.

II^a II^a q. 66 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Salmo 8,8**, si legge: «**Tutto hai posto sotto i suoi piedi**», cioè dell'uomo.

II^a II^a q. 66 a. 1. RESPONDEO:

Le cose esterne possono essere considerate sotto due aspetti:

- **Primo, nella loro natura**: la quale non sottostà al potere dell'uomo, ma solo a quello di Dio, al cui cenno tutti gli esseri ubbidiscono.

- **Secondo, nell'uso** che di esse si può fare. E sotto questo aspetto l'uomo ha il **dominio naturale sulle cose esterne**: poiché egli può usarne a proprio vantaggio mediante l'**intelletto** e la volontà, considerandole come fatte per sé; gli esseri meno perfetti, infatti, sono per quelli più perfetti, come sopra [*q. 64, a. 1*] si è notato. Ed è così che il **Filosofo** dimostra che il possesso dei beni esterni è naturale per l'uomo. Ora, questo dominio naturale dell'uomo sulle altre creature in forza della **ragione**, che lo rende immagine di Dio, viene espresso nella narrazione stessa della creazione, **Genesi 1,26**: «**Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 1

Dio ha il dominio radicale di tutte le cose. Ma egli stesso ha ordinato, secondo la sua provvidenza, che certe cose servano al sostentamento corporale dell'uomo. E così **l'uomo ha il dominio naturale su di esse per il potere che ha di servirsene**.

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 2

Il ricco della parabola viene biasimato per il fatto che riteneva radicalmente suoi i beni esterni, come se non li avesse ricevuti da altri, cioè da Dio.

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 3

La terza obiezione parte dal **dominio** sulle cose esterne **quanto alla loro natura**: **dominio che appartiene**, come si è visto [nel corpo], **soltanto a Dio**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che a nessuno sia lecito **possedere delle cose in proprio**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 1

Tutto ciò che è contro il diritto naturale è illecito. Ora, **secondo il diritto naturale tutto è comune**, e la proprietà privata è incompatibile con tale comunanza. Quindi è illecita l'appropriazione di qualsiasi bene esteriore.

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 2

S. Basilio afferma: «Quei ricchi che considerano loro proprie le cose comuni di cui si sono impossessati per primi sono come uno che, arrivando per primo al teatro, impedisse agli altri di entrare, riservando a se stesso ciò che è destinato al godimento di tutti». Ma precludere agli altri la via per impossessarsi dei beni comuni è **cosa illecita**. Quindi è illecito appropriarsi di un bene comune.

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 3

S. Ambrogio, in un passo citato nel Decreto (di Graziano), sentenza: "Nessuno dica proprio ciò che è comune". Ora, egli denomina comuni i beni esterni: com'è evidente dal contesto. Perciò è illecito che uno si appropri di un bene esterno.

II^a II^a q. 66 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: "Si chiamano apostolici quegli uomini che con arroganza senza pari si son così definiti, perché non ricevono nella loro comunione gli sposati e coloro che possiedono in proprio, come fanno i monaci e non pochi chierici appartenenti alla Chiesa cattolica". Ma costoro sono eretici perché, separandosi dalla Chiesa, pensano che non abbiano nessuna speranza di salvezza quelli che usano i beni, di cui essi si privano. Perciò è erroneo affermare che non è lecito all'uomo possedere in proprio.

II^a II^a q. 66 a. 2. RESPONDEO:

Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni:

+ **La prima** è la facoltà di **procurarli e di amministrarli**. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi, ciò è anche necessario alla vita umana, per tre motivi:

* **Primo**, perché ciascuno è **più sollecito** nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente che non quanto appartiene a tutti, o a più persone: poiché ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto spetta al bene comune; come capita là dove ci sono molti servitori.

* **Secondo**, perché le cose umane si svolgono con più **ordine** se ciascuno ha il compito di provvedere a una certa cosa mediante la propria cura personale, mentre ci sarebbe disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa.

* **Terzo**, perché così è più garantita la **pace** tra gli uomini, accontentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro che possiedono qualcosa in comune spesso nascono contese.

+ L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è **il loro uso**. Ora, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: in modo cioè da metterle facilmente a disposizione nelle altrui necessità. Di qui il comando dell'Apostolo, **1Timoteo 6, 17 s.**: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di fare del bene, di essere pronti a dare».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 1

La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale non perché questo imponga di possedere tutto in comune e nulla in privato, ma perché **la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana** la quale, come si è già notato [q. 57, aa. 2, 3], rientra nel diritto positivo. Per cui **il possesso privato non è contro il diritto naturale, ma è un suo sviluppo dovuto alla ragione umana**.

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 2

Chi, arrivando per primo al teatro, preparasse la strada per gli altri, non agirebbe in maniera illecita: agirebbe invece illecitamente se escludesse gli altri. Parimenti **il ricco non agisce in maniera illecita se, impossessandosi**

per primo di un bene che prima era comune, ne fa partecipi gli altri; pecca invece se irragionevolmente ne impedisce l'uso agli altri. Da cui le parole di **S. Basilio**: «Perché tu abbondi, e l'altro è invece ridotto all'elemosina, se non perché tu ti faccia dei meriti con l'elargizione, mentre l'altro attende di essere coronato col premio della pazienza?».

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 3

Le parole di S. Ambrogio: «Nessuno dica proprio ciò che è comune», si riferiscono all'uso della proprietà. Leggiamo infatti subito dopo: «Quanto sopravanza alla spesa è frutto di rapina».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il furto non consista essenzialmente nel prendere di nascosto la roba altrui. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 1

Ciò che sminuisce il peccato non può costituire l'essenza del peccato. Ora, peccare di nascosto sminuisce il peccato, mentre per sottolineare la gravità del peccato di certuni è detto nella Scrittura, **Isaia 3, 9**: «Essi ostentano il peccato come Sodoma: non lo nascondono neppure; disgraziati!». Perciò la clandestinità nel prendere la roba altrui non rientra nell'essenza del furto.

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 2

S. Ambrogio afferma, in un passo riportato dal Decreto [di Graz.]: «Non sei meno colpevole nel togliere ad altri quanto loro appartiene che nel rifiutare qualcosa agli indigenti, mentre potresti aiutarli e sei nell'abbondanza». Quindi il furto non consiste solo nel prendere la roba altrui, ma anche nel ritenerla.

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 3

Una persona può togliere di nascosto a un'altra anche la roba propria: p.es. la roba depositata, oppure quella da lei presa ingiustamente. Perciò non è essenziale al furto il prendere la roba altrui di nascosto.

II^a II^a q. 66 a. 3. SED CONTRA:

Scrive **S. Isidoro**: «Il termine fur [ladro] deriva da furvum, ossia fuscum [oscurità]: poiché il ladro opera di notte».

II^a II^a q. 66 a. 3. RESPONDEO:

A costituire il furto concorrono tre elementi:

- Il primo di essi è l'opposizione alla giustizia, che dà a ciascuno il suo. E da questo lato abbiamo l'usurpazione della roba altrui.
- Il secondo elemento viene a distinguere il furto dai peccati contro le persone, quali l'omicidio e l'adulterio. E da questo lato il furto ha per oggetto la proprietà altrui. Se infatti uno toglie quanto appartiene ad altri non come proprietà, ma o come parte, p. es. nell'amputazione di un membro, oppure come persona congiunta, p. es. nel ratto della moglie o di una figlia, allora non si ha propriamente un furto.
- C'è poi un terzo elemento differenziale che completa la nozione del furto, che cioè si asporti la roba altrui di nascosto. E così il furto è propriamente «l'occulta asportazione della roba altrui».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 1

- Il **nascondimento** in certi casi è una **causa del peccato**: p. es. quando uno si nasconde per peccare, come avviene nella **frode e nell'inganno**. E in tal caso esso non diminuisce il peccato, ma ne costituisce la **specie**. **E così avviene nel furto**.

- **Invece in altri casi il nascondimento è una semplice circostanza del peccato**. E allora diminuisce il peccato: sia perché è un segno di pudore, sia perché toglie lo scandalo.

IIª IIª q. 66 a. 3, ad arg. 2

La detenzione **abusiva** della roba altrui presenta lo stesso danno che la sua asportazione. Perciò nell'asportazione ingiusta è inclusa anche l'ingiusta detenzione.

IIª IIª q. 66 a. 3, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa che in senso assoluto è di uno, in senso relativo sia di un altro. La cosa depositata, p. es., in senso assoluto è del depositante, ma rispetto alla sua conservazione è di chi l'ha in custodia. E così pure la refurtiva di una rapina è di chi l'ha rapinata non in senso assoluto, ma in quanto egli la detiene.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **furto** e la **rapina** non siano peccati specificamente distinti. Infatti:

IIª IIª q. 66 a. 4, arg. 1

Il furto e la rapina si distinguono tra loro come un peccato occulto si distingue da un peccato manifesto: poiché **il furto dice usurpazione occulta**, mentre **la rapina è violenta e palese**. Ora, negli altri generi di peccati il fatto di essere manifesto non fa mutare la specie. Quindi il furto e la rapina non sono peccati specificamente distinti.

IIª IIª q. 66 a. 4, arg. 2

Le azioni morali ricevono la specie dal fine, come sopra *[I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6]* si è visto. Ma il **furto e la rapina mirano allo stesso fine**, cioè al possesso dei beni altrui. **Quindi non differiscono nella specie**.

IIª IIª q. 66 a. 4, arg. 3

Si rapisce una cosa per possederla, come si rapisce una donna per abusarne: infatti S. Isidoro scrive che «rapitore suona corruttore, e rapita equivale a corrotta». Ora, si parla di rapimento sia che la donna venga presa pubblicamente, sia che venga presa di nascosto. Perciò anche una cosa può essere detta rapita sia che venga presa di nascosto, sia che venga presa pubblicamente. Quindi tra il furto e la rapina non c'è differenza.

IIª IIª q. 66 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** distingue il furto dalla rapina, dicendo che **il furto è occulto**, mentre **la rapina è violenta**.

IIª IIª q. 66 a. 4. RESPONDEO:

Il furto e la rapina sono vizi contrari alla giustizia, in quanto con essi si compie un'ingiustizia ai danni di altri. Ora, secondo **Aristotele**, «uno non soffre un'ingiustizia che contro la propria volontà». Quindi il furto e la rapina sono peccati in quanto la sottrazione è contro la volontà del proprietario. Ma una cosa può essere involontaria in due modi, come spiega **Aristotele**, cioè per l'**ignoranza** o per la **violenza**. **Quindi la rapina e il furto sono peccaminosi per motivi diversi**. E così sono specificamente distinti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 1

Negli altri generi di peccati la malizia non dipende dai vari tipi di involontarietà, come invece accade nei peccati contrari alla giustizia. Perciò dove si trova questa diversità, là si trova anche una diversità specifica del peccato.

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 2

Il fine remoto è identico per la rapina e per il furto: ma ciò non basta per un'identità specifica, poiché c'è una diversità nei fini immediati, o prossimi. Infatti il rapinatore tenta di ottenere lo scopo con la forza, il ladro invece con l'astuzia.

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 3

Il ratto di una donna non può essere occulto per la donna che viene rapita. Perciò, anche se è occulto per gli altri, rimane sempre una rapina per la donna a cui si fa violenza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il furto non sia sempre un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 1

Nessun peccato può essere oggetto di un comando divino, poiché sta scritto, **Siracide 15, 20**: «Non ha comandato a nessuno di essere empio». Ora, nell'**Esodo 12, 35 s.**, si legge che Dio comandò un furto: «Gli Israeliti eseguirono l'ordine di Mosè, e spogliarono gli Egiziani». Quindi il furto non sempre è peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 2

Chi trova una cosa non sua e se ne appropria, commette un furto: poiché si appropria di una cosa altrui. Eppure ciò è conforme all'equità naturale, come insegnano i giuristi. Perciò il furto non sempre è peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 3

Chi prende una cosa sua non pecca, poiché non agisce contro la giustizia, di cui non compromette l'uguaglianza. Ora, si commette un furto anche prendendo da un altro la roba a lui data in custodia o in deposito. Quindi il furto non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 20, 15**, si legge: «Non rubare».

II^a II^a q. 66 a. 5. RESPONDEO:

Se uno considera la natura del furto, scorge in esso **due aspetti peccaminosi**:

- **Primo**, la contrarietà alla giustizia, che mira a rendere a ciascuno il suo. E così il furto è in contrasto con la giustizia, in quanto appropriazione della roba altrui.

- **Secondo**, l'inganno o la frode che il ladro commette usurpando la roba altrui di nascosto e come servendosi di insidie. Perciò è evidente che qualsiasi furto è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 1

Prendere la roba d'altri, sia apertamente che di nascosto, **con l'autorizzazione del giudice** che dispone in tal modo non è un furto: **poiché la sentenza fa sì che quella data cosa ci appartenga**. Perciò molto meno fu un furto la spogliazione degli Egiziani da parte dei figli d'Israele fatta per comando di Dio, a causa delle angherie da essi subite senza motivo. Così infatti si esprime la Scrittura, **Sapienza 10, 20**: «**I giusti spogliarono gli empi**».

IIª IIª q. 66 a. 5, ad arg. 2

A proposito delle cose trovate **bisogna distinguere**:

- Ce ne sono infatti alcune che non furono **mai possedute da nessuno**, come le pietre preziose e le perle che si trovano sul lido del mare: e queste sono del primo occupante. E la stessa cosa vale per i tesori nascosti sotto terra da tempo immemorabile, e che non hanno un padrone: **a meno che le leggi civili non impongano allo scopritore di darne la metà al padrone del campo**, se uno ha scoperto il tesoro nel campo di un altro. Per cui nella parabola evangelica, **Matteo 13, 44**, si dice che lo scopritore del tesoro nascosto nel campo «**comprò il campo**», per avere il diritto di possedere intero il tesoro.

- Ci sono invece delle cose trovate che appartenevano di recente a qualcuno. E allora se uno le prende non per ritenerle, ma **per restituirle al padrone** che non le considera come abbandonate, non commette un furto.

- Parimenti non commette un furto se le ritiene qualora si presuma che siano **abbandonate**, e chi le trova le ritenga tali. Altrimenti si commette un peccato di furto. Di qui le parole di S. Agostino ripetute dal **Decreto** [di Graz. 2, 14, 5, 6]: «**Se hai trovato qualcosa e non l'hai restituita, l'hai rubata**».

IIª IIª q. 66 a. 5, ad arg. 3

- **Chi prende di nascosto la roba propria** depositata presso un'altra persona fa un **torto al depositario**: poiché costui è tenuto a restituire, o a giustificare la propria innocenza. Per cui quel tale commette peccato; ed è tenuto a riparare il torto fatto al depositario.

- **Chi invece prende la roba propria** a chi la detiene ingiustamente pecca non già perché fa un torto a costui - per cui non è tenuto a restituire o a compensare nessuno -, ma **pecca contro la giustizia legale, in quanto si arroga il giudizio sui propri beni scavalcando le regole del diritto**. Perciò egli è tenuto a dare soddisfazione a Dio, e a sedare lo scandalo che eventualmente avesse potuto dare al prossimo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **furto** non sia un **peccato mortale**. Infatti:

IIª IIª q. 66 a. 6, arg. 1

Nel libro dei **Proverbi 6, 30**, si legge: «**Non è una gran colpa se uno ha rubato**». Ma ogni peccato mortale è una grande colpa. Quindi il furto non è un peccato mortale.

IIª IIª q. 66 a. 6, arg. 2

Al peccato mortale è dovuta la pena capitale. Invece per il furto non viene inflitta la pena di morte, ma solo un'ammenda, **Esodo 21,37**: «**Se un uomo ruba un bue o un montone, restituirà cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone**». Perciò il furto non è un peccato mortale.

IIª IIª q. 66 a. 6, arg. 3

Si può commettere il furto in cose piccole come in cose grandi. Ora, **è inconcepibile che uno venga punito con la morte eterna per il furto di una piccola cosa**, come un ago o una penna. Quindi il furto non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6. SED CONTRA:

Nessuno viene condannato da Dio se non per un peccato mortale. Ma ci sono alcuni che vengono così condannati per il furto: «Questa è la maledizione», si legge in **Zaccaria 5, 3**: «che si diffonde su tutta la terra: perché ogni ladro, come ivi sta scritto, sarà condannato». Quindi il furto è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6. RESPONDEO:

Come sopra [q. 59, a. 4; I-II, q. 72, a. 5] si è visto, un peccato è mortale se è **incompatibile con la carità**, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, la carità consiste principalmente nell'amore di Dio e secondariamente nell'amore del prossimo, il quale esige che al prossimo si voglia e si faccia del bene. Nel furto invece si danneggia il prossimo nei suoi beni; e se gli uomini con frequenza si derubassero a vicenda verrebbe distrutta la convivenza umana. Perciò il furto, essendo incompatibile con la carità, è un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 1

Si dice che il furto non è una grande colpa per due motivi:

- **Primo**, per la necessità che spinge a rubare, e che diminuisce o toglie del tutto la colpa, come vedremo. Il testo citato infatti così continua: «Poiché uno ruba per saziare la fame».

- **Secondo**, si dice che il furto non è una grande colpa in confronto all'adulterio, che viene punito con la pena di morte: **Levitico 20,10**; **Deuteronomio 22,22**. Perciò si aggiunge che il ladro «se è preso dovrà restituire sette volte, ma l'adultero perderà la sua anima».

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 2

I castighi della vita presente sono più **medicine** che **sanzioni**: la sanzione infatti è riservata al giudizio di Dio, che colpisce i peccatori «secondo verità», **Romani 2, 2**. Perciò nelle sentenze di questa vita non si infligge la pena di morte per tutti i peccati mortali, ma solo per quelli che **arrecano un danno irreparabile, o che presentano un'orribile deformità**. Quindi per il furto, che arreca un danno riparabile, non viene inflitta in questo mondo la pena di morte, a meno che esso non sia aggravato da qualche **grave circostanza**: come è evidente nel **sacrilegio**, che è il furto di cose sacre, e nel **peculato**, che è il furto dei beni comuni, come risulta da **S. Agostino**; e ancora nel **plagio**, che è il furto di un uomo, punito nell'**Esodo 21,16**, con la pena di morte.

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 3

Le cose minime sono considerate come cose da nulla. Perciò nelle cose minime l'uomo non ritiene di subire un danno; e colui che le prende può presumere che ciò non sia contro la volontà del padrone. Se quindi uno ruba queste piccole cose può essere scusato dal peccato mortale. Se però uno avesse l'intenzione di rubare e di fare un danno al prossimo, allora anche in queste piccole cose ci potrebbe essere un peccato mortale: come ci può essere anche nel solo pensiero attraverso il consenso.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia lecito **rubare per necessità**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 1

Una penitenza può essere imposta soltanto per un peccato. Ora, nelle **Decretali** [5, 18, 3] si legge: «Se uno, costretto dalla fame o dalla nudità, avrà rubato cibi, vesti o animali, faccia penitenza per tre settimane». Quindi non è lecito rubare per necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 2

Scrive il **Filosofo** che «ci sono delle cose che nel nome stesso implicano la malizia», e tra queste nomina il furto. Ma ciò che è male in se stesso non può divenire buono per un fine onesto. Perciò nessuno può rubare lecitamente per soddisfare alla propria necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 3

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ora, come dice **S. Agostino**, non è lecito rubare per soccorrere il prossimo con l'elemosina. Quindi non è neppure lecito rubare per provvedere alla propria necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7. SED CONTRA:

In caso di necessità tutto è comune. Quindi non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7. RESPONDEO:

Le disposizioni del diritto umano non possono mai derogare al diritto naturale, o alla legge di Dio. Ora secondo l'ordine naturale, determinato dalla provvidenza divina, gli esseri inferiori sono destinati a sovvenire alle necessità degli uomini. Perciò la spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non possono togliere l'obbligo di **provvedere con esse alle necessità dell'uomo**. Quindi le cose che uno ha in sovrappiù, per diritto naturale devono servire al sostentamento dei poveri. Per cui **S. Ambrogio**, in un testo riferito dal Decreto, afferma: «**Il pane che tu hai messo da parte è degli affamati; le vesti che hai riposto sono degli ignudi; il danaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili**». Siccome però sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima fortuna personale, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. Se però la necessità è così urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano, come quando una persona versa in un pericolo tale da non poter essere soccorsa diversamente, allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E ciò non ha propriamente natura di furto o di rapina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 1

Quella legge parla dei **casi in cui non esiste una necessità urgente.**

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 2

Servirsi della roba altrui presa di nascosto in caso di estrema necessità, a rigore di termini, non è un furto. Poiché tale necessità rende nostro ciò che prendiamo per sostentare la nostra vita.

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 3

Nel caso di una tale necessità uno può anche prendere la roba altrui, **per soccorrere il prossimo nell'indigenza.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che si possa compiere una **rapina** senza peccato. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 1

La preda viene conquistata con la violenza: essa perciò ha l'aspetto di una rapina, stando a ciò che abbiamo detto. Ma **predare i nemici è cosa lecita, come si rileva da S. Ambrogio**: «**Quando la preda è in possesso dei vincitori, la disciplina militare esige che tutto sia consegnato al re**», e ciò per la sua spartizione. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 2

È lecito togliere a uno ciò che non gli appartiene. Ora, le cose possedute dagli **infedeli** non appartengono ad essi, secondo le parole di **S. Agostino**: «**Le cose che falsamente dite vostre non le possedete con giustizia, e quindi dovete esserne spogliati mediante le leggi dei principi secolari**». Quindi si possono lecitamente rapinare gli infedeli.

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 3

I principi secolari estorcono molte cose ai loro sudditi con la violenza, il che si riduce a una rapina. Ma pare esagerato sostenere che in ciò essi peccano, perché allora quasi tutti i principi sarebbero dannati. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

II^a II^a q. 66 a. 8. SED CONTRA:

Si può offrire un sacrificio a Dio con qualsiasi cosa lecitamente acquistata. Però non lo si può offrire col **frutto di una rapina**, poiché si legge nella Scrittura, **Isaia 61,8**: «**Io sono il Signore che amo il diritto, e odio la rapina unita all'olocausto**». Quindi non è lecito acquistare qualcosa con la rapina.

II^a II^a q. 66 a. 8. RESPONDEO:

La rapina implica una violenza o una costrizione **con la quale si toglie ingiustamente a una persona ciò che le appartiene**. Ora, nella società umana nessuno può costringere all'infuori dei **pubblici poteri**. Perciò chiunque come persona privata, senza essere investito di pubblici poteri, toglie ad altri una cosa con la violenza, agisce illecitamente e commette una rapina: come è evidente nel caso dei briganti. **Ai principi invece è affidato il pubblico potere perché siano i custodi della giustizia**. Perciò essi possono usare la violenza soltanto secondo le norme della giustizia: e ciò sia nel combattere contro i nemici, sia nel punire i sudditi malfattori. E ciò che viene prelevato con tale violenza non è una rapina, non essendo fatto contro la giustizia. Se invece qualcuno servendosi dei pubblici poteri prende la roba altrui contro la giustizia, agisce illecitamente commettendo una rapina, ed è tenuto alla restituzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 1

A proposito della preda [di guerra] bisogna distinguere:

- Se coloro che fanno il saccheggio dei nemici conducono una **guerra giusta**, acquistano la proprietà di quanto ottengono con la violenza. E non si tratta di rapina: per cui non sono tenuti alla restituzione. Però potrebbero peccare di **cupidigia** per la loro cattiva intenzione qualora combattessero non per la giustizia, ma principalmente per il **saccheggio o la preda**. Scrive infatti **S. Agostino** che «**è peccato fare il soldato per il saccheggio**».

- Se poi quelli che fanno il saccheggio combattono una **guerra ingiusta**, commettono una **rapina** e sono tenuti alla restituzione.

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 2

Certi infedeli in tanto possiedono dei beni ingiustamente in quanto ne sono stati spogliati secondo le leggi dai principi secolari. Tali beni possono quindi essere loro tolti con la violenza da parte non dell'autorità privata, ma di quella pubblica.

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 3

Se i principi, anche con la violenza, esigono dai sudditi ciò che è loro dovuto per la tutela del **bene comune**, non si ha una rapina. - Se invece estorcono qualcosa con la violenza **ingiustamente**, allora è una rapina, come lo è anche il brigantaggio. Dice perciò **S. Agostino**: «Se togliamo la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini? E del resto che cosa sono le bande dei briganti se non dei piccoli regni?». E in **Ezechiele 22,27**, si legge: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci». Essi quindi sono tenuti a restituire, come anche i briganti. E il loro peccato è tanto più grave di quello dei briganti quanto più perniciosa ed estesa è la loro azione contro la giustizia sociale, di cui essi sono i custodi.

ARTICOLO 9

VIDETUR che il furto sia un peccato più grave della **rapina**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 1

All'**usurpazione della roba altrui** il furto aggiunge la **frode e l'inganno**, cosa che non avviene nella rapina. Ma la frode e l'inganno rivestono per se stessi l'aspetto di peccato, come sopra [*q. 55, aa. 4, 5*] si è detto. Quindi il furto è un peccato più grave della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 2

La **vergogna** è la paura delle azioni turpi, come nota **Aristotele**. Ora, gli uomini si vergognano più del furto che della rapina. Quindi il furto è più turpe della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 3

Un peccato è tanto più grave quanto più numerose sono le persone che esso danneggia. Ma col furto si possono danneggiare sia i grandi che gli umili, mentre con la rapina si può fare violenza solo ai deboli. Perciò è più grave il peccato di furto che quello di rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9. SED CONTRA:

Le leggi puniscono la rapina più gravemente del furto.

II^a II^a q. 66 a. 9. RESPONDEO:

Come sopra [*a. 4*] si è notato, la rapina e il furto sono peccati per l'involontarietà dalla parte di colui al quale viene tolto qualcosa: mentre però nel furto l'involontarietà dipende dall'ignoranza, nella rapina dipende dalla violenza. Ora, un fatto è reso **più involontario** dalla violenza che dall'ignoranza: poiché la violenza si oppone al volere più direttamente che l'ignoranza. Perciò la rapina è un peccato più grave del furto. Ma c'è anche un'altra ragione. Poiché la rapina non danneggia una persona soltanto negli **averi**, ma costituisce anche una **infamia e un'ingiustizia personale**. E ciò pesa assai più della frode e dell'inganno che si riscontrano nel furto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 9 ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione

II^a II^a q. 66 a. 9, ad arg. 2

Gli uomini immersi nelle realtà sensibili **si gloriano più della forza materiale**, di cui si fa mostra nella rapina, che della virtù interna e spirituale, che viene distrutta dal peccato. Per questo si vergognano più del furto che della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, ad arg. 3

Sebbene quelli che possono subire il furto siano più numerosi di quelli che possono subire la rapina, tuttavia **i danni che si possono subire con la rapina sono più gravi di quelli che si possono subire con il furto**. Ed è anche per questo motivo che la rapina è più detestabile.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le ingiustizie nell'amministrare giustizia

Questione 67

Proemio

Ed eccoci a considerare i **vizi contrari alla giustizia commutativa, consistenti in parole che danneggiano il prossimo**.

- In primo luogo i peccati relativi ai **processi**; Sul primo tema dobbiamo esaminare cinque questioni:

+ primo, le **ingiustizie del giudice** nell'amministrazione della giustizia;

Sulla prima questione tratteremo quattro argomenti:

+ secondo, quelle **dell'accusatore**;

+ terzo, quelle **dell'imputato nella sua difesa**;

+ quarto, i peccati **dei testimoni**;

+ quinto, quelli **degli avvocati**.

- in secondo luogo i **torti commessi** con le parole **fuori dei tribunali**.

1. Se si possa giudicare una persona non soggetta alla propria autorità;

2. Se un giudice possa pronunciare una sentenza contro la verità che egli conosce, stando alle deposizioni;

3. Se egli possa condannare giustamente una persona che non è stata accusata;

4. Se possa lecitamente condonare la pena.

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità**. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, **Daniele 13, 45 ss.**, si legge che Daniele condannò con la sua sentenza gli anziani convinti di falsa testimonianza. Ora, quegli anziani non erano sudditi di Daniele: anzi, erano giudici del popolo. Quindi uno può giudicare lecitamente una persona non soggetta alla propria autorità.

II^a II^a q. 67 a. 1, arg. 2

Cristo non era suddito di alcun uomo: anzi, egli era «**il Re dei re e il Signore dei signori**» (**Apocalisse 17, 14; 19, 16**). Eppure egli si sottopose al giudizio di un uomo. Quindi è lecito giudicare una persona che non fa parte dei propri sudditi.

II^a II^a q. 67 a. 1, arg. 3

A norma delle leggi [**Decretales 2, 2, 20**] il delinquente va sottoposto al tribunale del luogo in cui avviene il delitto. Ma spesso chi compie un delitto non è suddito del giudice locale: p. es. quando è di un'altra diocesi, o è esente. E così uno può avere la facoltà di giudicare chi non è soggetto alla propria autorità.

II^a II^a q. 67 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio, nel commentare quel passo del **Deuteronomio 23, 25**: «**Entrando fra il grano**» [*Quando entrerai nei campi di grano del tuo prossimo potrai cogliere spighe con la mano; ma non metterai la falce nel grano del tuo prossimo.*], ecc., afferma: «**Uno non può adoperare la falce del giudizio su cose che sono state confidate ad altri**». [*Sant'Agostino vescovo di Canterbury hanno 604 non avendo giurisdizione sulla Gallia, aveva chiesto consiglio a San Gregorio Magno sul modo di comportarsi con i vescovi franchi e bretoni. Il Papa consultato dà la risposta citata qui da San Tommaso*]

II^a II^a q. 67 a. 1. RESPONDEO:

La sentenza di un giudice è come una legge particolare su di un fatto particolare. Perciò come una legge generale, secondo il **Filosofo**, deve avere forza coattiva, così deve avere forza coattiva anche la sentenza del giudice, per costringere le parti ad accettarne il verdetto: altrimenti la decisione non sarebbe efficace. Ma la forza coattiva tra gli uomini non può esercitarla lecitamente se non colui che detiene il pubblico potere. E coloro che lo detengono sono considerati superiori rispetto a coloro sui quali esercitano le loro mansioni con potestà sia ordinaria che delegata. Perciò è evidente che nessuno può giudicare una persona se essa non è in qualche modo soggetta alla sua autorità, o ordinaria o delegata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 1

Daniele ricevette il potere di giudicare quegli anziani come affidatogli da un'ispirazione divina. Il che si rileva dalle parole della Scrittura: «**Il Signore suscitò il santo spirito di un giovanetto**».

II^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 2

Capita tra gli uomini che alcuni si sottomettano spontaneamente al giudizio di qualcuno sebbene non sia ad essi superiore: come è evidente nei casi di arbitrato. Ma allora la sentenza deve essere suffragata da una penalità: poiché gli arbitri, non essendo superiori, non hanno per se stessi il pieno potere coattivo. Così anche Cristo si sottopose di proprio arbitrio a un tribunale umano; e così pure il Papa Leone IV si sottopose al giudizio dell'Imperatore.

II^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 3

Il vescovo nella cui diocesi si commette un delitto diviene per ciò stesso superiore del delinquente, anche se costui è esente: a meno che la colpa non riguardi una materia soggetta ad esenzione, p. es. l'amministrazione

dei beni di un monastero esente. Se invece una persona esente commette un furto, un omicidio o altre colpe del genere, l'ordinario può giustamente condannarlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un giudice, pressato dalle deposizioni contrarie, **non possa pronunziare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce**. Infatti:

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 1

Sta scritto, **Deuteronomio 17, 9**: «Andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo: chiederai ad essi un giusto giudizio, ed essi ti giudicheranno secondo verità». Ma talora vengono fatte delle deposizioni contrarie alla verità: come quando viene provata una cosa con dei falsi testimoni. Quindi un giudice non può giudicare, in base alle risultanze e alle prove, contro la verità da lui personalmente conosciuta.

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 2

Nel giudicare, l'uomo è tenuto a conformarsi al giudizio di Dio: poiché, come dice la Scrittura, **Deuteronomio 1,17**, «il giudizio appartiene a Dio». Ora, il «giudizio di Dio è secondo verità», come dice S. Paolo, **Romani 2, 2**; e in **Isaia 11,3 s.**, si fa questa predizione su Cristo: «Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire, ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese». Quindi un giudice non deve sentenziare stando alle risultanze del processo contro i dati da lui personalmente conosciuti.

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 3

In tribunale le prove sono richieste per testimoniare al giudice la verità dei fatti: per cui **nei fatti notori non si richiede la procedura giudiziaria**; come appare dall'«**accenno di S. Paolo 1^o Timoteo 5,24**: «Di alcuni uomini i peccati si manifestano prima del giudizio». Se quindi il giudice **conosce direttamente la verità**, non deve badare alle risultanze del processo, ma **dare la sentenza secondo la verità che egli conosce**.

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 4

Il termine «coscienza» esprime l'applicazione della scienza a una data azione, come si è notato nella Prima Parte [q. 79, a. 13]. Ma **agire contro coscienza è peccato**. Se quindi un giudice pronunzia la sentenza stando alle risultanze processuali contro la coscienza della verità che egli possiede, commette un peccato.

II^a II^a q. 67 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «**Il buon giudice non decide nulla di suo arbitrio, ma si esprime secondo le leggi e il diritto**». Ora, ciò significa giudicare stando alle risultanze del processo. Quindi il giudice deve dare la sentenza in base a queste, e non **secondo il proprio arbitrio**.

II^a II^a q. 67 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato [a.2; q.60, a.6], giudicare appartiene al **giudice** in quanto riveste un pubblico potere. Egli perciò nel giudicare deve procedere non come persona privata, ma in base a quanto egli conosce come persona pubblica. Ora, per questo egli desume le sue informazioni da una **fonte generale** e da una **fonte particolare**. La prima è costituita dalle **leggi pubbliche**, sia divine che umane: e contro di esse egli non deve ammettere alcuna prova. La seconda invece è costituita in ogni causa particolare dagli **strumenti appositi, dai testimoni e dalle altre documentazioni legittime**: e **nel giudicare egli deve uniformarsi più a queste prove che non a quanto egli conosce come persona privata**. Tuttavia di queste conoscenze egli può servirsi per indagare con più rigore le prove addotte, e scoprirne l'inganno. Se però a norma del diritto non potesse respingerle, deve uniformarsi ad esse nel giudicare, come si è già detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 1

Nel testo riferito si parla della presentazione del ricorso da farsi ai giudici proprio per far comprendere che i giudici devono **giudicare in base alle deposizioni e alle risultanze**.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 2

A Dio il potere di giudicare spetta per se stesso. Quindi **nel giudicare egli dipende dalla verità che direttamente conosce in se medesimo, e non da quanto può ricevere da altri**. E lo stesso vale per Cristo, che è vero Dio e vero uomo. Ma **gli altri giudici non hanno per se stessi il potere di giudicare. Quindi il paragone non regge**.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 3

L'Apostolo parla di quei casi in cui **un fatto non è manifesto soltanto al giudice, ma anche ad altri**, cosicché il reo non può in alcun modo negare il delitto, ed è subito convinto dall'evidenza dei fatti. Se invece la cosa è conosciuta dal giudice e non da altri, oppure da altri e non dal giudice, allora è necessaria la discussione della causa.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 4

Nelle cose relative alla propria persona l'uomo è tenuto a uniformare la coscienza alla propria scienza, ma **nelle cose relative ai pubblici poteri deve uniformare la sua coscienza a ciò che può conoscere in base al suo ufficio**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un giudice possa **condannare un imputato anche in mancanza di altri accusatori**. Infatti:

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 1

La giustizia umana deriva da quella divina. Ora, Dio condanna i peccatori anche se non c'è alcun accusatore. Quindi **un uomo può condannare in giudizio un'altra persona anche in mancanza di accusatori**.

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 2

In un processo si richiede l'accusatore per presentare il delitto al giudice. Ma **in certi casi il delitto può essere presentato al giudice in maniera diversa dall'accusa, cioè mediante la denuncia, la pubblica infamia o anche la conoscenza oculare del giudice stesso**. Perciò il giudice può condannare una persona senza l'accusatore.

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 3

Le gesta dei Santi sono narrate dalla Scrittura come esempi da imitare nella vita umana. Ora, **si legge che Daniele 13, 45 ss.**, fu insieme accusatore e giudice degli anziani delinquenti. Quindi non agirebbe contro la giustizia chi condannasse qualcuno facendo insieme la parte del **giudice e dell'accusatore**.

II^a II^a q. 67 a. 3. SED CONTRA:

S. Ambrogio, in I Cor, su 5, 2, commentando la condanna dell'Apostolo contro il fornicatore di Corinto, afferma che **«il giudice non ha la facoltà di condannare senza l'accusatore: poiché anche il Signore non allontanò Giuda, che pure era un ladro, non essendo egli stato accusato»**. *[1 Si sente da per tutto parlare di immoralità tra voi, e di una immoralità tale che non si riscontra neanche tra i pagani, al punto che uno*

convive con la moglie di suo padre. 2 E voi vi gonfiate di orgoglio, piuttosto che esserne afflitti, in modo che si tolga di mezzo a voi chi ha compiuto una tale azione! 3 Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato come se fossi presente colui che ha compiuto tale azione: 4 nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, 5 questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.]

II^a II^a q. 67 a. 3. RESPONDEO:

Il giudice è l'interprete della giustizia: infatti il Filosofo scrive che «si ricorre al giudice come a una giustizia animata». Ora la giustizia, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, non ha per oggetto se stessi, ma gli altri. Quindi il giudice deve decidere tra due individui: il che avviene quando l'uno è attore e l'altro imputato. Perciò nelle cause criminali un giudice non può pronunciare una condanna senza l'accusa; conformemente a quel testo degli **Atti 25,16**: «Non è usanza dei Romani consegnare una persona prima che l'accusato sia stato messo a confronto con i suoi accusatori e possa aver modo di difendersi dall'accusa».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 1

Nel suo giudizio Dio ha come accusatore la coscienza del colpevole, conformemente a quel passo in cui S. Paolo, **Romani 2,15**, parla «dei ragionamenti che ora li accusano e ora li difendono». O anche ha dinanzi a sé l'evidenza del fatto, conformemente al passo della **Genesi 4,10**: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo».

II^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 2

- La pubblica infamia sostituisce l'accusatore. Per cui la **Glossa**, spiegando quel testo, **Genesi 4,10**: «La voce del sangue di tuo fratello», ecc., fa questo rilievo: «L'evidenza del delitto commesso non ha bisogno di accusatori».

- Invece nella denuncia, come sopra [q. 33, a. 7] si è detto, non si ha di mira la punizione del colpevole, ma il suo emendamento: quindi nella denuncia non si agisce contro di lui, ma in suo favore. Perciò allora non si richiede l'accusatore. Il castigo poi è inflitto per la ribellione alla Chiesa: e poiché la ribellione è evidente, l'accusa è inutile.

- Quanto invece alla conoscenza oculare personale, essa non dà al giudice la facoltà di procedere alla sentenza prescindendo dall'ordinamento di un pubblico processo.

II^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 3

Dio nel suo giudizio procede, come si è detto sopra [a.2., ad 2], in base alla conoscenza diretta della verità; non così invece l'uomo. Per cui l'uomo non può essere insieme, come Dio, accusatore, giudice e testimone. Quanto a Daniele, egli fu insieme accusatore e giudice come esecutore del giudizio di Dio, dalla cui ispirazione era mosso, come si è già notato [a.1, ad 1].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un giudice possa condonare la pena. Infatti:

II^a II^a q. 67 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Giacomo 2, 13**: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia». Ma nessuno viene punito perché non fa ciò che non gli è lecito fare. Quindi qualsiasi giudice può usare misericordia condonando la pena.

II^a II^a q. 67 a. 4, arg. 2

Il giudizio dell'uomo deve imitare quello di Dio. Ora, Dio condona la pena ai peccatori pentiti poiché, come dice **Ezechiele 18, 23**, **«egli non vuole la morte del peccatore»**. Perciò anche il giudice umano ha la facoltà di condonare la pena a chi è pentito.

II^a II^a q. 67 a. 4, arg. 3

A chiunque è lecito fare ciò che giova a qualcuno senza danneggiare nessuno. Ora, l'assoluzione del colpevole giova a costui senza recar danno ad alcuno. Quindi il giudice può sempre lecitamente assolvere il reo dalla pena.

II^a II^a q. 67 a. 4. SED CONTRA:

A proposito di chi tenta di indurre all'idolatria, si legge nel **Deuteronomio 13,9** s.: **«Il tuo occhio non lo compianga; non risparmiarlo, non coprire la sua colpa. Anzi, devi ucciderlo»**. E a proposito dell'omicida **19,12** s.: **«Sia messo a morte. L'occhio tuo non lo compianga»**.

II^a II^a q. 67 a. 4. RESPONDEO:

Come risulta evidente dalle cose già dette **[aa.2, 3]**, a proposito del giudice si devono tenere presenti due considerazioni:

- **primo**, che egli è chiamato a giudicare tra l'accusatore e il reo;
- **secondo**, che egli pronunzia la sentenza non a nome proprio, ma **a nome della pubblica autorità**.

Perciò al giudice è impedito di condonare la pena al reo per due motivi:

- **Primo**, **dalla parte dell'accusatore**, il quale può esigere che il reo sia punito per l'ingiuria commessa ai suoi danni; e il condono non è lasciato all'arbitrio di qualche giudice, poiché il giudice è tenuto a rendere a ciascuno il proprio diritto.
- **Secondo**, vi è l'impedimento dalla parte della società, del cui potere il giudice è investito e il cui bene esige la punizione dei malfattori. Però da questo lato c'è diversità tra i **giudici subordinati** e il **giudice supremo**, che è il principe, il quale detiene il pubblico potere nella sua pienezza. Infatti i giudici subordinati non hanno il potere di condonare la pena al reo contro le leggi imposte dai suoi superiori. Per cui **S. Agostino**, spiegando quel passo evangelico, **Giovanni 19, 11**: **«Tu non avresti alcun potere sopra di me»**, ecc., afferma: **«Dio aveva dato a Pilato un potere subordinato all'autorità di Cesare, per cui egli non era libero di assolvere un imputato»**. **Invece il principe, che è investito dei pieni poteri dello stato, può lecitamente assolvere il reo, qualora l'offeso voglia condonare l'ingiuria, se la cosa non pregiudica il bene pubblico.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 1

La misericordia del giudice deve esplicarsi **in quelle cose che sono lasciate al suo arbitrio**, e a proposito delle quali il Filosofo scrive che «l'uomo dabbene tende a diminuire i castighi». Ma egli non ha la facoltà di usare misericordia in quelle cose che sono determinate dalle leggi divine e umane.

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 2

Dio ha il **supremo potere** di giudicare, e inoltre qualsiasi colpa commessa contro il prossimo lo riguarda. Perciò egli è sempre libero di condonare la pena: specialmente se pensiamo che ogni peccato merita il castigo

soprattutto perché è contro di lui. Tuttavia Dio non condona la pena se non in quanto ciò conviene alla sua bontà, che è la radice di ogni legge.

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 3

Se un giudice condonasse la pena quando non deve, farebbe un danno alla società, la quale richiede la punizione dei delitti, affinché vengano evitati i peccati. Infatti nel **Deuteronomio 13,12**, a proposito del castigo dei seduttori, si legge: «**Tutto Israele lo verrà a sapere, ne avrà timore e non commetterà in mezzo a te una tale azione malvagia**». Inoltre farebbe un danno alla persona che ha subito l'ingiustizia, e che attende di ricevere un compenso con una certa restituzione del suo onore attraverso il castigo del colpevole.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le ingiustizie relative all'accusa

Questione 68

Proemio

Passiamo ora a considerare le **ingiustizie relative all'accusa**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se si sia tenuti ad accusare;
2. Se l'accusa si debba fare per iscritto;
3. In quanti modi l'accusa possa essere viziata;
4. Se i falsi accusatori debbano essere puniti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si **sia tenuti ad accusare**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 1

Nessuno può essere scusato **dall'adempimento di un precetto divino a causa del peccato**. Ma alcuni a causa dei loro peccati son resi inabili ad accusare: ed è il caso degli **scomunicati**, dei **pregiudicati** e di quanti sono accusati dei più gravi delitti, prima di essere prosciolti. Dunque un uomo, secondo la legge divina, non è tenuto ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1, arg. 2

Tutti i doveri dipendono dalla **carità, che è «il fine del precetto»**, **1Timoteo 1,5**; per cui S. Paolo, **Romani 13,8**, afferma: «**Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole**». Ma l'uomo è tenuto ai doveri della carità verso tutti, grandi e piccoli, sudditi e prelati. Ora, siccome i Canonici **[Decreto. di Graziano]** proibiscono ai sudditi di accusare i loro prelati e agli inferiori di accusare i superiori, è chiaro che nessuno è tenuto per dovere ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1, arg. 3

Nessuno è tenuto ad agire contro la fedeltà doverosa verso gli amici: poiché non può fare agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui stesso. Ma in certi casi accusare equivale a mancare di fedeltà a un amico. Si legge infatti, **Proverbi 11, 13**: «**Chi va in giro parlando svela il segreto, ma chi è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico**». Quindi non si è tenuti ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico 5,1**: «Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la formula di scongiuro e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, scontrerà la sua iniquità».

II^a II^a q. 68 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 67, a. 3, ad 2], tra la denuncia e l'accusa c'è questa differenza, che nella denuncia si mira all'emendamento del fratello colpevole, mentre nell'accusa si mira alla punizione della colpa. Ora, le pene della vita presente non sono volute per se stesse, poiché non è qui il momento della sanzione finale, ma sono cercate come **pene medicinali**, che mirano o all'emendamento del colpevole o al bene della società, la cui tranquillità è assicurata dalla punizione dei delinquenti. E di tali fini il primo è conseguito con la **denuncia**, come si è detto, mentre il secondo propriamente riguarda l'accusa. **Per cui se il delitto è tale da costituire un danno per la società si è tenuti ad accusare, purché si sia in grado di provare le accuse**, come è dovere dell'accusatore: p. es. quando il peccato del prossimo porta alla rovina materiale o spirituale del popolo. Se invece non si tratta di un peccato che reca danno alla società, o se non è possibile raccogliere le prove occorrenti, non si è tenuti a presentare l'accusa: poiché nessuno è tenuto a tentare ciò che non è in grado di portare a termine nel debito modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce che dal peccato uno sia reso incapace di quegli atti che è tenuto a compiere: come avviene rispetto al meritare la vita eterna e al praticare i sacramenti della Chiesa. E da questo fatto uno non riporta davvero dei vantaggi: ché anzi l'incapacità a compiere quanto si è tenuti a fare è una pena gravissima, perché gli atti virtuosi sono altrettante perfezioni umane.

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 2

Accusare i propri superiori è proibito a quei sudditi «che cercano di diffamarli e di riprenderli non per affetto di carità, ma per malanimo», [Decreto di Graziano]; oppure nel caso in cui i sudditi desiderosi di accusare siano incriminati, come si dice nei Canonici. Se invece si tratta di persone idonee, ai sudditi è lecito accusare caritatevolmente i loro prelati.

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 3

Svelare i segreti per danneggiare una persona è contro il dovere di fedeltà: non già manifestarli per il bene comune, che è sempre da preferirsi al bene privato. Perciò **non è lecito impegnarsi a qualsiasi segreto contro il bene comune**. - Del resto non è un segreto rigoroso quanto è possibile provare con i necessari testimoni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si richieda che l'accusa sia fatta per iscritto. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 1

La scrittura fu inventata per aiutare la memoria in rapporto al passato. Ma l'accusa si svolge al presente. Quindi per l'accusa non si richiede lo scritto.

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 2

Nei Canonici [Decreto di Graziano] si legge: «Nessun assente può accusare, né essere accusato da altri». Ora, lo scritto serve proprio a comunicare qualcosa agli assenti, come nota **S. Agostino**. Perciò nell'accusa

non è richiesto lo scritto: specialmente se pensiamo al canone che comanda di «**non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto**».

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 3

Il delitto di una persona viene svelato dall'accusa come dalla denuncia. Ma **nella denuncia non si richiede alcuno scritto. Quindi neppure nell'accusa.**

II^a II^a q. 68 a. 2. SED CONTRA:

Secondo il diritto *[l. cit., can. 1]* «**non si accetterà mai un accusatore senza uno scritto**».

II^a II^a q. 68 a. 2. RESPONDEO:

Quando si procede contro i delitti ricorrendo all'accusa, l'accusatore si costituisce parte, come si è detto *[q. 67, a. 3]*, per cui **il giudice viene a trovarsi tra l'accusatore e l'accusato nel rendere giustizia: e in ciò per quanto è possibile si deve procedere con certezza**. Ora, siccome le cose che si dicono a voce vengono facilmente dimenticate, il giudice, quando deve proferire la sentenza, non potrebbe essere sicuro della sostanza e del modo di ciò che è stato detto se tutto non fosse stato messo per iscritto. Perciò a ragione è stato stabilito che l'accusa, al pari degli altri atti del processo, sia presentata per iscritto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 1

È difficile ritenere le singole parole, per la loro moltitudine e varietà: e se ne ha la riprova nel fatto che interrogando diverse persone che hanno ascoltato le stesse frasi, non le riferiscono allo stesso modo, anche dopo poco tempo. D'altra parte una piccola differenza di parole può cambiare il senso. Perciò, anche se **la sentenza del giudice dev'esser pronunciata dopo poco tempo, per la sicurezza del giudizio è opportuno che l'accusa sia redatta per iscritto**.

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 2

Lo scritto non è necessario soltanto per l'assenza della persona che vuole comunicare, o del destinatario, ma anche per il passare del tempo, come si è detto *[ad 1]*. Perciò **quando il canone comanda di «non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto», ciò va riferito all'assente che manda l'accusa per lettera. Ma ciò non esclude affatto che sia necessario lo scritto, se egli è presente.**

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 3

Chi denuncia non è obbligato a provare: e quindi neppure vien punito se non è in grado di farlo. Ecco perché nella denuncia non si richiede lo scritto, **ma basta che uno manifesti le cose alla Chiesa**, la quale d'ufficio procederà ad emendare il fratello (colpevole).

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'accusa non sia resa ingiusta dalla calunnia, dalla prevaricazione e dalla tergiversazione. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 1

Nel Decreto *[di Graziano]* si legge, che **"calunniare consiste nel mirare ad attribuire falsi delitti"**. Ma talora uno addossa ad altri falsi delitti per **ignoranza dei fatti**, e questo scusa. Dunque l'accusa non sempre è resa ingiusta dalla calunnia.

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 2

Nel medesimo libro [l. cit.] si legge che «**prevaricare consiste nel nascondere delitti sicuri**». Ma ciò non è illecito: poiché non si è tenuti a manifestare tutti i delitti, come sopra [a. 1; q. 33, a. 7] si è spiegato. Perciò l'accusa non è resa ingiusta dalla prevaricazione.

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 3

Nel testo citato si spiega inoltre che «**tergiversare consiste nel desistere totalmente dall'accusa**». Ora, ciò può essere fatto senza alcuna ingiustizia, poiché si legge ancora: «**Se uno si pente di aver presentato un'accusa su cose che non riesce a provare, se c'è l'accordo con l'accusato innocente si assolvano a vicenda**». Quindi l'accusa non è resa ingiusta dalla tergiversazione.

II^a II^a q. 68 a. 3. SED CONTRA:

Nel libro citato si afferma: "**La temerità degli accusatori si manifesta in tre modi: calunniando, prevaricando, o tergiversando**".

II^a II^a q. 68 a. 3. RESPONDEO:

L'accusa è ordinata, come si è detto [a. 1], al bene comune, che viene promosso con la conoscenza del delitto. Ora, nessuno deve danneggiare un altro per promuovere il bene comune. Perciò l'accusa può essere viziata per due motivi:

- **Primo**, per il fatto che uno agisce ingiustamente contro l'accusato, addossandogli delle colpe inesistenti: e ciò equivale a **calunniare**.

- **Secondo**, dalla parte della società, il cui bene va principalmente promosso nell'accusa, **quando si impedisce maliziosamente la punizione del delitto**. E anche ciò può capitare in due modi:

+ **Primo**, ricorrendo alla frode nell'accusa. E in ciò si ha la **prevaricazione**: infatti «il prevaricatore è come uno che **travalica**, in quanto **aiuta** la parte avversa, tradendo la propria causa» [Decr., l. cit.].

+ **Secondo**, **desistendo totalmente dall'accusa**. E questo è il **tergiversare**: **chi desiste** infatti da quanto aveva intrapreso, in qualche modo non fa che voltare il tergo [tergum vertere].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 1

Uno non deve passare all'accusa, se non si tratti di cosa del tutto certa per lui, così da escludere l'ignoranza del fatto. - Tuttavia non fa una calunnia chiunque attribuisce a qualcuno un delitto; ma solo chi per **malizia** presenta un'accusa falsa. Talora infatti si passa ad accusare per **leggerezza**, e cioè perché uno crede troppo facilmente a ciò che sente dire: e questo è un atto di **temerità**. [dal lat. *temeritas -atis*, der. dell'avv. *temere* "alla cieca, avventatamente"] Altre volte si può esser mossi ad accusare da un **errore giustificabile**. E tutte queste cose devono essere **esaminate con prudenza dal giudice**, in modo da non condannare per calunnia chi fu mosso ad accusare per leggerezza, o per un errore giustificabile.

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 2

È un prevaricatore non chiunque nasconde delitti sicuri; ma solo chi li nasconde con inganno nel presentarne l'accusa, **dissimulando le vere prove**, e ammettendo delle **false scuse in collusione col reo**.

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 3

Tergiversare significa desistere totalmente dall'accusa deponendone l'intenzione non in una maniera qualsiasi, ma in maniera disordinata. Ora, **si può desistere onestamente, senza peccato, dall'accusa in due maniere:**

- **Primo**, se nel corso del dibattito uno si accorge della **falsità dell'accusa**, e quando accusatore e reo arrivano ad assolversi reciprocamente.

- **Secondo**, se l'autorità suprema, cui spetta la cura del bene comune, al quale è ordinata l'accusa, **annulla l'azione penale**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'accusatore incapace di provare le accuse non sia tenuto alla **pena del taglione**. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 1

Talora si passa ad accusare per un errore giustificato: nel quale caso il giudice deve assolvere l'accusatore, come è scritto nei **Canoni** [*Decr. di Graziano*]. Perciò chi non è in grado di provare le accuse non è tenuto alla pena del taglione.

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 2

Se a chi accusa ingiustamente si dovesse applicare la pena del taglione, ciò si dovrebbe all'ingiuria commessa contro qualcuno. Ma costui non potrebbe essere l'accusato: poiché in tal caso l'autorità suprema non potrebbe mai condonare la pena. E neppure potrebbe essere la società: poiché in questo caso uno non potrebbe essere perdonato dall'accusato. Dunque chi non riesce a provare le accuse non merita la pena del taglione.

[Praeterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.]

[Se a chi accusa ingiustamente si dovesse applicare la pena del taglione, ciò si dovrebbe all'offesa commessa contro qualcuno. Ma non per l'offesa commessa contro la persona dell'accusato: poiché in tal caso per primo non potrebbe mai condonare la pena. E neppure a causa di un'offesa portata contro la società: poiché in questo caso l'accusato non potrebbe assolverlo. Dunque chi non riesce a provare le accuse non merita la pena del taglione.]

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 3

Per il medesimo peccato non vanno inflitti due castighi distinti, poiché sta scritto, **Naum 1,9**: «**Dio non giudicherà due volte la stessa cosa**». Ora, chi soccombe nel provare le accuse incorre **nella pena dell'infamia** [*Condizione di disonore e di biasimo pubblico grave in cui viene a trovarsi una persona che abbia commesso azioni vergognose*], pena che il Papa stesso non può condonare, stando a quelle parole del **Papa Gelasio** [*Decreto. di Graziano*]: «**Pur avendo noi la facoltà di salvare le anime con la penitenza, tuttavia non possiamo cancellare l'infamia**». Quindi costui non è tenuto alla pena del taglione.

II^a II^a q. 68 a. 4. SED CONTRA:

Il **Papa Adriano I** [*ib., can. 3*] ha stabilito: «**Chi non prova quanto denuncia subisca la pena che la sua accusa avrebbe dovuto arrecare**».

II^a II^a q. 68 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già detto [*a. 2*], l'accusatore in un procedimento penale si costituisce parte che mira alla punizione dell'accusato. Ora, spetta al giudice determinare fra di essi la giusta misura della giustizia. Ma **la giustizia**

esige che uno subisca il danno che egli aveva intenzione di infliggere al prossimo, secondo le parole dell'Esodo 21,24: «Occhio per occhio, dente per dente». È giusto quindi che colui che con l'accusa pone altri nel pericolo di una grave pena, subisca egli stesso una pena consimile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 68 a. 4, ad arg. 1

Come dice il Filosofo, nella giustizia non sempre si può applicare materialmente il contrappasso: poiché c'è una grande differenza fra il danneggiare il prossimo volontariamente e il farlo involontariamente. La volontarietà infatti merita il castigo e l'involontarietà il perdono. Così quando il giudice riconosce che uno ha accusato falsamente senza l'intenzione di fare del male, ma involontariamente per ignoranza, cioè per un errore giustificabile, non impone la pena del taglione.

IIª IIª q. 68 a. 4, ad arg. 2

Chi accusa ingiustamente pecca, sia contro l'accusato, sia contro la società. Perciò va punito per l'uno e per l'altra. Ecco perché nel Deuteronomio 19, 18-19, si legge: "Se questi, fatta diligentissima investigazione, troveranno che il falso testimone ha asserito menzogna contro un suo fratello, renderanno a lui quel ch'egli voleva fare a suo fratello". Questo per quanto riguarda l'ingiuria personale. Quindi per quanto riguarda l'ingiuria fatta alla società si aggiunge, Deuteronomio 19, 20: "Estirperai di mezzo a te un tal male; acciò udendolo gli altri abbiano timore, e mai più ardiscano fare tali cose". Tuttavia l'ingiuria è fatta principalmente ai danni dell'accusato con la falsa testimonianza: ecco perché costui, se è innocente, può perdonare l'ingiuria; specialmente se l'accusatore non ha agito col proposito di calunniare, ma per leggerezza. Se invece uno desistesse dall'accusa per collusione con l'avversario, farebbe ingiuria alla società: e questo non può esser condonato dall'accusato, ma solo dall'autorità suprema, cui è affidata la collettività.

IIª IIª q. 68 a. 4, ad arg. 3

L'ingiusto accusatore merita la pena del taglione in espiazione del male tentato ai danni del prossimo; invece la pena dell'infamia gli è dovuta per la malizia che lo mosse a fare un'accusa calunniosa. Ora, l'autorità suprema in certi casi condona la pena, ma non cancella l'infamia; in altri invece cancella anche l'infamia. Perciò anche il Papa può cancellare questa infamia, e l'espressione del Papa Gelasio: «Non possiamo cancellare l'infamia», o va riferita all'infamia intrinseca al fatto, o significa che in certi casi non è bene cancellarla. Oppure, come dice Graziano [l. cit. nell'ob.], quel testo parla dell'infamia decretata da un giudice civile.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le ingiustizie da parte del reo

Questione 69

Proemio

Passiamo a considerare i peccati contro la giustizia da parte del reo.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se uno negando la verità, che gli meriterebbe la condanna, pecchi mortalmente;

2. Se uno possa difendersi con la menzogna;

3. Se sia lecito scansare la condanna ricorrendo in appello;

4. Se chi è condannato possa difendersi con la violenza, avendone i mezzi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'accusato possa negare senza peccato mortale la verità che gli meriterebbe la condanna.

Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 1, arg. 1

Il **Crisostomo** insegna: «Non ti dico di esporti al pubblico, né di accusarti presso altri». Ma se l'accusato confessasse la verità in giudizio accuserebbe ed esporrebbe se stesso. Quindi non è tenuto a dire la verità. E così non pecca mortalmente se mente in giudizio.

II^a II^a q. 69 a. 1, arg. 2

Come è una bugia officiosa mentire per liberare un altro dalla morte, così è una bugia officiosa mentire per liberare se stessi: poiché uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Ora, la bugia officiosa non è considerata un peccato mortale, ma veniale. Quindi l'accusato, se nega la verità in giudizio per liberarsi dalla morte, non pecca mortalmente.

II^a II^a q. 69 a. 1, arg. 3

Tutti i peccati mortali sono, come si è detto [q. 24, a. 12], contro la carità. Ma la bugia di un accusato che cerca di scolarsi del delitto a lui attribuito non è né contro la carità di Dio, né contro la carità del prossimo. Perciò una simile bugia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 69 a. 1. SED CONTRA:

Quanto è incompatibile con la gloria di Dio è un peccato mortale, poiché siamo tenuti strettamente a «fare tutto per la gloria di Dio», come insegna S. Paolo, **1Corinti 10,31**. Ma la confessione che fa il reo di ciò che è contro di lui rientra nella gloria di Dio, come risulta evidente dalle parole dette da **Giosuè 7, 19**, ad Acan: «Figlio mio, dà gloria al Signore, Dio di Israele, e raccontami ciò che hai fatto, non me lo nascondere». Quindi mentire per scolarsi è un peccato mortale.

II^a II^a q. 69 a. 1. RESPONDEO:

Chiunque agisce contro un dovere di giustizia pecca mortalmente, come sopra [q. 59, a. 4] si è dimostrato. Ora, è un dovere di giustizia ubbidire al proprio superiore nelle cose alle quali si estende il suo diritto di superiore. Ma il giudice è un superiore nei riguardi di chi viene giudicato, stando alle cose già dette [q. 67, a. 1]. Perciò l'accusato è strettamente tenuto a esporre la verità che il giudice esige da lui a norma del diritto. Se quindi uno non vuole confessare la verità che è tenuto a dire, o se la nega con la menzogna, pecca mortalmente. Se però il giudice chiedesse cose non esigibili a norma del diritto, l'accusato non sarebbe tenuto a rispondergli, ma potrebbe lecitamente evadere la domanda, o con l'appello o in altri modi; tuttavia non potrebbe dire una menzogna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 1

Quando uno è interrogato dal giudice a norma del diritto non espone e **non consegna se stesso, ma viene consegnato da un altro**, venendogli imposta la necessità di rispondere da parte di uno a cui egli è tenuto a ubbidire.

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 2

Mentire per liberare una persona dalla morte facendo un torto ad altri non è una semplice bugia ufficiosa, ma implica una **bugia dannosa**. Ora, quando in giudizio uno mente per scusare se stesso, fa un torto a colui a cui deve ubbidire, poiché gli nega ciò che gli è dovuto, cioè la confessione della verità.

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 3

Chi mente in giudizio per scagionare se stesso agisce sia **contro l'amore di Dio**, a cui spetta il giudizio, **Deuteronomio 1,17**, sia **contro l'amore del prossimo**: cioè verso il **giudice**, al quale nega quanto gli è dovuto, e verso **l'accusatore**, il quale viene punito se non riesce a provare l'accusa. Per cui anche nel **Salmo 140, 4**, si legge: «Non lasciare che il mio cuore si pieghi al male trovando scuse ai peccati». E la **Glossa** commenta: «Questo è il modo di fare degli impudenti, i quali se scoperti si scolpano con le bugie». E **S. Gregorio** commentando quelle parole di **Giobbe 31,33**: «Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa», afferma: «È un vizio inveterato dell'uomo commettere i peccati di nascosto, e una volta che li ha commessi nasconderli negandoli, e una volta che sono stati smascherati moltiplicarli discolpandosi».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia lecito all'**accusato** difendersi con la **falsità**. Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 1

Secondo il diritto civile, nei **processi capitali** è permesso a chiunque di **corrompere l'accusatore**. Ma questa è la difesa più menzognera. Quindi l'**accusato** non pecca se in una causa capitale si difende con la **menzogna**.

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 2

«L'accusatore che viene a patti con l'accusato riceve il castigo stabilito dalle leggi», dice il diritto, **Graziano**; invece non è contemplata alcuna pena per l'**accusato che viene a patti con l'accusatore**. Perciò all'**accusato** è permesso difendersi con la menzogna.

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 3

Si legge nei **Proverbi 14, 16**: «Il saggio teme e sta lontano dal male, lo stolto è insolente e presuntuoso». Ma ciò che si compie con saggezza non è peccato. Se quindi uno in qualsiasi maniera si libera dal male, non pecca.

II^a II^a q. 69 a. 2. SED CONTRA:

Anche nei processi criminali, a norma del diritto, si deve giurare di escludere la menzogna. Ora, ciò non avverrebbe se fosse lecito difendersi con la menzogna. Quindi non è lecito all'**accusato** difendersi con la falsità.

II^a II^a q. 69 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa è **tacere la verità** e un'altra **proferire una menzogna**. Ora, la prima cosa in certi casi può essere permessa. Infatti uno non è tenuto a dire tutta la verità, ma quella soltanto che il giudice può e deve esigere

da lui a norma del diritto: p. es. quando un crimine ha già dato origine alla pubblica infamia, o è emerso da chiari indizi, oppure da una prova quasi completa. Tuttavia in nessun caso è lecito proporre una menzogna. Ora, uno può ricorrere a ciò che è lecito o per vie lecite e proporzionate al fine perseguito, e ciò appartiene alla **prudenza**, oppure per vie illecite e inadeguate al debito fine, e ciò appartiene all'astuzia, che si esplica nella **frode e nell'inganno**, come fu spiegato in precedenza [q. 55, aa. 3 ss.]. Ora, il primo di questi modi di fare è lodevole, il secondo invece è peccaminoso. Perciò al reo che viene accusato è lecito difendersi nascondendo nei debiti modi la verità che non è tenuto a confessare: p. es. non rispondendo alle domande a cui non è tenuto a rispondere. E questo non è un difendersi con la falsità, ma un uscir fuori con prudenza. - Al contrario non gli è lecito dire il falso; e neppure ricorrere alla frode o all'inganno, poiché la frode e l'inganno equivalgono a una menzogna. E questo è precisamente difendersi con la falsità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 1

Secondo la **legge umana** rimangono impuniti molti atti che invece sono peccati secondo il **giudizio di Dio**, come è evidente nel caso della semplice fornicazione: poiché la legge umana non esige dall'uomo una virtù completa, che è cosa di pochi e non è reperibile nella massa del popolo che la legge umana è chiamata a regolare. Ora, che uno non voglia commettere un peccato per evitare la morte, il cui pericolo incombe sul reo nelle cause criminali, è impresa degna di una virtù perfetta: poiché, al dire di **Aristotele**, «fra tutti i mali temporali il più terribile è la morte». Se quindi nei **processi capitali** il reo corrompe l'accusatore, pecca certamente in quanto lo induce a commettere una cosa illecita, tuttavia **non è punito per questo dalla legge civile**. E in questo senso tale atto può dirsi lecito.

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 2

L'accusatore che viene a patti con il reo colpevole incorre in una pena: e ciò dimostra che egli commette un delitto. Per cui, siccome **indurre altri a peccare o a partecipare in qualsiasi modo a una colpa è peccato**, poiché secondo l'Apostolo, **Romani 1, 32**, **sono degni di morte coloro che consentono con chi pecca**, è chiaro che **anche il reo pecca quando si mette in collusione con l'avversario**. Tuttavia secondo le leggi umane non gli viene imposta una pena, per la ragione già indicata [ad 1].

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 3

Il saggio non si nasconde con la **menzogna**, ma con la **prudenza**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che al colpevole non sia lecito sfuggire la sentenza **ricorrendo in appello**. Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 13, 1**, insegna: «**Ciascuno sia sottoposto alle autorità costituite**». Ma il reo che appella ricusa di sottomettersi all'autorità costituita, cioè al giudice. Quindi commette peccato.

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 2

L'obbligazione di un potere ordinario è più grave di quella di un potere di propria scelta. Ora, a norma dei Canoni, **Graziano**, «**non è lecito sottrarsi ai giudici scelti di comune accordo**». Molto meno quindi è lecito appellare nel caso dei giudici ordinari.

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 3

Ciò che è lecito una volta è lecito sempre. Ora, non è lecito **appellare dopo dieci giorni** [**Graziano**], e neppure per la **terza volta** nella stessa causa [**Graziano**]. Perciò l'appello pare per se stesso illecito.

II^a II^a q. 69 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, come narrano gli **Atti 25,11**, appellò a Cesare.

II^a II^a q. 69 a. 3. RESPONDEO:

Uno può appellare per due motivi:

- **Primo**, perché è persuaso della giustizia della propria causa: cioè perché **si sente trattato ingiustamente dal giudice**. E in tal caso è lecito appellare, essendo questo uno scampo suggerito dalla **prudenza**. Da cui la disposizione dei Canonici, **Graziano** [l. cit., can. 3]: «Chiunque si sente oppresso si appelli liberamente al giudizio dei sacerdoti, e nessuno glielo impedisca».

- **Secondo**, può darsi che uno appelli per **rimandare il processo** e la giusta sentenza contro di lui. E questo è un difendersi con la **finzione**, che è illecito, come si è visto [a.2]: infatti egli così fa un torto al giudice, di cui impedisce le funzioni, e al suo avversario, di cui contesta per quanto gli è possibile i diritti. Quindi, a norma dei **Canonici** [l. cit., can. 27], «in tutti i modi deve essere punito colui il cui ricorso è dichiarato ingiusto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 1

In tanto uno è tenuto a sottomettersi all'autorità inferiore in quanto questa rispetta l'ordine di quella superiore: per cui se questa vi si sottrae, non si è più tenuti a sottomettersi. Come nel caso ricordato dalla **Glossa** su **Romani 13, 2**, in cui «una cosa comanda il proconsole e un'altra l'Imperatore». Ora, quando un giudice tratta ingiustamente una persona, si allontana in questo dall'ordine dei poteri superiori, che gli impongono di giudicare con giustizia. In questo caso dunque a colui che è trattato ingiustamente è **lecito ricorrere appellando, prima o dopo la sentenza, al giudizio dell'autorità superiore**.

- **E poiché non si può presumere che ci sia rettitudine dove manca la vera fede, non è lecito a un cattolico appellarsi a un giudice di un'altra religione**. Da cui la norma [Decr., l. cit., can. 32]: «Il cattolico che in appello porta la propria causa dinanzi a un giudice di un'altra fede sia scomunicato». Infatti anche l'Apostolo, **1Corinti 6,1 ss.**, rimprovera coloro che ricorrono al giudizio degli infedeli.

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 2

Che uno si sottometta spontaneamente al giudizio di un altro nella cui giustizia non ha fiducia dipende soltanto dalla sua **negligenza**. Come è anche leggerezza d'animo il non persistere in ciò che si è già approvato. È quindi ragionevole che si neghi il ricorso in appello contro i giudici scelti come arbitri, i quali non hanno autorità che per il consenso dei litiganti. - **Invece il potere del giudice ordinario non dipende dal consenso di colui che deve essere giudicato**, bensì dall'autorità del re, o dell'autorità suprema, che lo istituisce. **E così la legge** [Decr., l. cit., app. can. 33] **offre la facoltà di appellare contro i suoi torti**: tanto che anche nel caso in cui uno sia simultaneamente giudice ordinario e arbitro si può sempre appellare contro di lui. Infatti si può pensare che egli sia stato scelto come arbitro perché investito di poteri ordinari: per cui ciò non deve pregiudicare chi ha acconsentito ad avere come arbitro una persona che il principe aveva designato come giudice ordinario.

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 3

L'equità del diritto viene incontro a una delle parti senza far torto all'altra. Per questo concede dieci giorni di tempo per appellare, ritenendoli sufficienti per deliberare se sia il caso di ricorrere in appello. **Se invece non fosse determinato alcun limite di tempo, la stabilità della sentenza resterebbe sempre in sospeso**, con danno della parte contraria. - E non è poi concesso di appellare per la terza volta nella stessa causa per il fatto che non è probabile che i giudici si siano tante volte allontanati dalla giustizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che a un **condannato a morte** che lo possa fare **sia lecito difendersi**. Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 1

Ciò che è oggetto dell'inclinazione naturale è sempre lecito, derivando in qualche modo dal diritto naturale. Ora, **l'inclinazione naturale** spinge a resistere agli elementi distruttori non solo gli uomini e gli animali, ma persino le cose prive di sensibilità. Quindi al reo condannato è lecito fare resistenza, per non subire la morte.

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 2

Uno può sottrarsi alla sentenza di morte proferita contro di lui sia con la **resistenza** che con la **fuga**. Ora, essendo lecito sottrarsi alla morte con la fuga, **secondo le parole della Scrittura, Siracide 9,18: «Sta lontano da chi ha il potere di uccidere»**, sarà lecito anche sottrarsi ad essa con la resistenza.

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Pietro 24, 11**: «**Libera quelli che sono condotti alla morte, e salva quelli che sono trascinati al supplizio**» Ma uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Quindi è permesso che un condannato difenda se stesso per non subire la morte.

II^a II^a q. 69 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 13,2**, insegna: «**Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio, e si attira addosso la condanna**». Ora, il condannato che si difende resiste all'autorità proprio in quanto è istituita da Dio «**per punire i malfattori e premiare i buoni**», **1 Pietro 2,14**. **Perciò nel difendersi commette peccato**.

II^a II^a q. 69 a. 4. RESPONDEO:

In due modi si può essere condannati a morte:

- **Primo, giustamente**. E in tal caso al condannato non è lecito **difendersi**: infatti il giudice ha il diritto di combatterlo, se fa resistenza: **per cui ne consegue che da parte del reo si ha una guerra ingiusta**. Quindi non vi è dubbio che egli pecca.

- **Secondo**, uno può essere condannato **ingiustamente**. E tale sentenza è simile alla violenza dei briganti, secondo le parole di **Ezechiele 22,27**: «**I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci che attentano al sangue altrui**». Come quindi è lecito resistere ai **briganti**, così è lecito in tal caso resistere ai **cattivi governanti**: a meno che non si tratti di evitare lo scandalo, nel timore che da ciò possa nascere un grave turbamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 1

L'uomo ha ricevuto la **ragione** proprio per questo, cioè per mettere in atto le cose a cui la natura inclina non a caso, ma seguendo l'ordine della ragione. **Perciò è lecita non qualsiasi difesa di se stessi, ma quella fatta con la debita moderazione [q. 64, a.7].**

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 2

Nessuno può essere condannato a **darsi la morte, ma solo a subirla**. Perciò nessuno è tenuto a fare quanto è richiesto all'esecuzione capitale, cioè a **restare nel luogo da dove sarà condotto a morire**. Tuttavia il reo è

tenuto a non opporre resistenza al carnefice per scansare la giusta punizione. E così pure chi è condannato a morire di fame non pecca se prende il cibo a lui offerto di nascosto: infatti il non prenderlo equivale a uccidersi.

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 3

Le parole del Savio non intendono esortare a strappare qualcuno dalla morte **contro l'ordine della giustizia**. Per cui uno non deve liberare neppure se stesso dalla morte **facendo resistenza** contro l'ordine della giustizia.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le ingiustizie da parte dei testimoni

Questione 70
Proemio

Passiamo quindi a considerare le **ingiustizie da parte dei testimoni**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se tutti sian tenuti a rendere testimonianza;
2. Se la testimonianza di due o tre sia sufficiente;
3. Se solo per una colpa personale del teste sia da respingere la sua testimonianza;
4. Se rendere falsa testimonianza sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti siano tenuti a **rendere testimonianza**. Infatti:

I^a II^a q. 70 a. 1, arg. 1

S. Agostino spiega che Abramo, nel dire di sua moglie: «**È mia sorella**», **Genesi 12,12**, volle celare una verità, non già proferire una menzogna. Ma col celare la verità uno si astiene dal testimoniare. Quindi non tutti sono tenuti a rendere testimonianza.

II^a II^a q. 70 a. 1, arg. 2

Nessuno è tenuto ad agire con frode. Ma nella Scrittura, **Proverbi 11,13**, si legge: «**Chi procede con frode svela i segreti, chi invece è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico**». Quindi non sempre si è tenuti a testimoniare; specialmente poi sulle cose confidate dagli amici.

II^a II^a q. 70 a. 1, arg. 3

A quanto si richiede per salvarsi i **chierici e i sacerdoti** sono tenuti più degli altri. Ma ad essi è proibito di rendere testimonianza nelle cause per delitti capitali. Perciò rendere testimonianza non è di stretto obbligo per salvarsi.

II^a II^a q. 70 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «**È reo tanto chi occulta la verità quanto chi dice una menzogna: il primo perché non vuol fare del bene, il secondo perché vuol fare del male**».

II^a II^a q. 70 a. 1. RESPONDEO:

In fatto di testimonianza bisogna distinguere. Perché la testimonianza di una persona in certi casi è richiesta, e in altri non è richiesta.

- **Se la testimonianza è richiesta autoritativamente da un superiore** a cui si è tenuti a ubbidire in cose relative alla giustizia, allora non c'è dubbio che si è tenuti a rendere la testimonianza che viene richiesta a norma di legge: **vale a dire sui delitti manifesti e su quelli di pubblico dominio**. Se invece si richiedesse la testimonianza su altri delitti, cioè su delitti occulti e ancora estranei alla pubblica opinione, uno non è tenuto a testimoniare.

- **Se al contrario la testimonianza non è richiesta dall'autorità di un superiore**, allora bisogna distinguere:

+ Se la deposizione è richiesta per liberare un uomo da una morte ingiusta o da qualsiasi altra pena immeritata, oppure da una calunnia o da un danno ingiusto, allora uno è tenuto a testimoniare. E anche se la sua testimonianza non è richiesta, uno è tenuto a fare quello che può per denunciare la verità a persone che possono fare qualcosa. Infatti nei **Salmi 81,4**, si legge: «**Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani degli empi**»; e nei **Proverbi 24,11**: «**Libera quelli che sono condotti alla morte**». S. Paolo anzi scrive, **Romani 1, 32**: «**Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa**»; e la **Glossa** commenta: «**Tacere è acconsentire, quando hai la possibilità di correggere**».

+ Se invece si tratta di deporre per la condanna di una persona, allora non si è tenuti a rendere testimonianza se non si è costretti dall'autorità a norma di legge. Poiché in tal caso l'occultazione della verità non provoca danno a nessuno. E anche se con questo si mette in pericolo l'accusatore, non c'è da preoccuparsi: poiché costui si è messo da se stesso nel pericolo. Diversa è invece la condizione del reo, che è esposto al pericolo di una condanna contro la sua volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 1

S. Agostino parla dell'occultazione della verità nel caso in cui uno non sia obbligato dall'autorità a manifestare la verità; e quando tale occultazione non danneggia nessuno in particolare.

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 2

Sulle cose **sapute in segreto nella confessione** uno non può mai basare una testimonianza: poiché tali cose egli **non le sa come uomo, ma come ministro di Dio**, e il segreto sacramentale è superiore a qualsiasi precetto umano. Sugli altri segreti bisogna invece distinguere:

- Talora infatti si tratta di **cose che vanno manifestate appena conosciute**: come ad es. le iniziative che mirano alla rovina spirituale o materiale del popolo, o apportano grave danno a una persona, o altre cose del genere. Tali notizie vanno manifestate o con la testimonianza o con la denuncia. E contro un tale dovere non si può essere tenuti dalla commissione di alcun segreto: perché così si tradirebbe la fedeltà a cui si è tenuti verso altri.

- Talora invece si tratta di cose che uno non è tenuto a svelare. Per cui si può essere **obbligati dal fatto di aver ricevuto una notizia con l'impegno del segreto**. E allora in nessun modo si è tenuti a svelarla, neppure per comando dei superiori: **perché la fedeltà è di diritto naturale**, e niente può essere comandato a un uomo contro ciò che è di diritto naturale.

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 3

Come si è detto sopra [q. 40, a. 2; q. 64, a. 4], ai ministri dell'altare è proibito agire o cooperare nell'uccisione di un uomo. Quindi a norma di legge costoro non possono essere obbligati a testimoniare nelle cause criminali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **testimonianza di due o tre testimoni non basti**. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 1

Il giudizio richiede la certezza. Ma non si può avere la certezza con la deposizione di due testimoni: poiché si legge, **1Re 21,9 ss.**, che Nabot fu condannato dietro la falsa deposizione di due testimoni. Quindi la deposizione di due testimoni non basta.

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 2

La testimonianza per essere credibile deve essere **concorde**. Ma le deposizioni di due o tre testimoni sono spesso discordi su certi particolari. Quindi non sono sufficienti a provare la verità in giudizio.

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 3

Nei **Canoni** si legge: «Non si condanni un vescovo se non in base alla deposizione di settantadue testimoni. Un Cardinale presbitero non sia deposto che per la testimonianza di quarantaquattro persone. Un Cardinale diacono della città di Roma non può essere condannato se non per la testimonianza di ventotto. I suddiaconi, gli accoliti, gli esorcisti, i lettori e gli ostiari non siano condannati se non per la testimonianza di sette testimoni». Ora, il peccato di chi è costituito in più alta dignità è più pericoloso, e quindi va meno tollerato. **Perciò anche nel condannare le altre persone non può bastare la testimonianza di due o tre testimoni.**

II^a II^a q. 70 a. 2. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 17,6**, si legge: «Colui che dovrà morire sarà messo a morte sulla parola di due o tre testimoni»; e ancora, **Deuteronomio 19,15**: «Il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o tre testimoni».

II^a II^a q. 70 a. 2. RESPONDEO:

Come fa notare il **Filosofo**: «non si deve esigere in tutte le materie la medesima certezza». Poiché negli atti umani, sui quali vertono i processi e le deposizioni dei testimoni, non si può avere una certezza dimostrativa, trattandosi di cose contingenti e variabili. Basta quindi una **certezza probabile**, che raggiunge la verità nella maggior parte dei casi, sebbene talora si scosti da essa. Ora, è più probabile che contenga la verità la deposizione di molti che quella di uno solo. Perciò quando il reo è solo a negare, mentre sono molteplici i testimoni che affermano la stessa cosa assieme all'accusatore, è stato ragionevolmente stabilito dal diritto divino e da quello umano che si stia alla deposizione dei testimoni. Ma ogni pluralità o molteplicità si compone di tre elementi, cioè di un principio, di un elemento intermedio e di un termine finale: secondo il **Filosofo** infatti «il tutto e l'universo si riducono a tre cose». Ora, **si ha una triade di assertori quando due testi concordano con l'accusatore**. E per questo si richiedono due testimoni; oppure, per una maggiore certezza, anche tre, in modo da avere la perfezione della pluralità negli stessi testimoni. Infatti si legge, **Ecclesiaste 4,12**: «Una corda a tre capi non si rompe tanto presto». E **S. Agostino**, spiegando quel passo evangelico, **Giovanni 8,17**: «La testimonianza di due persone è vera», afferma che «qui si ha una misteriosa allusione alla Trinità, nella quale risiede l'immutabile certezza della verità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 1

Per quanto grande possa essere il numero prescritto dei testimoni, potrebbe sempre capitare una **falsa testimonianza**, poiché sta scritto, **Esodo 23,2**: «Non seguirai la maggioranza per agire male». Non è detto

però che si debba trascurare la **certezza probabile** che si può avere mediante due o tre testimoni, di cui abbiamo parlato, **per il fatto che non si può avere una certezza infallibile.**

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 2

- **La discordia dei testimoni su circostanze principali che cambiano la natura del fatto, cioè sul tempo, sul luogo o sulle persone di cui propriamente si tratta, toglie valore alla testimonianza:** poiché discordando in queste cose rimangono come testimoni singoli, che si riferiscono a fatti diversi. Se uno p. es. dice che il fatto è accaduto in un dato tempo e luogo, e l'altro invece sta per un luogo e un tempo diversi, i due mostrano di non parlare dello stesso fatto.

- **Invece la testimonianza non è pregiudicata se uno dice di non ricordare, mentre l'altro determina il tempo e il luogo.**

- **Se poi su tali circostanze i testimoni dell'accusa e quelli della difesa non si accordano,** e sono uguali per valore e per numero, si deve decidere la causa a favore dell'imputato: **poiché il giudice deve essere più portato ad assolvere che a condannare;** a meno che non si tratti di cause a favore dell'accusato, come sono i processi per l'affrancamento, e altri consimili.

- **Se poi discordano i testimoni di una medesima parte,** allora il giudice deve intuire dai moti del suo animo quale partito scegliere: o considerando il numero dei testimoni, o il loro valore, o i vantaggi della causa, o lo svolgimento del processo e delle deposizioni.

- **Molto più poi è da rigettarsi la testimonianza di una singola persona se è in contraddizione con se stessa** a proposito di quanto conosce come testimone oculare.

- **Non così invece se è in contraddizione su cose conosciute in base al sentito dire e all'opinione altrui:** poiché uno può essere mosso a rispondere diversamente basandosi su costatazioni e racconti diversi.

- **Se infine la discordia di una testimonianza verte su cose che non pregiudicano la sostanza del fatto,** come potrebbe essere la nebulosità o la serenità del tempo, la decorazione o meno della casa e simili, **allora la discordanza non pregiudica la deposizione:** poiché gli uomini non sono molto preoccupati di questi dati, e quindi facilmente li dimenticano. Anzi, la loro discordia su queste circostanze rende la testimonianza più credibile, come nota il **Crisostomo:** poiché se concordassero in tutto, anche nei minimi particolari, potrebbe parere che parlino allo stesso modo per un'intesa. La cosa però è lasciata al prudente discernimento del giudice.

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 3

Quei testi si riferiscono in particolare ai **vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e ai chierici della Chiesa Romana,** data la sua dignità. **E ciò per tre motivi:**

- **Primo,** perché in essa debbono essere promossi a simili dignità uomini tali da meritare per la loro **santità una fede superiore** a quella che va accordata a molti testimoni.

- **Secondo,** perché le persone chiamate a giudicare gli altri **si creano spesso molti nemici** a causa della **giustizia.** Perciò non si deve credere subito ai testimoni che depongono contro di loro, a meno che non ci sia l'accordo di un gran numero di essi.

- **Terzo,** perché dalla condanna di un prelato romano verrebbe **menomata la dignità e l'autorità di quella Chiesa nell'opinione degli uomini.** Il che è più deleterio della tolleranza in essa di qualche peccatore, a meno che esso non sia **troppo pubblico e notorio,** con la conseguenza di un **grave scandalo.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possa **escludere un testimone senza una sua colpa**. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 3, arg. 1

Ad alcuni è negata a modo di pena la capacità di testimoniare: il che è evidente per chi è pubblicamente dichiarato infame. Ma la pena non va inflitta se non per una colpa. Quindi non si può respingere la testimonianza di nessuno senza una sua colpa.

II^a II^a q. 70 a. 3, arg. 2

Stando alle **Decretali** «bisogna presumere che tutti siano buoni, se non è dimostrato il contrario». Ma la veracità nel testimoniare è un elemento della bontà di un uomo. Quindi non si deve respingere la testimonianza di nessuno se non per una colpa, non essendoci alcun altro motivo in contrario per farlo.

II^a II^a q. 70 a. 3, arg. 3

Uno si rende incapace di quanto è necessario alla salvezza solo con il peccato. Ma testimoniare la verità è di stretto obbligo per la salvezza, come si è già visto [a. 1]. Quindi nessuno deve essere escluso dal testimoniare se non per una colpa.

II^a II^a q. 70 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio così si esprime in un testo riportato dai **Canoni**: «Se un vescovo è accusato dai suoi servitori, questi non devono in alcun modo essere ascoltati».

II^a II^a q. 70 a. 3. RESPONDEO:

La testimonianza, come si è già notato [a. 2], ha una certezza non infallibile, ma probabile. Perciò tutto quanto offre una probabilità in contrario rende inefficace la testimonianza. Ora, **la mancanza di fermezza [e di attendibilità] nel testimoniare in certi casi è resa probabile da:**

- **una colpa**, e ciò avviene per chi è privo di fede o di buona fama, o se si tratta di accusati di pubblici delitti, i quali non possono neppure presentare un'accusa; in altri casi invece ciò si verifica anche senza una colpa. E questo
- o **per un uso imperfetto della ragione**, come nei bambini, nei pazzi e nelle donne;
- oppure per delle **prevenzioni affettive**, come nel caso dei nemici, dei congiunti e dei domestici;
- o anche per la **bassa condizione sociale**, come nel caso dei poveri, dei servi e di quanti possono essere comandati, per cui è probabile che possano essere facilmente indotti a rendere testimonianza contro la verità.

È quindi evidente che la testimonianza di una persona può essere rifiutata sia per una colpa, sia anche senza una colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 1

L'esclusione di una persona dal testimoniare, più che per punire, è fatta per evitare una falsa testimonianza. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 2

Di tutti si deve presumere che siano buoni se non è dimostrato il contrario, purché ciò non sia di pericolo per altri. Perché allora bisogna essere cauti, e non credere facilmente a chiunque, secondo l'ammonizione di S. **I Giovanni 4, 1**: «Non prestate fede a ogni ispirazione».

II^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 3

Rendere testimonianza è di stretto obbligo per salvarsi **supposta però l'idoneità del teste e le disposizioni della legge**. Perciò nulla impedisce che, a norma delle leggi, certe persone siano dispensate dal testimoniare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **falsa testimonianza non sia sempre peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 1

Capita in certi casi che uno testimifica il falso perché ignora i fatti. Ma questa ignoranza scusa dal peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 2

Una bugia che **giova a qualcuno senza nuocere a nessuno** è una bugia officiosa, che non è un peccato mortale. Ora, spesso nella falsa testimonianza si ha una bugia di questo genere: p. es. quando si rende una falsa testimonianza per liberare uno dalla morte, o da un'ingiusta condanna promossa da falsi testimoni, o dall'iniquità di un giudice. Perciò questa falsa testimonianza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 3

Dai testimoni **si esige il giuramento** perché temano di peccare mortalmente con lo spergiuro. Ma ciò non sarebbe necessario se già la falsa testimonianza fosse un peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 19, 5. 9**: «Il falso testimone non resterà impunito».

II^a II^a q. 70 a. 4. RESPONDEO:

La falsa testimonianza implica una triplice deformità:

- **Primo, per lo spergiuro**: poiché non si ammettono testimoni senza giuramento. E da questo lato la falsa testimonianza è sempre un peccato mortale.

- **Secondo, per la violazione della giustizia**. E anche sotto questo aspetto essa è un peccato mortale nel suo genere, come qualsiasi ingiustizia. Per cui nell'ottavo precetto del decalogo, **Esodo 20,16**, viene proibita la falsa testimonianza in questi termini: «Non dire falsa testimonianza contro il tuo prossimo»; infatti non agisce contro una persona chi le impedisce di commettere un'ingiuria, ma solo chi le toglie un giusto diritto.

- **Terzo, per la falsità in se stessa**, in quanto ogni bugia è un peccato. E da questo lato la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 1

Nel rendere testimonianza uno non deve asserire per certo, come uno che sa, ciò di cui non è certo, ma deve dichiarare come dubbio ciò che è dubbio e come certo ciò di cui è certo. Siccome però capita, per la debolezza della memoria umana, che uno ritenga di essere certo di cose false, se uno dopo averci ripensato con la dovuta attenzione ritiene di essere sicuro di ciò che invece è falso, allora non pecca mortalmente nell'affermarlo: poiché non pronuncia una falsa testimonianza formalmente e intenzionalmente, ma solo accidentalmente e contro la sua intenzione.

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 2

Un giudizio ingiusto non è un giudizio. Quindi la falsa testimonianza proferita per impedire l'ingiustizia in un giudizio ingiusto non ha natura di peccato mortale di per sé, ma la ha soltanto per la **violazione del giuramento**.

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 3

Gli uomini aborriscono soprattutto **i peccati contro Dio**, essendo questi i più gravi: e tra questi c'è lo spergiuro. Invece non aborriscono ugualmente i peccati **contro il prossimo**. E così **per una maggiore certezza della testimonianza viene richiesto il giuramento dei testimoni**.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le ingiustizie processuali degli avvocati](#)

Questione 71

Proemio

Passiamo a considerare le ingiustizie processuali degli avvocati. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Se un avvocato sia tenuto a patrocinare la causa dei poveri;](#)
- [2. Se alcuni debbano essere esclusi dall'ufficio di avvocati;](#)
- [3. Se pecchi un avvocato nel difendere delle cause ingiuste;](#)
- [4. Se pecchi accettando del denaro per la sua opera](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli avvocati siano tenuti a patrocinare le cause dei poveri. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 1

Nell'**Esodo 23,5** si legge: «[Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettili con lui ad aiutarlo](#)». Ora, il povero il cui processo è sotto il peso di un'ingiustizia non è in un pericolo meno grave che se gli fosse caduto l'asino sotto il carico. Perciò l'avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1, arg. 2

S. Gregorio insegna: «Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi è largamente provvisto di beni non cessi dalle opere di misericordia; chi ha l'arte di governare ne usi a vantaggio del prossimo; chi ha accesso alla casa dei ricchi interceda per i poveri: infatti tutto ciò che si è ricevuto, per minimo che sia, sarà considerato come un talento da trafficare». Ora, tutti sono tenuti non a nascondere, ma a trafficare il talento ricevuto: come risulta evidente dalla punizione del servo della parabola, che lo aveva nascosto, **Matteo 25, 24 ss.**. Quindi gli avvocati sono tenuti a difendere i poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1, arg. 3

Il precetto di compiere opere di misericordia, essendo affermativo, obbliga in **tempi e luoghi determinati**, cioè soprattutto nei **casi di necessità**. Ma **quando la causa di un povero è minacciata** si ha certamente **un tempo di grave necessità**. Quindi in tali casi un avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1. SED CONTRA:

La necessità di chi ha bisogno di cibo non è minore di quella di chi ha bisogno dell'avvocato. Ora, chi può sfamare non sempre è tenuto a sfamare i poveri. Perciò neppure gli avvocati sono sempre tenuti a patrocinare le cause dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1. RESPONDEO:

Patrocinare le cause dei poveri è un'opera di misericordia, e quindi in proposito bisogna applicare quanto sopra **[q. 32, aa. 5, 9]** abbiamo detto sulle altre opere di misericordia. Infatti **nessuno è in grado di prestare soccorso a tutti gli indigenti**. Perciò **S. Agostino** ammoniva: «Siccome non ti è possibile soccorrere tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che ti sono, come per sorte, più strettamente congiunti, secondo le contingenze di luogo e di tempo o di qualsiasi altra circostanza». E dice: «secondo le contingenze di luogo» perché **uno non è tenuto a cercare per il mondo gli indigenti da soccorrere**, ma basta che faccia opere di misericordia a quelli che incontra. Leggiamo infatti, **Esodo 23, 4**: «Quando incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino dispersi, glieli dovrai ricondurre». - Aggiunge poi: «**di tempo**» perché non si è tenuti a provvedere alle altrui necessità future, ma basta che si provveda **alla necessità presente**. Da cui l'espressione di **S. Giovanni**, **1 Giovanni 3, 17**: «Se uno vedendo suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore», ecc. - E finalmente aggiunge: «o di qualsiasi altra circostanza [devi provvedere ai congiunti]» perché **ciascuno in ogni necessità deve soccorrere specialmente le persone congiunte**, secondo l'ammonimento dell'Apostolo, **1 Timoteo 5, 8**: «Se qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede». Tuttavia anche in simili circostanze bisogna considerare se il bisogno è così grave per cui non si può trovare immediatamente un altro aiuto. Nel qual caso uno è tenuto a prestare l'opera di misericordia. - Se invece appare pronta la possibilità di un aiuto diverso, o per le risorse personali dell'indigente, o grazie ad altre persone a lui più legate o più facoltose, uno non è tenuto a soccorrere l'indigente così da peccare non facendolo: sebbene agisca lodevolmente qualora lo faccia senza una tale necessità. **Per cui un avvocato non è tenuto a patrocinare le cause dei poveri sempre, ma solo quando concorrono le predette condizioni. Altrimenti egli dovrebbe trascurare ogni altro ufficio e attendere solo a difendere le cause dei poveri.** - E lo stesso si dica per il medico a proposito della cura dei poveri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 1

L'asino che è caduto sotto il carico, nel caso non può essere soccorso che dai passanti occasionali: **questi sono dunque tenuti a prestare il loro aiuto**. Non lo sarebbero invece se si potesse rimediare diversamente.

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 2

Un uomo è tenuto ad amministrare bene il talento ricevuto **badando all'opportunità dei luoghi e dei tempi, come si è spiegato**.

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 3

Non qualsiasi necessità, ma solo quella che abbiamo indicato produce l'obbligo di soccorrere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia ragionevole che **alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocato**. Infatti::

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 1

Nessuno deve essere distolto dalle opere di misericordia. Ora, patrocinare delle cause è un'opera di misericordia, come si è detto *[a. 1]*. Quindi nessuno deve essere escluso da questo incarico.

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 2

Pare che delle cause contrarie non possano avere un identico effetto. Ma l'essere dediti alle cose divine e l'essere dediti al peccato sono cose contrarie. Perciò non è ragionevole che alcuni siano esclusi dall'ufficio di avvocato per motivi religiosi, come i monaci e i chierici, e altri per delle colpe, come i pregiudicati e gli eretici.

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 3

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma uno degli effetti della carità consiste nel difendere in qualità di avvocato le cause altrui. Perciò è irragionevole che ad alcuni si conceda la facoltà di patrocinare le cause proprie e non si conceda quella di patrocinare le cause altrui.

II^a II^a q. 71 a. 2. SED CONTRA:

Il Diritto Canonico **[Graziano]** esclude molte persone dall'ufficio di avvocato.

II^a II^a q. 71 a. 2. RESPONDEO:

Si può essere impediti di compiere un atto per due motivi diversi:- primo, per incapacità; secondo, per sconvenienza. Ma l'incapacità esclude in modo assoluto dal compimento di un atto, mentre il difetto di convenienza non esclude del tutto, potendo essere eliminato dalla necessità. Così dunque **alcuni sono esclusi dall'ufficio di avvocato per incapacità, cioè per mancanza di senso interno, come i pazzi e gli impuberi, o di senso esterno, come i sordi e i muti**. Infatti l'avvocato ha bisogno di perizia interiore, per poter dimostrare efficacemente la giustizia della causa patrocinata, e inoltre ha bisogno della loquela e dell'udito, per parlare e per ascoltare quanto gli si dice. Per cui coloro che mancano di queste qualità sono esclusi assolutamente dal compito di avvocato, sia per se stessi che per gli altri. **La convenienza poi richiesta dall'esercizio di questo compito può essere compromessa in due modi:**

- **Primo**, dal fatto che uno è tenuto a dei compiti più alti. Per cui ai monaci e ai sacerdoti non si addice di essere avvocati in nessuna causa, e ai chierici non si addice di esserlo nei tribunali civili: poiché tali persone sono **deputate alle cose divine**.

- **Secondo, per un difetto personale**: o fisico, come nel caso dei ciechi, che non possono presentarsi come si conviene dinanzi a un giudice, o spirituale, non essendo decoroso che si presenti a patrocinare la giustizia per un altro chi l'ha disprezzata in se stesso. Perciò i pregiudicati, i negatori della fede e i condannati per gravi delitti non possono compiere decorosamente l'ufficio di avvocato. **Tuttavia il bisogno passa sopra a una simile sconvenienza. E così queste persone possono assolvere l'ufficio di avvocato per se stesse, oppure per chi loro appartiene.** Per cui anche i chierici possono patrocinare le cause delle loro chiese, e i monaci quelle dei loro monasteri, dietro il comando dell'abate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 1

Dall'esercitare le opere di misericordia si può essere impediti sia per incapacità, sia per motivi di convenienza. Infatti non tutte queste opere si addicono a tutti: agli stolti p. es. non si addice consigliare, e agli ignoranti insegnare.

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 2

Come la virtù può essere distrutta da un eccesso e da un difetto, così la sconvenienza può nascere dal più e dal meno. E così alcuni, ossia i religiosi e i chierici, sono esclusi dal patrocinare le cause perché la loro dignità è superiore a questo ufficio; altri invece, come i pregiudicati e i miscredenti, perché sono impari ad assolverlo.

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 3

A nessuno incombe la necessità di patrocinare le cause altrui come la causa propria, poiché gli altri possono rimediare diversamente. Per cui l'argomento non vale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'avvocato non pecchi nel difendere una causa ingiusta. Infatti:

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 1

Come guarire una malattia disperata dimostra l'abilità di un medico, così la capacità di difendere una causa ingiusta dimostra la perizia di un avvocato. Ora, il medico che guarisce una malattia disperata viene lodato. Quindi l'avvocato che difende una causa ingiusta non pecca, ma merita di essere lodato.

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 2

Desistere dal peccato è sempre lecito. Invece l'avvocato che abbandona la propria causa viene punito dai Canonici [Graziano]. Quindi l'avvocato che ha preso a difendere una causa ingiusta non pecca nel patrocinarla.

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 3

Pare un peccato più grave servirsi di un'ingiustizia nel difendere una causa giusta - p. es. producendo falsi testimoni o allegando leggi false - che patrocinare una causa ingiusta: poiché là il peccato verte sulla forma, qui invece sulla materia. Eppure agli avvocati è permesso servirsi di tali astuzie: come sono lecite le imboscate ai soldati. Quindi un avvocato non pecca nel difendere una causa ingiusta.

II^a II^a q. 71 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, 2Corinti 19, 2: «Si doveva forse recare aiuto a un empio? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te». Ma l'avvocato che difende una causa ingiusta presta aiuto a un empio. Quindi merita, peccando, l'ira del Signore.

II^a II^a q. 71 a. 3. RESPONDEO:

È sempre illecito per chiunque cooperare al male, sia con l'opera, sia con il consiglio, sia con l'aiuto, sia con ogni altro consenso: poiché chi consiglia e coopera in qualche modo compie l'azione; e l'Apostolo, Romani 1,32, insegna che «meritano la morte non solo gli autori del peccato, ma anche quanti approvano chi lo fa». Per cui sopra [q. 62, a. 7] abbiamo anche dimostrato che tutti costoro sono tenuti alla restituzione. Ora, è evidente che l'avvocato presta aiuto e consiglio alla persona di cui difende la causa. Se quindi egli difende scientemente una causa ingiusta, senza dubbio fa un peccato mortale; ed è tenuto a riparare il danno incorso ingiustamente dalla parte contraria per il suo intervento. Se invece difende una causa ingiusta per ignoranza, cioè pensando che sia giusta, allora è scusato nella misura in cui può scusare l'ignoranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 1

Il medico che cura un infermità disperata non fa torto a nessuno. Invece l'avvocato che prende a difendere una causa ingiusta danneggia colui contro il quale rivolge il suo patrocinio. Perciò il paragone non regge. Sebbene infatti egli possa mostrare così la perizia nella sua arte, tuttavia pecca per l'ingiustizia del suo volere col quale abusa di essa per il male.

II^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 2

Se un avvocato in principio crede che la sua causa sia giusta e poi si accorge che è ingiusta, non deve denunciarla in modo da aiutare la parte avversa, o da rivelare ad essa i segreti della sua parte. Tuttavia può abbandonarla; oppure può indurre il suo cliente a cedere, o a venire a una composizione senza danno per gli avversari.

II^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 3

Come sopra [q. 40, a. 3] si è detto, al soldato o al capitano di un esercito è lecito in una guerra giusta ricorrere a degli stratagemmi nascondendo con prudenza i propri piani, ma non ricorrendo alla falsità e alla frode: poiché, come ricorda Cicerone, «si deve essere leali anche col nemico». Perciò all'avvocato che difende una causa giusta è lecito nascondere con prudenza quanto potrebbe nuocere alla propria causa, ma non è lecito ricorrere a delle falsità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'avvocato non possa accettare del danaro per la sua opera. Infatti:

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 1

Le opere di misericordia non vanno fatte in vista di una ricompensa umana, poiché sta scritto, Luca 14,12: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio». Ma il patrocinare la causa altrui, come si è detto [a. 1], è un'opera di misericordia. Quindi a un avvocato non è lecito accettare una retribuzione per l'opera prestata.

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 2

Le cose spirituali non possono essere scambiate con quelle temporali. Ma la difesa di una causa è un bene spirituale, essendo l'esercizio della scienza del diritto. Perciò un avvocato non può ricevere un compenso per la sua opera.

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 3

Al giudizio concorrono gli avvocati come concorrono il giudice e i testimoni. Ma secondo S. Agostino: «il giudice non deve vendere il giusto giudizio, né il testimone la vera testimonianza». Quindi neppure l'avvocato può vendere il proprio giusto patrocinio.

II^a II^a q. 71 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «l'avvocato può vendere il suo giusto patrocinio, e il giureconsulto il suo esatto consiglio».

II^a II^a q. 71 a. 4. RESPONDEO:

Uno può giustamente ricevere un compenso per i servizi che non è tenuto a rendere agli altri. Ora, è evidente che un avvocato non è sempre tenuto a prestare il suo patrocinio e il suo consiglio nelle cause altrui. Se quindi vende il suo patrocinio o il suo consiglio non agisce contro la giustizia. E lo stesso si dica del medico che si prende cura di un malato, e di tutti gli altri professionisti di questo genere: **purché la retribuzione sia moderata** in rapporto alla **condizione delle persone, degli affari, della fatica impiegata e delle consuetudini del luogo**. **Se invece uno esige più dell'onesto, pecca contro la giustizia**. Per cui **S. Agostino** notava che **«quanto fu da essi estorto in modo disonesto si è soliti riprenderlo, mentre viene lasciata l'offerta loro fatta secondo consuetudini accettabili»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 1

Un uomo non è sempre tenuto a compiere gratuitamente quanto può esercitare per misericordia: altrimenti non si potrebbe più vendere nulla, dal momento che qualsiasi cosa può essere data per misericordia. Tuttavia quando uno dà per misericordia non deve cercare un compenso dagli uomini, bensì da Dio. E così gli avvocati, quando difendono per misericordia la causa dei poveri, non devono mirare a una mercede umana, ma alla mercede divina; essi però non sono sempre tenuti a prestare gratuitamente il loro patrocinio.

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 2

Sebbene la scienza del diritto sia qualcosa di spirituale, tuttavia il suo esercizio esige un lavoro corporale. Per cui in compenso di ciò è lecito ricevere del danaro: altrimenti nessun artigiano potrebbe avere un compenso per il suo mestiere.

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 3

Il giudice e i testimoni sono estranei all'una e all'altra parte: poiché il giudice è tenuto a dare la sentenza giusta e i testimoni a rendere la vera testimonianza; e sia la giustizia che la verità non stanno per una parte piuttosto che per l'altra. E così ai giudici viene assegnato un **onorario** dalla collettività, e i testimoni ricevono dalle due parti, o da quella che li ha prodotti, l'equivalente delle **spese**, non come paga della testimonianza, ma come compenso per la fatica sostenuta: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 9,7**: **«nessuno presta servizio militare a proprie spese»**. **Invece un avvocato difende solo una delle parti**. Quindi può percepire lecitamente un compenso dai suoi clienti.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La contumelia](#)

Questione 72 Proemio

Veniamo ora a parlare delle **ingiurie verbali fuori dei processi**.

Primo, della **contumelia**;

Sul primo argomento si pongono **quattro quesiti**:

secondo, della **diffamazione**;

terzo, della **mormorazione**;

quarto, della **derisione**;
quinto, della **maledizione**.

1. Che cosa sia la contumelia;
2. Se la contumelia sia sempre peccato mortale;
3. Se sia opportuno reagire agli insulti;
4. Sull'origine degli insulti, o contumelie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **contumelia** [=grave offesa verbale, ingiuria, villania] non consista nelle parole. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 1, arg. 1

La contumelia implica un danno a svantaggio del prossimo, trattandosi di un'ingiustizia. Ora, le parole non fanno nessun danno né alle cose né alla persona del prossimo. Dunque la contumelia non consiste nelle parole.

II^a II^a q. 72 a. 1, arg. 2

La contumelia porta un certo disonore. Ma uno viene disonorato o vituperato più con i fatti che con le parole. Quindi la contumelia non è costituita di parole, ma piuttosto di fatti.

II^a II^a q. 72 a. 1, arg. 3

Il disonore fatto a parole si chiama insulto, o improprio. Ma la contumelia sembra ben distinta dall'insulto e dall'improprio. Perciò la contumelia non consiste in parole.

II^a II^a q. 72 a. 1. SED CONTRA:

Con l'udito non si percepiscono che le parole. Ma le contumelie, come appare dalla Scrittura, **Geremia 20,10**, vengono percepite con l'udito: «Sentivo le contumelie di molti». Quindi la contumelia è fatta di parole.

II^a II^a q. 72 a. 1. RESPONDEO:

La contumelia implica il disonore di una persona. E ciò può accadere in due modi:

- **Primo**, quando la si priva dell'eccellenza che le merita l'onore, dal momento che l'onore nasce precisamente da tale eccellenza. E ciò si compie mediante i peccati di opere, di cui abbiamo già parlato [qq. 64 ss.].

- **Secondo**, quando qualcuno porta ciò che è contro l'onore di un altro a conoscenza di un terzo o di altri. E ciò propriamente appartiene alla **contumelia**. Il che avviene attraverso dei segni. Ora, secondo **S. Agostino**, «tutti i segni, a confronto delle parole, sono poca cosa: infatti tra gli uomini le parole hanno avuto un primato assoluto nell'esprimere qualsiasi concetto dell'animo». Quindi, propriamente parlando, **la contumelia consiste in parole**. Per cui **S. Isidoro** insegna che uno è chiamato contumelioso «perché è veloce e tumido nel pronunciare parole ingiuriose». Siccome tuttavia certe cose possono essere significate anche con dei fatti, i quali nella misura in cui significano hanno il valore delle parole, in senso lato si può parlare di contumelia anche a proposito di fatti. Per cui la Glossa, a proposito dei «contumeliosi e superbi» di cui parla **S. Paolo Romani 1, 30**, spiega che contumeliosi sono «quelli che con le parole o con i fatti arrecano contumelie e ignominie».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 1

Le parole per la loro natura fisica, cioè in quanto suoni, non fanno del male; se non forse disturbando l'udito, se uno parla troppo forte. Però in quanto segni atti a presentare ad altri delle nozioni possono fare molti danni. E uno di questi è il pregiudizio che un uomo può ricevere nell'onore e nel rispetto a lui dovuto da parte degli altri. Perciò la contumelia è maggiore se uno rinfaccia i difetti dinanzi a molte persone. Ma ci può essere contumelia anche nel rinfacciarli da solo a solo, se chi parla manca di rispetto verso chi ascolta.

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 2

Una persona in tanto pregiudica con i fatti l'onore di un'altra in quanto quei fatti compiono o indicano cose che ne pregiudicano l'onore. Ma la prima di queste funzioni non appartiene alla contumelia, bensì ad altre specie di ingiustizia di cui abbiamo già parlato. La seconda invece appartiene alla contumelia, in quanto quei fatti hanno per il loro significato il valore di parole.

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 3

Gli insulti e gli impropri sono anch'essi delle parole come la contumelia: poiché tutte queste cose consistono nel **rinfacciare ad altri dei difetti per menomarne l'onore**. Ora, tali difetti sono di tre generi:

- C'è il **difetto morale**, o peccato, che viene espresso dalle **parole di contumelia**.
- C'è poi il difetto che abbraccia indistintamente il peccato e il castigo, e che viene espresso mediante l'insulto [con-vitium]: poiché si usa parlare di vizio non solo per l'anima, ma **anche per il corpo**. Se quindi **uno rinfaccia a una persona la cecità lancia un insulto, non una contumelia**; se invece dice all'altro che è un ladro non solo lancia un insulto, ma infligge anche una contumelia.
- Finalmente **talora si rinfacciano al prossimo difetti attinenti alla sua umile condizione e alla sua indigenza**, e che compromettono anch'essi l'onore che accompagna una qualsiasi nobiltà o superiorità. E ciò avviene con **l'improprio**, che propriamente consiste nel ricordare ad altri l'aiuto loro prestato quando erano nel bisogno. Da cui le parole della Scrittura **Siracide 20,15**: «**Egli darà poco ma rinfaccerà molto**».
- Tuttavia spesso questi termini vengono usati l'uno per l'altro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la contumelia, o **insulto**, non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 1

Nessun peccato mortale può essere un atto di virtù. Ma l'insultare è l'atto di una virtù, cioè dell'**eutrapelia**, alla quale secondo **Aristotele** spetta **il saper ben insultare**. Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 2

Il peccato mortale non si riscontra nei perfetti. Eppure costoro talora dicono degli insulti. L'Apostolo, p. es., dice ai **Galati 3, 1**: «**O stolti Galati!**». E il Signore, **Luca 24, 25**, esclama: «**O stolti e tardi di cuore nel credere!**». Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 3

Sebbene quanto nel suo genere è un peccato veniale possa divenire mortale, tuttavia un peccato che nel suo genere è mortale non può mai diventare veniale, come sopra **[I-II, q. 88, aa. 4, 6]** si è detto. Se quindi l'insulto o contumelia fosse un peccato mortale per sua natura, ne seguirebbe che in tutti i casi sarebbe un peccato mortale. Ma ciò pare essere falso: come è evidente nel caso di chi insulta per leggerezza, o senza riflettere, oppure per un lieve moto di collera. Quindi l'insulto, o contumelia, non è nel suo genere un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2. SED CONTRA:

Nulla all'infuori del peccato mortale merita la pena eterna dell'inferno. Ora l'insulto, o contumelia, merita la pena dell'inferno, secondo le parole evangeliche, **Matteo 5,22**: «Chi dice al suo fratello: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna». Perciò l'insulto, o contumelia, è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [*a.1, ad 1*], le parole possono danneggiare il prossimo non in quanto sono dei suoni, ma in quanto significano qualcosa. Ora, questo significato dipende dagli affetti interiori. Perciò **nei peccati di parola si deve considerare specialmente con quali disposizioni d'animo uno si esprime**: E poiché l'insulto, o contumelia, per sua natura implica una menomazione dell'onore,

- **se l'intenzione di chi lo esprime è quella di distruggere con le parole l'onore di una persona, allora si ha propriamente e direttamente un insulto, o una contumelia. E questo è un peccato mortale non meno del furto o della rapina**: una persona infatti ama il proprio onore non meno dei suoi beni materiali.

- Se invece uno dice parole di insulto o di contumelia **senza l'intenzione di disonorare il prossimo**, ma o **per correggere o per altre cose del genere**, allora egli dice una contumelia non formalmente e propriamente, **bensi per accidens** e solo materialmente, cioè in quanto usa un'espressione che potrebbe essere un insulto o contumelia. Per cui in certi casi questo fatto può dar luogo a un **peccato veniale**; e in altri a **nessun peccato**.

- **Però in questi casi occorre discrezione, in modo da fare uso di queste parole con moderazione**. Poiché l'insulto potrebbe essere così grave da compromettere, sebbene venga inflitto per leggerezza, l'onore di chi è insultato. **E allora uno potrebbe peccare mortalmente anche senza l'intenzione di disonorare una persona**. Come non è esente da colpa chi nel colpire un altro per gioco lo ferisce gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 1

Rientra nella virtù dell'**eutrapelia** il dire qualche leggero insulto **non per disonorare** o contristare la persona colpita, ma **per ricreazione e per gioco**. E ciò può essere fatto senza peccato, osservando le debite circostanze. Se però uno non teme di contristare chi è oggetto di tali contumelie giocose pur di far ridere gli altri, allora si ha un atto peccaminoso, come nota lo stesso **Aristotele**.

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 2

Come è lecito **percuotere o privare di qualcosa** il prossimo **per correggerlo**, così per lo stesso motivo gli si possono rivolgere **parole ingiuriose**. Ed è per questo che il Signore chiamò stolti quei discepoli, e l'Apostolo chiamò stolti i Galati. - **Tuttavia, come nota S. Agostino, «si devono usare i rimproveri raramente e per gravi motivi, e non con l'intenzione di imporci, ma per l'onore di Dio»**.

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 3

Siccome il peccato di insulto o di contumelia dipende dall'animo di chi lo esprime, può capitare che si tratti di un peccato veniale se si tratta di un insulto leggero che non disonora gravemente, e viene proferito per leggerezza o per un lieve moto d'ira, senza il fermo proposito di umiliare una persona: come quando uno mira soltanto a mortificarla lievemente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno non sia tenuto a **sopportare gli insulti che riceve**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 1

Chi sopporta l'insulto che riceve **incoraggia l'ardire di chi insulta**. Ma questa non è una cosa da farsi. Quindi non si devono sopportare le contumelie che si ricevono, ma piuttosto rispondere a chi le infligge.

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare se stesso più degli altri. Ora, uno non deve sopportare l'insulto fatto ad altri, poiché sta scritto, **Proverbi 26,10**: «Chi impone il silenzio allo stolto acquieta l'ira». Perciò si è anche tenuti a non sopportare gli insulti ricevuti personalmente.

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 3

A nessuno è permesso di vendicarsi, poiché sta scritto, **Ebrei 10,30**: «A me la vendetta! Io darò la retribuzione». Ma non reagendo agli insulti uno si vendica, poiché secondo il **Crisostomo**: «Se vuoi vendicarti, taci: e gli avrai inferto una piaga mortale». Quindi uno non deve sopportare in silenzio le parole oltraggiose, ma piuttosto rispondere.

II^a II^a q. 72 a. 3. SED CONTRA:

Il **Salmista 37,13 s.**, ha scritto: «Tende lacci chi attenta alla mia vita»; e aggiunge: «Ma io come un sordo non ascolto, e come un muto non apro la bocca».

II^a II^a q. 72 a. 3. RESPONDEO:

Come è necessaria la pazienza nelle azioni compiute da noi, così è necessaria nelle parole contrarie che ci riguardano. Ora, l'obbligo di sopportare le azioni ingiuriose è da considerarsi quale **predisposizione dell'animo**, come dice S. Agostino spiegando quel precetto del Signore **Matteo 5,39**: «Se uno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra»; cioè nel senso che uno deve essere disposto a farlo, se è necessario. Ma nessuno è tenuto a farlo sempre nella realtà, poiché neppure il Signore lo fece, p. es. quando dopo aver ricevuto uno schiaffo disse **Giovanni 18,23**: «Perché mi percuoti?». Quindi anche a proposito delle parole offensive vale lo stesso criterio. Infatti siamo tenuti ad avere l'animo preparato a sopportare gli insulti quando ciò è richiesto. Ma in certi casi è **necessario respingere le ingiurie**: e specialmente per due motivi:

- **Primo**, per il bene di chi insulta: cioè **per reprimerne l'audacia**, ossia perché non osi ripetere tali atti. Nei **Proverbi 26,5**, infatti si legge: «Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza, perché egli non si creda saggio».

- **Secondo**, per il bene di altre persone che potrebbe venire compromesso dagli insulti fatti a noi. Per cui **S. Gregorio** insegna: «Coloro la cui vita deve servire d'esempio, se possono, devono far tacere i loro detrattori: affinché coloro che possono ascoltare la loro predicazione non ne siano distolti rimanendo così nei loro vizi, senza curarsi di vivere onestamente».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 1

Si è tenuti a reprimere l'audacia di chi insulta, ma con la debita **moderazione**: cioè per compiere un **dovere di carità**, e non per la brama del **prestigio personale**. Da cui le parole dei **Proverbi 26, 4**: «Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza, per non divenire anche tu simile a lui».

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 2

Nel reagire alle contumelie subite da altri non c'è da temere **la brama del prestigio personale** come nel reagire a quelle rivolte contro di noi: infatti ciò pare derivare piuttosto da un sentimento di carità.

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 3

Se uno tacesse col proposito di provocare in tal modo l'ira di chi lo insulta, si avrebbe una **vendetta**. Se invece uno tace volendo «**lasciar fare all'ira [divina]**», **Romani 12,19**, allora si ha un **atto lodevole**. Da cui le parole, **Siracide 8,3**: «**Non litigare con un uomo linguacciuto e non aggiungere legna sul suo fuoco**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **gli insulti non nascano dall'ira**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 1

Nei **Proverbi 11,2** si legge: «**Dove c'è la superbia, là c'è l'insulto**». Ma l'ira è un vizio distinto dalla superbia. Quindi l'insulto non nasce dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 20,3**: «**Tutti gli stolti si immischiano nelle contumelie**». Ma la stoltezza, come sopra [q. 46, a. 1] si è visto, si contrappone alla sapienza, mentre l'ira si oppone alla mansuetudine. Quindi le contumelie non nascono dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 3

Nessun peccato è reso più leggero dalla propria causa. Ma il peccato di contumelia è reso meno grave se viene commesso per ira: infatti chi insulta per odio pecca più gravemente di chi insulta per ira. Quindi gli insulti non nascono dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che gli insulti derivano dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato, anche se può nascere da cause molteplici, principalmente si dice che deriva da quella causa che ordinariamente lo produce con **maggiore frequenza**, in quanto più vicina al suo fine proprio. **Ora, l'insulto o contumelia ha una stretta connessione col fine dell'ira, che è la vendetta; e a chi è adirato nessuna vendetta si presenta più facile dell'insulto.** Perciò l'insulto nasce **soprattutto** dall'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 1

L'insulto non è ordinato al fine della superbia, che è il prestigio: quindi non nasce da essa direttamente. Però la superbia predispone all'insulto: poiché coloro che si stimano superiori disprezzano facilmente gli altri e li coprono di ingiurie. Essi inoltre si adirano con facilità: poiché stimano insopportabile tutto ciò che viene fatto contro il loro volere.

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 2

Secondo il **Filosofo** «**l'ira non ascolta perfettamente la ragione**»: quindi chi è adirato soffre di una carenza di razionalità, che lo rende affine allo stolto. E così l'insulto nasce dalla stoltezza per l'affinità che questa ha con l'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 3

Come spiega il **Filosofo**, «**l'adirato cerca di far conoscere la sua vendetta, mentre chi odia non se ne cura**». Perciò l'insulto, che implica un'ingiuria aperta, appartiene **più** all'ira che all'odio.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La maldicenza](#)

Questione 73

Proemio

Veniamo così a parlare della **detrazione, o maldicenza**.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

[1. Che cosa sia la maldicenza;](#)

[2. Se sia peccato mortale;](#)

[3. Il confronto di essa con gli altri peccati;](#)

[4. Se si pecchi ascoltando la maldicenza.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **detrazione** non sia, come alcuni la definiscono, «**una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto**». Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 1, arg. 1

Apertamente e di nascosto sono circostanze che nel peccato **non costituiscono una specie**: per un peccato infatti è indifferente che sia conosciuto da molti o da pochi. Ora, ciò che non costituisce la specie di un peccato non rientra nella sua **essenza**, e non deve entrare nella sua **definizione**. Quindi non è essenziale alla detrazione, o maldicenza, che sia fatta di nascosto.

II^a II^a q. 73 a. 1, arg. 2

La fama viene concepita come notorietà pubblica. Quindi **per denigrare la fama di una persona non bastano le parole dette di nascosto, ma ci vogliono le parole dette pubblicamente**.

II^a II^a q. 73 a. 1, arg. 3

Detrae chi toglie o diminuisce qualcosa. Ma spesso si denigra la fama del prossimo anche senza togliere nulla alla verità: **p. es. quando uno rivela le colpe vere di un altro**. Quindi non ogni denigrazione della fama è una detrazione.

II^a II^a q. 73 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 10, 11**: «**Se il serpente morde in silenzio, non è da meno di esso chi parla in segreto**». Quindi la detrazione consiste nel **mordere di nascosto la fama di una persona**.

II^a II^a q. 73 a. 1. RESPONDEO:

Come ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le azioni, e cioè apertamente, come nella rapina e in qualsiasi violenza, e in maniera occulta, come nel furto e nei colpi a tradimento, **così ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le parole**:

- **Primo, apertamente** con la contumelia, di cui abbiamo già parlato [q. 72, a. 1; a. 4, ad 3]. Ora, per il fatto che uno **parla apertamente** contro una persona mostra di **disprezzarla**, e quindi **la disonora**: perciò la contumelia compromette l'onore di chi ne è l'oggetto.

- **secondo, di nascosto** con la **maldicenza, o detrazione**. Chi invece parla **di nascosto** contro qualcuno mostra di **temerlo, non già di disprezzarlo**: perciò direttamente non ne compromette l'onore, ma la **fama**. Poiché nel proferire di nascosto tali parole, per quanto dipende da lui, **spinge chi lo ascolta a formarsi una cattiva opinione dell'interessato**. Infatti chi fa della maldicenza pare mirare a questo: che si creda alle sue parole. È quindi evidente che la detrazione differisce dalla contumelia per due motivi. Primo, per il modo in cui sono presentate le parole: poiché chi insulta parla apertamente contro una persona, mentre il maldicente parla di nascosto. Secondo, per il fine desiderato, cioè per il danno che si intende arrecare: l'ingiurioso infatti colpisce l'onore, il maldicente invece la fama.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 1

Nelle commutazioni involontarie, alle quali si riducono tutti i danni arrecati al prossimo con le parole o con i fatti, **le circostanze indicate diversificano la natura del peccato**: poiché, come sopra [q. 66, a. 4] si è visto, l'involontario per violenza è diverso dall'involontario per ignoranza.

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 2

Le parole di detrazione sono dette occulte non in senso assoluto, ma in rapporto all'interessato: poiché sono pronunziate a sua insaputa e in sua assenza. Invece chi insulta parla in faccia all'interessato. Per cui si ha una detrazione se uno, nell'assenza dell'interessato, ne parla male dinanzi a molta gente; si ha invece una contumelia se ne parla male davanti a lui solo. Tuttavia anche dicendo male di una persona assente davanti a una sola persona uno ne compromette la fama, se non del tutto, almeno in parte.

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 3

Si dice che uno detrae non perché decurta la verità, ma **perché sminuisce la fama di una persona**. E ciò a volte è fatto direttamente, a volte indirettamente.

- **Direttamente** può essere fatto in quattro modi:
 - + primo, attribuendo al prossimo **cose false**;
 - + secondo, **esagerandone la colpa**;
 - + terzo, **rivelandone i segreti**;
 - + quarto, asserendo che il bene che esso compie è fatto con **cattiva intenzione**.
- Si può invece fare della **detrazione indiretta**
 - + o **negando il bene altrui**,
 - + o **astenendosi dal parlarne**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **detrazione** non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 1

Nessun atto di virtù è un peccato mortale. Ma **svelare un peccato occulto**, il che costituisce, come si è detto [a.1, ad 3], la detrazione, è un atto di virtù: cioè di carità, quando uno denuncia la colpa di un fratello per **emendarlo**, oppure di **giustizia**, quando uno lo accusa in tribunale. Quindi la detrazione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 2

A proposito di quel detto dei **Proverbi 24,1**: «**Non ti immischiare coi detrattori**», la **Glossa** spiega: «**È questo un peccato in cui cade tutto il genere umano**». Ora, nessun peccato mortale si riscontra in tutto il genere umano, poiché molti si astengono dal peccato mortale, ma sono piuttosto i peccati veniali che si riscontrano in tutti. Perciò la detrazione è un peccato veniale.

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 3

Tra i «**peccati minuti**» **S. Agostino** mette «**il fatto di dir male con grande facilità e temerità**», il che rientra nella detrazione. Quindi la detrazione è un peccato veniale.

II^a II^a q. 73 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, Romani 1, 30 scrive: «**Maldicenti, nemici di Dio**»; aggiunta questa che, secondo la **Glossa**, è fatta «**perché questo peccato non venga considerato leggero in quanto si riduce a delle parole**».

II^a II^a q. 73 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [q. 72, a. 2], i peccati di lingua vanno **giudicati specialmente dalle intenzioni**. Ora la detrazione, o maldicenza, è ordinata a denigrare la fama del prossimo. Per cui **fa propriamente della maldicenza colui che parla di una persona in sua assenza per denigrarne la fama**. Ma **togliere la fama a un uomo è cosa assai grave**: poiché fra tutti i beni temporali la fama è il più prezioso, e per la sua perdita un uomo viene impedito dal compiere molte cose buone. Per cui si legge, **Siracide 41, 12**: «**Abbi cura del nome, perché esso ti resterà più che mille tesori d'oro**». Quindi la maldicenza è di per sé un peccato mortale. Tuttavia capita talora che uno dica delle parole che intaccano la fama del prossimo non perché lo vuole, ma per altri motivi. E questa non è una detrazione in senso vero e proprio, ma lo è solo materialmente e come **per accidens**. Anzi, se uno proferisce parole lesive della fama altrui **per un fine buono o necessario**, rispettando le debite circostanze, **non è un peccato** e non si può parlare di maldicenza. - Se poi uno dice queste cose per leggerezza d'animo, o per motivi non necessari, il suo peccato non è mortale; **a meno che le parole dette non siano così gravi da menomare notevolmente la fama** di una persona, in modo particolare su cose che riguardano l'**onestà della vita**: poiché questo fatto, per l'intrinseca gravità delle parole, ha natura di **peccato mortale**. **E uno è tenuto alla restituzione della fama, come è tenuto a restituire qualsiasi cosa rubata**: cioè nel modo che abbiamo indicato sopra [q. 62, a. 2, ad 2] parlando della restituzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 1

Svelare i peccati occulti di una persona denunziandoli per il suo emendamento, o per il pubblico bene, non è fare della maldicenza, come si è spiegato.

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 2

In quel testo della Glossa non si dice che la detrazione è in tutto il genere umano, ma **c'è l'aggiunta di un quasi**. E ciò sia perché «**infinito è il numero degli stolti**», **Ecclesiaste 1, 15**, e pochi sono quelli che camminano per la via della salvezza, sia perché sono pochi, ammesso che ve ne siano, **coloro che in qualche modo per leggerezza non dicano talvolta delle cose che compromettono la fama di qualcuno**: poiché, secondo **S. Giacomo 3, 2**, «**se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto**».

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 3

S. Agostino parla del caso di uno che dice male di altri non con l'intenzione di nuocere, ma per leggerezza d'animo o per un trascorso [=errore sbaglio, svista] di lingua.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **detrazione** sia il più grave di tutti i peccati contro il prossimo. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 1

La **Glossa**, spiegando quel detto del **Salmo 108, 4**: «In cambio del mio amore parlano di me», afferma: «Danneggia più Cristo nelle sue membra chi parla contro di lui uccidendo le anime ordinate a credere in lui, che non coloro i quali ne uccisero il corpo ordinato a risorgere». Dal che si deduce che la **detrazione** è un peccato più grave dell'omicidio, in quanto uccidere l'anima è più grave che uccidere il corpo. Ma l'omicidio è il più grave dei peccati contro il prossimo. Quindi la detrazione è assolutamente il più grave di tutti questi peccati.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 2

La detrazione è un peccato più grave della contumelia, o insulto: perché **all'insulto uno può reagire**, mentre non lo può alla detrazione, che è fatta di nascosto. D'altra parte l'insulto pare un peccato più grave dell'adulterio: poiché l'adulterio unisce due corpi in una sola carne, mentre l'insulto divide in molte fazioni persone congiunte. Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'adulterio, che pure tra i peccati contro il prossimo è della massima gravità.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 3

Come spiega **S. Gregorio**, **l'insulto nasce dall'ira, la detrazione invece dall'invidia**. Ma l'invidia è un peccato più grave dell'ira. Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'insulto. Siamo così alla stessa conclusione di prima.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 4

Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è il difetto che esso provoca. Ma la detrazione provoca il difetto più grave, cioè l'accecaimento spirituale. **S. Gregorio** infatti scrive: «Che altro fanno i detrattori se non sollevare la polvere e gettare terra sui propri occhi, in modo che più insistono nella detrazione e meno vedono la verità?». Perciò la detrazione è il più grave dei peccati che vengono commessi contro il prossimo.

II^a II^a q. 73 a. 3. SED CONTRA:

È più grave peccare con le opere che con le parole. Ma la detrazione è un peccato di **parole** mentre l'adulterio, l'omicidio e il furto sono peccati di **opere**. Quindi la detrazione non è più grave degli altri peccati relativi al prossimo.

II^a II^a q. 73 a. 3. RESPONDEO:

I peccati che vengono commessi contro il prossimo vanno giudicati di per sé in rapporto al danno che arrecano: poiché è questo che dà ad essi il carattere di colpa. E il danno è tanto più grave quanto più importante è il bene che viene tolto. **Ora, il bene di un uomo è di tre generi**: il bene dell'anima, il bene del corpo e i beni esterni.

- **Il bene dell'anima**, che è quello più alto, non può essere tolto dagli altri se non indirettamente: p. es. mediante dei cattivi suggerimenti, che però non influiscono in modo necessario.

- Invece gli altri due generi di beni, cioè quelli **del corpo e i beni esterni**, possono essere rapiti dagli altri con la violenza.

+ E poiché **i beni del corpo** sono superiori ai beni esterni, i peccati che danneggiano il corpo sono più gravi di quelli che compromettono i beni esterni. Perciò fra tutti i peccati relativi al prossimo il più grave è l'**omicidio**, che toglie la vita già in atto; ad esso segue l'**adulterio**, che sovverte l'ordine della generazione umana, attraverso cui si giunge alla vita.

+ Seguono poi i beni esterni.

- E tra questi la reputazione, o fama, è superiore alle ricchezze, essendo più vicina ai beni spirituali. Per cui sta scritto, **Proverbi 22, 1**: «Un buon nome vale più di grandi ricchezze». Perciò la detrazione, per il suo genere, è un peccato più grave del furto; è però meno grave dell'omicidio e dell'adulterio. L'ordine tuttavia può essere invertito per delle circostanze aggravanti o attenuanti. Accidentalmente però la gravità del peccato dipende anche dal soggetto, il quale se compie l'atto con premeditazione pecca più gravemente che se lo compie per fragilità o per negligenza. E sotto questo aspetto i peccati di lingua hanno maggiori attenuanti: poiché provengono facilmente da qualche intemperanza di linguaggio, senza una grande premeditazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 1

Coloro che parlano di Cristo per impedire la fede delle sue membra offendono la sua divinità, su cui tale fede è basata. **Perciò non si tratta di semplice detrazione, ma di bestemmia.**

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 2

L'insulto è più grave della detrazione in quanto implica un più grave disprezzo del prossimo: come la rapina, stando alle spiegazioni date sopra [q. 66, a. 9], è più grave del furto. Però l'insulto non è più grave dell'adulterio: poiché la gravità dell'adulterio non va giudicata dall'unione dei corpi, ma dal sovvertimento della generazione umana. Chi insulta, poi, non produce necessariamente l'inimicizia, ma solo può dare occasione alla divisione degli animi: in quanto cioè, mettendo in pubblico il male degli altri, di per sé distoglie dall'amicizia verso di essi, sebbene le sue parole non costringano a ciò. E in questo modo anche chi fa della maldicenza in maniera occasionale è un omicida: poiché con le sue parole dà a un altro l'occasione di odiare o di disprezzare il prossimo. Per cui nella lettera di **S. Clemente** si legge che **«i detrattori sono omicidi»**: poiché, come dice **S. 1Giovanni 3,15**, **«chiunque odia il proprio fratello è un omicida»**.

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 3

La detrazione, che avviene di nascosto, non nasce dall'ira, come la contumelia, ma dall'invidia, che tenta di sminuire in qualsiasi modo la fama del prossimo: poiché l'ira, come dice il **Filosofo**, «cerca di vendicarsi apertamente». E tuttavia non ne segue che la detrazione sia più grave della contumelia: poiché **da un vizio minore può sempre nascere un peccato più grave**: come dall'ira nascono l'omicidio e la bestemmia. Infatti l'origine dei peccati va determinata in base al fine, che emerge dal loro aspetto di conversione [alle creature], mentre la loro gravità va determinata in base all'aspetto di allontanamento [da Dio].

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 4

Come si legge nei **Proverbi 15, 23**, **«l'uomo gode nel sentenziare con la propria bocca»**: perciò **chi parla prende ad amare ciò che dice e a crederlo sempre di più, e quindi a odiare maggiormente il prossimo e ad allontanarsi sempre più dalla verità.** Tuttavia questo effetto può derivare anche dagli altri peccati che si riallacciano all'odio verso il prossimo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non pecchi gravemente chi senza reagire ascolta la maldicenza. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 1

Nessuno è tenuto a fare per gli altri più di quanto è tenuto a fare per se stesso. Ora, come insegna **S. Gregorio**, è cosa lodevole che uno tolleri i propri detrattori: **«Come non dobbiamo eccitare con le nostre azioni le lingue dei detrattori per non essere loro occasione di rovina, così dobbiamo tollerarle con pazienza, una**

volta eccitate, per accrescere i nostri meriti». Se quindi uno non reagisce alle detrazioni degli altri non fa peccato.

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 4, 25**: «Non contraddire alla verità in alcun modo». Ma talora chi parla dice la verità, come si è notato [a. 1, ad 3]. Quindi non sempre si è tenuti a reagire alla detrazione.

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 3

Nessuno deve impedire ciò che è utile al prossimo. Ma la detrazione spesso è utile a coloro che ne sono oggetto. S. Pio I infatti [Decr. di Graz. 2, 6, 1] scriveva: «Talora contro i buoni si scatena la maldicenza, affinché chi era stato posto in alto dall'adulazione dei familiari, o dal favore degli estranei, sia umiliato dalla detrazione». Perciò non si devono impedire le detrazioni.

II^a II^a q. 73 a. 4. SED CONTRA:

S. Girolamo ammonisce: «Guardati dal prurito della lingua e delle orecchie: cioè dal fare della maldicenza contro il prossimo e dall'ascoltare chi la fa».

II^a II^a q. 73 a. 4. RESPONDEO:

Secondo l'Apostolo, **Romani 1, 32**: «è degno di morte non solo chi commette il peccato, ma anche chi approva quanti lo commettono». E l'approvazione può esserci in due modi:

- **Primo, direttamente**, quando cioè uno induce altri al peccato, o **si compiace** del peccato.
- **Secondo, indirettamente**, quando cioè uno non reagisce, pur avendone la possibilità: e questo non perché piace il peccato, ma **per un timore umano**. **Si deve quindi affermare che se uno ascolta le detrazioni senza reagire, approva chi le fa: quindi è partecipe del suo peccato**. Se poi si lascia indurre alla maldicenza, oppure ne prova piacere per odio verso la persona che ne è vittima, allora non pecca meno di chi parla del prossimo: anzi di più, in certi casi. Da cui le parole di **S. Bernardo**: «Non saprei decidere facilmente se sia più condannabile chi fa della maldicenza o chi la ascolta». - Se invece il peccato dispiace, ma si omette di reagire alla maldicenza per timore, o per negligenza, o per rispetto umano, allora si pecca, però in modo assai meno grave di chi parla, e per lo più venialmente. Ma in certi casi tale omissione può anche essere un peccato mortale: o perché uno ha per **ufficio** il dovere di **correggere** i maldicenti, o **per i disordini** che ne derivano, o **per la radice che la produce**, poiché in certi casi il rispetto umano è un peccato mortale, come sopra [q. 19, a. 3] si è notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 1

Nessuno ascolta le detrazioni a suo carico: poiché le male parole dette in presenza dell'interessato, propriamente parlando, non sono una detrazione, come si è spiegato [a. 1, ad 2]. Tuttavia mediante la relazione di altri uno può conoscere queste detrazioni. E allora è **in suo arbitrio di sopportare la menomazione della propria fama**, a meno che ciò non pregiudichi il bene di altri, come si è detto [q. 72, a. 3]. Quindi gli si può raccomandare la pazienza nel tollerare la maldicenza a proprio carico. - **Invece non è lasciato al suo arbitrio il sopportare la menomazione della fama altrui**. Quindi è una colpa per lui non reagire, avendone la possibilità: e ciò per lo stesso motivo per cui uno è tenuto «a risollevar l'asino altrui caduto sotto il peso», come impone la legge antica, **Esodo 23, 5**.

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 2

Non sempre si è tenuti a reagire contro chi parla rimproverandolo di falsità, specialmente quando uno sa che è vero quanto si dice. Si deve però rimproverarlo del peccato che commette con la maldicenza; o per lo meno uno deve mostrare con la tristezza del volto che la detrazione gli dispiace: poiché, come leggiamo nei **Proverbi 25,23**, «la tramontana scaccia la pioggia, e una faccia severa la lingua diffamatrice».

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 3

L'utilità che proviene dalla maldicenza non è nell'intenzione di chi la fa, ma nella disposizione di Dio, il quale è capace di ricavare un bene da qualsiasi male. Così dunque non si deve per questo combattere meno la maldicenza: come anche si deve resistere ai rapinatori e agli oppressori degli altri, sebbene dalle loro imprese possa derivare alle vittime un aumento di merito a motivo della pazienza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La mormorazione

Questione 74

Proemio

Veniamo ora a trattare della **mormorazione**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la mormorazione sia un peccato distinto dalla maldicenza, o detrazione;
2. Quale di essi sia più grave.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **mormorazione** non sia un peccato distinto dalla **maldicenza**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 1, arg. 1

S. Isidoro così ha scritto nelle sue Etimologie: "Il sussurrone, o mormoratore, è così denominato dal suono delle due parole: poiché non parla in faccia, ma parla all'orecchio dicendo male di altri". Ora, parlare di altri in tal modo è proprio della detrazione. Dunque la mormorazione non è distinta da essa.

II^a II^a q. 74 a. 1, arg. 2

Sta scritto, **Levitico 19, 16**: «Non essere denigratore né mormoratore in mezzo al popolo». Ma il denigratore pare che si identifichi col detrattore. Perciò anche la mormorazione non si distingue dalla detrazione.

II^a II^a q. 74 a. 1, arg. 3

Si legge ancora, **Siracide 28, 13**: «Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua». Ma l'uomo di doppia lingua non è altro che il maldicente: poiché è proprio dei maldicenti parlare in due modi, cioè in un modo dietro le spalle e in un altro alla presenza del prossimo. Quindi il mormoratore si identifica col maldicente.

II^a II^a q. 74 a. 1. SED CONTRA:

A proposito dei «mormoratori e maldicenti» di cui parla S. Paolo, **Romani 1,29 s.**, la **Glossa** spiega: «Mormoratori sono quelli che seminano la discordia tra gli amici, maldicenti quelli che negano o sminuiscono il bene altrui».

IIª IIª q. 74 a. 1. RESPONDEO:

La mormorazione o sussurazione e la maldicenza coincidono nella materia, e anche nella forma, cioè nell'espressione verbale: poiché l'una e l'altra consistono nel dir male del prossimo a sua insaputa. E per questa somiglianza talora vengono scambiate l'una con l'altra. Per cui quando l'**Ecclesiastico 5,14**, dice: **«Non meritare il titolo di mormoratore»**, la **Glossa** aggiunge: **«Cioè di maldicente»**. **Esse però differiscono nel fine**. Poiché il maldicente mira a denigrare la fama del prossimo: per cui insiste specialmente nel presentare quei difetti che possono infamare una persona, o almeno sminuirne la fama. Invece il mormoratore mira a distruggere l'amicizia, come risulta dalla **Glossa** citata e da quel passo dei **Proverbi 26,20**: **«Se non c'è il mormoratore, il litigio si calma»**. Perciò **il mormoratore insiste nel presentare quei difetti che possono eccitare contro una persona l'animo di chi ascolta**, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 28,9**: **«Un uomo peccatore semina discordia tra gli amici, e tra persone pacifiche insinua l'inimicizia»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 74 a. 1, ad arg. 1

Il mormoratore, in quanto parla male di altri, si può dire che fa della detrazione. Tuttavia egli si distingue dal maldicente in quanto che non intende direttamente dire il male; ma intende dire quanto può eccitare gli altri contro qualcuno, anche se assolutamente parlando è un bene, che però è un male apparente, perché dispiace alla persona a cui ne parla.

IIª IIª q. 74 a. 1, ad arg. 2

Il denigratore, o accusatore differisce dal mormoratore e dal detrattore. **Perché denigratore è chi pubblicamente addossa ad altri dei delitti, o accusando, o insultando**: il che non appartiene al detrattore e al mormoratore.

IIª IIª q. 74 a. 1, ad arg. 3

L'uomo di doppia lingua propriamente è il mormoratore. Siccome infatti l'**amicizia** si attua tra due persone, **chi mormora si sforza di romperla** dall'una e dall'altra parte: per cui usa una doppia lingua verso di loro, dicendo all'uno male dell'altro. Da cui le parole, **Siracide 28,13**: **«Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua»**; a cui segue: **«perché fa perire molti che vivono in pace»**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la maldicenza sia un peccato più grave della mormorazione. Infatti:

IIª IIª q. 74 a. 2, arg. 1

I peccati di lingua consistono nel dir male di altri. Ma il maldicente dice del prossimo ciò che è **male in senso assoluto**, perché da codesto male proviene l'estinzione o la diminuzione della fama: il mormoratore invece è preoccupato soltanto di dire il **male apparente, cioè quanto dispiace a chi ascolta**. Dunque la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.

IIª IIª q. 74 a. 2, arg. 2

Chi toglie la fama a una persona non le toglie un amico soltanto, ma molti: poiché tutti rifiutano l'amicizia di chi è infamato. Infatti per condannare una persona così si esprime la Scrittura, **2Corinti 19, 2**: **«Potevi amare coloro che odiano il Signore?»**. Invece la mormorazione toglie un amico soltanto. Quindi la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.

IIª IIª q. 74 a. 2, arg. 3

Sta scritto, **Giacomo 4,11**: «**Chi parla del fratello parla contro la legge**», e quindi contro Dio, che è il legislatore: per cui la maldicenza è un peccato contro Dio, che è il più grave, come sopra [q. 20, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] si è visto. Invece il peccato di mormorazione è contro il prossimo. Perciò il peccato di maldicenza è più grave del peccato di mormorazione.

IIª IIª q. 74 a. 2. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Siracide 5,17**, si legge: «**Gravissima infamia sull'uomo di doppia lingua: al mormoratore poi odio, inimicizia e obbrobrio**».

IIª IIª q. 74 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 73, a. 3; I-II, q. 73, a. 8] si è detto, **un peccato contro il prossimo è tanto più grave quanto più grave è il danno arrecato**: e il danno è tanto più grave quanto più alto è **il bene compromesso**. Ora, tra i beni esterni il più importante è l'amicizia: poiché, come dice il **Filosofo**, «nessuno può vivere senza amici». Per cui nella Scrittura, **Siracide 6, 15**, si legge: «**Per un amico fedele non c'è prezzo, non c'è peso per il suo valore**». Poiché anche **la buona fama**, che viene tolta dalla maldicenza, serve specialmente a rendere una persona oggetto di amicizia. Perciò la mormorazione è un peccato più grave della maldicenza, e anche della contumelia: poiché, secondo il **Filosofo**, «l'amico vale più dell'onore, e vale più essere amati che essere onorati».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 74 a. 2, ad arg. 1

La specie e la gravità di un peccato si desumono più dal fine che dall'oggetto materiale. E **a motivo del fine la mormorazione è più grave**: sebbene talora il maldicente dica cose peggiori.

IIª IIª q. 74 a. 2, ad arg. 2

La fama dispone all'amicizia, e l'infamia all'inimicizia. Ora, una disposizione è inferiore alla realtà a cui predispone. Perciò **chi coopera a produrre una disposizione all'inimicizia pecca meno gravemente di chi mira in maniera diretta a produrre l'inimicizia**.

IIª IIª q. 74 a. 2, ad arg. 3

Chi parla del prossimo in tanto parla contro la legge in quanto disprezza il **precetto della carità** verso di esso. **Ma colui che mira a sciogliere un'amicizia agisce più direttamente contro tale precetto**. Per cui questo peccato è più di ogni altro contro Dio: poiché, come dice S. Giovanni **1Giovanni 4, 8.16**, «**Dio è amore**». Per questo nei **Proverbi 6,16**, si legge: «**Sei cose odia il Signore, e la settima gli è in abominio; e al settimo posto troviamo appunto «chi semina discordie tra i fratelli**».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La derisione

Questione 75

Proemio

Passiamo ora a parlare della **derisione**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la derisione sia un peccato speciale distinto dagli altri peccati che danneggiano il prossimo con

le parole;

2. Se la derisione sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **derisione** non sia un **peccato speciale**, distinto dai precedenti. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 1, arg. 1

Schernire è lo stesso che **deridere**. Ma lo scherno si riduce a una **contumelia**. Quindi la derisione non si distingue dalla contumelia.

II^a II^a q. 75 a. 1, arg. 2

Uno può essere deriso solo per qualcosa di malfatto di cui l'uomo si vergogna. Ma tali sono i peccati: e se questi vengono rinfacciati apertamente si ha la contumelia, se invece se ne parla di nascosto si ha la maldicenza o la mormorazione. Perciò la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.

II^a II^a q. 75 a. 1, arg. 3

Questi peccati si distinguono in base al danno che infliggono al prossimo. Ma con la derisione non si può danneggiare il prossimo che nell'onore, nella fama o nell'amicizia. Quindi la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.

II^a II^a q. 75 a. 1. SED CONTRA:

La derisione viene fatta **per gioco**: per cui viene anche detta scherzo. Invece nessuno dei peccati precedenti viene fatto per gioco, ma sul serio. Quindi la derisione si distingue da essi.

II^a II^a q. 75 a. 1. RESPONDEO:

Come si è notato sopra [*q. 72, a. 2*], i peccati di lingua vanno giudicati specialmente osservando l'intenzione di chi parla. Perciò in base ai **veri scopi** che uno ha di mira nel parlare contro il prossimo si ha la distinzione fra questi peccati. Ora, come con l'**insulto** si vuole menomare il **prestigio** di una persona, con la **maldicenza** si vuole colpire la **fama** e con la **mormorazione** si attenta al bene dell'**amicizia**, così **con la derisione si mira a suscitare la vergogna di chi viene deriso**. E poiché tale scopo è distinto dagli altri, il peccato di derisione è distinto dai peccati precedenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 1

Lo scherno e la derisione convengono nel fine, ma differiscono nel **modo**: poiché «**la derisione si fa con la bocca**», cioè con le parole e con le risa, «**mentre lo scherno si fa corrugando il naso**», come dice la **Glossa** sulle parole del **Salmo 2,4**: «**Se ne ride chi abita i cieli**». Però questa differenza non dà una diversità specifica. In ogni modo queste due cose differiscono dall'**insulto** come la **vergogna** differisce dal **disonore**: come infatti nota il **Damasceno**, **la vergogna è «la paura del disonore»**.

II^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 2

Da un'**opera ben fatta** uno merita presso gli altri **riverezza e fama**, e presso se stesso **il vanto della buona coscienza**, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 1,12**: «**Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza**». Al contrario invece con un'**azione mal fatta**, cioè viziosa, **uno compromette** presso gli altri

l'onore e la fama: per cui chi vuole **insultare o diffamare** parla delle azioni disonorevoli del prossimo. Invece presso se stesso per tali discorsi uno perde il vanto della coscienza in seguito a una certa confusione o **vergogna**: e il **derisore mira precisamente a tale scopo**. Rimane quindi evidente che la derisione ha in comune con i peccati suddetti la materia, ma se ne differenzia per il fine.

IIª IIª q. 75 a. 1, ad arg. 3

La sicurezza e **la tranquillità della coscienza** sono un gran bene, secondo quelle parole dei **Proverbi 15,15**: «**Per un animo tranquillo è sempre festa**». Perciò chi turba la coscienza del prossimo coprendolo di confusione gli arreca un danno ben preciso. Quindi la derisione è un peccato speciale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la derisione non possa essere un peccato mortale. Infatti:

IIª IIª q. 75 a. 2, arg. 1

Tutti i peccati mortali sono incompatibili con la carità. La derisione invece pare compatibile con essa: spesso infatti **si tratta di uno scherzo tra amici, per cui le si dà il nome di burla**. Perciò la derisione non può essere un peccato mortale.

IIª IIª q. 75 a. 2, arg. 2

La derisione più grave è quella fatta in oltraggio a Dio. Eppure non tutte le derisioni che oltraggiano Dio sono peccati mortali: altrimenti chiunque ricade in un peccato veniale di cui si è pentito peccherebbe mortalmente. Infatti S. Isidoro afferma che «è derisore anche il penitente che compie di nuovo il peccato di cui si è pentito». Inoltre ne seguirebbe che qualsiasi simulazione sarebbe un peccato mortale: poiché, come spiega S. Gregorio, «lo struzzo» sta a indicare il simulatore, il quale deride «il cavallo», cioè l'uomo giusto, e «il cavaliere», cioè Dio. Quindi la derisione non è un peccato mortale.

IIª IIª q. 75 a. 2, arg. 3

L'insulto e la maldicenza sono peccati più gravi della derisione, essendo più grave fare del male sul serio che per gioco. **Ma gli insulti e le maldicenze non sono sempre peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà la derisione.**

IIª IIª q. 75 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 3,34**: «**Dei beffardi egli si fa beffe**». Ma il beffarsi da parte di Dio equivale a punire eternamente per il peccato mortale, come risulta evidente dalle parole del **Salmo 2, 4**: «**Se ne ride chi abita i cieli**». Quindi la derisione è un peccato mortale.

IIª IIª q. 75 a. 2. RESPONDEO:

La derisione ha sempre di mira un male o un difetto. Ora, se un male è grave, esso non va preso per scherzo, ma sul serio. Se quindi esso viene volto in scherzo o in riso (da cui il termine derisione), ciò avviene perché lo si prende come cosa da poco. **Ora, un male può essere considerato come da poco in due modi:**

- **primo, per se stesso**; secondo, in rapporto alla persona interessata. Quando dunque uno prende a scherzare o a ridere sul male o sui difetti altrui perché realmente il male è da poco, allora si ha un peccato che nella sua specie è **veniale** o leggero.

- Quando invece un male viene preso per cosa da poco **a motivo della persona interessata**, come si è soliti fare per le lagnanze dei bambini e degli scemi, allora schernire o irridere qualcuno significa disprezzarlo, e ritenerlo così da poco da non doversi preoccupare del suo male, tanto da poterlo prendere in ischerzo. E in

questo caso la derisione è un peccato mortale. Ed è più grave dell'insulto aperto: poiché chi insulta mostra di prendere sul serio le miserie altrui, mentre chi deride le prende in ischerzo. Sotto questo aspetto dunque la derisione è un **peccato mortale**: e tanto più grave quanto maggiore è il rispetto dovuto alla persona derisa.

+ È quindi peccato gravissimo **deridere Dio e le cose di Dio**, secondo le parole di **Isaia 37, 23**: «Chi hai insultato e schernito? Contro chi hai alzato la voce?». E aggiunge: «Contro il Santo di Israele».

+ Al secondo posto poi troviamo la **derisione dei genitori**. Da cui le parole dei **Proverbi 30, 17**: «L'occhio che guarda con scherno il padre e beffeggia l'obbedienza alla madre sia cavato dai corvi della valle e divorato dai figli dell'aquila».

+ Segue infine la **derisione dei giusti**: poiché «il premio della virtù è l'onore». E a condanna di questo peccato valgono le parole di **Giobbe 12, 4**: «La semplicità del giusto è derisa». E tale derisione è assai dannosa: poiché trattiene molte persone dall'agire onestamente, come nota **S. Gregorio**: «Costoro, non appena vedono nascere il bene delle azioni altrui, subito lo strappano con la mano dello scherno pestifero».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 1

Lo scherzo non implica una mancanza di carità in riferimento alla persona con cui si scherza, tuttavia può implicarla a causa del **disprezzo** verso la persona su cui si scherza, secondo le spiegazioni date nel corpo.

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 2

Chi ricade nel peccato di cui si è pentito e colui che ricorre alla simulazione non deridono Dio espressamente, ma indirettamente, cioè in quanto si comportano come chi deride. E inoltre col peccato veniale si ha una recidività o una simulazione non in senso vero e proprio, ma solo in modo imperfetto e dispositivo.

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 3

La derisione per sua natura è un peccato più leggero della **maldicenza** e dell'**insulto**: poiché **non dice disprezzo, ma scherzo**. Talora però include un disprezzo più grave dell'insulto, come si è detto. E allora è un peccato mortale.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La maledizione

Questione 76

Proemio

Veniamo ora a considerare **la maledizione**.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se si possa lecitamente maledire un uomo;
2. Se si possa lecitamente maledire una creatura irragionevole;
3. Se la maledizione sia peccato mortale;
4. Confronto di questo con altri peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia lecito maledire nessuno. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 1, arg. 1

Non è lecito trascurare il comando dell'Apostolo, nel quale, come egli stesso afferma, **2Corinti 13,3**, parlava Cristo medesimo. Ora, egli ha ordinato, **Romani 12,14**: «Benedite e non maledite». Quindi non è lecito maledire nessuno.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 2

Tutti sono tenuti a benedire Dio, secondo l'esortazione della Scrittura, **Daniele 3,8**: «Benedite, figli dell'uomo, il Signore». Ora, da una stessa bocca, come dice **S. Giacomo 3, 9 ss.**, non può procedere la benedizione di Dio e la maledizione dell'uomo. Quindi a nessuno è lecito maledire una persona.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 3

Chi maledice una persona mostra di desiderarne il male della colpa o della pena: poiché la maledizione si riduce a un'imprecazione. Ora, non è lecito desiderare il male di nessuno: anzi, bisogna pregare perché tutti siano liberati dal male. Quindi nessuno può lecitamente maledire.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 4

Il diavolo per la sua ostinazione è immerso più di ogni altro nel male. Eppure a nessuno è lecito maledire né il diavolo né se stesso, poiché sta scritto, **Siracide 21,27**: «Quando l'empio maledice il diavolo, maledice la propria anima». A più forte ragione quindi è proibito maledire un uomo.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 5

Commentando quel passo dei **Numeri 23,8**: «Come maledirò se Dio non maledice?», la **Glossa** spiega: «Non ci può essere una causa giusta per maledire quando si ignora l'affetto di chi commette la colpa». Ma nessuno può conoscere l'affetto di un altro; e neppure conosce se è maledetto da Dio. Perciò a nessuno è lecito maledire un uomo.

II^a II^a q. 76 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 27,26**, si dice: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge». E anche di Eliseo, **2Re 2,24**, si dice che maledisse i fanciulli che lo deridevano.

II^a II^a q. 76 a. 1. RESPONDEO:

Maledire equivale a dire male. Ora, una cosa può essere detta in tre modi:

- **Primo**, sotto forma di enunciato: come quando ci si esprime col **modo indicativo**. E allora maledire non è altro che riferire il male del prossimo: e ciò rientra nella **detrazione**. Infatti i detrattori sono anche denominati **maldicenti**.

- **Secondo**, come **causa determinante** di quanto si dice.

+ E ciò spetta in **maniera primaria** e principale a **Dio**, il quale produsse tutto con la sua parola, secondo l'espressione dei **Salmi 32,9; 148,5**: «Egli disse, e furono creati».

+ **Secondariamente** però spetta anche **agli uomini**, i quali con i loro ordini muovono gli altri a compiere qualcosa. E a questo scopo furono stabiliti i verbi al **modo imperativo**.

- **Terzo**, le parole possono esprimere il **desiderio** di quanto si dice. E a ciò servono **i verbi di modo ottativo**.

Lasciando quindi da parte il primo tipo di maledizione, che si limita all'enunciazione del male, vanno considerati gli altri due. E qui bisogna ricordare che il **fare e il volere una data cosa vanno sempre insieme** quanto a bontà e malizia, come sopra **[I-II, q.20, a.3]** si è spiegato. Perciò in questi due tipi di maledizione, **imperativo e ottativo**, il lecito e l'illecito **seguono la stessa sorte**.

- Se uno infatti **comanda o desidera il male altrui in quanto male**, avendo di mira quasi il male stesso, allora **la maledizione è illecita** nell'uno e nell'altro senso. E questa propriamente parlando è la vera maledizione.
- Se invece uno **comanda o desidera il male altrui sotto l'aspetto di bene**, allora **la maledizione è lecita**. E **non** avremo una maledizione **in senso assoluto, ma relativo**: poiché l'intenzione principale di chi la pronunzia non è il male, ma il bene. Ora, si può proferire il male sotto l'aspetto di bene in modo imperativo od ottativo **in due modi**:
 - o **Primo, sotto l'aspetto di cosa giusta**. E in questo senso il giudice maledice lecitamente colui al quale comanda di subire la **giusta pena**. E così anche la Chiesa maledice coloro che meritano l'anatema; e anche i Profeti talora imprecano il male ai peccatori, quasi conformando la loro volontà alla **divina giustizia** (sebbene queste imprecazioni possano essere intese anche come predizioni).
 - o Talora invece il male viene proferito **sotto l'aspetto di bene utile**: come quando uno desidera una malattia o una contrarietà a un peccatore perché si ravveda, o almeno perché cessi di nuocere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 1

L'Apostolo proibisce la vera maledizione, che ha di mira il male.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 3

Desiderare del male a una persona sotto l'aspetto di bene non è incompatibile con l'affetto con cui gli si desidera espressamente il bene, ma ha un'affinità con esso.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 4

Nel diavolo bisogna distinguere la **natura e la colpa**. La natura è buona, e viene da Dio: quindi non è lecito maledirla. La colpa invece merita la maledizione, secondo le parole di **Giobbe 3, 8**: «**La maledicano quelli che imprecano al giorno**». Ora, quando un peccatore maledice il diavolo per la sua colpa, per lo stesso motivo giudica se stesso degno di maledizione. E in tal senso si può dire che maledice la propria anima.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 5

Sebbene l'affetto di chi pecca non possa essere conosciuto direttamente, può tuttavia essere **percepito da certi peccati esterni per i quali va inflitta una pena**. Parimenti, sebbene non si possa sapere chi sarà oggetto della maledizione di Dio nella riprovazione finale, tuttavia si può sapere chi lo è per il reato di una colpa presente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito **maledire una creatura priva di ragione**. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 1

La maledizione è lecita specialmente in quanto implica un castigo. Ma una creatura irrazionale non è capace né di delitto né di castigo. Quindi non è lecito maledirla.

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 2

Nelle creature prive di ragione si riscontra soltanto la natura, prodotta da Dio. Ora, questa non può essere maledetta neppure nel diavolo, come si è spiegato [a.1, ad 4]. Perciò in nessun modo si può maledire una creatura priva di ragione.

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 3

Le creature prive di ragione o sono permanenti, come i corpi, o sono transeunti, come il tempo. Ora, secondo **S. Gregorio**, «se una cosa manca di consistenza maledirla è inutile, ed è peccaminoso se ha consistenza». Quindi in nessun caso è lecito maledire una creatura irrazionale.

II^a II^a q. 76 a. 2. SED CONTRA:

Il Signore, come riferisce **S. Matteo 21,19**, maledisse un albero di fichi; e «**Giobbe maledisse il suo giorno**», **Giobbe 3,1**.

II^a II^a q. 76 a. 2. RESPONDEO:

La benedizione e la maledizione propriamente appartengono a un essere il quale può avere una buona o una cattiva sorte, cioè alla creatura razionale. Agli esseri privi di ragione invece la buona o la cattiva sorte viene attribuita **per il loro rapporto con la creatura razionale** alla quale sono ordinati. Ora, essi vi sono ordinati in diversi modi.

- **Primo**, come **sostentamento**: poiché mediante le creature prive di ragione si sovviene alle necessità dell'uomo. E in questo modo il Signore, **Genesi 3,17**, disse all'uomo: «**Maledetto sia il suolo per causa tua**»: poiché l'uomo sarebbe stato punito con la sua sterilità. E così vanno anche intese quelle altre parole della Scrittura, **Deuteronomio 28,5**: «**Benedetti i tuoi granai**», e **Deuteronomio 28,17**, «**maledetto il tuo granaio**». E in questo senso anche Davide, stando all'esegesi di **S. Gregorio**, maledisse i monti di Gelboe, **2Samuele 1, 21**.

- **Secondo**, la creatura priva di ragione può essere ordinata a quella razionale **come figura simbolica**. E sotto questo aspetto il Signore maledisse l'**albero di fico**, che simboleggiava il **giudaismo**.

- **Terzo**, le creature prive di ragione sono ordinate a quelle razionali **come cornice cronologica o spaziale**. E in questo senso Giobbe maledisse il giorno della sua nascita, per il peccato originale che si contrae col nascere e per le sue tristi conseguenze. E si può pensare che anche Davide abbia maledetto i monti di Gelboe per lo stesso motivo: cioè per la strage del popolo che su di essi era stata compiuta.

- **Maledire invece le cose prive di ragione in quanto sono creature di Dio è un peccato di bestemmia.**

- **Maledirle poi per se stesse è cosa inutile e vana, e quindi illecita.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che maledire non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 1

S. Agostino enumera la maledizione tra i peccati leggeri. Ora, tali peccati sono veniali. Quindi la maledizione non è un peccato mortale, ma veniale.

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 2

Quanto deriva da leggeri moti di passione non è un peccato mortale. Ma talora la maledizione deriva da leggeri moti di passione. Quindi la maledizione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 3

È più grave fare il male che dirlo. Ora, il malfare non sempre è un peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà il maledire.

II^a II^a q. 76 a. 3. SED CONTRA:

Dal regno di Dio non esclude che il peccato mortale. Ora, la maledizione esclude dal regno di Dio, stando alle parole di S. Paolo, **1Corinti 6,10**: «Né i maledici né i rapaci ereditano il regno di Dio». Quindi la maledizione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 76 a. 3. RESPONDEO:

La maledizione di cui ora parliamo è quella che consiste nell'augurare del male a qualcuno in modo imperativo od ottativo. Ora, volere o promuovere col comando il male altrui **per se stesso è incompatibile con la carità**, con la quale amiamo il prossimo volendo il suo bene. Perciò, vista nel suo genere, la maledizione è un peccato mortale. E tanto più grave quanto più siamo tenuti ad amare e a rispettare la persona che malediciamo. Infatti nel **Levitico 20, 9**, si legge: «Chi maledirà il padre o la madre venga messo a morte». Capita però che la maledizione sia un peccato veniale o per la lievità del male che viene augurato, oppure per il sentimento di chi proferisce le parole di maledizione: ciò può infatti accadere per un lieve moto di passione, o per gioco, o per qualche altro moto impreveduto; poiché i peccati di lingua, come sopra [q. 72, a. 2] si è detto, vanno giudicati soprattutto in base all'affetto che li ispira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 1

La maledizione si presenta come una bestemmia, come è evidente nella lettera di S. **Giuda 9**, dove si dice che «quando l'arcangelo Michele, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non ardì pronunciare una sentenza di bestemmia [di maledizione, ma disse: Ti condanni il Signore]». **E qui bestemmia**, come spiega la **Glossa**, **sta per maledizione**. Ora, la bestemmia è un peccato più grave della maldicenza, o detrazione. Quindi la maledizione è più grave della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 2

Come sopra [q. 73, a. 3] si è visto, l'omicidio è più grave della maldicenza. Ma la maledizione, stando alle parole del **Crisostomo**, sta alla pari con l'omicidio: «Quando tu dici a Dio: —Maledici costui, sprofonda la sua casa, distruggi tutti i suoi beni, non ti differenzi in nulla dall'omicida». Perciò la maledizione è più grave della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 3

La causa di un fatto vale più del segno che lo esprime. Ora, chi maledice **causa il male** col suo comando, mentre chi fa della maldicenza **esprime soltanto un male già esistente**. Quindi colui che maledice pecca più gravemente del maldicente.

II^a II^a q. 76 a. 4. SED CONTRA:

La maldicenza non può mai essere buona. Invece la maledizione può essere buona o cattiva, come sopra [a. 1] si è visto. Quindi la maldicenza è più grave della maledizione.

II^a II^a q. 76 a. 4. RESPONDEO:

Come si è spiegato nella Prima Parte [q. 48, a. 5], il male è di due specie, cioè della colpa e della pena. Ora il male della colpa, come si disse [a. 6], è quello peggiore. Per cui addossare al prossimo questo male è peggio che addossargli il male della pena: purché la cosa venga espressa nello stesso modo. Ora, è proprio dell'insolente, del mormoratore, del maldicente e anche del derisore addossare al prossimo il **male della colpa**, mentre è proprio di colui che maledice l'addossargli il **male della pena**, e non il male della colpa, se non forse sotto l'aspetto di castigo. Tuttavia il modo di esprimere la cosa è diverso. Infatti i quattro peccati ricordati esprimono il male della colpa soltanto **enunziandolo**; invece con la maledizione il male della pena viene espresso con un **comando**, o con un **desiderio**. Ora, l'enunciazione stessa della colpa è un peccato in quanto infligge sempre un danno al prossimo. D'altra parte, **a parità di condizioni, è più grave infliggere un danno che desiderarlo**. Perciò ordinariamente la maldicenza è un peccato più grave della semplice maledizione che esprime un desiderio. Invece la maledizione che si esprime sotto forma di **comando**, avendo l'aspetto di causa, può essere un peccato più grave della maldicenza se vuole infliggere un danno più grave della denigrazione della fama, o più leggero se tale danno è minore. E ciò va inteso considerando gli elementi essenziali e costitutivi di questi peccati. Poiché si potrebbero considerare anche altri elementi accidentali, capaci di accrescere o di diminuire la loro gravità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 1

La **maledizione** di una creatura **in quanto creatura** ricade su Dio, e quindi indirettamente ha natura di **bestemmia**; non così invece se una creatura è maledetta **per le sue colpe**. E lo stesso si dica della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 2

Come si è spiegato [nel corpo; aa. 1,3], un certo tipo di maledizione include il desiderio del male altrui. Se quindi colui che maledice vuole l'uccisione del prossimo, quanto al desiderio non differisce dall'omicida. Però differisce da esso in quanto l'atto esterno aggiunge qualcosa alla [semplice] volizione.

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 3

Il terzo argomento vale per la maledizione che implica un comando.

Questione 77

Proemio

Rimane ora da trattare dei peccati relativi alle **permutate, o scambi volontari**:

- **Primo**, della **frode** la quale si commette nelle **compravendite**;
- **secondo**, dell'**usura**, che si commette nei **prestiti**.

In rapporto, infatti, alle altre permutate volontarie non si riscontrano altre specie di peccati distinte dalla rapina e dal furto. **Sul primo tema tratteremo quattro argomenti**:

1. Della vendita ingiusta per il prezzo: e cioè se sia lecito vendere una cosa più di quanto vale;
2. Della vendita ingiusta a motivo della cosa venduta;
3. Se chi vende sia tenuto a dichiarare il vizio di ciò che vende;
4. Se nel commercio sia lecito vendere una cosa per più di quanto fu comprata.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 1, arg. 1

Il giusto nei contratti umani è determinato dalle **leggi civili**. Ora, in base ad esse è lecito a chi compra e a chi vende d'ingannarsi a vicenda: il che avviene per il fatto che il venditore tende a vendere la cosa più di quanto vale, e il compratore meno di ciò che vale. Perciò è lecito vendere una cosa più di quanto vale.

II^a II^a q. 77 a. 1, arg. 2

Ciò che è comune a tutti è naturale, e non può essere peccato. Ma come riferisce **S. Agostino**, tutti approvano quelle parole di un commediante: «**Voi volete comprare a poco, e vendere a caro prezzo**». E ciò si accorda con quel passo dei **Proverbi 20,14**: «**Robaccia, robaccia, dice chi compra; ma mentre se ne va, allora se ne vanta**». Quindi è lecito vendere a un prezzo più caro e comprare a un prezzo inferiore al costo di una cosa.

II^a II^a q. 77 a. 1, arg. 3

Non può essere illecito agire in un contratto come già si deve agire secondo le regole dell'onestà. Ora, secondo il **Filosofo**, nell'amicizia impostata sull'utilità il compenso va fatto in base al **vantaggio ricavato da chi ha ricevuto il beneficio**; e questo talora sorpassa il valore della cosa venduta; come avviene quando uno ha urgente bisogno di una cosa, o per scansare un pericolo o per raggiungere uno scopo. **Perciò nei contratti di compravendita è lecito vendere qualcosa a un prezzo più alto del suo valore.**

II^a II^a q. 77 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo 7,12**: «**Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro**». Ora, nessuno vuole che gli si venda una cosa per più di quanto vale. Quindi nessuno deve vendere a un altro in questo modo.

II^a II^a q. 77 a. 1. RESPONDEO:

Usare la frode per vendere una cosa a un prezzo più alto del giusto è sempre un peccato: poiché così si inganna il prossimo a suo danno. Infatti anche **Cicerone** ha scritto: «In tutti i contratti deve sparire qualsiasi menzogna: il venditore non si presenti come chi all'asta attende il miglior offerente, e il compratore non cerchi

uno che gli offra un prezzo minore». Se dunque togliamo la frode, allora possiamo considerare la compravendita sotto due aspetti:

- **Primo, in se stessa.** E allora troviamo che la compravendita è stata introdotta per il comune vantaggio dei due interessati: poiché, come spiega il **Filosofo**, l'uno ha bisogno dei beni dell'altro, e viceversa. Ora, ciò che è fatto per un vantaggio comune non deve pesare più sull'uno che sull'altro. Quindi il contratto reciproco deve essere basato sull'uguaglianza. Ma il valore delle cose che servono all'uomo è misurato secondo il prezzo che viene dato: per il quale, come dice **Aristotele** fu inventato il danaro. Se quindi il prezzo supera il valore di una cosa, o se la cosa supera il prezzo, è compromessa l'uguaglianza della giustizia. Quindi vendere a più o comprare a meno di quanto la cosa costa è un atto ingiusto e illecito.

- Secondo, possiamo considerare la compravendita in quanto accidentalmente costituisce un guadagno per l'uno e una perdita per l'altro: p. es. quando uno ha urgente bisogno di una cosa e l'altro viene danneggiato privandosi di essa. E in questo caso il prezzo giusto non va definito soltanto guardando a ciò che si vende, ma anche al danno che il venditore subisce con la vendita. E così si può vendere a un prezzo superiore al valore intrinseco della cosa, sebbene non la si venda a più di quanto essa vale per il proprietario. Se poi uno riceve un vantaggio rilevante dall'acquisto senza che il venditore venga danneggiato privandosi di ciò che vende, questi non ha il diritto di aumentare il prezzo. Poiché il vantaggio dell'acquirente non dipende dal venditore, ma dalle condizioni dell'acquirente: ora, nessuno deve vendere a un altro cose che non gli appartengono, sebbene possa vendere il danno che lui stesso subisce. Tuttavia chi dall'acquisto ottiene un vantaggio rilevante può **maggiorare il compenso** di sua spontanea volontà: ed è un segno di nobiltà d'animo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 77 a. 1, ad arg. 1

Come si è già notato [I-II, q. 96, a. 2], la legge umana viene data a tutto un popolo, nel quale ci sono molti individui di scarsa virtù, e non soltanto uomini virtuosi. Perciò la legge umana non può proibire tutto ciò che è contrario alla virtù, ma si limita a proibire ciò che minaccia il consorzio umano; le altre colpe poi le considera come lecite non perché le approvi, ma perché non le punisce. Così dunque essa considera come lecito, non infliggendo castighi, il fatto che il venditore venda a un prezzo maggiorato e il compratore acquisti sottoprezzo, purché la sproporzione non sia eccessiva: poiché allora la legge umana obbliga alla restituzione; nel caso ad es. in cui uno sia stato ingannato per un valore che supera la metà del prezzo giusto. **Ma la legge divina non lascia impunito nulla di ciò che è contrario alla virtù.** Perciò secondo la legge divina è considerato illecito non osservare l'uguaglianza della giustizia nella compravendita. E chi ha così guadagnato è tenuto a compensare chi è stato leso, se il danno è rilevante. E dico questo perché il giusto prezzo spesso non è determinato puntualmente, ma va computato con una certa elasticità, per cui piccole maggiorazioni o minorazioni non compromettono l'uguaglianza della giustizia.

IIª IIª q. 77 a. 1, ad arg. 2

Come aggiunge lo stesso **S. Agostino** nel passo citato, «quel commediante, considerando se stesso od osservando il comportamento di altri, credette che fosse comune a tutti il voler comprare a poco e vendere a caro prezzo. Siccome però si tratta di un vizio, ciascuno può acquistare la giustizia con la quale si resiste e si vince questa inclinazione». E riporta l'esempio di un tale che diede al venditore il giusto prezzo di un libro da costui offerto a meno per ignoranza. Dal che si dimostra che quel desiderio così comune non è naturale, ma peccaminoso.

IIª IIª q. 77 a. 1, ad arg. 3

Nella **giustizia commutativa** si considera principalmente l'uguaglianza tra cosa e cosa. Nell'amicizia di utilità invece si considera l'uguaglianza dei reciproci vantaggi: e allora il compenso va fatto in base ai vantaggi ricevuti. Ma nella compravendita si deve stare all'**uguaglianza reale**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vendita non sia resa ingiusta e illecita per un **difetto della cosa venduta**. Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 1

Per valutare una cosa ogni altro dato vale meno della specie sostanziale. Ma un difetto nella specie sostanziale non pare rendere illecita la vendita di una cosa: uno ad es. può vendere per vero l'argento o l'oro ricavato dall'alchimia, il quale serve a tutti gli usi per i quali si richiedono l'argento e l'oro, cioè a fabbricare vasi e altri oggetti. Molto meno dunque sarà illecita la vendita se il difetto riguarda altre doti.

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 2

Il difetto che pare più incompatibile con la giustizia, che consiste nell'uguaglianza, è quello relativo alla quantità. Ora, la quantità viene conosciuta con la misura. Ma le misure di quanto è commerciabile non sono fisse, essendo in certi posti maggiori e in altri minori, come notava anche il Filosofo. Perciò non è possibile evitare difetti nelle cose da vendere. E così questo fatto non rende illecita la vendita.

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 3

La mancanza di una qualità nella cosa da vendere ne costituisce un difetto. Ma per **conoscere le qualità di una cosa si richiede una grande scienza**, che per lo più manca nei venditori. Quindi la **vendita non è resa illecita per un difetto della merce**.

II^a II^a q. 77 a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio ha scritto: «Regola evidente della giustizia è che l'uomo dabbene non si allontani dalla verità, non faccia subire ad alcuno un danno ingiusto e non tolleri una frode nella sua merce».

II^a II^a q. 77 a. 2. RESPONDEO:

In ciò che viene venduto ci possono essere **tre difetti**.

- **Il primo secondo la specie** della cosa. E se il venditore ne ha coscienza commette una **frode** nella vendita, per cui la **vendita è illecita**. Da cui le parole di **Isaia 1, 22**: «Il tuo argento è diventato scoria, il tuo vino migliore è diluito con acqua». Ora, una cosa mischiata subisce un difetto nella sua specie.

- **Il secondo difetto riguarda la quantità**, che viene conosciuta con la misura. Se quindi uno a ragion veduta usa nel vendere una misura inesatta, commette una **frode** e la **vendita è illecita**. Da cui l'ammonizione del **Deuteronomio 25,13**: «Non avrai nel tuo sacchetto due pesi diversi, uno grande e uno piccolo». E poco dopo **Deuteronomio 25,16**: «Perché chiunque compie tali cose, chiunque commette ingiustizia, è in abominio al Signore tuo Dio».

- **Il terzo difetto riguarda la qualità**: come quando uno vende come sano un animale malato. E se uno fa questo scientemente commette una **frode** nella vendita: per cui la **vendita è illecita**. E in tutti questi casi non solo uno pecca facendo una vendita ingiusta, ma è anche **tenuto alla restituzione**.

Se invece uno di questi difetti nella cosa venduta capita all'insaputa del venditore, allora costui non pecca, poiché commette un'ingiustizia solo materiale e la sua azione non è ingiusta, come si è spiegato sopra **[q. 59, a. 2]**: tuttavia è tenuto a riparare se viene a conoscenza della cosa. **E quanto si è detto del venditore vale anche per il compratore**. Talora infatti capita che il venditore creda la sua merce meno preziosa di ciò che è quanto alla specie: se p. es. uno vende dell'oro credendo di vendere del similoro, il compratore che se ne accorge fa una compera ingiusta ed è tenuto alla restituzione. E lo stesso si dica per i difetti relativi alla quantità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 1

L'oro e l'argento non sono di gran pregio soltanto perché con essi si fabbricano dei vasi e altri oggetti, ma anche per il valore intrinseco e la purezza della loro natura. Se quindi l'oro e l'argento prodotti dagli alchimisti non hanno la vera specie di questi metalli, la loro vendita è fraudolenta e ingiusta. Specialmente perché ci sono delle proprietà nell'oro e nell'argento, fondate sulle loro operazioni naturali, che non appartengono all'oro sofisticato degli alchimisti: come la capacità di rallegrare, e di giovare come medicina in certe malattie. Inoltre l'oro vero, a differenza di quello sofisticato, può essere adoperato con maggiore frequenza, e dura più a lungo nella sua purezza. - Se però con l'alchimia si ricavesse dell'oro vero, allora non sarebbe illecito venderlo: poiché nulla impedisce che l'arte si possa servire di certe cause naturali per produrre effetti naturali veri, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 8] parlando delle cose prodotte dalle arti dei demoni.

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 2

Le misure delle cose commerciabili sono necessariamente diverse nei vari luoghi, date le variazioni di abbondanza o di penuria ad esse relative: dove c'è infatti maggiore abbondanza vengono usate misure più grandi. Tuttavia in ogni regione spetta ai governanti determinare le misure esatte delle cose commerciabili in base alle condizioni di luogo e di tempo. Quindi non è lecito scostarsi da queste misure stabilite dalla pubblica autorità o dalla consuetudine.

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 3

Come dice S. **Agostino**, il prezzo delle cose commerciabili non viene computato secondo l'ordine delle nature, poiché talora un cavallo viene pagato più di uno schiavo, ma viene computato **in base ai vantaggi** che l'uomo sa trarne. Non è quindi necessario che il venditore e il compratore conoscano le qualità nascoste della cosa venduta, ma solo quelle che la rendono **adatta all'uso dell'uomo**: p. es. che un cavallo è forte e corre bene; e così per le altre cose. Ora, **siffatte qualità possono essere facilmente conosciute dal venditore e dal compratore.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il venditore non sia tenuto a **dichiarare i difetti di ciò che vende.** Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 1

Dal momento che il venditore non forza il compratore a comprare, pare che sottoponga la merce al suo giudizio. Ora, **spetta alla persona medesima il giudizio e la conoscenza dell'oggetto.** Perciò non va imputato al venditore se l'acquirente sbaglia nel suo giudizio comprando precipitosamente, senza un diligente esame delle condizioni della merce.

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 2

È da stolti compiere dei gesti che impediscono le proprie funzioni. Ora, **se uno indica i difetti di ciò che vende, impedisce la vendita.** **Cicerone** infatti parla di un tale il quale affermava: «Che cosa c'è di più assurdo di un proprietario il quale dia ordine al banditore di gridare così: Vendo una casa malsana?». **Dunque il venditore non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende.**

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 3

Per un uomo è più necessario conoscere la via dell'onestà che le tare della merce in vendita. Eppure non si è tenuti a dare consigli a tutti, e a dir loro la verità su cose riguardanti la virtù: sebbene non si debba mai dire il falso. Molto meno, quindi, si è tenuti a dichiarare le tare della merce, come per consigliare il compratore.

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 4

Se uno fosse tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende, ciò avrebbe il solo scopo di diminuire il prezzo. Ma questa diminuzione potrebbe avvenire anche per altri motivi a prescindere dai difetti della merce: nel caso p. es. di un mercante il quale, nel portare il grano dove c'è carestia, sapesse che è imminente l'arrivo di altri rifornimenti: cosa che se venisse a conoscenza dei compratori farebbe diminuire il prezzo. Ora, non pare che il venditore sia tenuto a informarli su ciò. Quindi, per lo stesso motivo, non è tenuto neppure a farlo per i difetti di ciò che vende.

II^a II^a q. 77 a. 3. SED CONTRA:

S. Ambrogio insegna: «Nei contratti si è tenuti a dichiarare i difetti di ciò che si vende; e se il venditore non lo fa, sebbene la merce sia passata nelle mani del compratore, il contratto è annullato per frode».

II^a II^a q. 77 a. 3. RESPONDEO:

È sempre illecito dare ad altri occasione di pericolo o di danno; sebbene non sia necessario sempre che uno dia agli altri aiuto e consiglio per assicurare loro dei vantaggi, ma solo in casi determinati: p. es. quando gli altri sono affidati alle sue cure, o quando diversamente non c'è chi possa aiutarli. Ora, **il venditore che mette in vendita una cosa avariata, per ciò stesso offre al compratore un'occasione di danno o di pericolo, qualora il difetto ricada come danno o come pericolo sull'acquirente**: come danno, se per tale difetto la cosa in vendita risulta di minor prezzo, mentre viene venduta a prezzo normale; come pericolo, se il difetto è tale da rendere impossibile o nocivo il suo uso: **come nel caso di uno che venda per veloce un cavallo zoppo, per stabile una casa in rovina, o per buono un cibo avariato o avvelenato**. Per cui, se questi difetti sono nascosti e il venditore non li denuncia, la **vendita è fraudolenta**, e chi ha venduto è obbligato al risarcimento dei danni.

- **Se invece il difetto è evidente** - p. es. se un cavallo ha un occhio solo, oppure quando l'uso della merce, sebbene non soddisfi più il venditore, può tuttavia andar bene per altri -, **e se il venditore pensa da se stesso a ridurre debitamente il prezzo, allora non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende**. Poiché per questi difetti probabilmente il compratore pretenderebbe un abbassamento esagerato del prezzo. Per cui il venditore può provvedere alla propria indennità tacendo i difetti della merce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 1

Non si può emettere un giudizio se non su cose evidenti: poiché, **come dice Aristotele**, «ciascuno giudica le cose che conosce». **Se quindi i difetti di ciò che è messo in vendita sono nascosti, senza la dichiarazione del venditore non vengono sottoposti sufficientemente al giudizio del compratore**. Diverso invece sarebbe il caso se i vizi fossero evidenti.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 2

Non è necessario che uno faccia annunziare dal banditore i difetti delle cose da vendere: poiché così allontanerebbe i compratori, ignorando essi le altre qualità e condizioni che rendono la cosa buona e utile. **Tuttavia le tare vanno dichiarate personalmente a chi si avvicina per comprare e ha la possibilità di confrontare tutti i dati, buoni e cattivi: poiché nulla impedisce che una cosa difettosa sotto un aspetto, sotto molti altri sia invece utile**.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 3

. Sebbene uno non sia tenuto a dire a tutti la verità sulle cose relative alla virtù, vi è però tenuto nel caso in cui uno, per un qualche suo comportamento, venisse a trovarsi moralmente in pericolo senza quella sua dichiarazione. E così avviene nel caso nostro.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 4

Il difetto della merce la rende di minor valore al presente; invece nel caso indicato la merce diventerà tale per la venuta degli altri mercanti, che è ignorata dai compratori. Per cui il venditore che vende la merce al prezzo che trova non agisce contro la giustizia, se non dichiara ciò che avverrà in seguito. Se però lo dichiarasse, o se riducesse il prezzo, praticherebbe più perfettamente la virtù; sebbene non vi sia tenuto a rigore di giustizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito, nel commercio, **vendere una cosa a più di quanto fu comprata**. Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 4, arg. 1

Il **Crisostomo** afferma: «Chi compra una cosa per guadagnare nel rivenderla tale e quale, è uno di quei mercanti che viene cacciato dal tempio di Dio». E lo stessa cosa ripete **Cassiodoro** commentando quel detto del **Salmo 70,15**: «Poiché io non conobbi le lettere», ossia «il commercio», secondo un'altra versione [LXX]: «Che cos'è il commercio se non comprare a poco per poi vendere a più caro prezzo?», e continua: «Questi commercianti il Signore li ha cacciati dal tempio». Ma nessuno viene cacciato dal tempio se non per un peccato. Quindi tale commercio è un peccato.

II^a II^a q. 77 a. 4, arg. 2

Come sopra [a. 1] si è dimostrato, è contro la giustizia sia vendere una cosa per più di quanto vale, sia comprarla a meno. Ora, chi nel commercio vende una cosa a più del prezzo di compera, necessariamente o l'ha comprata per meno di ciò che valeva, o la vende a più di ciò che vale. Quindi non si può fare ciò senza peccato.

II^a II^a q. 77 a. 4, arg. 3

S. Girolamo ha scritto: «Fuggi come la peste il chierico che fa il commerciante, che da povero è diventato ricco, e da umile potente». Ora, il commercio va proibito ai chierici a causa del peccato. Perciò nel commercio comprare a meno e vendere a più costituisce un peccato.

II^a II^a q. 77 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino così commenta l'espressione del **Salmo 70,15**: «Poiché io non conobbi le lettere»: «Il commerciante avido di guadagno bestemmia nelle perdite, mente e spergiura sui prezzi. Ma questi sono vizi dell'uomo, non del mestiere, il quale può essere esercitato senza di essi». Quindi il commerciare non è di per sé una cosa illecita.

II^a II^a q. 77 a. 4. RESPONDEO:

È proprio dei commercianti dedicarsi agli scambi delle merci. Ora, come nota il **Filosofo**, ci sono due tipi di scambi:

- C'è uno **scambio quasi naturale e necessario**, in cui c'è la permuta tra merce e merce, oppure tra merce e danaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai **capi di famiglia** e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere alla loro casa o al loro stato nelle cose necessarie alla vita.

- Invece l'altra specie di scambio è tra danaro e danaro, o tra qualsiasi merce e danaro, non per provvedere alle necessità della vita, ma **per ricavarne un guadagno**. E questo tipo di traffico è **proprio dei commercianti**.

Ora, secondo il **Filosofo** il primo tipo di scambi è **degno di lode**: poiché soddisfa a una **esigenza naturale**. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di per sé soddisfa la **cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito**. Perciò, considerato in se stesso, **il commercio ha una certa**

sconvenienza: inquantoché nella sua natura non implica un fine onesto o necessario. Si deve notare però che il guadagno, il quale costituisce il fine del commercio, sebbene non implichi di per sé un elemento di onestà o di necessità, **non implica tuttavia nella sua natura alcunché di peccaminoso o di immorale. Perciò nulla impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario, o anche onesto. E in questo caso il commercio è lecito.** Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere i poveri; oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie, **e ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 1

Le parole del **Crisostomo** vanno applicate al commercio in quanto uno mette il suo fine nel guadagno, il che è evidente soprattutto quando si rivende una cosa tale e quale a un prezzo superiore. Se infatti uno rivende la cosa a un prezzo superiore dopo averla trasformata, allora non fa altro che ricevere un premio del proprio lavoro. - Sebbene si possa anche lecitamente perseguire il guadagno, non però come fine ultimo, ma per un altro fine necessario od onesto, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 2

Non tutti quelli che rivendono a un prezzo superiore fanno del commercio, **ma solo chi compra per rivendere a prezzi più alti.** Se uno invece compra una cosa non per rivenderla, ma per tenerla, e poi per una causa qualsiasi vuole rivenderla, non fa del commercio, sebbene la rivenda a un prezzo superiore. Egli infatti può fare questo lecitamente: o perché vi ha apportato delle **migliorie**, o perché i prezzi cambiano secondo la diversità del **luogo** o del **tempo**, o anche per il **pericolo** al quale si espone nel trasportare o nel far trasportare la merce da un posto a un altro. E in base a ciò né la compera né la vendita sono ingiuste.

II^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 3

I chierici non solo devono astenersi dalle cose che sono intrinsecamente cattive, ma anche da quelle che hanno **l'apparenza del male.** E ciò si verifica nel commercio, sia perché esso è ordinato a un guadagno materiale, che i chierici devono disprezzare, sia per i **molteplici vizi dei commercianti**, poiché, come dice la Scrittura, **Siracide 26,20**: «**a stento un commerciante sarà esente da colpe**». E c'è una seconda ragione: perché il commercio **lega troppo l'animo alle cose secolari**, e quindi lo distoglie da quelle spirituali. Per cui l'Apostolo, **2 Timoteo 2, 4**, ammonisce: «**Nessuno quando presta servizio militare si intralcia nelle faccende della vita comune**». - Ai chierici però è lecito il primo tipo di scambi, cioè quelli che sono ordinati, nella compravendita, alle necessità della vita.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il peccato d'usura

Questione 78

Proemio

Veniamo ora a trattare del **peccato di usura, che si commette nei prestiti.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se sia peccato percepire l'usura, cioè un compenso per il denaro prestato;**
- 2. Se sia lecito ricavare qualsiasi altro vantaggio per ricompensa di un prestito;**

3. Se uno sia tenuto a restituire ciò che ha guadagnato giustamente col denaro prestato ad usura;

4. Se sia lecito prendere a prestito del denaro ad usura.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che percepire l'usura per il danaro prestato non sia un peccato.

I^a II^a q. 78 a. 1, arg. 1

Nessuno può peccare seguendo l'esempio di Cristo. Ma il Signore, **Luca 19,23**, così parla di se stesso: «...perché allora non hai consegnato il mio denaro a una banca? Al mio ritorno l'avrei riscosso con gli interessi.», cioè il danaro prestato. Quindi non è peccato percepire l'usura per il prestito del danaro.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 2

Nei **Salmi 18,8**, si dice che «la legge del Signore è perfetta», perché cioè proibisce qualsiasi peccato. Ma nella legge divina si concede una certa usura, poiché sta scritto, **Deuteronomio 23,20** s.: «Non farai a tuo fratello prestiti a interesse né di danaro, né di viveri, né di altre cose; ma allo straniero sì». Di più, altrove, **Deuteronomio 28,12**, ciò viene promesso come premio per l'osservanza della legge: «Tu darai a usura a molti popoli, ricevendone interessi, mentre tu non domanderai prestiti». Quindi percepire l'usura non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 3

Nei rapporti umani la giustizia viene determinata dalle **leggi civili**. Ma queste concedono di percepire l'usura. Quindi non è una cosa illecita.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 4

La trasgressione di un consiglio non costituisce peccato. Ora, le parole, **Luca 6,35**: «Prestate senza sperarne nulla» le troviamo tra gli altri **consigli evangelici**. Quindi percepire l'usura non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 5

Non pare essere intrinsecamente peccaminoso ricevere un compenso per una cosa che non si è tenuti a fare. Ora, non in tutti i casi chi ha il danaro è tenuto a prestarlo. Quindi in certi casi uno può ricevere un compenso per il prestito fatto.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 6

L'argento coniato e quello trasformato in arredi sono della stessa specie. Ora, è lecito ricevere un compenso per gli arredi d'argento dati a prestito. Quindi è lecito anche riceverlo per il prestito dell'argento coniato. Perciò l'usura per se stessa non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 7

Chiunque può percepire lecitamente una cosa **data volontariamente** dal suo proprietario. Ora, chi riceve un prestito **dà volontariamente l'usura**. Quindi chi presta può percepirla lecitamente.

II^a II^a q. 78 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 22,24**: «Se tu presti del danaro a qualcuno del mio popolo non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse».

II^a II^a q. 78 a. 1. RESPONDEO:

Percepire l'usura, o interesse, per il danaro prestato è di per sé un'ingiustizia: poiché si vende in tal modo una cosa inesistente, determinando una sperequazione che è in contrasto con la giustizia. Per averne l'evidenza si deve considerare che:

- ci sono delle cose il cui uso consiste nel loro consumo: tali sono, p. es., il vino che consumiamo usandolo per bere, e il grano che consumiamo usandolo per mangiare. Perciò in queste cose l'uso non va computato come distinto dalle cose stesse, poiché la concessione dell'uso implica la concessione della cosa. Quindi per tali cose il prestito determina un passaggio di proprietà. Se quindi uno volesse vendere il vino separatamente dall'uso del vino, venderebbe due volte la stessa cosa, oppure venderebbe un'entità inesistente. È chiaro, quindi, che commetterebbe un peccato di ingiustizia. E per lo stesso motivo commette un'ingiustizia chi presta il vino o il grano chiedendo due compensi, cioè la restituzione di una cosa equivalente e in più il prezzo dell'uso, denominato usura.

- Ci sono invece altre cose il cui uso non consiste nel loro consumo: l'uso della casa, p. es., consiste nell'abitarla, non già nel distruggerla. Perciò in questi casi si può concedere l'una o l'altra delle due cose: p. es. uno può concedere a un altro la proprietà della casa riservandosene però l'uso per un certo tempo; o viceversa uno può concedere l'uso conservando la proprietà. E così è possibile percepire un compenso per l'uso della casa, ed esigere oltre a ciò la restituzione della casa stessa: come è evidente nei contratti di conduzione e di locazione.

- Ora il danaro, come insegna il Filosofo, è stato inventato principalmente per facilitare gli scambi: quindi l'uso proprio e principale del danaro è il consumo o la spesa che di esso viene fatta negli scambi. E così è di per sé illecito il percepire un compenso per l'uso del danaro prestato, cioè per l'usura. Quindi, come l'uomo è tenuto a restituire le altre cose ingiustamente acquistate, così è tenuto a farlo per il danaro ricevuto come usura o interesse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 1

In quel testo l'usura è presa in senso traslato nel senso di aumento dei beni spirituali, aumento che Dio esige perché vuole il nostro continuo progresso nei doni da lui ricevuti. E ciò a vantaggio non suo, ma nostro.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 2

Agli ebrei fu proibito di percepire l'usura «dai loro fratelli», cioè dagli ebrei. Il che ci fa comprendere che percepire l'usura da un uomo qualsiasi è intrinsecamente peccaminoso. Infatti noi dobbiamo considerare ogni uomo «come prossimo e fratello», specialmente dopo l'instaurazione della legge evangelica, aperta a tutta l'umanità. Per cui nella Scrittura si elogia senza restrizioni «chi presta danaro senza fare usura», Salmo 14, 5, e «chi non presta a usura né a interesse», Ezechiele 18,17. Agli ebrei tuttavia fu concesso di percepire l'usura dagli stranieri non come cosa lecita, bensì come una permissione per evitare un male maggiore: cioè perché, spinti dall'avarizia a cui erano dediti, come risulta dal profeta Isaia 56,11, non la esigessero dagli ebrei stessi, adoratori di Dio.

- Invece la promessa riferita: «Tu darai a usura a molti popoli», va intesa in senso lato dei prestiti, cioè nel senso di quel passo Siracide 29,10: «Molti non danno a usura», vale a dire «non danno a prestito», «non per cattiveria, ma per paura di restare sacrificati» [Tuttavia sii longanime con il misero, e non fargli attendere troppo l'elemosina. 9 Per il comandamento soccorri il povero, secondo la sua necessità non rimandarlo a mani vuote. 10 Perdi pure denaro per un fratello e amico, non si arrugginisca inutilmente sotto una pietra. 11 Sfrutta le ricchezze secondo i comandi dell'Altissimo; ti saranno più utili dell'oro.]. Perciò agli ebrei viene promessa in quel testo abbondanza di ricchezze, dal che proviene che possano prestare ad altri.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 3

Le leggi umane lasciano impuniti alcuni peccati per la condizione degli uomini imperfetti, inquantoché verrebbero impediti molti vantaggi se venissero rigorosamente puniti tutti i peccati. Perciò le leggi umane permettono l'usura non perché la ritengano secondo giustizia, ma per non impedire i vantaggi di molti. Per cui anche nel diritto civile si legge: «Le cose consumabili con l'uso non sono suscettibili di usufrutto né secondo il diritto naturale, né secondo il diritto civile». E ancora: «Il Senato non ha ammesso l'usufrutto o interesse di queste cose, né poteva farlo; ma ne ha fissato i termini», cioè concedendo l'usura. E anche il Filosofo, seguendo la ragione naturale, afferma che «l'acquisto del danaro mediante l'usura è quello più estraneo alla natura».

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 4

Non si è sempre tenuti a dare in prestito: quindi ciò rientra nei consigli. Ma rientra nell'ambito dei precetti il non cercare un guadagno dal prestito. - Oppure ciò può essere considerato un consiglio rispetto alle massime dei Farisei, i quali pensavano che in certi casi l'usura fosse lecita: come può dirsi consiglio anche l'amore dei nemici. - Oppure in quel testo si condanna non la speranza relativa al guadagno dell'usura, ma la speranza riposta nell'uomo. Infatti non dobbiamo dare a prestito o fare qualsiasi altro bene per la speranza nell'uomo, ma per la speranza in Dio.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 5

Chi non è tenuto a prestare può percepire una ricompensa del suo gesto, ma non deve esigere di più. Ora, egli viene ricompensato con perfetta uguaglianza con la restituzione di quanto aveva prestato. Se quindi esigesse di più per l'usufrutto di una cosa che non ha altro uso all'infuori del suo consumo, esigerebbe un compenso per una cosa inesistente. Si avrebbe quindi una richiesta ingiusta.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 6

L'uso principale degli arredi d'argento non è il loro consumo: perciò si può vendere lecitamente tale uso conservandone la proprietà. Invece l'uso principale delle monete d'argento è la loro spesa negli acquisti. Perciò non è lecito vendere l'uso del danaro dato a prestito e insieme pretendere la restituzione. Si deve però notare che, come uso secondario, gli arredi d'argento possono avere quello di moneta di scambio. E in tal caso non è lecito venderne l'uso. Parimenti ci può essere un uso secondario delle monete d'argento: prestarle, p. es., come campioni di raffronto, o in sostituzione di un pegno. E questo è un uso del danaro che può essere venduto.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 7

Chi dà l'interesse o l'usura non dà in modo totalmente volontario, ma con una certa necessità: cioè perché è costretto a prendere a prestito quel danaro che l'offerente non vuol concedere senza l'usura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per il danaro prestato uno possa richiedere qualche altro vantaggio. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 1

Chiunque può lecitamente provvedere alla propria indennità. Ma nel prestare il danaro spesso ci si espone a un danno. Perciò è lecito richiedere e persino esigere, oltre al danaro prestato, un compenso per il danno affrontato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 2

Secondo il Filosofo, per un dovere di onestà ciascuno è tenuto a «ricompensare in qualche modo chi gli ha fatto un favore». Ora, chi presta il danaro a chi si trova in necessità offre un favore: per cui si esige un ringraziamento. Quindi chi lo riceve ha il dovere naturale di ricompensare in qualche modo. Ora, non pare

illecito obbligarsi a un dovere a cui si è tenuti per legge naturale. Quindi non è illecito se uno, nel prestare ad altri del danaro, esige l'obbligazione di un compenso.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 3

La **Glossa**, nel commento a quel passo di **Isaia 33,15**: «**Beato chi scuote le mani per non accettare regali**», spiega che ci sono donativi di mano, ma ce ne sono anche di parole e di servizi. Ora, uno può lecitamente ricevere lodi e servizi da parte di colui al quale ha prestato del danaro. Quindi può riceverne, per lo stesso motivo, qualsiasi altro donativo.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 4

Il rapporto tra prestito e prestito appare identico a quello esistente tra offerta e offerta. Ma percepire del danaro per l'offerta di altro danaro è cosa lecita. Quindi, per il danaro prestato, è lecito ricevere il compenso di un prestito dal mutuatario.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 5

Aliena maggiormente il danaro chi ne trasferisce il dominio col prestito che non colui il quale lo affida a un mercante o a un artigiano. Eppure percepire un guadagno dal danaro affidato a un mercante o a un artigiano è cosa lecita. Quindi è lecito anche percepire un guadagno dal danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 6

Per il danaro prestato uno può ricevere un pegno il cui uso potrebbe anche essere venduto: come quando si pignora un campo, o una casa d'abitazione. Perciò è lecito ricevere un guadagno dal danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 7

Talora capita che, a causa di un prestito, uno venda più cara una cosa, o compri a meno la roba altrui, oppure aumenti il prezzo per il ritardo del pagamento, o lo diminuisca perché è pagata in contanti: ma in tutte queste cose è evidente un compenso per il prestito del danaro. Ora, tutto ciò non pare chiaramente illecito. Quindi è lecito attendere e persino esigere un compenso per il danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2. SED CONTRA:

Tra le altre cose richieste dalla Scrittura per un uomo giusto troviamo la seguente, **Ezechiele 18,17**: «**Non presta a usura né a interesse**».

II^a II^a q. 78 a. 2. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, è da considerarsi danaro tutto ciò «il cui prezzo può essere valutato in danaro». Perciò, come pecca contro la giustizia chi, per il prestito di danaro o di altre cose che vengono consumate con l'uso, riceve dei soldi per un patto tacito o espresso, secondo quanto abbiamo dimostrato [a.1], così incorre in un peccato consimile chi per un patto tacito o espresso percepisce altre cose valutabili in danaro. Se però uno riceve di queste cose senza esigerle, e senza obbligazioni tacite o espresse, ma solo come dono gratuito, allora non pecca: poiché anche prima di prestare il danaro egli poteva ricevere doni gratuiti, e il fatto di aver concesso un prestito non lo mette in condizioni più sfavorevoli. - È lecito inoltre esigere ricompense non misurabili col danaro: come la **benevolenza** e l'**amore** di chi ha avuto il prestito, o altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 1

Chi concede il mutuo può, senza peccato, stabilire nei patti col mutuatario un **compenso per il danno conseguente alla privazione di ciò che era in suo possesso**: infatti questo non è un vendere l'uso del danaro, ma **ottenere un indennizzo**. E può darsi che chi riceve il prestito eviti un danno maggiore di quello incorso dal mutuante: per cui il mutuatario ricompensa il danno altrui con un proprio vantaggio. - **Non si può invece fissare nei patti una ricompensa per il danno dovuto al fatto che con quel danaro uno non può guadagnare**: egli infatti non ha il diritto di vendere ciò che ancora non ha, e che in più modi potrebbe venirgli a mancare.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 2

Il compenso di un beneficio può avvenire in due modi:

- **Primo, per dovere di giustizia**: dovere al quale uno può essere obbligato con un patto preciso. E questo debito viene misurato dalla grandezza del beneficio ricevuto. Perciò chi ha ricevuto **un prestito in danaro, o in altri beni di consumo, non è tenuto a dare più di quanto ha ricevuto in prestito**. Per cui sarebbe contro la giustizia se venisse obbligato a rendere di più.

- **Secondo**, uno è tenuto a ricompensare il beneficio ricevuto **per un dovere di amicizia**: e qui si considera più l'affetto col quale uno ha arrecato il beneficio che la grandezza di ciò che ha fatto. **E questo dovere non può essere oggetto di un'obbligazione civile**, la quale impone una certa necessità che distrugge la spontaneità del compenso.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 3

Se uno per il danaro prestato attende o esige, come in seguito all'obbligazione di un patto tacito o espresso, **il compenso di una prestazione in servizi o in parole, è come se attendesse o esigesse un donativo**: poiché sono tutte cose valutabili in danaro, come è evidente nel caso dei salariati che prestano la loro opera con la mano o con la lingua. Se invece le prestazioni suddette non vengono date per obbligo, ma per un sentimento di benevolenza, che non è valutabile in danaro, allora è lecito riceverle, esigerle e attenderle.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 4

Il danaro non può essere venduto a un prezzo superiore a quello del danaro prestato, e che deve essere restituito: e qui non c'è da esigere o da attendere altro che la benevolenza, la quale non è valutabile in danaro, e da cui può derivare in seguito un prestito spontaneo. Ma l'obbligo di un prestito successivo è inammissibile: poiché anche questo obbligo può essere valutato in danaro. E così è lecito scambiarsi dei prestiti reciprocamente, ma non è lecito obbligare il mutuatario a un prestito successivo.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 5

Chi presta il danaro cede il dominio di esso a chi lo riceve. Per cui **costui [mutuato] lo detiene a proprio rischio**, ed è tenuto a restituirlo integralmente. **Quindi il mutuante non deve esigere di più**. Invece chi consegna il proprio danaro a un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il danaro rimane di sua proprietà: per cui è **a proprio rischio [mutuante]** l'uso che ne fa il mercante o l'artigiano. **Quindi egli può pretendere parte del guadagno, essendo qualcosa che gli appartiene**.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 6

Se uno per il danaro avuto in prestito dà in pegno una cosa il cui uso può essere valutato in moneta, il mutuante nella restituzione è tenuto a computarne l'uso. Altrimenti, se pretendesse l'uso gratuito di quella cosa come un sovrappiù, sarebbe come se, da usuraio, ricevesse del danaro in prestito: a meno che non si tratti di cose che si è soliti cedere agli amici senza compenso, come il prestito di un libro.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 7

Se uno pretende di vendere la sua merce a un prezzo maggiorato per rifarsi sul compratore della dilazione del pagamento, commette un'usura evidente: poiché questa dilazione di pagamento ha natura di prestito, e quindi tutto ciò che si esige oltre il giusto prezzo a motivo della dilazione è come la paga di un prestito, il che è precisamente usura o interesse. - Parimenti, se un compratore volesse acquistare a un prezzo inferiore a quello giusto per aver anticipato il danaro prima di avere la merce, commetterebbe un peccato di usura: poiché anche questo anticipo ha l'aspetto di un prestito, di cui la diminuzione del prezzo è un certo compenso. - Se invece chi vende diminuisce spontaneamente il vero prezzo per avere prima il danaro, allora non c'è peccato di usura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno sia tenuto a **restituire tutto il guadagno fatto con l'usura**. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Romani 11,16**: «**Se è santa la radice, lo saranno anche i rami**». Quindi, per lo stesso motivo, se la radice è infetta saranno tali anche i rami. Ma **la radice fu usuraia**. Quindi è usuraio tutto ciò che con essa venne acquistato. Perciò si è tenuti a restituire tutto.

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 2

Nelle **Decretali** [5, 19, 5] si legge: «**I possessi che sono stati comprati con interessi usurari devono essere venduti, e il loro prezzo deve essere restituito a coloro a cui tali interessi furono estorti**». Per lo stesso motivo quindi deve essere restituito tutto ciò che viene acquistato con i danari dell'usura.

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 3

Gli acquisti che uno fa col danaro dell'usura sono a lui dovuti in forza del danaro che ha dato. Quindi egli non ha su di essi un diritto maggiore di quello che ha sul danaro che ha dato. Ma il danaro dell'usura era tenuto a restituirlo. Quindi è tenuto a restituire anche gli acquisti fatti con esso.

II^a II^a q. 78 a. 3. SED CONTRA:

Chiunque può ritenere lecitamente i beni legittimamente acquistati. Ma **gli acquisti fatti col danaro dell'usura spesso sono fatti in maniera legittima**. Quindi uno può ritenerli lecitamente.

II^a II^a q. 78 a. 3. RESPONDEO:

- Come sopra [a. 1] si è detto, **ci sono dei beni il cui uso consiste nel loro consumo**, i quali a norma del diritto non ammettono l'**usufrutto** [*il diritto reale che consente all'usufruttuario di godere e disporre della cosa altrui, traendo da essa tutte le utilità che può dare, compresi i frutti*]. Se quindi con l'usura furono **estorti** beni di tal genere, come danaro, grano, vino e altre cose consimili, uno è tenuto solo a **restituire quanto ha preso**: poiché gli acquisti fatti con tali beni non sono frutto delle cose, ma dell'industria umana. A meno che forse con la sottrazione di tali cose l'altro non sia stato danneggiato con qualche perdita dei suoi beni: allora, infatti, uno sarebbe **tenuto a riparare i danni**.

- **Ci sono invece dei beni** il cui uso non consiste nel loro consumo: e questi beni, come le case, i campi ecc., ammettono l'**usufrutto**. Se uno quindi con l'usura ha **estorto** una casa o un campo, non è tenuto solo a **restituire** la casa o il campo, ma **anche i frutti** da essi percepiti: poiché sono frutto dei beni altrui, e quindi sono dovuti al loro proprietario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 1

La radice [nell'albero] non fa soltanto da **materia**, come il **danaro** dell'usuraio [negli acquisti], ma fa anche da **causa efficiente**, in quanto somministra il nutrimento. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 2

Le proprietà comprate con le usure non appartengono ai mutuatari [*Il soggetto a favore del quale è stato concesso un prestito usuraio*] a cui appartenevano le usure [*interesse richiesto per un prestito*], ma a coloro che le hanno acquistate. Tuttavia esse restano obbligate verso tali mutuatari, come anche tutti gli altri beni dell'usuraio. Perciò la legge non comanda che tali proprietà vengano assegnate a coloro che hanno sborsato gli interessi, poiché potrebbero anche valere più degli interessi versati, ma viene disposto che siano vendute e venga restituito il ricavato, evidentemente secondo il valore dell'usura percepita.

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 3

L'acquisto fatto col danaro dell'usura è dovuto all'acquirente in forza del danaro offerto quale causa strumentale, ma quale causa principale gli è dovuto in forza della sua industria personale. Quindi egli ha maggior diritto sulla cosa acquistata col danaro dell'usura che non sul danaro stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito prendere del danaro prestato a usura. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 1,32**, insegna che «è degno di morte non solo chi fa il peccato, ma anche colui che approva chi lo fa». Ora, chi si fa prestare del danaro a interesse **acconsente con l'usuraio** nel suo peccato, e gli offre l'occasione di peccare. Quindi pecca anche lui.

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 2

Per nessun vantaggio temporale uno può offrire a un altro l'occasione di peccare: ciò costituisce infatti lo scandalo attivo, il quale è sempre peccato, come sopra [*q. 43, a. 2*] si è spiegato. Ma **chi chiede prestiti a un usuraio gli offre l'occasione di peccare**. Quindi per nessun vantaggio temporale uno può essere scusato.

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 3

In certi casi la necessità di depositare il proprio danaro presso un usuraio non è minore di quella di riceverne da lui. Ora, **depositare il danaro presso un usuraio pare assolutamente illecito; come sarebbe illecito consegnare una spada a un pazzo**, affidare una vergine a un lussurioso o del cibo a un goloso. Quindi neppure è lecito ricevere prestiti da un usuraio.

II^a II^a q. 78 a. 4. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo**, chi soffre un'ingiustizia non pecca: per cui la giustizia, come egli spiega, non consiste in un giusto mezzo tra due eccessi. Ma l'usuraio pecca in quanto con l'interesse fa un'ingiustizia contro chi riceve il mutuo. **Quindi chi riceve il mutuo a usura non pecca.**

II^a II^a q. 78 a. 4. RESPONDEO:

Se in nessun modo può essere lecito indurre un uomo a peccare, **è lecito tuttavia servirsi del peccato altrui per il bene**: poiché Dio stesso si serve di tutti i peccati per un fine buono; infatti, come insegna S. Agostino, da qualsiasi male egli sa trarre un bene. Scrivendo perciò a Publicola, il quale gli aveva chiesto se fosse lecito servirsi del giuramento di chi giura per i falsi dèi, e che quindi pecca in modo patente prestando loro un culto dovuto solo a Dio, il Santo precisava che «**chi si serve del giuramento di coloro che giurano per i falsi dèi servendosene non per il male, ma per il bene, si associa non al loro peccato, consistente nel giurare per**

i demoni, ma alla loro intenzione buona di rispettare il giuramento». Se però uno li spingesse a giurare per i falsi dèi, allora farebbe peccato. E lo stesso si dica per l'argomento presente, che cioè non può mai essere lecito indurre una persona a prestare a usura; tuttavia ricevere un prestito in questo modo da parte di chi è già disposto a farlo ed esercita l'usura, è lecito per un qualche bene, cioè per far fronte alla necessità propria o altrui. Come è anche lecito a colui che incappa nei briganti, per evitare la morte, mostrare i beni in suo possesso, sull'esempio di quei dieci uomini che dissero a Ismaele, Geremia 41,8: «Non ucciderci, perché abbiamo nascosto provviste nei campi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 1

Chi chiede un prestito a usura non acconsente al peccato dell'usuraio, ma si serve di esso. E **non si compiace della riscossione degli interessi, ma del mutuo, che è una cosa buona.**

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 2

Chi prende danaro a usura non offre all'usuraio l'occasione di riscuotere l'usura, ma di fare un prestito; invece l'**usuraio, per la malizia del suo cuore**, ne prende l'occasione per peccare. Perciò vi è da parte sua uno scandalo passivo, ma **non c'è uno scandalo attivo** dalla parte del mutuatario. E per tale **scandalo passivo** uno non è tenuto a desistere dalla richiesta, se ha bisogno del mutuo: poiché **tale scandalo passivo non deriva da fragilità o ignoranza, ma da malizia.**

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 3

Se uno affidasse il proprio danaro a un usuraio il quale non ne avesse altro per esercitare l'usura, oppure glielo affidasse con l'intenzione di farlo guadagnare con l'usura, allora gli **offrirebbe la materia del peccato**, per cui sarebbe egli stesso complice della colpa. Se invece uno, per maggior sicurezza, affida il proprio danaro a un usuraio che ha altri mezzi per esercitare l'usura, allora non pecca, ma **si serve di un peccatore per un fine buono.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le parti integranti della giustizia

Questione 79

Proemio

Passiamo a trattare delle **parti integranti della giustizia**, che sono fare il bene ed evitare il male, e in più **dei vizi contrari.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se quelle indicate siano le due parti integranti della giustizia;**
- 2. Se la trasgressione sia un peccato speciale;**
- 3. Se lo sia l'omissione;**
- 4. Confronto tra omissione e trasgressione.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che evitare il male e fare il bene non siano **parti integranti della giustizia.** Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 1

Fare il bene ed evitare il male appartengono a ogni specie di virtù. Ora, le parti non possono essere più estese del tutto. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia in quanto è una speciale virtù.

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 2

Commentando le parole del **Salmo 33,15**: «Allontanati dal male e fa' il bene», la **Glossa** afferma: «La prima cosa», cioè l'allontanarsi dal male, «evita la colpa; la seconda», cioè il fare del bene, «merita la vita e la palma». Ma qualsiasi parte di una virtù merita la vita e la palma. Quindi l'allontanarsi dal male non è una parte della giustizia.

II^a II^a q. 79 a. 1, arg. 3

Quando di due cose l'una è inclusa nell'altra non è possibile che si distinguano tra loro come parti del tutto. Ora, l'allontanarsi dal male è incluso nel fare il bene: nessuno infatti può compiere simultaneamente il male e il bene. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia.

II^a II^a q. 79 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che alla giustizia legale appartiene "evitare il male e fare il bene".

II^a II^a q. 79 a. 1. RESPONDEO:

- Se parliamo **del bene e del male in generale**, allora fare il bene ed evitare il male appartiene a tutte le virtù. E in questo senso queste due cose non possono essere considerate come parti della giustizia, a meno che per giustizia non si intenda la virtù in genere [q. 58, a. 5]. Tuttavia, anche presa in questo senso, la giustizia riguarda una speciale ragione di bene: cioè il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta rispetto alla legge divina o umana.

- La giustizia invece in quanto virtù specificamente distinta ha per oggetto il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo. E in questo senso la giustizia speciale ha il compito di fare il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo, e di evitare il male contrario, cioè il male nocivo al prossimo.

- Invece la giustizia generale ha il compito di fare il bene dovuto in ordine alla **collettività** o a **Dio**, e di evitare il male contrario.

E queste due parti della giustizia generale, o speciale, sono parti quasi integranti della giustizia: poiché entrambe sono **richieste per un perfetto atto di giustizia**. Infatti quest'ultima ha il compito di stabilire l'uguaglianza nei nostri rapporti con gli altri, come sopra [q. 58, a. 2] si è visto. Ora, spetta a una medesima virtù costituire una cosa e conservare ciò che viene così costituito. Ma uno costituisce l'uguaglianza della giustizia facendo il bene, cioè dando agli altri ciò che loro spetta, e ne conserva l'uguaglianza già costituita evitando il male, cioè non infliggendo alcun danno al prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 1

Il bene e il male sono qui considerati **sotto un aspetto particolare**, che li rende propri della giustizia. Ora, le due cose suddette vengono considerate, secondo un certo aspetto particolare del bene e del male, **come parti integranti della giustizia** e non delle altre virtù morali inquantoché **le altre virtù morali hanno per oggetto le passioni**, nelle quali **fare il bene** consiste nel raggiungere il giusto mezzo allontanandosi dai due eccessi come da due mali: per cui **nelle altre virtù fare il bene ed evitare il male sono la stessa cosa**. Invece la giustizia ha di mira le operazioni e le realtà esterne, e in questo campo una cosa è **fare l'uguaglianza** e un'altra il **non distruggerla**.

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 2

L'allontanamento dal male in quanto costituisce una parte integrante della giustizia non implica solo una **pura negazione**, ossia il non fare il male - ciò infatti non merita la palma [della vittoria], ma evita soltanto la pena -: **esso invece implica un moto volontario di ripulsa contro il male**, come indica il nome stesso di allontanamento [declinatio]. **E questo atteggiamento è meritorio**: specialmente quando uno viene spinto a fare il male, e resiste.

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 3

Fare il bene è l'atto completivo della giustizia, e come la parte principale di essa. Invece **evitare il male ne è l'atto imperfetto**, e la parte secondaria: quindi ne costituisce come l'elemento materiale, **di cui non può fare a meno la parte formale completiva**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **trasgressione** non sia un **peccato speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 1

Nella definizione di un genere non può trovarsi una delle sue specie. Ma la trasgressione si trova nella definizione del peccato, poiché **S. Ambrogio** afferma che **il peccato è «una trasgressione della legge di Dio»**. Quindi la trasgressione non è una specie del peccato.

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 2

Nessuna specie abbraccia tutte le parti in cui il suo genere si divide. Ma il peccato di trasgressione si estende a tutti i vizi capitali, e anche ai peccati di pensiero, di parola e di opera. Quindi la trasgressione non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 3

Nessuna specie abbraccia tutte le parti in cui il suo genere si divide. Ma **il peccato di trasgressione si estende a tutti i vizi capitali, e anche ai peccati di pensiero, di parola e di opera. Quindi la trasgressione non è un peccato speciale**.

II^a II^a q. 79 a. 2. SED CONTRA:

La trasgressione si contrappone a una virtù speciale, cioè alla giustizia.

II^a II^a q. 79 a. 2. RESPONDEO:

Il termine trasgressione è stato adottato nel campo morale a somiglianza dei moti corporali. Ora, nel moto fisico si dice che uno trasgredisce per il fatto che passa oltre [trans graditur] il termine prestabilito. Ma in campo morale il termine da non oltrepassare viene prestabilito all'uomo dai precetti negativi. E così

- **la trasgressione si verifica propriamente quando uno agisce contro un precetto negativo**. Ora, ciò può riscontrarsi materialmente in tutte le specie di peccati: poiché con un peccato di qualsiasi specie l'uomo trasgredisce sempre un precetto divino.

- Se però si prende **la trasgressione formalmente**, cioè sotto questo **aspetto particolare di infrazione di un precetto negativo**, allora essa è un peccato specifico in due modi:

+ **Primo**, in quanto si contrappone ai diversi generi di peccati che sono opposti alle altre virtù. Come infatti alla giustizia legale spetta l'osservanza di ciò che è dovuto per legge, così **è proprio della trasgressione mirare al disprezzo della legge.**

+ **Secondo**, in quanto **si distingue dall'omissione**, che si oppone ai precetti positivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 79 a. 2, ad arg. 1

Come la **giustizia legale** in concreto e materialmente è la **virtù in genere** [q. 58, a. 5], **così l'ingiustizia legale** materialmente è il peccato in tutta la sua universalità. E S. Ambrogio definisce il peccato da questo punto di vista [*trasgressione*], cioè in quanto è un'ingiustizia legale.

IIª IIª q. 79 a. 2, ad arg. 2

L'inclinazione della natura rientra nei precetti della legge naturale. E anche la buona consuetudine ha il vigore di un precetto: poiché secondo S. Agostino «le usanze del popolo di Dio vanno considerate come legge». Quindi sia il peccato che la trasgressione possono essere contro le buone consuetudini e contro le inclinazioni naturali.

IIª IIª q. 79 a. 2, ad arg. 3

Tutte le specie dei peccati ricordati possono essere commesse con trasgressioni che non si limitano alla loro formalità propria, ma rivestono un aspetto speciale, come si è visto [nel corpo]. - Tuttavia **il peccato di omissione si distingue sempre nettamente dalla trasgressione.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'omissione non sia un peccato speciale. Infatti:

IIª IIª q. 79 a. 3, arg. 1

Un peccato o è originale o è attuale. Ora, l'omissione non è il peccato originale, poiché non viene contratta con la nascita. E non è un peccato attuale in quanto può avvenire senza alcun atto, come si è detto sopra [*I-II, q. 71, a. 5*] parlando dei peccati in generale. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.

IIª IIª q. 79 a. 3, arg. 2

Ogni peccato è volontario. L'omissione invece talora non è volontaria, ma necessaria: p. es. quando una donna che ha fatto il voto di verginità è stata violata; oppure **quando uno ha perso la cosa che doveva restituire**; o quando un sacerdote tenuto a celebrare si trova impedito di farlo. Perciò **l'omissione non sempre è peccato.**

IIª IIª q. 79 a. 3, arg. 3

Per ciascun peccato specificamente distinto si può determinare il tempo in cui comincia a sussistere. Ma ciò è impossibile per l'omissione, poiché in tutti i momenti in cui uno non agisce si trova sempre nella stessa disposizione, e tuttavia egli non pecca in tutti i momenti. Quindi l'omissione non è un peccato specificamente distinto.

IIª IIª q. 79 a. 3, arg. 4

Ogni peccato specifico si contrappone a una virtù specifica. Ma una virtù specifica che si contrappone all'omissione non esiste: sia perché si può omettere il bene di qualsiasi virtù, sia perché la giustizia, a cui l'omissione pare opporsi in modo particolare, richiede sempre un qualche atto, come si è detto sopra [a. 1, ad

2] per l'allontanamento dal male; e invece l'omissione può avvenire senza alcun atto. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.

IIª IIª q. 79 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo 4,17**: «Chi sa fare il bene e non lo compie, commette peccato»..

IIª IIª q. 79 a. 3. RESPONDEO:

L'omissione implica il tralasciare non un bene qualsiasi, ma **un bene dovuto**. Ora, **il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta appartiene propriamente alla giustizia**: a quella legale se il dovere deriva dalla legge divina o umana; a quella speciale se il dovere è visto in rapporto al prossimo. Come quindi è una virtù speciale la giustizia, secondo le spiegazioni date sopra [q. 58, a. 7], così anche l'omissione è un peccato speciale, distinto dagli altri peccati che si contrappongono alle altre virtù. E come **fare il bene**, al che si oppone l'omissione, è **una parte speciale della giustizia** distinta dall'**evitare il male**, al che si oppone la **trasgressione**, così anche l'omissione si distingue dalla trasgressione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 79 a. 3, ad arg. 1

L'omissione non è il peccato originale, ma è un peccato attuale: non perché implichi essenzialmente un atto, ma perché la negazione di un atto rientra nel genere dell'atto. E in questo senso, come fu spiegato sopra [I-II, q. 71, a. 6, ad 1], **non agire equivale ad agire in un certo modo**.

IIª IIª q. 79 a. 3, ad arg. 2

Come si è già detto [nel corpo], l'omissione viene concepita solo in rapporto a **un bene dovuto**, che uno ha l'obbligo di compiere. Ma nessuno è tenuto all'impossibile. Per cui nessuno commette un peccato di omissione se non fa ciò che non può fare. Perciò una donna violata che ha fatto voto di verginità non fa un peccato di omissione perché non ha la verginità, ma perché eventualmente non si pente del suo peccato, o perché non fa quello che può per compiere il suo voto con l'osservanza della castità. E così il sacerdote non è tenuto a celebrare la messa se non quando è in condizioni di farlo: e se queste non si danno, non pecca di omissione. Parimenti uno è tenuto a restituire supposto che ne abbia la capacità: mancando la quale non fa un peccato di omissione, purché faccia quanto può. E lo stesso si dica di altri casi del genere.

IIª IIª q. 79 a. 3, ad arg. 3

Come il peccato di trasgressione è in contrasto con i precetti negativi, che mirano a evitare il male, così il peccato di omissione è in contrasto con i precetti affermativi, che mirano al compimento dei bene. Ma **i precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti, bensì in tempi determinati. Ed è allora che il peccato di omissione comincia a sussistere**. Tuttavia può capitare che in quel momento uno non sia in grado di fare ciò che deve. E se ciò avviene senza sua colpa non c'è omissione, come si è già detto [ad 2]. - Se invece ciò avviene per un suo peccato precedente, nel caso p. es. di uno che è incapace di alzarsi per il mattutino perché si è ubriacato la sera avanti, allora secondo alcuni il suo peccato di omissione comincerebbe a esistere dal momento in cui egli si è applicato all'atto illecito incompatibile con ciò a cui è tenuto. Ma questo non pare vero. Nel caso infatti che costui venisse svegliato di prepotenza e andasse così al mattutino non peccerebbe di omissione. Perciò è evidente che l'ubriacatura precedente non era l'omissione, ma la causa dell'omissione. - **Bisogna quindi concludere che l'omissione comincia a essergli imputata a colpa quando inizia il tempo di agire**: tuttavia a motivo della causa precedente, che rende volontaria l'omissione successiva.

IIª IIª q. 79 a. 3, ad arg. 4

L'omissione si oppone direttamente alla giustizia, come si è spiegato [nel corpo]: infatti il bene di una virtù non viene omesso se non sotto l'aspetto di cosa dovuta, aspetto che appartiene alla giustizia. Sappiamo poi

che per l'atto virtuoso meritorio si richiedono più cose che per il demerito della colpa: poiché, come dice Dionigi, «il bene deriva dalla perfetta integrità della causa, il male invece dai difetti particolari». E così per il merito della giustizia si richiede l'atto, che invece non è richiesto per l'omissione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione. Infatti:

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 1

Dire delitto è come dire derelitto: quindi il delitto pare identificarsi con l'omissione. Ma un delitto è una cosa più grave di un peccato di trasgressione: poiché nella Scrittura, Levitico 5, esso richiede un castigo più severo. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 2

A un bene maggiore si contrappone un male maggiore, come spiega Aristotele. Ora, stando alle spiegazioni precedenti [a.1, ad 3], fare il bene, a cui si oppone l'omissione, è una parte più nobile della giustizia che evitare il male, a cui si oppone la trasgressione. Perciò l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 3

Il peccato di trasgressione può essere veniale o mortale. Invece il peccato di omissione pare essere sempre mortale: poiché si contrappone a un precetto affermativo. Quindi l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 4

La pena del danno, cioè la privazione della visione beatifica, dovuta al peccato di omissione, è un castigo più grave della pena del senso, dovuta al peccato di trasgressione, secondo le spiegazioni del Crisostomo. Ora, il castigo è proporzionato alla colpa. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4. SED CONTRA:

È più facile astenersi dal fare il male che compiere il bene. Quindi colui che non si astiene dal fare il male, cioè dal trasgredire, pecca più gravemente di colui che non compie il bene, vale a dire lo omette.

II^a II^a q. 79 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato in tanto è grave, in quanto dista dalla virtù. Ora, secondo **Aristotele**, «la distanza più grande consiste nella contrarietà». Quindi una cosa è più distante dal suo contrario di quanto lo sia la sua semplice negazione: **il nero, p. es., è più distante dal bianco che il semplice non bianco**: infatti ogni oggetto nero è non bianco, ma non è vero il contrario. Ora, è chiaro che la trasgressione è il contrario di un atto di virtù, mentre l'omissione implica la sola negazione di esso: **si ha p. es. un peccato di omissione se uno non usa verso i genitori la debita riverenza, mentre si ha un peccato di trasgressione se infligge loro un insulto o un'ingiuria qualsiasi**. Perciò è evidente che, di per sé e **assolutamente parlando, la trasgressione è un peccato più grave dell'omissione**, sebbene certe omissioni possano essere più gravi di certe trasgressioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 1

Il termine «delitto» ordinariamente sta a indicare qualsiasi omissione. Ma in certi casi indica l'omissione dei doveri verso Dio; oppure l'atteggiamento di una persona che di proposito e per disprezzo lascia di fare ciò che deve. E in questi casi ha una speciale gravità, per cui merita un castigo più severo.

II^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 2

Fare il bene si contrappone sia al **non fare il bene**, cioè all'omissione, sia al **fare il male**, cioè alla trasgressione; ma la prima opposizione è **contraddittoria**, la seconda invece è **contraria**, e quindi implica una maggiore distanza. Per cui la trasgressione è un peccato più grave.

II^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 3

Come l'omissione contrasta con i precetti affermativi, così la trasgressione contrasta con quelli negativi. Perciò **a tutto rigore** **entrambe implicano la gravità di un peccato mortale**. Tuttavia si può parlare di **trasgressione o di omissione in senso lato**, in rapporto a cose che esulano dai precetti affermativi o negativi, ma che dispongono ad atti incompatibili con essi. Prese dunque in questo senso più largo l'una e l'altra possono essere peccati veniali.

II^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 4

Al peccato di trasgressione corrisponde sia la pena del danno, per l'allontanamento da Dio, sia la pena del senso, per il volgersi disordinato ai beni transitori. Parimenti al peccato di omissione non è dovuta solo la pena del danno, ma anche la pena del senso, come si legge in S. Matteo 7, 19: «Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco». E ciò per la radice da cui deriva; sebbene questo peccato non richieda necessariamente un volgersi attuale verso qualche bene transitorio.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le parti potenziali della giustizia](#)

Questione 80

Proemio

Veniamo ora a parlare delle **parti potenziali della giustizia, cioè delle virtù annesse**. Sull'argomento vedremo in primo luogo

[quali virtù siano annesse alla giustizia](#);

e in secondo luogo studieremo ciascuna di codeste virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù annesse alla giustizia non siano ben elencate. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 1

Cicerone ne enumera sei, cioè: **la religione, la pietà, la gratitudine, la vendetta, l'osservanza, la veracità**. Ora, la **vendetta** è una specie della **giustizia commutativa**, la quale, come sopra [\[q. 61, a. 4\]](#) si è spiegato, ha il compito di vendicare le ingiustizie subite. Perciò essa non andava elencata tra le virtù annesse alla giustizia.

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 2

Macrobio poi ne enumera sette, cioè: l'innocenza, l'amicizia, la concordia, la pietà, la religione, l'affetto, l'umanità; e di queste alcune sono state dimenticate da Cicerone. Quindi questi nell'enumerare le virtù annesse alla giustizia non è esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 3

Altri autori determinano cinque parti della giustizia: l'obbedienza verso i superiori, la disciplina verso gli inferiori, l'uguaglianza verso gli uguali, la fede e la veracità verso tutti. Ora, di queste parti Cicerone ricorda solo la veracità. Perciò la sua enumerazione non è esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 4

Il peripatetico Andronico enumera nove virtù connesse con la giustizia: la liberalità, la benignità, la vendetta, l'eugnomosina, l'eusebia, l'eucaristia, la santità, la retta commutazione, la legislativa. Ma di esse Cicerone non ricorda che la vendetta. Quindi la sua enumerazione è insufficiente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 5

Aristotele ricollega alla giustizia anche l'**epicheia**, che non viene ricordata in nessuno degli elenchi riportati. Quindi le virtù annesse alla giustizia non sono enumerate in modo esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1. RESPONDEO:

Perché una virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose: primo, che convenga in qualcosa con la virtù principale; secondo, che in qualcosa si scosti dalla perfetta nozione di essa. Ora, poiché la **giustizia**, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, **è rivolta verso gli altri**, tutte le virtù che mirano al bene altrui possono riallacciarsi alla giustizia a motivo di tale convenienza. Ma la nozione di giustizia, come si è già dimostrato [q. 58, a. 11], esige che si renda ad altri quanto è loro dovuto con **perfetta uguaglianza**. Per cui una virtù che mira al bene altrui può scostarsi in due modi dalla nozione di giustizia:

- primo, in quanto non raggiunge l'uguaglianza. Ci sono infatti delle virtù che rendono ad altri delle cose loro dovute, ma non possono renderle con uguaglianza.

+ E innanzitutto **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, poiché sta scritto, **Salmo 115, 3**: «**Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?**». Perciò da questo lato alla giustizia si aggiunge **la religione** «la quale», secondo le parole di **Cicerone**, «rende a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto».

+ Secondo, non è possibile ricompensare con vera uguaglianza **ciò che è dovuto ai genitori**, come spiega il **Filosofo**. E così alla giustizia si aggiunge **la pietà** «la quale», come scrive **Cicerone**, «presta servizi e cure diligenti ai consanguinei e ai benemeriti della patria».

+ Terzo, l'uomo non è in grado di **ricompensare adeguatamente la virtù**, come dimostra il **Filosofo**. E sotto questo aspetto alla giustizia si riallaccia **l'osservanza**, «mediante la quale», come dice **Cicerone**, «le persone eminenti vengono circondate di deferenza e di onore».

- secondo in quanto non raggiunge la natura di cosa dovuta; quanto poi alle deficienze che si riscontrano nel raggiungere **la nozione esatta di cosa dovuta**, e quindi di giustizia, si possono distinguere due tipi di dovere, cioè morale e legale: infatti il **Filosofo** distingue in base ad essi due tipi di giustizia.

+ **È cosa legalmente dovuta** quanto si è tenuti a rendere per legge: e questo dovere è soddisfatto propriamente dalla giustizia, che è una virtù principale.

+ Ma ci sono anche dei **doveri morali**, che uno è tenuto a soddisfare per il decoro della virtù. E poiché ciò che è dovuto impone una necessità, questi doveri presentano due gradi:

* Ce ne sono di quelli così **necessari** che senza di essi non è possibile conservare l'onestà del costume: e questi sono maggiori sotto l'aspetto di cose dovute. Ora, simili doveri possono essere considerati

- **dal lato di chi deve**: e allora risulta il dovere di mostrarsi così come si è. E da questo lato si ricollega alla giustizia **la veracità**, «mediante la quale», come scrive **Cicerone**, «si dichiarano senza alterazioni le cose che sono, quelle che sono state e quelle che saranno».

- Essi però possono anche essere considerati **dal lato di coloro a cui sono dovuti**, cioè come ricompensa di ciò che costoro hanno fatto.

° Se dunque **si tratta del bene**, allora alla giustizia si ricollega **la gratitudine**, «la quale», secondo **Cicerone**, «implica la volontà di ricompensare un altro ricordando le attenzioni della sua amicizia».

° Se invece **si tratta del male**, allora alla giustizia si ricollega la **vendetta**, «che mira a reprimere», come scrive **Cicerone**, «le violenze, le ingiurie e ogni oscura macchinazione con un atteggiamento di difesa e di rivalsa».

- Ci sono poi altri **doveri** che sono **necessari solo per un'onestà superiore, senza essere indispensabili** per l'onestà del costume. E tali doveri sono soddisfatti dalla **liberalità**, dall'**affabilità o amicizia** e da altre virtù del genere. Virtù che Cicerone trascura nella sua enumerazione, poiché l'aspetto di cosa dovuta ha in esse poco rilievo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 1

La **vendetta fatta dai pubblici poteri** per una sentenza del giudice rientra nella giustizia commutativa. Invece la **vendetta che uno fa di propria iniziativa, non però contro le leggi**, oppure quella che uno reclama dal giudice, appartiene a una virtù annessa alla giustizia.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 2

Pare che Macrobio abbia voluto riferirsi alle due parti integranti della giustizia, evitare il male e fare il bene, attribuendo l'innocenza alla prima e le altre sei virtù alla seconda. Di queste, due pare che debbano riferirsi agli uguali, cioè l'amicizia quanto alle relazioni esterne e la concordia quanto alle disposizioni interiori. Due invece riguardano i superiori: la pietà riguarda i genitori e la religione riguarda Dio. Due finalmente si riferiscono agli inferiori, e cioè: l'affetto, o compiacenza verso il loro bene, e l'umanità, che consiste nel soccorrere le loro deficienze. Scrive infatti S. Isidoro che una persona è «umana in quanto ha amore e compassione verso l'uomo: quindi l'umanità prende il nome dall'aiuto che noi ci diamo scambievolmente». - E in questo caso il termine amicizia è preso per indicare le relazioni esterne, come fa il Filosofo nel libro 4 dell'Etica. L'amicizia però può anche essere intesa in senso proprio per indicare l'affetto, come fa il Filosofo nell'8 e nel 9 libro dell'Etica. E allora all'amicizia appartengono tre cose: la benevolenza, che Macrobio chiama affetto, la concordia e la beneficenza, o umanità. - Ora, **Cicerone non ha ricordato tutte queste virtù poiché in esse l'aspetto di cosa dovuta è troppo attenuato**, come si è detto sopra [nel corpo].

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 3

L'obbedienza è inclusa nell'osservanza, ricordata da Cicerone: infatti alle persone superiori è dovuto l'omaggio del rispetto e dell'obbedienza. - La fedeltà invece, «che consiste nel fare ciò che si è detto», è inclusa nella veracità, quanto all'adempimento delle promesse. Però il termine, come vedremo [q. 109], è più

esteso. - La disciplina invece non implica un dovere stretto. Poiché uno non è obbligato verso l'inferiore in quanto tale (tuttavia si può essere obbligati da un superiore a provvedere agli inferiori, secondo le parole evangeliche [Matteo 24, 45] sul servo fidato e prudente che il padrone ha preposto ai suoi domestici). Per questo Cicerone non ne parla. Essa però potrebbe rientrare nell'umanità, di cui parla Macrobio. - Invece l'uguaglianza rientra nell'epicheia, o nell'amicizia.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 4

Nell'enumerazione di Andronico ci sono degli elementi che appartengono alla giustizia vera e propria: la retta commutazione, che a suo dire è «l'abitudine di rispettare l'equità nelle commutazioni», alla giustizia particolare; la legislativa invece, che egli considera «la scienza dei rapporti fra cittadini in ordine al bene comune», alla giustizia legale, relativamente ai doveri ordinari. Relativamente invece ai doveri occorrenti in casi particolari fuori delle leggi ordinarie si ha l'eugnomosina, cioè la buona gnome, che come si è detto nel trattato sulla prudenza [q. 51, a. 4] ha il compito di dirigere in simili frangenti. Per questo egli la chiama «una giustificazione volontaria»: poiché in questi casi uno custodisce ciò che è giusto di proprio arbitrio, e non per una legge scritta. Ma queste due cose quanto alla direzione appartengono alla prudenza, mentre appartengono alla giustizia quanto all'esecuzione. - L'eusebia [=pio/religioso] poi equivale al buon culto, e quindi si identifica con la religione. Perciò di essa egli afferma che è «la scienza del servizio di Dio», e parla così alla maniera di Socrate, il quale affermava che «tutte le virtù sono scienze». A questa virtù si riduce poi anche la santità, come vedremo poi [q. 81, a. 8]. - L'eucaristia invece equivale alla gratitudine, di cui parla Cicerone; e così si dica per la vendetta. - La benignità poi Pare coincidere con l'affetto, di cui parla Macrobio. Infatti S. Isidoro insegna che «è benigno l'uomo disposto a fare spontaneamente del bene, e dolce nell'esprimersi». E Andronico stesso scrive che «la benignità è l'abitudine a beneficiare volontariamente». Finalmente la liberalità si riduce all'umanità.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 5

L'epicheia [=giustificazione dell'inapplicabilità di una legge al caso concreto qualora con la sua applicazione avesse a rivelarsi moralmente ingiusta e intollerabile; l'epicheia richiama il concetto patristico della misericordia e della carità cristiana, in virtù delle quali va addolcito il rigore della legge] non si riallaccia alla giustizia particolare, ma a quella legale. E pare identificarsi con l'eugnomosina.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La religione](#)

Questione 81

Proemio

Ed eccoci a trattare di ciascuna di codeste virtù, per quanto lo esige il nostro programma. Primo, della virtù di **religione**; secondo, della **pietà**; terzo, dell'**osservanza**; quarto, della **gratitudine**; quinto, della **vendetta**; sesto, della **veracità**; settimo, dell'**amicizia**; ottavo, della **liberalità**; nono, dell'**epicheia**. Delle altre virtù ricordate nella questione precedente abbiamo già parlato: in parte nel trattato sulla carità, e cioè della concordia e virtù affini; e in parte in questo trattato sulla giustizia, p. es., della buona commutazione e dell'innocenza. Della virtù invece che prepara buone leggi abbiamo parlato nel trattato sulla prudenza. Nella virtù di religione dobbiamo studiare distintamente tre cose:

primo, la **religione in se stessa**;

secondo, **i suoi atti**;

terzo, **i vizi contrari**.

Sul primo argomento si propongono otto quesiti:

1. Se la religione si limiti ai soli rapporti con Dio;
2. Se la religione sia una virtù;
3. Se la religione sia una virtù unica;
4. Se sia una virtù specificamente distinta;
5. Se sia una virtù teologale;
6. Se sia da preferirsi alle altre virtù morali;
7. Se la religione abbia atti esterni;
8. Se la religione si identifichi con la santità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la religione non si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 1

S. Giacomo 1,27, ha scritto: «La religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo». Ma il soccorrere gli orfani e le vedove è un atto che dice **ordine al prossimo**, e il «conservarsi puri da questo mondo» si riferisce **all'ordine che l'uomo deve avere in se stesso**. Quindi la religione non si limita a ordinare i rapporti con Dio.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 2

S. Agostino insegna: «Secondo l'uso volgare latino, non solo tra gli ignoranti, ma anche tra le persone fini e istruite, si parla di religioso ossequio verso i consanguinei, gli affini e i vicini. Perciò con questo termine non si può evitare l'ambiguità quando si tratta del culto divino, in modo da poter dire che la religione non è altro che il culto di Dio». Così la religione non va intesa solo in ordine a Dio, ma anche in ordine al prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 3

La religione include la **latria**. Ora, secondo **S. Agostino**, «latria significa servitù». D'altra parte dobbiamo essere servi non soltanto di Dio, ma anche del prossimo, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 5,13**: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Dunque la religione implica un ordine anche verso il prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 4

Alla religione appartiene il **culto**. Ora, non si rende culto soltanto a Dio, ma anche al prossimo, secondo l'espressione di **Catone**: «Abbi culto dei genitori». Perciò la religione non ordina soltanto a Dio, ma anche al prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 5

Tutti coloro che sono sulla via della salvezza vivono sottomessi a Dio. Ora, non tutti coloro che sono sulla via della salvezza vengono denominati religiosi, ma solo quelle persone che si sono obbligate a certi voti e a certe osservanze, sottomettendosi a determinati uomini. Quindi la religione non implica una sottomissione dell'uomo a Dio.

II^a II^a q. 81 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone insegna che «la religione è la virtù che offre a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto».

IIª IIª q. 81 a. 1. RESPONDEO:

- Come scrive **S. Isidoro**, «secondo Cicerone, *religioso*, da *religione*, è colui che torna spesso a trattare e come a *rileggere* le cose relative al culto di Dio». Cosicché *religione* pare derivare da *relegere*, cioè dal rileggere le cose attinenti al culto: poiché esse vanno considerate di frequente, secondo le parole della Scrittura, **Pietro 3,6**: «In tutti i tuoi passi pensa a lui».

- Tuttavia il termine può anche essere fatto derivare, come dice **S. Agostino**, dal fatto che «siamo tenuti a *rileggere* Dio, che con la negligenza avevamo abbandonato».

- Oppure lo si può far derivare da *religare*, cioè da *legare strettamente*: scrive infatti **S. Agostino**: «La religione ci leghi all'unico onnipotente Dio».

Ora, sia che «religione» derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o ancora da un rinnovato legame, questa virtù propriamente **dice ordine a Dio**. Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo **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 ricuperare** credendo e prestando la nostra fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 81 a. 1, ad arg. 1

La religione ha due serie di atti:

- Alcuni **propri e immediati**, che emette direttamente, e che ordinano l'uomo a Dio soltanto: **come il sacrificio, l'adorazione** e altre cose del genere.

- Altri invece che produce mediante **le virtù a cui essa comanda, ordinandoli all'onore di Dio**: poiché la virtù che ha per oggetto il fine comanda alle virtù che hanno per oggetto i mezzi ad esso ordinati. Quindi «soccorrere gli orfani e le vedove», che è un atto di misericordia, è considerato come un atto di religione; parimenti «conservarsi puri da questo mondo» appartiene alla religione come atto imperato, mentre come atto elicito appartiene alla temperanza o ad altre virtù di questo genere.

IIª IIª q. 81 a. 1, ad arg. 2

Si parla di religione per i doveri relativi ai consanguinei **per estensione del termine**, non in senso proprio. Infatti **S. Agostino** poco prima delle parole citate aveva scritto: «In senso stretto la religione non indica un culto qualsiasi, ma il culto di Dio».

IIª IIª q. 81 a. 1, ad arg. 3

Il concetto di servo è correlativo a quello di padrone: dove quindi c'è una speciale forma di dominio, là ci deve essere anche una speciale forma di servitù. Ora, è evidente che a Dio il dominio è dovuto sotto **un aspetto del tutto singolare**, cioè per il fatto che egli è il creatore di tutte le cose, e ha una preminenza assoluta su tutti gli esseri. Quindi a lui è dovuta **una forma speciale di servitù**, che i greci chiamano latria. Questa perciò appartiene propriamente alla religione.

IIª IIª q. 81 a. 1, ad arg. 4

Parliamo di culto nei riguardi di quegli uomini a cui prestiamo con assiduità l'onore, o il ricordo, o la presenza. Anzi, diciamo di coltivare persino le cose che ci sono soggette: come i contadini coltivano i campi, e gli

abitanti [incolae] coltivano i luoghi in cui hanno la loro dimora. **Siccome però a Dio, che è il primo principio di tutti gli esseri, è dovuto un onore specialissimo**, a lui va anche tributato **un culto particolare**, che i greci, come ricorda S. Agostino, chiamano **eusebia** [*dovere interiormente dovuto agli Dèi*] o **teosebia** [*culto dato a Dio*].

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 5

Sebbene possano chiamarsi religiosi tutti quelli che onorano Dio, sono detti religiosi in modo speciale coloro che dedicano tutta la loro vita al culto di Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo, al modo stesso in cui sono chiamati contemplativi non quelli che contemplano, ma coloro che dedicano tutta la vita alla contemplazione. Del resto i religiosi non si sottomettono a un uomo in quanto tale, ma in ordine a Dio, secondo le parole dell'Apostolo [Gal 4, 14]: «Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **religione** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 1

Alla religione spetta prestare **riverenza a Dio**. Ma il **riverire** è un **atto del timore**, che è un **dono**, come sopra [*q. 19, a. 9*] si è visto. Quindi la religione non è una virtù, ma un dono.

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 2

La **virtù** dipende sempre da una **libera volizione**: infatti viene definita «un abito elettivo», o volontario. Invece alla **religione**, come sopra [*a. 1, ad 3*] si è detto, appartiene la latria, che **implica una certa servitù**. Quindi la religione non è un abito virtuoso.

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, le attitudini virtuose sono in noi per natura: infatti gli atti propri delle virtù derivano dal dettame della ragione naturale. La religione invece ha il compito di «offrire alla natura divina delle cerimonie». Ora le cerimonie, come sopra [*I-II, q. 99, a. 3, ad 2*] si è notato, non derivano dal dettame della ragione naturale. Quindi la religione non è una virtù.

II^a II^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

La religione viene elencata tra le altre virtù, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [*q. 80*].

II^a II^a q. 81 a. 2. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [*q. 58, a. 3; I-II, q. 55, a. 3, s. c.*], «**la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie**». Si deve perciò concludere che qualsiasi atto buono appartiene a una virtù. Ora, è evidente che rendere a qualcuno quanto gli è dovuto ha natura di bene: poiché il fatto che uno renda a un'altra persona ciò che le deve lo determina e in qualche modo lo **ordina** nella proporzione conveniente riguardo ad essa. D'altra parte **l'ordine è un elemento essenziale del bene**, come il modo e la specie, secondo l'insegnamento di **S. Agostino**. Siccome quindi **alla religione spetta rendere l'onore dovuto a qualcuno**, e precisamente a Dio, è chiaro che la religione è una **virtù**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 1

Sentire riverenza verso Dio è un atto del dono del timore, **ma compiere delle cose per riverenza verso Dio spetta alla religione**. Per cui da ciò non segue che **la religione** si identifichi col dono del timore, ma che essa

è ordinata al dono come a un dato principale. Infatti, come si è detto sopra [q. 9, a. 1, ad 3; I-II, q. 68, a. 8], i doni sono superiori alle virtù morali.

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 2

Un servo può compiere anche volontariamente le prestazioni che deve al suo padrone, e così «fa di necessità virtù», rendendo volontariamente quanto deve. Parimenti può essere un atto di virtù prestare a Dio la servitù a lui dovuta, in quanto un uomo lo fa volontariamente.

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 3

Il dettame della ragione naturale arriva a stabilire che l'uomo deve fare qualcosa per riverenza verso Dio; ma che debba fare questa cosa o quell'altra non lo dice il dettame della ragione naturale, bensì la determinazione della legge divina o umana.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la religione non sia una virtù unica. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 1

Abbiamo visto [a. 1] che dalla religione siamo ordinati a Dio. Ora, in Dio si riscontrano tre Persone: inoltre ci sono in lui molti attributi che differiscono tra loro, almeno per una distinzione di ragione. Ora, basta una diversa ragione di oggetto per distinguere tra loro le virtù, stando alle cose già dette [q. 47, a. 5; q. 50, a. 2; ad 2]. Perciò la religione non è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 2

L'unità di una virtù si riscontra nell'unità del suo atto: poiché gli abiti si distinguono secondo gli atti. Ma gli atti di religione sono molti: il culto, il servizio, il voto, la preghiera, il sacrificio e molte altre cose di questo genere. Quindi la religione non è un'unica virtù.

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 3

L'adorare appartiene alla religione. Ma una è la ragione per cui si adorano le immagini, e un'altra quella per cui si adora Dio stesso. Siccome dunque la diversità delle ragioni distingue le virtù, è chiaro che la religione non è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, Efesini 4, 5 s.: «Un solo Dio, una sola fede». Ma la vera religione protesta la fede in un unico Dio. Quindi la religione è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [I-II, q. 54, a. 2, ad 1] si è detto, gli abiti si distinguono secondo la diversa ragione del loro oggetto. Ora, la religione ha il compito di prestare riverenza all'unico Dio secondo un'unica ragione, cioè in quanto primo principio della creazione e del governo dell'universo. Nella Scrittura, Malachia 1,6, infatti si legge: «Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Poiché spetta al padre procreare e governare. È quindi evidente che la religione è una virtù unica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 1

Le tre Persone divine sono un **unico principio della creazione** e del **governo dell'universo**: esse perciò vengono venerate con un'unica virtù di religione. Parimenti le **diverse nozioni** degli attributi si fondano sulla nozione di **primo principio**: poiché Dio produce e governa tutte le cose con la **sapienza**, la **volontà** e la **potenza della sua bontà**. Quindi la religione è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 2

L'uomo con un medesimo atto serve Dio ed esercita un culto verso di lui: poiché il culto mira all'eccellenza di Dio, a cui si deve riverenza, mentre la servitù mira alla sottomissione dell'uomo il quale, per la sua condizione, è tenuto a prestare riverenza a Dio. Ora, tutti gli atti attribuiti alla religione si riducono a questi due: poiché con essi l'uomo protesta da un lato l'**eccellenza divina**, e dall'altro la propria **sottomissione a Dio**, o presentandogli qualcosa, o usando le cose di Dio.

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 3

Gli atti di culto sono rivolti alle immagini non considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, **il moto che si volge all'immagine in quanto immagine non si ferma ad essa, ma tende all'oggetto che essa rappresenta**. Dal fatto quindi che si presta un culto religioso alle immagini di Cristo non si ha una diversità di latria, o di religione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **religione** non sia una **virtù specificamente distinta dalle altre**. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 1

S. Agostino scrive: «**È un vero sacrificio qualsiasi opera compiuta da noi per unirci a Dio in una santa società**». Ma il sacrificio rientra nella religione. Quindi **qualsiasi atto di virtù appartiene alla religione**. E così questa non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 2

L'Apostolo, **1Corinti 10,31**, ammonisce: «**Fate tutto per la gloria di Dio**». Ora, alla religione spetta di fare delle cose per riverenza verso Dio, come sopra [a. 1, ad 1; a. 2] si è detto. Perciò la religione non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 3

La carità con la quale si **ama Dio** non è una virtù distinta dalla carità con cui si **ama il prossimo**. Ma secondo **Aristotele** «essere onorati non è lontano dall'essere amati». Perciò la religione, con la quale si onora Dio, non è una virtù specificamente distinta dall'osservanza, dalla dulia o dalla pietà, con le quali si onora il prossimo. Essa quindi non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4. SED CONTRA:

La religione viene elencata tra le parti della giustizia come distinta dalle altre.

II^a II^a q. 81 a. 4. RESPONDEO:

Dove si riscontra una **ragione speciale di bene** ci deve essere una **virtù speciale**, poiché la virtù è ordinata al bene. Ora, il bene a cui è ordinata la religione è quello di **rendere a Dio l'onore a lui dovuto**. Ma l'onore è dovuto a una persona a motivo della sua eccellenza. Ora, a Dio compete un'**eccellenza del tutto singolare**: poiché egli trascende tutti gli esseri all'infinito, sotto ogni riguardo. Perciò a lui è dovuto un onore speciale. Come anche nei rapporti umani vediamo che sono dovuti onori diversi secondo le diverse eccellenze delle

persone: altro è infatti l'onore dovuto al padre, altro quello dovuto al re, e così via. È quindi evidente che la religione è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 1

Qualsiasi atto di virtù può dirsi un sacrificio in quanto è ordinato all'onore di Dio. Per cui non ne segue che la religione sia una virtù generale, ma che **comanda a tutte le altre virtù**, come sopra [a. 1, ad 1] si è detto.

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 2

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 la loro natura sono un ossequio a Dio.

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 3

L'oggetto dell'amore è il bene; l'oggetto invece dell'onore o venerazione è l'eccellenza. **Ora, la bontà di Dio è comunicata alla creatura, non invece l'eccellenza della sua bontà.** Quindi la carità con cui si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo; invece la religione con cui si onora Dio è distinta dalle virtù con cui si onora il prossimo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la religione sia una virtù teologale. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 1

S. Agostino insegna che «**Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità**», che sono virtù teologali. Ma «**onorare Dio**» appartiene alla religione. Quindi la religione è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 2

Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la religione ha Dio per oggetto: poiché, come si è visto [a. 1], si limita a ordinare l'uomo a Dio. Quindi la religione è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 3

Qualsiasi virtù, stando alle cose già dette [I-II, q. 57, a. 3; q. 62, a. 2], è o teologale, o intellettuale, o morale. Ma è evidente che **la religione** non è una virtù intellettuale: poiché la sua perfezione non consiste nella considerazione della verità. Così pure **non è una delle virtù morali**, a cui spetta di tenere il giusto mezzo tra il meno e il superfluo, non essendo possibile che uno ecceda nel culto verso Dio, stando alle parole della Scrittura, **Siracide 43, 30**: «**Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete: perché ancora più alto sarà**». Quindi rimane che è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5. SED CONTRA:

La religione viene enumerata tra le parti della giustizia, che è una virtù morale.

II^a II^a q. 81 a. 5. RESPONDEO:

La religione, come si è detto [aa. 2, 4], è la virtù che offre a Dio il culto che gli è dovuto. Perciò nella religione si devono tenere presenti due cose. Primo, ciò che viene offerto, ossia **il culto**: e questo **costituisce la materia**,

o l'oggetto, della religione. Secondo, colui al quale esso viene offerto, cioè Dio. Ora, **gli atti di culto non hanno Dio per oggetto** come quando credendo in Dio raggiungiamo Dio stesso (e per questo sopra [q. 2, a. 2] abbiamo detto che Dio è oggetto della fede non solo perché crediamo Dio, ma anche perché crediamo a Dio): si presta invece il debito culto a Dio in quanto **certi atti con i quali Dio viene onorato**, i sacrifici p. es., **vengono fatti in ossequio a Dio.** **Perciò è evidente che della virtù di religione Dio non è l'oggetto, ma il fine.** Quindi la **religione non è una virtù teologale, avente per oggetto il fine ultimo**, ma una **virtù morale, avente per oggetto i mezzi ordinati al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 1

Le facoltà o le virtù che si applicano al fine comandano sempre le potenze o le virtù che si applicano ai mezzi relativi a tale fine. Ora **le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità, nei loro atti si applicano a Dio come al proprio oggetto.** Quindi **causano col loro comando gli atti della virtù di religione**, la quale compie certe cose in ordine a Dio. Per questo **S. Agostino** dice che **«Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità».**

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 2

La religione ordina l'uomo a **Dio** considerandolo però non come oggetto, ma come **fine.**

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 3

La religione è una virtù non teologale, né intellettuale, ma morale, essendo una parte della giustizia. E in essa il giusto mezzo non viene stabilito tra opposte passioni, ma secondo una certa uguaglianza tra le operazioni indirizzate a Dio. Non si tratta però di un'uguaglianza assoluta, poiché a Dio non si può offrire quanto gli è dovuto, ma rapportata alle capacità dell'uomo e all'accettazione di Dio. **Ora, nelle cose attinenti al culto divino ci può essere un eccesso non per la quantità, ma per altre circostanze:** ad es. perché il culto divino viene prestato a colui al quale non va prestato, o quando non si deve, o **secondo** altre **circostanze indebite.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la religione non sia superiore alle altre virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 1

La perfezione di una virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo, come fa rilevare Aristotele. Ma la religione non riesce a raggiungere il giusto mezzo: poiché non rende a Dio il dovuto secondo una perfetta uguaglianza. Quindi la religione non è superiore alle altre virtù morali.

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 2

Nelle prestazioni fatte a favore degli uomini un atto è tanto più lodevole quanto più è compiuto a favore dei più indigenti; da cui le parole di **Isaia 58, 7**: **«Dividi il tuo pane con l'affamato».** Ora, Dio non ha alcun bisogno di ciò che noi gli offriamo, secondo l'espressione del Salmo **15, 2**: **«Ho detto: Tu sei il mio Dio, perché non hai bisogno dei miei beni».** Perciò la religione è meno lodevole delle altre virtù con le quali si aiutano gli uomini.

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 3

Più una cosa è fatta per necessità, tanto meno è lodevole, stando a quelle parole di S. Paolo, **1Cor 9, 16**: **«Non è per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me».** Ma dove c'è un debito maggiore, là c'è anche

una maggiore necessità. Essendo quindi un dovere strettissimo per l'uomo prestare il culto a Dio, è chiaro che **la religione è la meno lodevole delle virtù umane.**

I^a II^a q. 81 a. 6. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Esodo 20**, i comandamenti attinenti alla religione sono messi al primo posto, come principali. **Ora, l'ordine dei precetti corrisponde all'ordine delle virtù:** poiché i precetti della legge hanno per oggetto gli atti virtuosi. **Quindi la religione è la prima tra le virtù morali.**

II^a II^a q. 81 a. 6. RESPONDEO:

Le cose che sono ordinate a un fine mutano la bontà dal loro ordine al fine: perciò **quanto più sono prossime al fine, tanto sono migliori.** Ora le virtù morali, come sopra **[a. 5]** si è detto, hanno per oggetto cose che sono ordinate a Dio come al loro fine. Ma **la religione** si 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.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 1

La lode della virtù sta nel volere, non nel potere. Quindi l'incapacità a raggiungere l'uguaglianza del giusto mezzo per impossibilità non diminuisce la lode della virtù, se non interviene una deficienza volontaria.

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 2

Tra le prestazioni che si fanno per l'utilità altrui è più lodevole quella che viene fatta a favore dei più indigenti: perché appunto è **più utile.** Ma a Dio non si offre nulla per la sua utilità, bensì **per la sua gloria, e per l'utilità nostra.**

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 3

La necessità toglie la gloria delle opere supererogatorie, ma **non esclude il merito della virtù, se c'è la volontà.** Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **culto di latria** non abbia degli **atti esterni.** Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 24**, si legge: «**Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità**». Ma gli atti esterni non appartengono allo spirito, bensì al corpo. Quindi la religione, a cui appartiene l'adorazione, non ha atti esterni, ma solo interni.

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 2

Il fine della religione è di rendere a Dio riverenza e onore. Ma **rendere a una persona superiore gli omaggi che si offrono agli inferiori è un'irriverenza.** Siccome dunque ciò che l'uomo offre con gli atti del corpo pare ordinato a soddisfare l'indigenza di altri uomini, o a riverire creature inferiori, **non pare che tali atti possano essere usati per rendere onore a Dio.**

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 3

S. Agostino loda **Seneca** perché aveva ripreso alcuni i quali offrivano agli idoli cose che si è soliti offrire agli uomini: poiché ad esseri immortali non si addicono le cose proprie dei mortali. Ma queste meno che mai si addicono al vero Dio, il quale «è eccelso sopra tutti gli dèi», Salmo 94, 3. Quindi è riprovevole che si renda un culto a Dio con atti del corpo. E così la religione non ammette atti corporali.

II^a II^a q. 81 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 83, 3**: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». Ora, come gli atti interni appartengono al cuore, così quelli esterni appartengono alle membra della nostra carne. Quindi Dio deve essere onorato nel culto non solo con atti interni, ma anche con atti esterni.

II^a II^a q. 81 a. 7. RESPONDEO:

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 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: poiché, come dice l'Apostolo, **Romani 1, 20**: «le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». 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 di per sé alla religione, e degli atti esterni, che sono secondari e ordinati a quelli interni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 1

Il Signore in quel testo si riferisce a ciò che è principale e direttamente richiesto nel culto divino.

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 2

Queste cose esterne non vengono offerte a Dio come se egli ne avesse bisogno, poiché sta scritto, **Salmo 49, 13**: «Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?», ma vengono offerte a Dio come segni degli atti interni spirituali, che egli accetta per se stessi. Per cui **S. Agostino** ha scritto: «Il sacrificio visibile è un sacramento, cioè un segno sacro del sacrificio invisibile».

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 3

Gli idolatri vengono derisi per il fatto che offrivano agli idoli doni adatti per gli uomini non come segni invitanti ad azioni spirituali, ma come cose gradite agli idoli per se stesse. E specialmente perché si trattava di cose vane e turpi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la religione non si identifichi con la santità. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 1

La religione è una virtù speciale, come si è dimostrato [a. 4]. Invece la santità è una virtù generale: poiché, secondo **Andronico**, «essa è una virtù che rende fedeli e osservanti di quanto è giusto nei riguardi di Dio». Quindi la santità non si identifica con la religione.

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 2

La santità, a quanto pare, implica l'idea di purezza: infatti **Dionigi** insegna che «la santità è una purezza del tutto immacolata e perfetta, libera da ogni sozzura». Ora, la purezza rientra piuttosto nella **temperanza**, la quale esclude tutte le turpitudini della carne. Siccome dunque la religione appartiene alla giustizia, è chiaro che la santità non si identifica con la religione.

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 3

Le cose che si contrappongono come parti di una divisione non possono identificarsi. Ma in una delle enumerazioni ricordate delle parti della giustizia [q. 80, ad 4], la santità è divisa dalla religione. Quindi la santità e la religione non si identificano.

II^a II^a q. 81 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Luca 1, 74**: «Serviamo il Signore in santità e giustizia». Ma **servire Dio appartiene alla religione**, come sopra [a. 1, ad 3; a. 3, ad 2] si è notato. Quindi la religione si identifica con la santità.

II^a II^a q. 81 a. 8. RESPONDEO:

Il termine **santità** implica due cose:

- **Prima di tutto la purezza**: e a questo significato accenna il termine greco, poiché **aghios** significa senza terra.
- **In secondo luogo la stabilità**: infatti presso gli antichi 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.
- D'altra parte anche presso i latini il termine **santo** può avere attinenza con la purezza, se si interpreta **santo** come «**sanguine tinctus**» [spruzzato di sangue]: «**poiché in antico coloro che volevano purificarsi venivano spruzzati col sangue delle vittime**», come scrive **S. Isidoro**.

Entrambi i significati dunque permettono di attribuire la santità a quanto si applica al culto di Dio: cosicché non soltanto le **persone**, ma anche il **tempio**, le **suppellettili** e ogni altra cosa del genere è santificata per il fatto che viene adibita al culto di Dio.

- Perché infatti la mente 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, ad es., 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. Da cui le parole di S. Paolo, **Ebrei 12, 14**: «Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore».

- Perché un'anima si applichi a Dio si richiede inoltre la **stabilità**. Infatti essa deve **applicarsi a lui come al suo ultimo fine e al suo primo principio**: ora, queste due cose devono essere immobili al massimo, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 8, 38 s.**: «Io sono persuaso che né morte né vita potranno separarci dall'amore di Dio».

Così dunque 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. Si parla infatti di **religione** per gli atti che si riferiscono al servizio di Dio, specialmente per quelli attinenti al culto, come i sacrifici, le offerte e altre cose del genere, mentre si parla di **santità** non solo per queste cose, ma anche per **tutti gli atti delle altre virtù** che l'uomo riferisce a Dio, o per quelle **opere buone** con le quali si dispone al culto di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 1

La santità **essenzialmente** è una virtù specificamente distinta; e da questo lato si identifica **in certo qual modo** con la religione. Presenta però **una certa universalità** in quanto ordina a Dio gli atti di tutte le virtù: come anche la giustizia legale è considerata una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 2

La temperanza produce la purezza; essa però non ha l'aspetto di santità se non in quanto si riferisce a Dio. Per cui **S. Agostino**, parlando della stessa verginità, affermava che «essa viene onorata non perché è verginità, ma perché è dedicata a Dio».

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 3

La santità è distinta dalla religione per la differenza che abbiamo indicato; non si tratta però di una differenza reale, ma di ragione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La devozione

Questione 82

Proemio

Veniamo ora a considerare gli **atti della religione**.

- In primo luogo gli atti **interni**, che sono i principali, come abbiamo detto. Ora, gli atti interni della religione sono devozione e preghiera. Perciò dobbiamo trattare:

- + primo, della **devozione**;
- + secondo, della **preghiera**.

- in secondo luogo quelli **esterni**, che sono secondari.

Sul primo argomento esamineremo quattro cose:

1. Se la devozione sia un atto specificamente distinto;
2. Se sia un atto della virtù di religione;
3. La causa della devozione;
4. I suoi effetti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **devozione** non sia un **atto specificamente distinto**. Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 1, arg. 1

Ciò che si riduce a un modo di altri atti non è un atto speciale. Ma **la devozione si riduce a un modo di altri atti**, poiché si legge, **2Corinti 29, 31**: «L'assemblea offrì con devozione le vittime e i sacrifici di lode, mentre quelli dal cuore generoso offrirono olocausti». Quindi la devozione non è un atto speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1, arg. 2

Nessun atto specifico può rientrare in diversi generi di atti. Ora, la devozione si riscontra in diversi generi di atti, cioè in atti corporali e spirituali: infatti si può dire che uno è devoto anche nel meditare o nel genuflettere. Quindi la devozione non è un atto specifico, o speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1, arg. 3

Qualsiasi atto specifico appartiene o alla facoltà appetitiva o a quella conoscitiva. Ma la devozione non è attribuita né all'una né all'altra, come è evidente per chi scorre l'enumerazione già ricordata [I, qq. 78 ss.; I-II, q. 23, a. 4] dei loro atti specifici. Quindi la devozione non è un atto speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1. SED CONTRA:

Come si è già notato [I-II, q. 21, aa. 3, 4], si merita con gli atti. Ma la devozione ha un'efficacia speciale nel meritare. Quindi la devozione è un atto specifico.

II^a II^a q. 82 a. 1. RESPONDEO:

Devozione deriva da **devovere** [=consacrare]: infatti **si dicono devoti coloro che in qualche modo si consacrano a Dio, sottomettendosi a lui totalmente**. Per questo in antico presso i pagani erano detti devoti coloro che si immolavano agli idoli per la salvezza dell'esercito, come riferisce Tito Livio dei due. E così la devozione non è altro che una certa volontà di **dedicarsi prontamente alle cose attinenti al servizio di Dio**. Per cui nell'**Esodo 35,20**, si legge che **«la comunità degli Israeliti con animo prontissimo e devoto offrì le cose più preziose al Signore»**. Ora, è evidente che la volontà di compiere con **prontezza** le cose attinenti al servizio di Dio **è un atto speciale**. Quindi la devozione è un atto speciale della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 1

Chi muove imprime anche il modo al moto del mobile. Ora, la volontà muove le altre potenze dell'anima ai loro atti: poiché la volontà, nel volere il fine, muove se stessa in rapporto ai mezzi, come si è visto [I-II, q. 9, a. 3]. Essendo quindi **la devozione l'atto volitivo di un uomo il quale offre se stesso al servizio di Dio, e quindi a Dio che è l'ultimo fine, ne segue che la devozione determina il modo di tutti gli altri atti, sia di quelli della volontà rispetto ai mezzi, sia di quelli delle altre potenze che sono mosse dalla volontà**.

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 2

La devozione si riscontra in diversi generi di atti non come una loro specie, ma come l'impulso di un motore si riscontra nei moti di ciò che esso muove.

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 3

La devozione è un atto della parte appetitiva dell'anima, ed è un certo moto della volontà, come si è detto [nel corpo e ad 1].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **devozione** non sia un **atto della virtù di religione**. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 1

La devozione, come si è detto [a.1], **consiste nel darsi a Dio**. Ora, ciò si compie specialmente mediante la **carità**: secondo **Dionigi** infatti **«l'amore di Dio produce l'estasi, poiché l'amore non permette a chi ama di appartenere a se stesso, ma alla persona amata»**. Perciò la devozione è più un atto della carità che della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 2

La carità precede la religione. La devozione invece pare precedere la carità, poiché nella Sacra Scrittura la carità è paragonata al fuoco [Ct 8, 6], la devozione invece alla pinguedine [Sal 62, 6], che è il suo alimento. Quindi la devozione non è un atto della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 3

Dalla religione l'uomo è ordinato solo a Dio, come si è visto [q. 81, a. 1]. Invece la devozione può riferirsi anche agli uomini: ci sono infatti alcuni che sono devoti di certi **santi**; si dice inoltre dei sudditi che sono devoti ai loro **governanti**, come S. Leone Papa afferma dei Giudei, i quali dissero di «non avere altro re all'infuori di Cesare in quanto devoti alle leggi romane». Quindi la devozione non è un atto della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2. SED CONTRA:

Devozione, come si è visto [a. 1], viene da devovere. Ma il voto è un atto di religione. Quindi anche la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 2. RESPONDEO:

Spetta a una medesima virtù il **voler fare** una cosa e l'**avere la pronta volontà** di farla: **poiché i due atti hanno il medesimo oggetto**. Da cui l'affermazione del **Filosofo**: «La giustizia è quella virtù con la quale gli uomini vogliono e compiono cose giuste». Ora, è evidente da quanto già detto [q. 81] che il compiere ciò che riguarda il culto e il servizio di Dio appartiene alla religione. Quindi ad essa appartiene anche l'**avere prontezza di volontà nel compiere tali cose, cioè l'essere devoti**. Perciò è evidente che **la devozione è un atto della virtù di religione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 1

Spetta immediatamente alla **carità** il far sì che l'uomo si doni a Dio aderendo a lui secondo una certa unione spirituale. Ma il far sì che un uomo doni se stesso a Dio con degli **atti di culto** spetta immediatamente alla **virtù di religione**; mediatamente però alla carità, che è il principio della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 2

La pinguedine del corpo è prodotta dal calore naturale della digestione, e a sua volta conserva il calore naturale quale suo alimento. Parimenti la carità produce la devozione, poiché uno è reso pronto dall'amore a servire l'amico, e d'altra parte la carità viene alimentata dalla devozione, come anche qualsiasi amicizia viene conservata e accresciuta dalla prestazione e dallo scambio di favori amichevoli.

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 3

La devozione verso **persone sante, vive o defunte, non ha il suo termine in esse, ma in Dio: poiché nei servi di Dio veneriamo Dio stesso**. - La devozione poi attribuita ai sudditi nei riguardi delle **autorità civili** è di un altro genere: come è anche di un genere diverso dal servizio divino quello che viene prestato alle autorità civili.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **contemplazione, o meditazione**, non sia la causa della **devozione**. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 1

Nessuna causa impedisce il proprio effetto. Ma le sottili elucubrazioni spesso impediscono la devozione. Quindi la contemplazione o meditazione non è la causa della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 2

Se la contemplazione fosse la causa propria e diretta della devozione, bisognerebbe che gli **oggetti della più alta contemplazione** siano i più adatti a eccitare la devozione. Invece l'esperienza dimostra il contrario: spesso infatti nasce più devozione dal considerare la passione di Cristo, e gli altri misteri della sua umanità, che dal considerare la grandezza di Dio. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 3

Se la contemplazione fosse la causa propria della devozione bisognerebbe che i più preparati a contemplare siano anche i più disposti alla devozione. Invece si riscontra il contrario: poiché la devozione è più frequente negli **uomini semplici e nelle donne**, in cui vi è una deficienza di contemplazione. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 38, 4**: «Nella mia meditazione divamperà il fuoco». Ma il fuoco spirituale causa la devozione. Quindi la meditazione causa la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3. RESPONDEO:

La **causa estrinseca** e principale della devozione è **Dio**; a proposito del quale **S. Ambrogio** afferma che «Dio chiama quelli che si degna di chiamare, e rende religioso chi vuole»; e se avesse voluto avrebbe reso devoti i samaritani indevoti». Ma la **causa intrinseca** da parte nostra deve essere la **meditazione, o contemplazione**. La devozione **infatti**, come si è notato [*a. 1*], è un certo atto della volontà che rende pronti a dedicarsi al servizio di Dio. Ora, ogni atto della volontà deriva da qualche considerazione, poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto dall'intelletto: per cui **S. Agostino** insegna che **il volere nasce dall'intendere**. Quindi è necessario che **la meditazione sia la causa della devozione**: poiché l'uomo concepisce il proposito di consacrarsi al servizio di Dio mediante la meditazione. E su questo proposito influiscono due considerazioni. La prima è relativa alla **bontà di Dio e ai suoi benefici**, secondo le parole del **Salmo 72, 28**: «Il mio bene è stare vicino a Dio, nel Signore Dio ho posto il mio rifugio». E questa considerazione **eccita l'amore**, che è la causa prossima della devozione.

- La seconda è invece relativa all'uomo, il quale considera **le sue deficienze, per cui ha bisogno di appoggiarsi a Dio**, secondo le altre parole del **Salmo 120, 1 s.**: «Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra». E questa considerazione **esclude la presunzione**, che ostacola la sottomissione dell'uomo a Dio facendolo contare sulle proprie forze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 1

La considerazione di quanto serve a suscitare l'amore di Dio causa la devozione. La considerazione invece di cose di altro genere, che distraggono la mente, impedisce la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 2

Le perfezioni divine di per sé sono ciò che suscita maggiormente l'amore, e quindi la devozione: poiché Dio è degno di essere amato sopra ogni cosa. Ma la debolezza della mente umana fa sì che, come nella conoscenza delle cose di Dio, così anche nell'amore l'uomo sia nella necessità di essere condotto quasi per mano mediante le realtà sensibili a noi più note. E tra queste la principale è l'**umanità di Cristo**, come appare da quelle parole del **Prefazio [di Natale]**: «Perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore

delle realtà invisibili». Di conseguenza le cose riguardanti l'umanità di Cristo eccitano al massimo la devozione, come conducendo per mano; tuttavia la devozione ha di mira principalmente le perfezioni divine.

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 3

La scienza e tutto ciò che può dare prestigio sono un'occasione offerta all'uomo per **confidare in se stesso**, e quindi per non darsi totalmente a Dio. E così tutto ciò talora impedisce occasionalmente la devozione; mentre questa abbonda nei semplici e nelle donne, con la **mortificazione dell'orgoglio**. Se però un uomo sottomette a Dio perfettamente la scienza e ogni altra perfezione, per ciò stesso la devozione viene accresciuta.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'effetto della devozione non sia la gioia. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 1

La passione di Cristo eccita in modo particolare la devozione, come si è detto [a. 3, ad 2]. Ma tale considerazione provoca nell'anima una certa tristezza, poiché sta scritto, **Lamentazioni 3, 19 s.**, a proposito della passione: «Ricordati della mia miseria, dell'assenzio e del fiele. Ben se ne ricorda e si accascia dentro di me l'anima mia». Quindi il piacere, o la gioia, non è l'effetto della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 2

La devozione consiste specialmente in un **sacrificio interiore dello spirito**. Ora, nei **Salmi 50, 19**, si legge: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio». Perciò l'effetto della devozione è più l'afflizione che la giocondità o la gioia.

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 3

S. Gregorio Nisseno afferma che «**come il riso deriva dalla gioia, così le lacrime e i gemiti sono segni di tristezza**». Ma capita che alcuni prorompano in **lacrime per la devozione**. Quindi la letizia, o gaudio, non è l'effetto della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 4. SED CONTRA:

In una **colletta** si legge: «Fa che quanti sono castigati dai rituali digiuni, siano rallegrati da una santa devozione».

II^a II^a q. 82 a. 4. RESPONDEO:

La devozione di per sé e principalmente causa la gioia spirituale; di riflesso però e indirettamente causa la tristezza. Sopra [a. 3] infatti abbiamo notato che **la devozione nasce da due considerazioni**:

- **Prima di tutto** dalla considerazione della **bontà divina**, che costituisce quasi il termine ultimo del moto della volontà che si dona a Dio. E da questa considerazione **nasce direttamente la gioia**, secondo le parole del **Salmo 76, 4**: «Mi sono ricordato di Dio, e mi sono rallegrato»; - però **indirettamente** questa considerazione **causa una certa tristezza** in coloro che non hanno ancora il pieno godimento di Dio, secondo quelle altre parole del **Salmista 41,3,4**: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente», ecc., alle quali si aggiunge subito dopo: «le lacrime sono mio pane giorno e notte».

- **In secondo luogo**, come si è detto [a. 3], la devozione viene causata dalla considerazione delle **proprie deficienze**: ora, questa considerazione costituisce il termine da cui l'uomo si allontana col moto della volontà animata dalla devozione, non volendo cioè acquietarsi in se stesso, ma sottomettersi a Dio. E questa considerazione produce degli effetti opposti ai precedenti. Essa infatti per natura sua causa **direttamente la tristezza**, col ricordo delle proprie deficienze, e **indirettamente la gioia**, per la **speranza dell'aiuto di Dio**.

- E così è dimostrato che la devozione in primo luogo e direttamente è accompagnata dalla gioia; secondariamente e indirettamente invece è accompagnata dalla «[tristezza secondo Dio](#)» **2Corinti 7,10**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 1

Nella meditazione della passione di Cristo c'è qualcosa che **rattrista**, cioè la miseria umana, per togliere la quale «[fu necessario che Cristo patisse](#)», **Luca 24,26**, ma c'è pure qualcosa che rallegra, cioè la **benignità di Dio** verso di noi nel procurarci una tale liberazione.

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 2

Lo spirito che da una parte viene contristato per le **deficienze della vita presente**, dall'altra viene rallegrato per la considerazione della bontà di Dio e la speranza del suo aiuto.

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 3

Le **lacrime** non scaturiscono soltanto dalla tristezza, ma anche da una certa tenerezza di affetto; specialmente quando si considera qualcosa di piacevole mescolato a elementi di tristezza: come gli uomini sono soliti piangere per un sentimento di pietà quando recuperano i figli o gli amici più cari che credevano di avere perduto. Ed è in questo modo che le lacrime derivano dalla devozione.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La preghiera](#)

Questione 83

Proemio

Passiamo così a parlare della **preghiera**.

Su questo tema tratteremo diciassette argomenti:

- [1. Se la preghiera sia un atto della facoltà appetitiva o di quella conoscitiva;](#)
- [2. Se pregare sia un'azione ragionevole;](#)
- [3. Se la preghiera sia un atto di religione;](#)
- [4. Se si debba pregare soltanto Dio;](#)
- [5. Se nella preghiera si debba chiedere qualche cosa di determinato;](#)
- [6. Se sia lecito pregando chiedere dei beni temporali;](#)
- [7. Se siamo tenuti a pregare per gli altri;](#)
- [8. Se siamo tenuti a pregare per i nemici;](#)
- [9. Le sette domande del Pater Noster;](#)
- [10. Se pregare sia proprio della creatura ragionevole;](#)
- [11. Se i santi in paradiso preghino per noi;](#)
- [12. Se la preghiera possa essere vocale;](#)
- [13. Se per la preghiera si richieda l'attenzione;](#)
- [14. Se la preghiera debba essere continua;](#)
- [15. Se sia efficace a impetrare ciò che si domanda;](#)

16. Se sia meritoria;

17. Le varie specie di preghiera.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la preghiera sia un atto della **potenza appetitiva**. Infatti:

I^a II^a q. 83 a. 1, arg. 1

La preghiera mira all'**esaudimento**. Ora, ciò che Dio esaudisce è il **desiderio**, poiché sta scritto **Salmo 9,38**: «**Tu accogli, Signore, il desiderio dei miseri**». Dunque la preghiera è un desiderio. Ma il desiderio è un atto della **potenza appetitiva**. Quindi anche la preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 1, arg. 2

Dionigi ha scritto: «**Prima di ogni cosa è utile cominciare dalla preghiera, come per consegnare e unire noi stessi a Dio**». Ma l'unione con Dio avviene con l'**amore**, che appartiene a una **facoltà appetitiva**. Quindi la preghiera è un atto della volontà.

II^a II^a q. 83 a. 1, arg. 3

Il Filosofo [De anima 3, 6] assegna due operazioni alla parte intellettuale: la prima è «l'intellezione degli indivisibili», cioè l'atto col quale apprendiamo l'essenza di ciascuna cosa, la seconda invece è «la composizione e la divisione», con la quale apprendiamo che una cosa esiste o che non esiste. Ad esse si aggiunge poi una terza operazione, cioè il «raziocinio», che è il procedere dalle cose note a quelle ignote. Ora, la preghiera non si riduce a nessuna di queste operazioni. Quindi essa non è un atto della potenza intellettuale, ma di quella appetitiva.

II^a II^a q. 83 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma che «**pregare equivale a parlare**». **Ma la dizione appartiene all'intelletto**. Quindi la preghiera non è un atto della **potenza appetitiva**, ma di quella **intellettuale**.

II^a II^a q. 83 a. 1. RESPONDEO:

Secondo **Cassiodoro**, «**dire oratio è come dire oris ratio**», cioè **ragione della bocca**.

- Ora, la **ragione speculativa** differisce dalla ragione pratica per il fatto che la speculativa **si limita alla conoscenza delle cose**,

- **mentre la pratica è anche causa di esse**. Ora, un essere è causa di un altro in due modi:

+ **Primo, perfettamente**, producendo una **necessità**: e ciò avviene quando un effetto è soggetto totalmente all'influsso della causa. e in questo modo la ragione comanda non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche agli uomini sottoposti, appunto con il comando

+ **Secondo, imperfettamente**, producendo una **predisposizione**: quando cioè l'effetto non è sottoposto totalmente all'influsso della causa. La ragione, dunque, in due modi può essere causa delle cose. Primo, determinando una necessità: e in questo modo la ragione comanda non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche agli uomini sottoposti, appunto con il comando. Secondo, **inducendo e quasi disponendo**: quando cioè la ragione chiede il compimento di qualcosa a coloro che non le sono soggetti, siano essi uguali o superiori.

Ma tutti e due questi modi di agire, cioè il comandare e il domandare, implicano una certa coordinazione: in quanto cioè l'uomo dispone che una cosa va fatta mediante un'altra. Quindi essi appartengono alla ragione, alla quale spetta il compito di ordinare, per cui il Filosofo scrive che «la ragione porta al bene perfetto sotto forma di preghiera». Ora, noi parliamo della **preghiera** in questo senso, in quanto cioè essa indica una richiesta o una domanda, secondo la definizione di **S. Agostino**, per il quale «**la preghiera è una domanda**»; o del **Damasceno**, per il quale «**la preghiera è la richiesta fatta a Dio di cose convenienti**». **Così dunque è evidente che la preghiera di cui parliamo è un atto della ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 1, ad arg. 1

Si può dire che il Signore accoglie il desiderio dei miseri perché **il desiderio è la causa della richiesta**, essendo la domanda quasi **l'interprete del desiderio**. - Oppure ciò viene detto per mostrare la prontezza dell'esaudimento: cioè nel senso che Dio esaudisce quanto è ancora oggetto del desiderio prima che i miseri esprimano una preghiera, secondo le parole della Scrittura [Is 65, 24]: «Prima che mi invochino, io risponderò».

IIª IIª q. 83 a. 1, ad arg. 2

Come si è già spiegato [*I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1, ad 3*], la volontà muove la ragione verso il proprio fine. Perciò nulla impedisce che sotto la mozione della volontà un atto della ragione tenda verso il fine della carità, che è **l'unione con Dio**. Ora, la preghiera per due motivi tende verso Dio sotto l'influsso del volere mosso dalla carità. Primo, in rapporto alle cose che si chiedono: poiché nella preghiera si deve chiedere specialmente la nostra unione con Dio, sull'esempio del **Salmista 26, 4**: «**Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita**». Secondo, in rapporto al soggetto che chiede, e che è nella necessità di avvicinarsi a colui al quale rivolge la domanda: materialmente, se si rivolge a un uomo; spiritualmente, se si rivolge a Dio. Per cui **Dionigi** nel brano citato scrive che «**quando invochiamo Dio con la preghiera, siamo presenti a lui con l'animo aperto**». E in questo senso anche il **Damasceno** [l. cit.] afferma che «**la preghiera è un'elevazione della mente a Dio**».

IIª IIª q. 83 a. 1, ad arg. 3

Quei tre atti appartengono alla ragione speculativa. Ma alla ragione pratica appartiene ulteriormente la facoltà di causare qualcosa sotto forma di comando o di preghiera, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **pregare non sia un atto conveniente**. Infatti:

IIª IIª q. 83 a. 2, arg. 1

La preghiera è necessaria solo per presentare a colui che preghiamo le cose di cui abbiamo bisogno. Ma come dice il Vangelo, **Matteo 6, 32**, «**il Padre vostro celeste sa che ne avete bisogno**». Quindi non è conveniente pregare Dio.

IIª IIª q. 83 a. 2, arg. 2

La preghiera tende a **piegare** l'anima di chi la ascolta perché faccia quanto gli si chiede. Ma l'animo di Dio è **immutabile e inflessibile**, come dice la Scrittura, **1Samuele 15, 29**: «**Colui che è la gloria di Israele non si pentirà e non si lascerà piegare dalla compassione**». Quindi non è un atto conveniente pregare Dio.

IIª IIª q. 83 a. 2, arg. 3

È un gesto più liberale dare a chi non chiede che dare a chi chiede, poiché secondo **Seneca** «nessuna cosa è comprata a più caro prezzo di quella che è comprata con le preghiere». Ma Dio è liberalissimo. Quindi non è conveniente pregare Dio.

II^a II^a q. 83 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Luca 18, 1**: «Bisogna pregare sempre, senza stancarsi».

II^a II^a q. 83 a. 2. RESPONDEO:

Tre furono gli errori dell'antichità a proposito della preghiera:

- **Alcuni pensarono che le realtà umane non sono governate dalla provvidenza divina.** Dal che segue che la preghiera, come qualsiasi culto verso Dio, sarebbe una cosa vana. E contro di essi stanno quelle parole di **Malachia 3, 14**: «Avete affermato: È inutile servire Dio».

- **Al secondo** posto troviamo l'opinione di quanti affermavano che **tutto avviene per necessità**, anche nelle cose umane: sia per l'immutabilità della provvidenza divina, sia per il **determinismo degli astri**, sia per la concatenazione delle cause. E anche secondo costoro è da escludersi ogni utilità della preghiera.

- **Il terzo errore** fu l'opinione di coloro che, pur ammettendo il governo della divina provvidenza sulle cose umane, e pur escludendo che queste avvengano per necessità, affermavano tuttavia che **le disposizioni della divina provvidenza sono mutevoli**, e che la loro mutazione può dipendere dalle preghiere e dalle altre funzioni del culto divino.

- **Ora, tutti questi errori noi li abbiamo già confutati nella Prima Parte** [q. 22, aa. 2, 4; q. 23, a. 8; q. 115, a. 6; q. 116, a. 3]. Perciò l'utilità della preghiera va difesa in modo da non imporre una necessità alle cose umane, soggette alla divina provvidenza, e d'altra parte senza considerare mutevoli le disposizioni divine. Per chiarire dunque la cosa si deve considerare che la divina provvidenza non dispone solo gli **effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti**. Ora tra le altre cause, per certi effetti, ci sono anche le **azioni umane**. Quindi è necessario che **gli uomini compiano certe cose non per cambiare con i loro atti le disposizioni divine, ma per produrre alcuni determinati effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio**. Come del resto avviene per le cause naturali. E ciò vale anche per la preghiera. Infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera dei santi: cioè, come dice **S. Gregorio**, affinché gli uomini «pregando meritino di ricevere quanto Dio onnipotente fin dall'eternità aveva disposto di donare ad essi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 2, ad arg. 1

Se noi presentiamo delle preghiere a Dio non è per svelare a lui le nostre necessità e i nostri desideri, ma per chiarire bene a noi stessi che in simili casi bisogna ricorrere all'aiuto di Dio.

II^a II^a q. 83 a. 2, ad arg. 2

La nostra preghiera, come si è visto [nel corpo], non è ordinata a cambiare le disposizioni divine, **ma a ottenere con le nostre preghiere ciò che Dio ha disposto**.

II^a II^a q. 83 a. 2, ad arg. 3

Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che glielo chiediamo. Ma è per il nostro bene che alcune le condiziona alle nostre preghiere: perché cioè impariamo ad aver fiducia in lui, e a riconoscere che egli è la causa dei nostri beni. Da cui le parole del **Crisostomo**: «Considera quanta felicità ti è concessa, e quanta

gloria: parlare con Dio nella preghiera, scambiare colloqui con Cristo, sollecitare ciò che vuoi, chiedere quanto desideri».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **preghiera** non sia un atto della **religione**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 3, arg. 1

La religione, essendo una parte della giustizia, risiede nella volontà. Invece la preghiera appartiene alla parte intellettuale, come si è visto [a. 1]. Quindi la preghiera non è un atto della religione, ma del dono dell'intelletto, che ha il compito di elevare la mente a Dio.

II^a II^a q. 83 a. 3, arg. 2

L'atto di latria è di necessità di precetto. La preghiera invece non pare avere questa necessità di precetto, ma deriva da una semplice volizione, non essendo altro che la richiesta di ciò che si vuole. Quindi la preghiera non è un atto della religione.

II^a II^a q. 83 a. 3, arg. 3

Spetta alla religione far sì che uno «offra alla divinità atti e cerimonie di culto». Ora, la preghiera non offre nulla a Dio, ma piuttosto mira a ottenere qualcosa da lui. Quindi la preghiera non è un atto della religione.

II^a II^a q. 83 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 140, 2**, si legge: «Come incenso salga a te la mia preghiera»; e la **Glossa** spiega che «per significare la preghiera era prescritto nell'antica legge di offrire l'incenso in odore soave al Signore». Ma ciò appartiene alla religione. Quindi la preghiera è un atto della religione.

II^a II^a q. 83 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [q. 81, aa. 2, 4] si è detto, alla religione spetta propriamente prestare a Dio riverenza e onore. Perciò tutto quanto serve a rendere onore a Dio appartiene alla virtù di religione. Ora, **con la preghiera l'uomo rende onore a Dio: poiché si sottomette a lui e confessa col pregare di aver bisogno di lui, quale causa dei suoi beni**. Risulta chiaro quindi che la preghiera è propriamente un atto della virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 1

La volontà muove le altre potenze dell'anima al suo proprio fine, come si è visto [q. 82, a. 1, ad 1]. Quindi la religione, che risiede nella volontà, può ordinare gli atti delle altre potenze all'onore di Dio. Ora, tra le altre potenze dell'anima l'intelletto è quella più alta e più vicina alla volontà. Perciò dopo la devozione, che appartiene direttamente alla volontà, la preghiera, che appartiene all'intelletto, è la prima tra gli atti della virtù di religione: è infatti l'atto con cui questa virtù muove l'intelletto umano verso Dio.

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 2

Ricade sotto il precetto non solo chiedere le cose che desideriamo, ma anche desiderarle rettamente. Ora, mentre il desiderare in questo modo rientra sotto il precetto della carità, il chiedere ricade sotto un precetto della virtù di religione. Precetto che nel Vangelo, **Matteo 7, 7**, è espresso con le parole: «Chiedete e otterrete».

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 3

Pregando l'uomo offre la sua mente a Dio, sottomettendola e quasi presentandola a lui con riverenza, come risulta dalle parole di Dionigi riferite all'inizio dell'argomento. Come quindi la mente umana è superiore alle membra esterne e corporee, o ai beni esterni che possono essere consacrati al servizio di Dio, così la preghiera è superiore agli altri atti della religione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si debba pregare soltanto Dio. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 1

La preghiera è un atto della religione, come si è visto [a.2]. Ma a Dio soltanto deve essere riservato il culto della religione. Quindi si deve pregare soltanto Dio.

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 2

È inutile presentare una preghiera a chi non può conoscerla. Ora, solo Dio è in grado di conoscere le preghiere. Sia perché spesso si prega con un atto interiore che Dio solo conosce, più che con le parole, secondo la dichiarazione dell'Apostolo, **1Cor 14,15**: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza». Sia anche perché, come dice **S. Agostino**, «i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi, compresi i loro figli». Perciò la preghiera non va rivolta che a Dio.

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 3

Se rivolgiamo la preghiera a dei santi, lo facciamo in quanto essi sono uniti a Dio. Ma ci sono delle anime, sia tra quelle viventi in questo mondo, sia tra quelle attualmente in purgatorio, che sono molto unite a Dio con la grazia. Eppure ad esse non rivolgiamo delle preghiere. Quindi non le dobbiamo rivolgere neppure ai santi che sono in Paradiso.

II^a II^a q. 83 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: **Giobbe 5,1**: «Chiama dunque, se c'è chi ti risponda, e rivolgiti a qualcuno dei santi».

II^a II^a q. 83 a. 4. RESPONDEO:

Due possono essere gli scopi per cui a una persona viene rivolta la preghiera:

- **primo, perché la adempia direttamente**; secondo, perché si presti a impetrarla. Nel primo senso rivolgiamo la preghiera a Dio soltanto: poiché tutte le nostre preghiere devono essere ordinate a conseguire la grazia e la gloria, che sono date soltanto da Dio, secondo l'espressione del **Salmo 83,12**: «Il Signore concede grazia e gloria».

- **Nel secondo** senso invece rivolgiamo la preghiera agli angeli e ai santi: non per far conoscere a Dio col loro aiuto le nostre domande, ma perché le nostre richieste ottengano di essere esaudite mediante le loro preghiere e i loro meriti. Per cui nell'**Apocalisse 8,4** si legge che «salì il fumo degli aromi», cioè le orazioni dei santi, «dalla mano dell'angelo al cospetto del Signore». - E ciò risulta evidente anche dalle formule di preghiera di cui la Chiesa si serve. Infatti alla Trinità chiediamo di «**avere misericordia di noi**», mentre a tutti gli altri santi chiediamo di «**pregare per noi**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 4, ad arg. 1

Pregando noi prestiamo il **culto di religione** soltanto a colui dal quale direttamente speriamo di ottenere quanto chiediamo, poiché in tal modo confessiamo che egli è l'autore dei nostri beni; non già invece a coloro che ricerchiamo come nostri intermediari presso Dio.

IIª IIª q. 83 a. 4, ad arg. 2

I morti, considerata la loro condizione naturale, non conoscono le cose che avvengono in questo mondo, specialmente poi i sentimenti interni del cuore. Però, come insegna **S. Gregorio**, ai beati viene manifestato nella **visione del Verbo** quanto conviene che essi conoscano intorno alle nostre azioni, anche in rapporto ai moti interni del cuore. Ora, alla loro dignità va attribuita specialmente la **conoscenza delle preghiere** che ad essi sono rivolte, sia con le parole che col pensiero. Perciò essi, nella luce di Dio, conoscono le preghiere che loro indirizziamo.

IIª IIª q. 83 a. 4, ad arg. 3

Coloro che sono in questo mondo o in purgatorio non godono ancora della visione del Verbo, in modo da poter conoscere quanto pensiamo o diciamo. E così **non chiediamo la loro intercessione pregando; la chiediamo però ai vivi parlando con essi.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nella preghiera non si debba **chiedere a Dio nulla di determinato**. Infatti:

IIª IIª q. 83 a. 5, arg. 1

Come dice il **Damasceno**, «**la preghiera è una domanda fatta a Dio di cose convenienti**». Perciò la preghiera è inefficace se vengono chieste cose che non convengono, secondo le parole di S. **Giacomo 4, 3: «Chiedete e non ottenete, perché chiedete male»**. Ma secondo S. Paolo, **Romani 8, 26** «**noi non sappiamo che cosa sia conveniente domandare**». Perciò nel pregare non dobbiamo chiedere nulla di determinato.

IIª IIª q. 83 a. 5, arg. 2

Chi chiede qualcosa di determinato mira a piegare la volontà di colui al quale si rivolge, perché compia ciò che egli vuole. Ma **noi non dobbiamo mirare a far sì che Dio voglia ciò che noi vogliamo, quanto piuttosto a volere noi ciò che Dio vuole, come dice la Glossa nel commentare il Salmo 32,1: «Esultate, giusti, nel Signore»**. Quindi non dobbiamo chiedere a Dio nulla di determinato.

IIª IIª q. 83 a. 5, arg. 3

A Dio non possiamo chiedere le cose cattive; a quelle buone d'altra parte Dio stesso ci invita, per cui è inutile domandarle. E così nella preghiera non si deve chiedere a Dio nulla di determinato.

IIª IIª q. 83 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 6,9 ss.; Luca 11,2 ss.**, ha insegnato ai discepoli a chiedere determinatamente le cose che sono contenute nelle domande del **Padre Nostro**.

IIª IIª q. 83 a. 5. RESPONDEO:

Come riferisce **Valerio Massimo**, «Socrate pensava che agli dèi immortali non si dovesse chiedere altro se non che concedessero il bene: poiché essi sanno ciò che è vantaggioso per ciascuno, mentre noi spesso chiediamo cose che sarebbe meglio non ottenere». Ora, in questa sentenza c'è del vero, rispetto alle cose indifferenti che possono avere un risultato cattivo, e che l'uomo può usare bene e male: **come** «le ricchezze, che per molti furono una rovina», secondo l'espressione dello stesso Autore, «o gli onori, che mandarono in disgrazia tanta gente, o i regni, di cui spesso si vede la conclusione miserevole, o gli splendidi matrimoni, che

spesso distruggono del tutto le famiglie». Ci sono però dei beni che l'uomo non può usare malamente, dei beni cioè che non possono avere un risultato cattivo: sono quelli che ci rendono beati, o che ci meritano la beatitudine. Ora, questi beni i santi li chiedono nella preghiera in maniera incondizionata, come appare da certe espressioni dei Salmi, ad esempio 79, 4: «Mostraci il tuo volto, e saremo salvi», o ancora 118, 35: «Guidami per la via dei tuoi comandamenti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 5, ad arg. 1

Sebbene l'uomo da sé non possa sapere ciò che deve domandare nella preghiera, tuttavia «lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra debolezza», come aggiunge S. Paolo, Romani 8, 26, in quanto ispirandoci santi desideri ci fa chiedere come si conviene. Per cui il Signore afferma nel Vangelo, Giovanni 4,23 s., che «i veri adoratori devono adorare in Spirito e verità».

IIª IIª q. 83 a. 5, ad arg. 2

Quando nel pregare chiediamo cose relative alla nostra salvezza, noi conformiamo la nostra volontà a quella di Dio il quale, come dice S. Paolo, 1 Tomoteo 2,4: «vuole che tutti gli uomini siano salvati».

IIª IIª q. 83 a. 5, ad arg. 3

Dio ci invita alle cose buone perché ci avviciniamo ad esse non con i passi del corpo, ma con i pii desideri e le devote preghiere.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nel pregare non si debbano chiedere a Dio dei **beni temporali**. Infatti:

IIª IIª q. 83 a. 6, arg. 1

Quanto chiediamo nella preghiera noi lo cerchiamo. Ma i beni temporali noi non dobbiamo cercarli, poiché sta scritto, Matteo 6,33: «Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», cioè i beni temporali: i quali dunque vengono considerati come cose non da cercare, ma da aggiungere a quelle cercate. Perciò nella preghiera non si devono chiedere a Dio dei beni temporali.

IIª IIª q. 83 a. 6, arg. 2

Nessuno chiede cose di cui non è preoccupato. Ma dei beni temporali non dobbiamo essere preoccupati, poiché sta scritto, Matteo 6,25: «Non affannatevi di quello che mangerete o berrete». Quindi non è lecito nella preghiera chiedere cose temporali.

IIª IIª q. 83 a. 6, arg. 3

Con la preghiera la nostra anima deve elevarsi a Dio. Ma chiedendo dei beni temporali essa discende a cose che le sono inferiori, in contrasto con le parole dell'Apostolo, 2Corinti 4,18: «Noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili sono eterne». Perciò l'uomo non deve chiedere a Dio cose temporali nella preghiera.

IIª IIª q. 83 a. 6, arg. 4

L'uomo non deve chiedere a Dio altro che cose buone e utili. Ora, spesso i beni temporali sono nocivi, non solo spiritualmente, ma anche materialmente. Quindi non vanno chiesti a Dio nella preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 6. SED CONTRA:

Nei **Proverbi 30,8**, si legge questa preghiera: «Fammi soltanto avere il cibo necessario».

II^a II^a q. 83 a. 6. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, «è lecito chiedere nella preghiera quello che è lecito desiderare». **Ora, è lecito desiderare le cose temporali: non come oggetto principale, così da mettere in esse il nostro fine, ma come strumenti che ci aiutano a tendere verso la beatitudine**, cioè in quanto servono al sostentamento della vita corporale, e in quanto aiutano strumentalmente i nostri atti di virtù, come nota anche il Filosofo. Perciò è lecito pregare per i beni temporali, secondo le parole di **S. Agostino**: «Non c'è nulla di riprovevole se uno si limita a volere i mezzi sufficienti per vivere. I quali non sono desiderati per se stessi, ma per la salute del corpo e il decoro personale, per non essere di fastidio alle persone con le quali si deve convivere. Perciò queste cose, quando uno le ha, deve pregare per conservarle; e quando non le ha, deve chiederle per averle».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 1

I beni temporali non vanno chiesti come principali, ma come secondari. Da cui l'affermazione di **S. Agostino**: «Quando il Signore dice che quello», cioè il regno di Dio, «deve essere desiderato prima di tutto, lascia intendere che quest'altro», cioè il bene temporale, «deve essere chiesto in secondo luogo, non già in ordine di tempo, ma di dignità: quello come nostro bene, questo come nostro necessario».

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 2

Non è proibita qualsiasi preoccupazione per le cose temporali, ma quella **superflua e disordinata**, come già si è notato [q. 55, a. 6].

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 3

Quando la nostra mente attende alle cose temporali per appagarsi di esse, ne rimane sopraffatta. Quando invece vi attende **in ordine** alla beatitudine da conseguire, allora non ne rimane sopraffatta, ma piuttosto le solleva verso l'alto.

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 4

Per il fatto che chiediamo i beni temporali non come scopo principale della richiesta, ma in ordine ad altro, è chiaro che chiediamo a Dio che ci conceda questi beni in modo che **giovinò alla nostra salvezza**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non siamo tenuti a **pregare per gli altri**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 1

Nel pregare dobbiamo uniformarci al modello che il Signore ci ha proposto. Ora, nel Padre Nostro formuliamo delle domande **per noi, non per gli altri**, dicendo per es.: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; e così per le altre domande. Quindi non dobbiamo pregare per gli altri.

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 2

La preghiera è fatta per essere esaudita. Ma **una delle condizioni richieste per essere esauditi è che uno preghi per se stesso**; a proposito infatti di quelle parole evangeliche, **Giovanni 16, 23**: «Qualunque cosa chiederete

al Padre nel mio nome, egli ve la concederà», S. Agostino spiega: «Tutti saranno esauditi quando pregheranno per se stessi, non già per tutti. Per questo non dice semplicemente: —la concederà, bensì: —ve la concederà». Perciò è evidente che non dobbiamo pregare per gli altri, ma soltanto per noi.

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 3

Per gli altri c'è la proibizione di pregare se sono cattivi, poiché si legge in **Geremia 7,16**: «Tu dunque non pregare per questo popolo, e non insistere presso di me, perché non ti ascolterò». Per i buoni poi non è necessario, poiché le preghiere che essi fanno per se stessi sono esaudite. Quindi pare che non siamo tenuti a pregare per gli altri.

II^a II^a q. 83 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo 5,16**: «Pregate gli uni per gli altri, per essere guariti».

II^a II^a q. 83 a. 7. RESPONDEO:

Come si è ricordato sopra [a.6], nel pregare siamo tenuti a chiedere quello che siamo tenuti a **desiderare**. Ora, noi **dobbiamo desiderare il bene non solo per noi, ma anche per gli altri**: ciò infatti rientra nei **doveri di carità** che siamo tenuti a esercitare verso il prossimo, come è evidente dalle cose già dette [q. 25, aa. 1, 12; q. 27, a. 2; q. 31, a. 1]. Perciò la carità esige che noi preghiamo per gli altri. **Da cui le parole del Crisostomo**: «A pregare per se stessi costringe la necessità, mentre a farlo per gli altri stimola la carità fraterna. Ora, presso Dio la preghiera raccomandata dalla carità fraterna è più gradita di quella mossa dalla necessità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 1

Come spiega **S. Cipriano**, «noi non diciamo -Padre mio-, ma -nostro-, non -dammi-, ma -dacci-, proprio perché il Maestro dell'unità non ha voluto che si facesse la preghiera in forma privata, cioè pregando ognuno soltanto per se stesso. Volle infatti che ciascuno pregasse per tutti, così come lui stesso portò nella sua unica persona il peso di tutti».

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 2

Pregare per sé è una condizione necessaria non già per il merito, ma per l'efficacia sicura nell'impetrare. **Capita** infatti talora che la preghiera fatta per gli altri non impetri [la grazia], anche se è fatta con pietà, con perseveranza e per cose relative alla salvezza [eterna], a causa dell'impedimento esistente dalla parte dell'interessato. In **Geremia 15,1**, infatti si legge: «Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, io non mi piegherei verso questo popolo». Tuttavia la preghiera rimane meritoria per chi prega mosso dalla carità. Infatti a proposito delle parole del **Salmo 35,13**: «Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera», la **Glossa** commenta: «cioè sebbene essa non abbia loro giovato, io tuttavia non ho perduto la mia mercede».

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 3

- Si deve pregare sia per i peccatori, perché si convertano, sia per i giusti, perché perseverino e progrediscano nella virtù. Tuttavia quelli che pregano non vengono esauditi per tutti i peccatori, ma per alcuni: vengono infatti esauditi per i predestinati, non già per coloro di cui Dio ha previsto la morte eterna. Come anche la correzione fraterna ha effetto sui predestinati, e non invece sui futuri reprob, poiché sta scritto, **Siracide 7,14**: «Nessuno può raddrizzare ciò che Dio ha fatto curvo». Per cui **S. I Giovanni 5, 16**, ammoniva: «Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi e Dio gli darà la vita: si intende a coloro che commettono un peccato che non conduce alla morte». Perciò, come a nessuno finché vive si deve negare il beneficio della correzione fraterna, poiché non possiamo

distinguere i predestinati dai riprovati, secondo l'insegnamento di **S. Agostino**, così a nessuno si deve negare il suffragio della preghiera.

- **E si deve pregare anche per i giusti**, per tre motivi:

+ **Primo**, perché le **preghiere collettive** sono esaudite più facilmente. Per cui la **Glossa**, commentando le parole di S. Paolo, **Romani 15, 30**: «Aiutatemi nelle vostre preghiere», afferma: «Giustamente l'Apostolo chiede ai fratelli più umili di pregare per lui. Poiché i molti, anche se minimi, quando sono uniti insieme diventano grandi: e le preghiere collettive è impossibile che non ottengano» (quello si intende che è ottenibile).

- **Secondo**, affinché siano molti a ringraziare Dio dei benefici concessi ai giusti, e che **ridondano a vantaggio** di un gran numero di persone: come è evidente nel caso a cui accenna l'Apostolo scrivendo ai **2Corinzi 1,11**.

- **Terzo**, affinché le anime grandi non si **insuperbiscano**, considerando che hanno bisogno delle preghiere delle persone più umili.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non siamo tenuti a **pregare per i nemici**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 1

Come dice S. Paolo, **Romani 15, 4**, «tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Sacra Scrittura vengono riportate molte imprecazioni contro i nemici. Nei **Salmi 6,11** infatti si legge: «Arrossiscano e tremino i miei nemici, confusi indietreggino all'istante». Anche noi dunque dobbiamo pregare contro i nemici, piuttosto che in loro favore.

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 2

La vendetta ottenuta sui nemici ridonda a loro danno. Eppure i Santi chiedono una simile vendetta, come si legge nell'**Apocalisse 6,10**: «Fino a quando non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?». Per cui anche si rallegrano della vendetta sugli empi, secondo l'espressione del **Salmo 57,11**: «Il giusto godrà nel vedere la vendetta». Perciò non si deve pregare per i nemici, ma piuttosto contro di essi.

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 3

Le azioni di un uomo non devono essere in contrasto con le sue preghiere. Ma **in certi casi gli uomini combattono lecitamente i nemici**: altrimenti tutte le guerre sarebbero illecite, contro quanto abbiamo dimostrato [**q. 40, a. 1**]. Quindi non siamo tenuti a pregare per i nemici.

II^a II^a q. 83 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 5, 44**, si legge: «Pregate per i vostri persecutori».

II^a II^a q. 83 a. 8. RESPONDEO:

Pregare per gli altri, come sopra [**a. 7**] si è detto, **appartiene alla carità**. Perciò come siamo tenuti ad amare i nemici, così siamo tenuti a pregare per loro. Ora, nel trattato sulla carità abbiamo già visto [**q. 25, aa. 8, 9**] in che modo siamo tenuti ad amare i nostri nemici: **siamo tenuti cioè ad amare in essi la natura, non la colpa; per cui amarli in generale è di precetto**, mentre amarli in particolare non è di precetto, se non come predisposizione dell'animo: cioè nel senso che saremmo disposti ad amare il nemico in modo speciale e ad aiutarlo qualora capitassero dei casi di necessità, oppure se chiedesse perdono; **amare invece di un amore**

speciale i nemici e aiutarli a prescindere da questi casi particolari **è proprio dei perfetti**. Parimenti dunque è stretto dovere non escludere i nemici dalle preghiere generali che facciamo per gli altri. Invece pregare in modo speciale per essi è di consiglio e non di precetto, salvo casi particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 1

Le imprecazioni che riscontriamo nella Sacra Scrittura si possono spiegare in quattro modi:

- **Primo**, nel senso che **«i profeti sono soliti predire il futuro a modo di imprecazione»**, come nota **S. Agostino**.
- **Secondo**, in quanto talora Dio manda ai peccatori dei **mali temporali per correggerli**.
- **Terzo**, nel senso che **tali richieste non sono rivolte contro le persone, ma contro il regno del peccato**: cioè affinché con la correzione dell'uomo venga distrutto il peccato.
- **Quarto**, conformando la propria volontà alla giustizia di Dio relativamente alla dannazione di **chi persevera nel peccato**.

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 2

Come scrive **S. Agostino** nello stesso libro, **«la vendetta dei martiri consiste nella rovina del regno del peccato, sotto la cui tirannide essi hanno tanto sofferto»**. - Oppure, come dice altrove, **«essi chiedono di essere vendicati non con una preghiera espressa, ma con il loro stato: come il sangue di Abele faceva sentire il suo grido dalla terra»**. - Della rivincita poi essi si rallegrano non per la vendetta in se stessa, ma per la divina giustizia.

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 3

È lecito combattere i nemici per **distoglierli dai peccati**: cosa che ridonda al bene loro e degli altri. E così pure è lecito chiedere per essi nella preghiera dei **mali temporali** perché si ravvedano. In tal modo dunque la preghiera e l'azione non sono in contrasto.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che le **sette domande del Padre Nostro** non siano ben formulate. Infatti:

I^a II^a q. 83 a. 9, arg. 1

È vano chiedere cose che **sono sempre in atto**. Ma il nome di Dio è sempre santo, secondo le parole evangeliche, **Luca 1,49**: **«Santo è il suo nome»**. Il suo regno poi è eterno, secondo l'espressione del **Salmo 144, 13**: **«Il tuo regno è regno di tutti i secoli»**. Così pure la volontà di Dio si adempie sempre, come si legge in **Isaia 46,10**: **«Io compirò ogni mia volontà»**. Perciò è cosa vana chiedere che **«il nome di Dio sia santificato»**, che **«il suo regno venga»** e che **«la sua volontà sia fatta»**.

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 2

L'**allontanamento dal male precede il conseguimento del bene**. Perciò pare illogico presentare le domande che riguardano il conseguimento del bene prima di quelle che si riferiscono alla rimozione del male.

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 3

Le domande si fanno per avere qualcosa in dono. Ma il principale dono di Dio è lo Spirito Santo, con i donativi che ne derivano. Quindi **le domande non sono ben formulate, non corrispondendo ai doni dello Spirito Santo.**

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 4

Nel Vangelo di S. **Luca 11,2 ss.** il Padre Nostro contiene cinque sole domande. **Perciò nelle sette domande che troviamo in S. Matteo 6, 9 ss.** ce ne sono di superflue.

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 5

È vano il tentativo di accattivarsi la benevolenza di una persona che con la sua benevolenza ci previene. Ora, Dio ci previene con la sua benevolenza: poiché, come dice S. I Giovanni 4, 10, «egli ci ha amati per primo». Quindi è superflua la premessa: «Padre nostro che sei nei cieli», che pare intesa ad accattivarsi la benevolenza.

II^a II^a q. 83 a. 9. SED CONTRA:

Basta l'autorità di Cristo che ha istituito questa preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 9. RESPONDEO:

La preghiera del Padre Nostro è perfettissima: poiché, come dice **S. Agostino**, «**se preghiamo bene non possiamo dire altro che quanto è stato formulato in questa preghiera del Signore**». Infatti **nella preghiera chiediamo rettamente quello che siamo capaci di rettamente desiderare**, poiché la preghiera è come l'interprete del nostro desiderio presso Dio. Ora, **nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare**, ma anche **nell'ordine in cui vanno desiderate**: per cui questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma altresì plasma tutti i nostri affetti.

Ora, è evidente che **il primo oggetto del desiderio è il fine**, a cui seguono i mezzi per raggiungerlo. Ma **il nostro fine è Dio**, al quale il nostro affetto può tendere in due modi:

+ **primo, 1 volendo la gloria di Dio**; secondo, desiderando di godere della sua gloria. Il primo di questi atti si riferisce all'amore col quale amiamo Dio per se stesso; da cui la prima domanda: «**Sia santificato il tuo nome**», con la quale chiediamo la gloria di Dio

+ **il secondo invece 2 all'amore col quale amiamo noi stessi in Dio**, e subito dopo la seconda: «**Venga il tuo regno**», con la quale chiediamo di raggiungere la gloria del suo regno. **Ma al fine suddetto una cosa può predisporci o direttamente o indirettamente.**

+ **Direttamente per il bene utile al raggiungimento del fine.** Ora, una cosa può essere utile per il fine, che è la beatitudine, **in due modi.**

* **Primo**, direttamente e principalmente, **3 mediante il merito**, che ci fa guadagnare la beatitudine con l'obbedienza a Dio. E ad esso si riferisce la domanda: «**Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra**».

* **Secondo, 4 strumentalmente e quasi aiutandoci a meritare.** E a ciò si riferisce la domanda: «**Dacci oggi il nostro pane quotidiano**»; sia che essa venga intesa del pane sacramentale, il cui uso quotidiano è vantaggioso per l'uomo, e nel quale vengono inclusi anche tutti gli altri sacramenti; **sia che venga intesa anche del pane materiale**, indicando col pane «qualsiasi cibo necessario», secondo la spiegazione di S. Agostino: poiché l'Eucaristia è il principale sacramento, e il pane il principale alimento. Infatti nel Vangelo di S. Matteo si parla del «pane soprasostanziale», cioè «principale», come spiega S. Girolamo.

+ **Indirettamente** invece veniamo predisposti alla beatitudine mediante la **rimozione degli ostacoli.** Ora, tre sono gli ostacoli che ci allontanano dalla beatitudine:

* **Primo, 5 il peccato**, che esclude direttamente dal Regno, secondo l'affermazione di S. Paolo **1Corinti 6,9 s.**: «Né immorali, né idolatri», ecc., «erediteranno il regno di Dio». Da cui la domanda: «Rimetti a noi i nostri debiti».

* **Secondo, 6 la tentazione**, che ci trattiene dall'adempiere la divina volontà. E ad essa si riferisce la domanda: «Non ci indurre in tentazione», con la quale non chiediamo di non essere tentati in alcun modo, ma di non essere vinti dalla tentazione.

* **Terzo, 7 le penalità della vita presente** che sottraggono il necessario per vivere. E a ciò si riferisce la domanda: «Liberaci dal male».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 1

Come spiega S. **Agostino**, quando diciamo: «Sia santificato il tuo nome», «non poniamo questa domanda come se il nome di Dio non fosse santo, ma chiediamo che esso venga ritenuto santo dagli uomini»: miriamo cioè a diffondere la gloria di Dio presso gli uomini. - E quando diciamo: «Venga il tuo regno», «non vogliamo dire che Dio attualmente non regna», ma, come dice sempre S. **Agostino**, «eccitiamo il nostro desiderio verso quel regno, affinché esso venga in noi, e noi possiamo regnare in esso». - Le parole poi: «Sia fatta la tua volontà», «vanno intese così: Si obbedisca ai tuoi precetti come in cielo così in terra, cioè: come dagli angeli, così dagli uomini». - **Perciò queste tre domande saranno soddisfatte pienamente nella vita futura**; invece le altre quattro riguardano le necessità della vita presente, come nota ancora S. Agostino.

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 2

Essendo la preghiera l'interprete del desiderio, **l'ordine delle domande non corrisponde all'ordine dell'esecuzione, ma a quello del desiderio**, o dell'intenzione, nel quale il fine viene prima dei mezzi, e il conseguimento del bene prima della rimozione del male.

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 3

S. **Agostino** fa così corrispondere le sette domande ai doni e alle beatitudini:

1) «Se è il **timore di Dio** a rendere **beati i poveri in spirito** [*regno dei cieli*], chiediamo che sia **santificato il nome di Dio** col timore casto.

2) Se è la **pietà** a far sì che siano **beati i mansueti**, [*erediteranno la terra*] chiediamo che **venga il suo regno** affinché diveniamo mansueti, e **cessiamo dal fargli resistenza**.

3) Se è la **scienza** a rendere **beati gli afflitti** [*saranno consolati*], preghiamo che **sia fatta la sua volontà**: poiché allora non piangeremo.

4) Se è la **fortezza** a far sì che siano **beati coloro che hanno fame** [*e sete di giustizia, saranno saziati*], preghiamo che ci **venga dato il nostro pane quotidiano**.

5) Se è il **consiglio** a rendere **beati i misericordiosi** [*troveranno misericordia*], **rimettiamo i debiti affinché siano rimessi anche a noi**.

6) Se è l'**intelletto** a rendere **beati i puri di cuore** [*vedranno Dio*], preghiamo che ci venga **risparmiata la doppiezza di cuore** che ci fa ricercare i beni temporali, dai quali scaturiscono le nostre **tentazioni**.

7) Se poi è la **sapienza** a far sì che siano beati i **pacifici**, perché saranno chiamati **figli di Dio**, preghiamo di essere **liberati dal male**: infatti questa liberazione ci renderà liberi figli di Dio».

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 4

Come nota S. **Agostino**, «**S. Luca nella Preghiera del Signore riporta non sette domande, ma cinque. Volendo infatti mostrare che la terza domanda – sia fatta la tua volontà- è in qualche modo una ripetizione delle prime due, lo fece comprendere lasciandola da parte**»: per il fatto, cioè, che la volontà di Dio mira soprattutto a farci conoscere la sua santità, e a farci regnare con lui. «**E così pure la domanda riferita da S. Matteo per ultima, -Liberaci dal male-, S. Luca l'ha omessa perché ciascuno comprenda che la propria liberazione dal male consiste nel non cadere nella tentazione**».

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 5

Le preghiere si fanno non per piegare Dio, ma per eccitare in noi la fiducia nel chiedere. E questa viene eccitata specialmente quando consideriamo la sua carità verso di noi, con la quale egli vuole il nostro bene, per cui diciamo: «Padre nostro»; e quando consideriamo la sua grandezza e onnipotenza, per cui diciamo: «che sei nei cieli».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che pregare non sia una proprietà della creatura razionale. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 1

È alla stessa persona che compete di chiedere e di ricevere. Ora, anche a delle Persone increate, cioè al Figlio e allo Spirito Santo, compete di ricevere. Quindi ad esse non ripugna il pregare: infatti anche il Figlio ha dichiarato nel Vangelo, **Giovanni 14,16**: «**Io pregherò il Padre**»; e riguardo allo Spirito Santo l'Apostolo, **Romani 8, 26** afferma: «**Lo Spirito stesso intercede per noi**».

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 2

Gli angeli sono superiori alle creature razionali, essendo sostanze intellettuali. Ma **gli angeli hanno il compito di pregare, poiché nel libro dei Salmi 96,7 si legge: «Angeli tutti, adoratelo**». Perciò pregare non è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 3

Pregare appartiene ai medesimi esseri a cui spetta invocare Dio, cosa questa che avviene specialmente con la preghiera. Ma **anche alle bestie appartiene invocare Dio, stando a quelle parole del Salmo 146, 9: «Egli provvede il cibo al bestiame, ai piccoli del corvo che gridano a lui**». Quindi pregare non è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10. SED CONTRA:

La preghiera, come si è visto **[a. 1]**, è un **atto della ragione**. Ma la creatura razionale prende il suo nome dalla ragione. Quindi pregare è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10. RESPONDEO:

Come appare evidente dalle cose già dette, la preghiera è l'atto della ragione con il quale si invoca un superiore, come il comando è l'atto della ragione con il quale si ordina a qualche compito un inferiore. Per cui **pregare è proprio di chi ha la ragione, e un superiore da poter supplicare**. Ora, non c'è nulla di superiore alle Persone divine; e d'altra parte gli animali bruti non hanno la ragione. Quindi pregare è un atto che non può appartenere né alle Persone divine, né agli animali bruti, ma è proprio della creatura razionale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 1

Alle Persone divine [indicate] spetta ricevere per natura; pregare invece è proprio di chi riceve per grazia. Si dice poi che il Figlio domanda o prega secondo la natura umana assunta, non secondo la natura divina. E si dice che lo Spirito Santo domanda per il fatto che ci fa domandare.

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 2

La ragione e l'intelletto, come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 8], non sono in noi due potenze distinte, ma differiscono solo come l'imperfetto dal perfetto. Per cui le creature intellettuali, cioè gli angeli, talora vengono distinte da quelle razionali, e talora vengono incluse in queste. E in quest'ultimo senso si può dire che la preghiera è propria della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 3

Si dice che i piccoli del corvo invocano Dio per il desiderio naturale con cui tutti gli esseri a loro modo desiderano conseguire la bontà divina. E in questo senso si dice pure che gli animali bruti ubbidiscono a Dio, per l'istinto naturale con cui Dio li muove.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che i santi che sono in paradiso non preghino per noi. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 1

L'atto di una persona è più meritorio per essa che per gli altri. Ma i santi che sono in paradiso non meritano e non pregano per se stessi: poiché hanno ormai raggiunto il loro termine. Quindi essi non pregano neppure per noi.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 2

I santi uniformano perfettamente la loro volontà a quella di Dio, così da non volere se non ciò che Dio vuole. Ma ciò che Dio vuole si adempie sempre. Quindi i santi pregherebbero inutilmente per noi.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 3

Come sono superiori a noi i santi del paradiso, così sono superiori a noi anche quelli del purgatorio, non potendo essi più peccare. Ma i santi del purgatorio non pregano per noi, toccando piuttosto a noi pregare per essi. Quindi non pregano per noi neppure i santi del paradiso.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 4

Se i santi del paradiso pregassero per noi, la preghiera più efficace sarebbe quella delle anime più sante. Quindi non si dovrebbe invocare il patrocinio dei santi minori, ma solo di quelli più alti.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 5

L'anima di Pietro non è Pietro. Se quindi le anime dei santi pregassero per noi nel tempo in cui sono separate dal corpo, noi non dovremmo supplicare Pietro di pregare per noi, ma la sua anima. La Chiesa invece fa il contrario. Quindi i santi non pregano per noi, almeno prima della risurrezione.

II^a II^a q. 83 a. 11. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **2 Maccabei 15,14**: «Questi è l'amico dei suoi fratelli, colui che innalza molte preghiere per il popolo e per la città santa, Geremia, il profeta di Dio».

II^a II^a q. 83 a. 11. RESPONDEO:

Come dice **S. Girolamo**, **Vigilanzio pensava erroneamente che «durante la nostra vita possiamo pregare gli uni per gli altri, ma dopo la morte nessuna preghiera reciproca può essere esaudita: dal momento che gli stessi martiri non hanno potuto impetrare la vendetta per il proprio sangue».** Ma ciò è assolutamente falso. **Derivando infatti la preghiera per gli altri dalla carità,** come sopra [aa. 7, 8] si è visto, **quanto più grande è la carità dei santi del paradiso, tanto più essi pregano per i viatori che possono essere aiutati con la preghiera;** e più sono uniti a Dio, più sono efficaci le loro preghiere. Infatti l'ordine divino dell'universo esige che l'eccellenza degli esseri superiori ridondi sugli inferiori, come la luce del sole che si diffonde nell'aria. **Di Cristo infatti si legge nella Scrittura Ebrei 7, 25,** che **«si accosta personalmente a Dio per intercedere per noi».** Per cui S. **Girolamo** prosegue: **«Se gli Apostoli e i martiri possono pregare per gli altri quando ancora vivono nel corpo, mentre sono ancora tenuti a occuparsi di se stessi, quanto più potranno farlo dopo la corona, la vittoria e il trionfo!».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 11, ad arg. 1

Ai santi che sono beati in paradiso non manca altro che la gloria del corpo, per la quale appunto pregano. Pregano però per noi, che sospiriamo ancora l'ultima perfezione della beatitudine. E le loro preghiere hanno efficacia impetratoria grazie ai loro meriti precedenti e al gradimento di Dio.

II^a II^a q. 83 a. 11, ad arg. 2

I santi impetrano ciò che Dio vuole che sia adempiuto mediante le loro preghiere. E chiedono ciò che ritengono doversi adempiere per le loro preghiere secondo la volontà di Dio.

II^a II^a q. 83 a. 11, ad arg. 3

Le anime del purgatorio, pur essendo superiori a noi per l'impeccabilità, sono tuttavia inferiori per le pene che soffrono. **Per ciò esse sono nella condizione non di poter pregare, ma piuttosto di aver bisogno di preghiera.**

II^a II^a q. 83 a. 11, ad arg. 4

Dio vuole che gli esseri inferiori siano aiutati da tutti gli esseri superiori. Per questo bisogna pregare non soltanto i santi più sublimi, ma anche quelli inferiori. Altrimenti bisognerebbe limitarsi a implorare la misericordia di Dio. - Del resto capita talvolta che in certi casi sia più efficace l'invocazione di santi minori: o perché vengono invocati con più devozione, o perché Dio vuole glorificare la loro santità.

II^a II^a q. 83 a. 11, ad arg. 5

Invochiamo i santi con i nomi che avevano nella vita presente poiché essi da vivi meritavano di pregare per noi, e anche perché così li possiamo meglio riconoscere. Inoltre in tal modo viene affermata indirettamente la fede nella risurrezione, come in quelle parole dell'Esodo 3, 6: «Io sono il Dio di Abramo», ecc.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la preghiera non debba essere vocale. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 1

Come sopra [a. 4] si è notato, **la preghiera è rivolta principalmente a Dio. Ma Dio conosce il linguaggio segreto dei cuori. Quindi la preghiera vocale è inutile.**

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 2

Con la preghiera, come si è detto [a.1, ad 2], la mente dell'uomo deve salire a Dio. Ora le parole, come tutte le realtà sensibili, impediscono all'uomo di salire verso Dio con la contemplazione. Quindi nella preghiera non si deve ricorrere alla parola esterna.

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 3

La preghiera deve essere indirizzata a Dio **in segreto**, come si legge nel Vangelo, **Matteo 6, 6**: «**Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto**». Ma con la voce la preghiera diviene pubblica. Quindi la preghiera non deve essere vocale.

II^a II^a q. 83 a. 12. SED CONTRA:

Nei **Salmi 141, 2**, si legge: «**Con la mia voce al Signore grido aiuto, con la mia voce supplico il Signore**».

II^a II^a q. 83 a. 12. RESPONDEO:

La preghiera può essere di due specie: comune e individuale.

- **La preghiera comune** è quella che è fatta dai ministri della Chiesa ed è presentata a Dio a nome di tutto il popolo fedele. Ora, questa preghiera deve essere conosciuta da tutto il popolo per il quale viene fatta. Il che non sarebbe possibile se non fosse vocale. Per cui fu stabilito giustamente che queste preghiere vengano pronunziate a voce alta, in modo che siano conosciute da tutti.

- È **individuale** invece la preghiera che è presentata da ciascuno in particolare, sia per sé che per altri. E tale preghiera non è necessario che sia vocale. Tuttavia ad essa si può aggiungere utilmente la parola esterna per tre motivi:

+ **Primo**, per eccitare la devozione interiore, con la quale la mente di chi prega si eleva a Dio. E questo perché la mente umana mediante i segni esterni, come le parole o anche i gesti, viene predisposta alla conoscenza e quindi all'affetto. Per cui S. **Agostino** insegna che «**noi possiamo eccitare noi stessi ad accrescere il santo desiderio con la parola e con altri segni**». Così nella preghiera individuale dobbiamo servirci della parola e degli altri segni nella misura in cui servono a eccitare i sentimenti interni. Se invece lo spirito ne viene distratto, o comunque ostacolato, allora essi vanno tralasciati. E ciò avviene specialmente in coloro il cui spirito è già efficacemente predisposto alla devozione senza tali segni. Da cui le parole del **Salmista 26, 8**: «**Di te ha detto il mio cuore: - Cercate il suo volto**»; e di Anna si legge, **1Samuele 1,13**, che «**pregava in cuor suo**».

+ **Secondo**, alla preghiera si può aggiungere la parola come per soddisfare il nostro debito, cioè per far sì che l'uomo serva al Signore con tutto ciò che ha ricevuto da Dio, e quindi non solo con lo spirito, ma anche con il corpo. Il che si addice alla preghiera specialmente in quanto satisfattoria. Da cui le parole della Scrittura, **Osea 14,3**: «**Togli via ogni colpa, accetta ciò che è bene e ti offriremo il sacrificio delle nostre labbra**».

+ **Terzo**, alla preghiera si può aggiungere la parola per la ridondanza dell'anima sul corpo sotto la veemenza degli affetti, secondo le parole del **Salmista 15,9**: «**Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 1

La preghiera vocale non viene presentata per far conoscere a Dio qualcosa che egli non sa, ma per sospingere verso Dio l'animo di chi prega, o degli altri.

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 2

Le parole riguardanti altre cose distraggono la mente e impediscono la devozione di chi prega, ma quelle che esprimono l'oggetto della devozione eccitano gli animi, specialmente quelli meno devoti.

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 3

Come spiega il **Crisostomo**, «il Signore proibisce di pregare in pubblico allo scopo di essere visti dal pubblico. Per cui colui che prega non deve fare nulla di particolare per farsi notare dagli altri, né gridare, né battersi il petto, né alzare le mani». - «Tuttavia», come nota S. **Agostino**, «il peccato non sta nell'essere visti dagli uomini, ma nel compiere certe cose per essere visti dagli uomini».

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la preghiera debba **necessariamente essere attenta**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 13, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 24**, si legge: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ma la preghiera non è fatta in spirito se non è attenta. Quindi la preghiera deve essere necessariamente attenta.

II^a II^a q. 83 a. 13, arg. 2

La preghiera è «un'elevazione della mente a Dio» [**Damasceno**]. Ma quando la preghiera non è attenta la mente non si eleva a Dio. Perciò la preghiera deve necessariamente essere attenta.

II^a II^a q. 83 a. 13, arg. 3

La preghiera deve necessariamente essere immune da qualsiasi peccato. Ora, non è senza peccato che uno nel pregare si abbandoni alla distrazione: egli mostra infatti in tal modo di deridere Dio, come se uno parlando a un uomo non badasse alle parole che dice. Per cui S. **Basilio** scrive: «Bisogna invocare Dio non alla leggera e con la mente divagata: poiché chi agisce in questo modo non solo non otterrà ciò che domanda, ma irriterà il Signore». Quindi l'attenzione è una condizione necessaria della preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 13. SED CONTRA:

Anche i santi nel pregare subiscono talora delle distrazioni, secondo le parole del **Salmista 39, 13**: «Il mio cuore viene meno».

II^a II^a q. 83 a. 13. RESPONDEO:

L'argomento interessa specialmente **la preghiera vocale**. Ora, in proposito si noti che una cosa può essere necessaria in due modi. In un primo modo come mezzo che facilita il raggiungimento del fine. E in questo senso l'attenzione è assolutamente necessaria alla preghiera. In un secondo modo una cosa può essere necessaria come mezzo indispensabile per raggiungere il suo effetto. Ora, tre sono gli effetti della preghiera. Il primo, comune a tutti gli atti informati dalla carità, è la capacità di meritare. E per questo effetto non si richiede necessariamente che l'attenzione accompagni la preghiera in tutta la sua durata, ma la virtualità della prima intenzione con la quale uno l'ha cominciata rende meritoria tutta la preghiera: come avviene in tutte le altre azioni meritorie. - Il secondo effetto della preghiera è invece peculiare ad essa, ed è l'impetrazione. E anche per questa basta l'**intenzione iniziale**, di cui soprattutto Dio tiene conto. Se invece l'intenzione iniziale manca, allora la preghiera non è capace né di **meritare**, né di **impetrare**: come infatti dice **S. Gregorio**: «Dio non ascolta quella preghiera alla quale chi prega non presta attenzione». - Il terzo effetto della preghiera infine è quello che essa realizza con la sua stessa presenza, vale a dire un certo **ristoro spirituale** dell'anima. E per questa nella preghiera si richiede necessariamente l'attenzione. Per cui S. Paolo, **1Corinti 14,14**, diceva:

«Se io prego con la lingua, la mia intelligenza rimane senza frutto». Si noti però che nell'orazione vocale ci possono essere tre tipi di attenzione. Primo, l'attenzione materiale, con cui si bada a non sbagliare le parole. Secondo, l'attenzione al senso delle parole. Terzo, ed è la cosa più necessaria, l'attenzione al fine della preghiera, cioè a Dio e allo scopo per cui si prega. E questa attenzione possono averla anche gli indotti. E talvolta questo slancio spirituale che innalza l'anima a Dio è così forte da far dimenticare ogni altra cosa, come afferma Ugo di S. Vittore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 13, ad arg. 1

Prega in spirito e verità chiunque si mette a **pregare mosso dallo Spirito** [Santo], anche se poi per fragilità il suo animo cede alla distrazione.

II^a II^a q. 83 a. 13, ad arg. 2

La mente umana, per la debolezza della natura, non può stare a lungo sulle altezze: poiché l'anima è attratta verso il basso dal peso dell'**umana fragilità**. E così avviene che quando la mente di chi prega sale verso Dio con la contemplazione, **improvvisamente si trova a divagare per qualche debolezza**.

II^a II^a q. 83 a. 13, ad arg. 3

Se uno nella preghiera si distrae **di proposito**, fa peccato e ne impedisce il frutto. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Quando pregate Dio con salmi e inni, il cuore accompagni ciò che la bocca proferisce». La **distrazione involontaria** invece non toglie il frutto della preghiera. Da cui le parole di **S. Basilio**: «Se, infiacchito dal peccato, non sei capace di pregare attentamente nonostante i tuoi sforzi, Dio ti perdona: poiché non è per negligenza, ma per fragilità che non sei in grado di stare alla sua presenza come si conviene».

ARTICOLO 14:

VIDETUR che la **preghiera** non debba essere **continua**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 1

Nel Vangelo **Matteo 6, 7**, si legge: «Nel pregare non moltiplicate le parole». Ma chi prega a lungo è costretto a dire molte parole: specialmente se la preghiera è vocale. Quindi la preghiera non deve essere continua.

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 2

La preghiera è fatta per esprimere il desiderio. Ma il desiderio è tanto più santo quanto più si riduce a una sola cosa, secondo le parole del **Salmista 26, 4**: «Una cosa ho chiesto ai Signore, questa sola io cerco». Perciò anche la preghiera è tanto più accetta a Dio quanto più è breve.

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 3

È illecito per un uomo passare i limiti fissati da Dio, specialmente nelle cose relative al culto divino, poiché anche nell'**Esodo 19, 21**, si legge: «Avverti il popolo che non osi oltrepassare i limiti per vedere il Signore, altrimenti ne cadrà una moltitudine». Ora, i limiti del pregare ci sono stati fissati da Dio con l'istituzione del Padre Nostro. Quindi non è lecito fare una preghiera più lunga.

II^a II^a q. 83 a. 14. SED CONTRA:

È chiaro che si deve pregare di continuo. Poiché il Signore, **Luca 18,1**, ha detto: «**Bisogna pregare sempre, senza stancarsi**». E S. Paolo ripete, **1 Tessalonicesi 5,17**: «**Pregate incessantemente**».

IIª IIª q. 83 a. 14. RESPONDEO:

- **La preghiera** può essere considerata o in se stessa, o **nella propria causa**. Ora, la causa della preghiera è il **desiderio** mosso dalla **carità**, dal quale essa deve scaturire. E questo desiderio in noi deve essere continuo, o in atto oppure virtualmente: infatti la virtualità perdura in tutto quello che facciamo mossi dalla carità; d'altra parte secondo S. Paolo, **1 Corinti 10,31**, dobbiamo «**fare tutto a gloria di Dio**». E sotto questo aspetto la preghiera deve essere continua. Per cui S. **Agostino** ha scritto: «**Noi preghiamo sempre col continuo desiderio radicato nella fede, nella speranza e nella carità**».

- **La preghiera** invece considerata **in se stessa** non può essere continua: poiché bisogna attendere anche ad altre occupazioni. «**Ma proprio per questo**», spiega S. **Agostino**: «**noi preghiamo Dio anche vocalmente in determinate ore e in determinati tempi: per ammonire noi stessi con tali segni, per scoprire i progressi che facciamo in questo desiderio e per eccitarci ad agire con più impegno**». Ora, la misura di ogni cosa va proporzionata al fine da raggiungere: come la misura di una medicina va proporzionata alla guarigione. Per cui è bene che la preghiera duri finché serve a eccitare il fervore dell'interno desiderio. Quando invece sorpassa questa misura, così da provocare necessariamente **tedio**, **non va prolungata ulteriormente**. Di qui le altre parole di S. **Agostino**: «**Si dice che i monaci dell'Egitto usano orazioni [giaculatorie] assai frequenti, però brevissime, e improvvisi come dardi, affinché l'attenzione vigile, tanto necessaria a chi prega, non svanisca e non si attutisca con attese prolungate. E in tal modo essi ci insegnano anche che come non bisogna diluire questa attenzione quando non può durare a lungo, così non la si deve subito interrompere quando perdura**». - E come ciò va tenuto presente nella preghiera individuale, così va tenuto presente anche nella preghiera pubblica in riferimento alla devozione del popolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 14, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «**pregare a lungo non è un pregare moltiplicando le parole. Una cosa è un lungo discorso e un'altra un affetto prolungato. Infatti del Signore stesso si legge che passava la notte in preghiera, e che pregava a lungo, per darci l'esempio**». E aggiunge: «**Eliminate dalla preghiera i lunghi discorsi, ma non manchi il prolungato supplicare, se permane una fervente tensione dell'animo. Infatti parlare a lungo nel pregare è compiere un'azione necessaria con parole inutili. Spesso invece questo dovere è compiuto meglio con i gemiti che con le parole**».

IIª IIª q. 83 a. 14, ad arg. 2

La continuità della preghiera non sta nel chiedere molte cose, ma nell'insistere dell'**affetto in un unico desiderio**.

IIª IIª q. 83 a. 14, ad arg. 3

Il Signore non ha istituito il Padre Nostro perché nel pregare non ci servissimo di altre parole, ma perché la nostra intenzione deve tendere a impetrare le sole cose in esso ricordate, comunque noi le esprimiamo o le pensiamo.

IIª IIª q. 83 a. 14, ad arg. 4

[S. c.]. Si dice che uno prega di continuo o per la continuità del suo desiderio, secondo le spiegazioni date [nel corpo], o perché non cessa di pregare nelle ore stabilite, oppure per il prolungarsi degli effetti: o in chi prega, per il fatto che dall'orazione esce più devoto, oppure anche negli altri, perché ad es. li provoca con i suoi benefici a pregare per lui anche quando egli attualmente non prega.

ARTICOLO 15:

VIDETUR che la **preghiera non sia meritoria**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 1

Qualsiasi merito deriva dalla grazia. Ma la preghiera precede la grazia, poiché la grazia stessa viene impetrata dalla preghiera, stando a quelle parole del Vangelo, Luca 11,13: «Il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono». Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 2

Se la **preghiera** merita qualcosa, **meriterà soprattutto ciò che con essa si chiede**. Ma ciò non sempre viene meritato, poiché spesso non vengono esaudite neppure le preghiere dei santi: come S. Paolo, **2Cor 12,7 ss.**, **non fu esaudito quando chiese che gli fosse allontanato lo stimolo della carne**. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 3

La preghiera si appoggia soprattutto sulla fede, secondo l'esortazione di S. Giacomo 1, 6: «Si domandi con fede, senza esitare». Ma la fede non basta per meritare: come è evidente nel caso di coloro che hanno la fede informe. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15. SED CONTRA:

A proposito delle parole del **Salmo 34,13**: «**Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera**», la **Glossa** commenta: «**Anche se ad essi non giova, io però non sono defraudato della mia mercede**». Ma la **mercede non è dovuta che al merito**. Quindi **la preghiera è meritoria**.

II^a II^a q. 83 a. 15. RESPONDEO:

- Come si è detto sopra **[a. 3]**, oltre all'effetto dovuto alla sua stessa presenza, consistente in un **conforto spirituale**, la preghiera comporta due virtù rispetto al futuro: la virtù di meritare e quella di impetrare.

- **La preghiera però, come anche qualsiasi atto virtuoso, ha la capacità di meritare** in quanto:

+ **procede dalla radice della carità**, il cui oggetto proprio è il bene eterno, del quale meritiamo la fruizione. Alla carità va attribuito invece **il desiderio** di quanto la preghiera domanda

+ Tuttavia la preghiera deriva dalla carità mediante la **religione, di cui è un atto**, come sopra **[a. 3]** si è detto; ed è accompagnata da altre virtù richieste per la bontà della preghiera,

+ cioè dall'umiltà e **dalla fede**. Infatti alla religione spetta offrire a Dio la preghiera.. La fede è poi richiesta nei riguardi di Dio che vogliamo pregare: nel senso **cioè che dobbiamo credere di poter ottenere da lui ciò che domandiamo**.

+ E anche l'**umiltà** è indispensabile in chi domanda, **perché così egli viene a riconoscere la propria indigenza**.

+ È necessaria finalmente anche la **devozione**: ma questa rientra nella religione, di cui costituisce il primo atto, richiesto da tutti gli atti successivi, come si è visto **[a. 3, ad 1; q. 82, aa. 1, 2]**.

- **L'efficacia impetratoria** deriva invece alla preghiera **dalla grazia di Dio** a cui ci rivolgiamo, e che inoltre ci invita a pregare. Per cui **S. Agostino** scriveva: «**Non ci esorterebbe a pregare se non volesse concedere**».

E il **Crisostomo**: «Non nega mai i suoi benefici a chi prega colui che con la sua misericordia spinge a pregare senza interruzione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 1

La preghiera fatta senza la grazia santificante non è meritoria, come non lo è neppure alcun atto virtuoso. Tuttavia la stessa preghiera che impetra la grazia santificante deriva da qualche altra grazia, cioè da un dono gratuito; poiché, come dice S. Agostino, anche il pregare è un certo «dono di Dio».

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 2

Talvolta il merito della preghiera ha per oggetto una cosa diversa da ciò che si domanda: infatti il merito è ordinato principalmente alla beatitudine eterna, mentre la domanda fatta nella preghiera mira spesso direttamente ad altre cose, come risulta evidente da quanto si è detto [a. 6]. Se quindi uno chiede per sé delle cose che non gli sono utili per la beatitudine, non le merita; anzi, talvolta chi desidera e chiede queste cose compromette il suo merito: come se uno chiede a Dio di poter compiere un peccato, il che equivale a pregare in modo non pio.

- Talora invece si tratta di **cose non necessarie**, ma neppure chiaramente contrarie alla salvezza eterna. E allora, sebbene chi prega possa così meritare la vita eterna, tuttavia non merita di ottenere ciò che domanda. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Chi prega con fede per le necessità della vita presente, con uguale misericordia può essere esaudito e non esaudito. Poiché il medico sa meglio del malato ciò che fa bene all'infermo». Per questo S. Paolo non fu esaudito quando chiese di essere liberato dallo stimolo della carne, perché appunto ciò non era conveniente.

- Se invece quanto viene chiesto è **utile alla beatitudine** di chi prega, come elemento indispensabile per la sua salvezza, allora uno lo merita non soltanto pregando, ma anche facendo altre opere buone. Per cui allora uno riceve infallibilmente quanto chiede, però al tempo debito: «infatti», come nota **S. Agostino**, «certe cose non vengono negate, ma vengono differite per essere concesse al momento opportuno».

- Ciò tuttavia può essere impedito, se uno **non persevera nella preghiera**. Per cui **S. Basilio** scriveva: «Per questo domandi e non ottieni, perché domandi malamente, o con poca fede, o con leggerezza, oppure chiedendo cose che non ti giovano, o senza insistere». E siccome uno non può meritare ad altri a tutto rigore la vita eterna, come si è visto sopra [I-II, q. 114, a. 6], di conseguenza non sempre uno può meritare in questo modo ad altri le cose che sono richieste per la vita eterna. E a ciò è dovuto pure il fatto che non sempre viene esaudito chi prega per un altro, come sopra [a. 7, ad 2, 3] si è notato. Perché dunque uno ottenga sempre ciò che domanda si richiede il concorso di queste **quattro condizioni: che preghi per se stesso, che chieda cose necessarie alla salvezza e che lo faccia con pietà e con perseveranza**.

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 3

La preghiera si fonda soprattutto sulla fede non per l'efficacia nel meritare, poiché in ciò si appoggia principalmente sulla carità, ma per l'efficacia nell'impetrare. Poiché dalla fede l'uomo riceve la sicurezza della divina onnipotenza e misericordia, da cui la preghiera ottiene ciò che domanda.

ARTICOLO 16:

VIDETUR che la preghiera dei peccatori non possa impetrare nulla da Dio. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 16, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 9, 31**, si legge: "Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori" [Ora, noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta.]. E questo

concorda con le parole dei **Proverbi 28, 9**: "**Chi ritrae il suo orecchio dall'ascoltare la legge, anche la sua preghiera sarà esecrabile**". Ma una preghiera esecrabile non impetra niente da Dio. Dunque i peccatori non possono impetrare niente da Dio.

IIª IIª q. 83 a. 16, arg. 2

I giusti impetrano da Dio ciò che meritano, come sopra abbiamo visto. Ora, i peccatori non possono meritare nulla; perché sono privi della grazia e della carità, che è "**l'essenza della pietà**", come dice la **Glossa** a commento di quel passo di S. Paolo, **2Timoteo 3, 5**: "**Con parvenza di pietà, ma rinnegatori di quel che n'è l'essenza vera**". Quindi essi non pregano piamente, il che si richiede invece, secondo le spiegazioni date, perché la preghiera possa impetrare. Perciò la preghiera dei peccatori non impetra nulla.

IIª IIª q. 83 a. 16, arg. 3

Il **Crisostomo** afferma: «**Il Padre non ascolta una preghiera che non è stata dettata dal Figlio**». Ora, nella **preghiera dettata da Cristo è detto: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori»**, cosa che invece i peccatori non fanno. Perciò o essi mentono dicendo queste parole, e allora non sono degni di esaudimento, oppure, se non le dicono, non vengono esauditi, non rispettando la formula di preghiera istituita da Cristo.

IIª IIª q. 83 a. 16. SED CONTRA:

S. **Agostino** ha scritto: «**Se Dio non esaudisse i peccatori, inutilmente il pubblicano avrebbe detto: - Signore, abbi pietà di me peccatore-**», **Luca 8, 13**. E il **Crisostomo**: «**Chiunque domanda riceve: vale a dire, sia egli giusto o peccatore**».

IIª IIª q. 83 a. 16. RESPONDEO:

Nel peccatore vanno considerate due cose: **la natura, che Dio ama**, e **la colpa, che egli odia**. Se quindi un peccatore pregando chiede qualcosa in quanto peccatore, cioè assecondando il desiderio peccaminoso, ciò non viene ascoltato da Dio secondo la sua **misericordia**, ma talora viene ascoltato come **punizione**, quando Dio permette che un peccatore sprofondi sempre più nei peccati: infatti, come dice S. **Agostino**, «**ci sono delle cose che Dio nega per benevolenza, e accorda per sdegno**». Dio ascolta invece la preghiera del peccatore che nasce dall'**onesto desiderio della natura**, non come per un atto di giustizia, dato che il peccatore non lo merita, ma per pura **misericordia**; purché siano rispettate le quattro condizioni ricordate sopra [**a.15, ad 2**], cioè che uno chieda per sé, cose necessarie alla salvezza, con pietà e con perseveranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 16, ad arg. 1

Come dice S. Agostino, quelle parole sono del cieco «non ancora unto», cioè non ancora perfettamente illuminato. Quindi non sono approvate. - Sebbene possano essere vere se riferite al peccatore in quanto peccatore. Poiché è in questo senso che la preghiera di costui viene dichiarata abominevole.

IIª IIª q. 83 a. 16, ad arg. 2

Il peccatore non può pregare piamente nel senso che la sua preghiera sia informata da un abito virtuoso. Però questa può essere pia per il fatto che **domanda cose conformi alla pietà**: come uno che non ha l'abito della giustizia può volere una cosa giusta, secondo le spiegazioni date in precedenza [**q. 59, a. 2**]. E sebbene tale preghiera non sia capace di meritare, tuttavia può essere capace di impetrare: **poiché il merito si fonda sulla giustizia, mentre l'impetrazione si fonda sulla benevolenza di Dio**.

IIª IIª q. 83 a. 16, ad arg. 3

La preghiera domenicale viene recitata a nome di tutta la Chiesa, come sopra [a. 7, ad 1] si è notato. Se quindi uno che non vuole perdonare recita il Padre Nostro, sebbene quanto dice non sia vero rispetto alla sua persona, tuttavia non mente, poiché ciò rimane vero per la Chiesa; nella quale però egli non si trova quanto al merito, per cui non gode il frutto della preghiera - Tuttavia in certi casi alcuni peccatori sono disposti a perdonare i loro debitori. Per cui la loro preghiera è esaudita, come dicono le parole dell'Ecclesiastico, **Siracide 28,2**: «Perdona l'offesa al tuo prossimo, e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati».

ARTICOLO 17:

VIDETUR che non sia giusto distinguere nella preghiera «**la supplica, le preghiere, le domande e le azioni di grazie**». Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 1

La supplica non è altro che una specie di scongiuro. Ora, secondo Origene [In Mt 110, su 26, 63], «non sta bene che un uomo che voglia vivere secondo il Vangelo scongiuri un'altra persona: se infatti non è lecito giurare, non lo è neppure scongiurare». Quindi non è giusto mettere la supplica tra le parti della preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 2

La preghiera, stando al Damasceno, è «una domanda fatta a Dio di cose convenienti». Quindi non è giusto presentare le preghiere come contrapposte alle domande.

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 3

Le azioni di grazie riguardano il passato, le altre cose invece il futuro. Ma il passato viene prima del futuro. Quindi non è giusto mettere le azioni di grazie all'ultimo posto.

II^a II^a q. 83 a. 17. SED CONTRA:

Basta il testo di S. Paolo, **1 Timoteo 2, 1**. [Ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini...]

II^a II^a q. 83 a. 17. RESPONDEO:

Per la preghiera si richiedono tre cose:

- **Primo**, che l'**orante si avvicini a Dio**, che egli intende pregare. E ciò viene indicato col termine **preghiera**: poiché la preghiera è «**un'elevazione della mente a Dio**», **Damasceno**.

- **Secondo**, è necessaria la **richiesta**, che viene indicata col termine **domanda**: sia che la richiesta sia fatta in maniera determinata, il che secondo alcuni sarebbe la domanda in senso proprio; sia che venga fatta in maniera indeterminata, come quando uno chiede di essere aiutato da Dio, il che i suddetti autori denominano supplica; sia che si limiti alla sola presentazione del fatto, come in quell'espressione evangelica, **Giovanni 11,3**: «**Ecco, colui che tu ami è ammalato**», il che corrisponderebbe all'insinuazione.

- **Terzo**, si richiede una **ragione** per impetrare ciò che si domanda. E ciò sia rispetto a Dio, sia rispetto a chi chiede.

+ Ora, il motivo che giustifica l'impetrazione **dalla parte di Dio è la sua santità**, alla quale ci appelliamo per essere esauditi, secondo l'espressione del profeta, **Daniele 9, 17 s.**: «**Porgi l'orecchio, o mio Dio, per la tua grande misericordia**». E a ciò si riferisce l'**supplica**, che avviene «mediante un appellarsi a cose sacre», come quando diciamo: «**Per la tua nascita liberaci, o Signore**».

+ Il motivo invece che giustifica l'impetrazione **dalla parte di chi prega** è il **rendimento di grazie**: poiché, come si legge in un'orazione liturgica, **«ringraziando per i benefici ricevuti, meritiamo di riceverne di più grandi»**, **Colletta**. Per questo la **Glossa** afferma che **«nella messa abbiamo le suppliche nelle formule che precedono la consacrazione»**, e che commemorano alcune realtà sacre; **«abbiamo le preghiere nella consacrazione stessa»**, che impone la massima elevazione della mente a Dio; **«abbiamo le domande nelle preghiere che la seguono, e le azioni di grazie alla fine»**. - E queste quattro forme di preghiera si possono riscontrare anche in molte orazioni liturgiche della Chiesa. Nella colletta della Trinità, p. es., l'espressione: «Dio onnipotente ed eterno» riguarda l'elevazione della mente a Dio propria della preghiera; le parole: «che hai concesso ai tuoi servi», ecc., si riferiscono al rendimento di grazie; quelle altre invece: «concedici, te ne preghiamo», ecc., costituiscono la domanda; la finale poi: «per il Signore Nostro», ecc., è l' supplica. Invece nelle Conferenze di Cassiano [9, 11] si legge che «si ha la supplica quando imploriamo per i peccati, la preghiera quando consacrriamo qualcosa a Dio, la domanda quando chiediamo per gli altri». Ma la prima spiegazione è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 1

La supplica è uno scongiuro non di imposizione, che è proibito, ma di implorazione della misericordia.

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 2

La preghiera presa in senso lato include tutte le suddivisioni qui ricordate, ma come elemento distinto implica propriamente un'elevazione a Dio.

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 3

In cose diverse il passato precede il futuro, ma un'identica cosa prima di essere passata è futura. Così il ringraziamento per certi benefici precede la domanda di altri benefici, ma l'**identico beneficio prima viene domandato e da ultimo, dopo che è stato ricevuto, diventa oggetto di rendimento di grazie**. La domanda però è preceduta dalla preghiera, con la quale ci avviciniamo a colui al quale domandiamo. E la preghiera a sua volta è preceduta dalla supplica: poiché osiamo avvicinarci a lui in considerazione della bontà divina.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'adorazione](#)

Questione 84 Proemio

Veniamo ora a parlare degli **atti esterni di latria**:

- Primo, dell'**adorazione, con la quale uno impiega il proprio corpo per venerare Dio**;
- secondo, di quegli **atti con i quali si offrono a Dio dei beni esterni**;
- terzo, di quegli **atti con i quali si fa uso delle cose di Dio**.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se l'adorazione sia un atto di latria;
2. Se l'adorazione implichi un atto interno, o esterno;
3. Se l'adorazione richieda un luogo determinato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'adorazione non sia **un atto** di latria [=il culto riservato a Dio nelle tre persone della Trinità,], ossia **di religione**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 1

Il culto religioso è dovuto a Dio soltanto. Invece **l'adorazione non è riservata solo a Dio**: poiché si legge, **Genesi 18, 2**, che **Abramo** adorò gli angeli, e ancora, **1Re 1, 23**, che il profeta **Natan**, presentatosi a Davide, «**lo adorò prostrato a terra**». Quindi l'adorazione non è un atto di religione.

II^a II^a q. 84 a. 1, arg. 2

Come spiega S. Agostino, a Dio è dovuto il culto di religione in quanto in lui troviamo la beatitudine, mentre l'adorazione è motivata dalla maestà di Dio. Commentando infatti quel detto dei Salmi 95,9: «Adorate il Signore nel suo atrio santo», la Glossa spiega: «Da questi atri si giunge all'atrio dove è adorata la maestà». Perciò l'adorazione non è un atto di latria.

II^a II^a q. 84 a. 1, arg. 3

Alle tre Persone divine è dovuto il culto di un'unica religione. Ma noi non adoriamo le tre Persone con un'adorazione unica, bensì pieghiamo il ginocchio all'invocazione di ciascuna. Quindi l'adorazione non è un atto di latria.

II^a II^a q. 84 a. 1. SED CONTRA:

È detto nella Scrittura, **Matteo 4,10**: «**Adora il Signore Dio tuo, e a lui solo rendi culto**».

II^a II^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

L'adorazione è ordinata a onorare la persona che viene adorata. Ma da quanto abbiamo detto [*q. 81, aa. 2, 4*] appare evidente che **è proprio della religione rendere onore a Dio**. Quindi l'adorazione con cui si adora Dio è un atto di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 1

L'onore che è dovuto a Dio è motivato dalla sua **eccellenza**, **che viene comunicata a certe creature non in maniera uguale, ma secondo una certa partecipazione**. Perciò è diverso l'onore col quale onoriamo Dio, che costituisce il culto di **latria**, e l'onore che tributiamo a certe creature eccellenti, e che costituisce il culto di **dulia** [=culto riservato agli angeli e i santi], di cui parleremo in seguito [*q. 103*]. E poiché gli atti esterni esprimono l'ossequio interiore, anche a queste creature eccellenti si prestano certi atti esterni di ossequio, e tra i quali il massimo è l'adorazione: ce n'è però uno che è riservato a Dio soltanto, ed è il sacrificio. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Molti atti del culto divino sono stati presi a prestito per adattarli alle cerimonie con cui onoriamo gli uomini, o per un'umiltà esagerata, o per un'adulazione pestifera; e coloro a cui vengono tributati tali onori li teniamo per uomini degni di rispetto, di venerazione, e in casi estremi di adorazione. Chi però pensò mai di offrire un sacrificio se non a una persona che egli riconobbe, o**

credette, o si figurò quale Dio?». Perciò Natan adorò Davide per rendere a lui gli onori dovuti a una creatura eccellente. Invece Mardocheo non volle adorare Aman per rifiutare a lui gli onori divini, cioè, come dice la Scrittura, Ester 13,14, «per paura di riversare su un uomo l'onore dovuto a Dio». Parimenti Abramo adorò gli angeli secondo l'onore dovuto a una creatura eccellente; e così pure fece Giosuè 5,14. Sebbene si possa pensare che con adorazione di latria abbiano adorato Dio, il quale appariva e parlava nelle vesti di un angelo. - Invece S. Giovanni, **Apocalisse 22, 8 s., ebbe la proibizione di adorare un angelo secondo l'onore dovuto a Dio. Sia per mostrare la dignità che l'uomo ha raggiunto mediante Cristo, così da essere alla pari con gli angeli, per cui seguono subito le parole: «Io sono un servo di Dio come te e i tuoi fratelli». Sia anche per escludere un'occasione di idolatria, da cui le parole: «È Dio che devi adorare».**

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 2

Nella maestà di Dio è inclusa qualsiasi eccellenza di Dio, dalla quale dipende che in lui, come nel sommo bene, troviamo la beatitudine.

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 3

Essendo **unica l'eccellenza** delle Persone divine, **unico è l'onore** o riverenza ad esse dovuto, e di conseguenza **unica è l'adorazione**. E ciò viene illustrato dal fatto che Abramo, a cui erano apparsi tre uomini, ne adorò uno solo e parlò a uno solo dicendo: «Signore, se ho trovato grazia», ecc., **Genesi 18,2 s.** **La triplice genuflessione** poi a cui si accenna sta a indicare **il numero delle Persone, non la diversità delle adorazioni**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'adorazione non implichi **un atteggiamento del corpo**. Infatti:

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 23**, si legge: «I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità». Ora, ciò che si fa in spirito è senza rapporto con gli atteggiamenti corporali. Quindi l'adorazione non implica un atteggiamento del corpo.

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 2

Il termine **adorazione** viene da **orazione**. Ma l'orazione consiste principalmente in un atto interno, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 14,15**: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza». Quindi l'adorazione implica **soprattutto** un atto spirituale.

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 3

Gli atti del corpo appartengono alla **conoscenza sensitiva**. Ma Dio non lo raggiungiamo con i sensi del corpo, bensì con quelli della mente. L'adorazione quindi non implica un atto o un atteggiamento del corpo.

II^a II^a q. 84 a. 2. SED CONTRA:

Spiegando quel passo dell'**Esodo 20,5**: «Non li adorerai e non presterai loro un culto», la **Glossa** aggiunge: «Non presterai un culto con l'affetto, e non li adorerai esternamente».

II^a II^a q. 84 a. 2. RESPONDEO:

Come dice il **Damasceno**, «essendo noi composti di una duplice natura, cioè intellettuale e sensitiva», **dobbiamo offrire a Dio una duplice adorazione**: quella spirituale, che consiste nell'interna devozione dell'anima, e quella corporale, che consiste nell'esterna umiliazione del corpo. E poiché in tutti gli atti di religione ciò che è esterno si riallaccia al sentimento interno come all'elemento principale, così anche l'adorazione esterna viene fatta in funzione di quella interiore: in modo cioè che i segni esterni di umiltà siano

fatti per eccitare il nostro affetto a sottomettersi a Dio, essendo a noi connaturale raggiungere le realtà intelligibili attraverso quelle sensibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 1

Anche l'adorazione esterna può essere fatta in spirito, in quanto deriva dalla devozione spirituale, e ad essa è ordinata.

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 2

Come l'**orazione**, secondo le spiegazioni date [q. 83, a. 12], prima è nella **mente** e poi viene espressa con le **parole**, così anche l'adorazione consiste principalmente in un **interiore ossequio** verso Dio, ma secondariamente si estrinseca in certi **segni corporali di umiltà**: così pieghiamo le ginocchia per esprimere la nostra miseria di fronte a Dio, e ci prostriamo come per confessare che da noi stessi siamo nulla.

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 3

Sebbene non possiamo raggiungere Dio con i sensi, tuttavia con i segni sensibili la nostra mente è invitata a tendere a lui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'adorazione non richieda un **luogo determinato**. Infatti:

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4,21**, si legge: «**Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre**». E la stessa ragione pare valere anche per gli altri luoghi. Quindi per adorare non si richiede un luogo determinato.

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 2

L'adorazione esterna è ordinata a quella interna. Ma l'adorazione interna è rivolta a **Dio** in quanto **esistente ovunque**. Quindi anche l'adorazione esterna non richiede un luogo determinato.

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 3

Nel nuovo e nell'antico Testamento viene adorato il medesimo Dio. Ma nell'antico Testamento si adorava **rivolti a occidente**: infatti la porta del tabernacolo guardava a oriente, come si legge nell'**Esodo 26,18 ss.** Quindi per lo stesso motivo anche oggi, se si richiede una determinazione di luogo, bisogna adorare rivolti a occidente.

II^a II^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 19,46**, si citano le parole di **Isaia 56,7**: «**La mia casa sarà una casa di preghiera**».

II^a II^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 2], nell'adorazione l'elemento principale è la **devozione interiore** dell'anima, mentre quello secondario è legato a dei segni corporei. Ora, l'anima concepisce certamente Dio come non coartabile a un luogo particolare, ma i segni esterni corporei devono necessariamente concretarsi in luoghi e siti determinati. Quindi la **determinazione di luogo** non è richiesta all'adorazione come elemento principale e necessario, ma come un **elemento di convenienza**, cioè alla pari degli altri segni corporei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 1

Il Signore con quelle parole preannunziava la fine dell'adorazione sia secondo il rito dei **Giudei**, che adoravano in **Gerusalemme**, sia secondo il rito dei **Samaritani**, che adoravano sul monte **Garizim**. Infatti entrambi i riti cessarono con la venuta della verità spirituale del Vangelo grazie alla quale, secondo le parole di **Malachia 1,11**, «il sacrificio viene offerto a Dio in ogni luogo».

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 2

La scelta di un luogo determinato per adorare **non** viene fatta **in rapporto a Dio**, quasi che egli vi sia racchiuso, **ma in rapporto a quelli che lo adorano**. E ciò per tre motivi:

- **Primo**, per la **consacrazione del luogo**, **che fa concepire agli oranti la devozione spirituale**, per cui più facilmente vengono esauditi: come è evidente nell'adorazione di Salomone **1Re 8** [8, 18-19: *Tu hai pensato di edificare un tempio al mio nome; hai fatto bene a formulare tale progetto. Non tu costruirai il tempio, ma il figlio che uscirà dai tuoi fianchi, lui costruirà un tempio al mio nome...*].
- **Secondo**, per i **misteri sacri** e gli altri segni di santità che là sono contenuti.
- **Terzo**, per il **concorso di molti adoratori**, che rende la preghiera più degna di essere esaudita. Poiché nel Vangelo, **Matteo 18,20**, si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 3

Noi adoriamo verso oriente per **ragioni di convenienza**.

- **Primo**, perché nel moto dei cieli che parte dall'oriente abbiamo un indizio o **manifestazione della maestà divina**.
- **Secondo**, perché il **Paradiso terrestre**, stando al testo dei Settanta, **Genesi 2,8**, era collocato a oriente: e noi quasi cerchiamo di rientrarvi [con la preghiera].
- **Terzo**, a motivo di **Cristo**, che è «la luce del mondo», **Giovanni 8, 12; 9, 5**, e da **Zaccaria 6,12**, è chiamato «**Oriente**»; che «è salito al cielo dei cieli verso oriente», **Salmo 67, 34**, e la cui venuta è attesa dall'oriente, stando al testo di S. **Matteo 24, 27**: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il sacrificio

Eccoci a parlare di quegli atti in cui **si offrono a Dio dei beni esterni**. Sull'argomento dovremo considerare due cose:

- primo, le **offerte** presentate a Dio dai fedeli; Il primo tema ci porta a parlare
+ del **sacrificio**.

A proposito del sacrificio si pongono quattro quesiti:

- + delle **oblazioni**,
- + delle **primizie** e
- + delle **decime**.

- secondo, i **voti** con i quali gli si promette qualche cosa.

1. Se sia di legge naturale offrire a Dio dei sacrifici;

2. Se il sacrificio si debba offrire a Dio soltanto;

3. Se offrire il sacrificio sia uno speciale atto di virtù;

4. Se tutti siamo tenuti a offrire il sacrificio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che offrire a Dio dei sacrifici **non sia di legge naturale**. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 1

Le cose imposte dal diritto naturale sono comuni presso tutti gli uomini. Ma ciò non accade per i sacrifici: infatti di alcuni, p. es. di Melchisedec, si legge, **Genesi 14,18**, che offrono **pane e vino**; di altri invece che offrono **questi o quegli altri animali**. Quindi l'offerta dei sacrifici non è di diritto naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1, arg. 2

Le cose di diritto naturale furono osservate da **tutti i giusti**. Ora, non si legge che **Isacco** abbia offerto dei sacrifici; e neppure **Adamo**, di cui la Scrittura, **Sapienza 10,1**, afferma tuttavia che «la sapienza lo liberò dalla sua caduta». Quindi l'offrire sacrifici non è di legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1, arg. 3

S. Agostino insegna che i sacrifici sono offerte che stanno a significare qualcosa. Ora le parole, che fra tutti i segni sono al primo posto, come egli dice, non hanno un significato naturale, ma convenzionale, stando alle spiegazioni del Filosofo. Quindi i sacrifici non sono imposti dalla legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1. SED CONTRA:

In qualsiasi epoca e presso qualsiasi popolo ci fu sempre l'offerta di qualche sacrificio. Ma ciò che viene riscontrato presso tutti gli uomini è naturale. Quindi anche l'offerta del sacrificio è di legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1. RESPONDEO:

La ragione naturale detta all'uomo di sottomettersi a un essere superiore, per le deficienze che egli prova in se stesso e nelle quali ha bisogno di essere aiutato e diretto da tale essere. E qualunque questo sia, si tratta pur sempre di colui al quale tutti gli uomini danno il nome di Dio. Ora, come tra gli esseri corporei gli inferiori sono sottoposti ai superiori, così anche la ragione naturale detta all'uomo, secondo l'inclinazione della natura, di prestare a suo modo **sottomissione e onore a chi gli è superiore**. Ora, **servirsi di segni sensibili** per esprimersi è precisamente il modo che si addice all'uomo, poiché egli ricava la conoscenza dalle realtà sensibili. Perciò deriva dalla ragione naturale che **l'uomo si serva di alcune realtà sensibili per offrirle a Dio come segno della sottomissione** e dell'onore a lui dovuti, a somiglianza di coloro che offrono dei doni

ai loro padroni in riconoscimento del loro dominio. Ora, sta proprio in ciò la nozione di sacrificio. Quindi l'offerta del sacrificio appartiene alla legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 1

Come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2], ci sono delle norme che nella loro universalità sono di **diritto naturale**, ma le cui determinazioni appartengono al **diritto positivo**: che i malfattori, p. es., siano puniti è imposto dalla legge naturale, ma che siano puniti con un castigo o con l'altro dipende da una disposizione divina o umana. Parimenti l'obbligo generico di offrire sacrifici è di legge naturale, per cui in ciò tutti gli uomini convengono, ma la determinazione dei sacrifici dipende dalle disposizioni umane o divine: e così si spiegano le loro differenze.

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 2

Adamo e Isacco, al pari degli altri giusti, offrono i loro sacrifici secondo quanto si addiceva al loro tempo: come si rileva dalle parole di S. Gregorio, il quale insegna che al tempo degli antichi patriarchi ai bambini veniva rimesso il peccato originale con l'offerta dei sacrifici. Tuttavia nella Scrittura non sono ricordati tutti i sacrifici dei giusti, ma solo quelli in cui avvenne qualcosa di particolare. Ci può essere tuttavia una ragione per cui non è scritto che Adamo offrì sacrifici: cioè per non attribuire alla medesima persona l'origine del peccato e l'origine della santificazione. Isacco poi doveva rappresentare Cristo in quanto egli stesso venne offerto in sacrificio, **Genesi 22, 9 s.** Perciò non era conveniente che venisse presentato come sacrificatore.

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 3

Significare i propri concetti è naturale per l'uomo, mentre è convenzionale la determinazione dei segni che li esprimono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **sacrificio** non vada offerto solo al sommo Dio. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 1

Dovendo il sacrificio essere offerto a Dio, parrebbe che dovesse venire offerto anche a tutti coloro che **partecipano** della divinità. Ora anche i santi, come dice S. **2Pietro 1,4**: «sono divenuti partecipi della natura divina», per cui nei **Salmi 81, 6**, si legge: «Io ho detto: -Voi siete dèi-». - Inoltre anche gli angeli sono chiamati dalla Scrittura, **Giobbe 1, 6**: «figli di Dio». Quindi a tutti costoro va offerto il sacrificio.

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 2

Più uno è grande, più grande è l'onore che gli è dovuto. Ma gli angeli e i santi sono molto superiori a tutti i principi della terra, ai quali tuttavia i sudditi, con prostrazioni e donativi, offrono onori assai più grandi del sacrificio di un animale o di altre immolazioni. Quindi a maggior ragione agli angeli e ai santi si può offrire un sacrificio.

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 3

I templi e gli altari vengono innalzati per offrire sacrifici. Ma agli angeli e ai santi vengono innalzati templi e altari. Quindi si possono offrire loro anche dei sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 22,19**: «Colui che offre un sacrificio agli dèi, oltre che al solo Signore, sarà votato allo sterminio».

II^a II^a q. 85 a. 2. RESPONDEO:

L'offerta del sacrificio, come si è detto sopra [a.1], è fatta per significare qualcosa. Ora, il sacrificio che viene offerto esternamente sta a significare l'interno sacrificio spirituale con cui l'anima offre a Dio se stessa, secondo le parole del **Salmo 50,19**: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio»; poiché gli atti esterni della religione sono ordinati a quelli interni, come si è spiegato [q. 81, a. 7; q. 84, a. 2]. Ora, l'anima si offre in sacrificio a Dio in quanto principio della sua creazione e fine della sua beatitudine. Ma secondo la vera fede Dio solo è il creatore delle nostre anime, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 90, a. 3; q. 118, a. 2]. E ancora lui soltanto costituisce la beatitudine della nostra anima, come sopra si è visto [I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 8; q. 3, aa. 1, 7, 8]. Come quindi dobbiamo offrire solo al sommo Dio il sacrificio spirituale, così anche a lui soltanto dobbiamo offrire i sacrifici esterni; come anche «nella preghiera e nella lode noi facciamo salire a lui le nostre voci per esprimergli l'offerta interiore delle cose che esse manifestano», come dice **S. Agostino**. - Del resto noi vediamo rispettato in ogni stato il criterio secondo il quale l'autorità suprema è onorata con un segno peculiare, che sarebbe delitto di lesa maestà tributare a un'altra persona. E così nella legge divina viene stabilita la pena di morte per coloro che rendono ad altri l'onore dovuto a Dio, Esodo 22, 19; 30, 31 ss.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 1

L'appellativo di Dio viene dato a queste altre persone non per uguaglianza, ma **per partecipazione**. Quindi ad esse non è dovuto un uguale onore.

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 2

Nell'offerta del sacrificio quello che conta non è il **prezzo** dell'animale ucciso, ma il **significato**, indicando tale offerta l'onore dovuto al **supremo Reggitore dell'universo**. Per cui, come dice S. Agostino: «i demoni godono non dell'odore che emana dalle vittime, ma degli onori divini».

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 3

Come spiega **S. Agostino**, «non ai martiri noi consacriamo templi e sacerdoti: poiché per noi non essi sono Dio, ma il loro Dio. Per cui il sacerdote non dice: - A te Pietro, o Paolo, offro il sacrificio -. Ringraziamo invece Dio delle loro vittorie, e ci esortiamo alla loro imitazione».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'offerta del sacrificio non sia l'**atto speciale di una data virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 1

S. Agostino afferma: «È un vero sacrificio qualsiasi opera che noi facciamo per aderire a Dio in una santa società». Ora, un'opera buona qualsiasi non è l'atto speciale di una virtù determinata. Quindi l'offerta del sacrificio non è l'atto speciale di una data virtù.

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 2

La macerazione del corpo che è fatta col **digiuno** appartiene alla virtù dell'**astinenza**; se invece è fatta con la **continenza** appartiene alla **castità**; se poi è compiuta col **martirio** appartiene alla **fortezza**. Eppure tutte queste cose sono comprese nell'**offerta del sacrificio**, stando alle parole di S. Paolo, **Romani 12,1**: «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente». Inoltre l'Apostolo così scrive agli **Ebrei 13,16**: «Non scordatevi

della beneficenza e della generosità, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Ma la beneficenza e la generosità appartengono alla carità, alla misericordia e alla liberalità. Perciò l'offerta di sacrifici non è l'atto speciale di una determinata virtù.

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 3

Il sacrificio pare essere quanto è offerto al Signore. Ma le cose che vengono offerte a Dio sono molteplici, cioè la devozione, la preghiera, le decime, le primizie, le offerte e gli olocausti. Quindi il sacrificio non è l'atto speciale di una virtù determinata.

II^a II^a q. 85 a. 3. SED CONTRA:

Nella legge vengono dati speciali precetti sui sacrifici, come appare dal principio del Levitico.

II^a II^a q. 85 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato altrove [I-II, q. 18, aa. 6, 7; q. 60, a. 3, ad 2], quando l'atto di una virtù è ordinato al fine di un'altra virtù, esso partecipa in qualche modo della sua specie: come quando uno ruba per fornicare si ha che il furto riveste in qualche modo la deformità della fornicazione, fino al punto che se anche non fosse peccato per altri motivi, lo sarebbe già per il fatto solo che è ordinato alla fornicazione. Così dunque il sacrificio è un certo atto speciale, che è lodevole per il fatto di essere compiuto in ossequio a Dio. E per questo appartiene a una virtù determinata, cioè alla religione. Può darsi però che vengano ordinati a onorare Dio anche atti ispirati da altre virtù: p. es. quando uno offre i propri beni in elemosina per il Signore, oppure quando sottomette il proprio corpo a qualche afflizione in ossequio a Dio. E in questo senso anche gli atti di altre virtù possono essere denominati sacrifici. Vi sono però degli atti che sono degni di lode solo per il fatto che vengono compiuti in ossequio a Dio. E questi sono denominati sacrifici in senso proprio; e appartengono alla virtù della religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 1

Il fatto stesso che vogliamo aderire a Dio associandoci a lui spiritualmente, è ordinato a onorarlo. E così qualsiasi atto di virtù può rivestire l'aspetto di sacrificio, in quanto viene compiuto perché possiamo essere uniti a Dio in una santa società.

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 2

I beni dell'uomo sono di tre specie:

- Il primo è il bene dell'anima: bene che è offerto a Dio con un sacrificio interiore mediante la devozione, la preghiera e altri atti interni del genere. E questo è il sacrificio più importante.
- Il secondo è il bene del corpo, che viene offerto a Dio in qualche modo con il martirio, con l'astinenza o con la continenza.
- Il terzo consiste nei beni esterni: e di questo bene si fa a Dio il sacrificio direttamente quando offriamo i nostri beni immediatamente a lui, indirettamente invece quando li distribuiamo al prossimo in ossequio a Dio.

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 3

Si parla propriamente di sacrifici quando sulle cose offerte a Dio si fa qualcosa: come gli animali venivano uccisi, e il pane viene spezzato, mangiato e benedetto. E ciò è indicato dall'etimologia stessa del termine: infatti sacrificio suona *sacrum facio* (faccio qualcosa di sacro).

- **L'oblazione** invece indica direttamente l'offerta fatta a Dio, anche se su di essa non si compie alcun atto: come si parla di oblazione di danaro o di pane sull'altare, quando non si fa nulla su tali cose. Per cui ogni sacrificio è un'oblazione, ma non viceversa.

- Le **primizie** poi erano offerte, poiché come dice il **Deuteronomio 26**, venivano offerte a Dio, ma non erano sacrifici, poiché non si compiva alcun atto su di esse.

- Le **decime** infine non sono, propriamente parlando, né sacrifici né offerte: poiché non sono offerte direttamente a Dio, ma ai ministri del suo culto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non tutti siano tenuti a offrire sacrifici. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 3, 19**, afferma: «**Tutto ciò che dice la legge, lo dice per quelli che sono sotto la legge**». Ora, la legge dei sacrifici non fu data a tutti, ma al solo popolo ebraico. Quindi non tutti erano tenuti a fare dei sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 2

I sacrifici sono offerti a Dio per significare determinate cose. Ma non tutti sono in grado di capire tali significati. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 3

I sacerdoti devono il loro nome al fatto che offrono a Dio il sacrificio. Ma non tutti sono sacerdoti. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4. SED CONTRA:

Come sopra **[a. 1]** si è dimostrato, offrire il sacrificio è di legge naturale. Ma ai doveri della legge naturale sono tenuti tutti. Quindi tutti sono tenuti a offrire sacrifici a Dio.

II^a II^a q. 85 a. 4. RESPONDEO:

Stando alle spiegazioni date **[a. 2]**, ci sono due tipi di sacrificio:

- Il primo e principale è il sacrificio interiore, al quale tutti sono tenuti: tutti infatti sono tenuti a offrire a Dio un'anima devota.

- Il secondo invece è il sacrificio esterno. E questo si suddivide in due specie:

+ C'è infatti un sacrificio che deve la sua bontà morale al solo fatto che con esso si offre a Dio una cosa esterna per confessare la propria sottomissione a lui. E a questo sono obbligati diversamente quelli che sono soggetti alla legge nuova o antica e quelli che non sono sotto la legge. Quelli infatti che sono soggetti alla legge sono tenuti a offrire determinati sacrifici secondo i precetti della legge stessa. Gli altri invece erano tenuti ad alcuni sacrifici esterni in ossequio a Dio secondo gli usi di coloro fra cui vivevano: non però determinatamente a questa o a quell'altra cosa.

+ L'altro sacrificio esterno consiste invece nel compiere gli atti esterni delle altre virtù a onore di Dio. E di questi atti alcuni sono di precetto, e allora tutti vi sono obbligati; altri invece sono supererogatori, e quindi non tutti vi sono obbligati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 1

Ai sacrifici determinati prescritti dalla legge non tutti erano tenuti; tutti però erano tenuti a certi sacrifici interni ed esterni, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 2

Sebbene non tutti conoscano il valore dei sacrifici in modo esplicito, lo conoscono tuttavia in maniera implicita, come notammo sopra [q. 2, aa. 6, 7, 8] anche a proposito della fede.

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 3

I sacerdoti offrono quei sacrifici che sono formalmente ordinati al culto di Dio non solo per sé, ma anche per gli altri. Ci sono però altri sacrifici, come si è detto, che chiunque può offrire a Dio per se stesso.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'oblazione (offerte) e le primizie

Questione 86 Proemio

Passiamo ora a parlare delle **oblazioni e delle primizie**. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se ci siano delle oblazioni strettamente comandate;
2. A chi siano dovute;
3. Quali siano le cose da offrirsi;
4. In particolare dell'oblazione delle primizie: se vi sia un obbligo rigoroso in proposito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli uomini non siano tenuti a fare offerte per necessità di precetto. Infatti:

I^a II^a q. 86 a. 1, arg. 1

Nell'era cristiana, come sopra [I-II, q. 103, a. 3] si è visto, gli uomini non sono tenuti a osservare i precetti cerimoniali della legge antica. Ora, l'offerta delle offerte rientra nei precetti cerimoniali della legge antica, poiché leggiamo nell'**Esodo 23,14**: «Tre volte all'anno farai festa in mio onore»; e subito dopo: «Non si dovrà comparire davanti a me a mani vuote». Perciò adesso gli uomini non sono tenuti a fare offerte per necessità di precetto.

II^a II^a q. 86 a. 1, arg. 2

Le offerte, prima che vengano fatte, dipendono dalla **libera volontà** dell'offerente, stando a quanto dice il Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 23**: «Se dunque presenti la tua offerta all'altare», ecc., come rimettendo la

cosa all'arbitrio dell'offerente. D'altra parte dopo che le offerte sono state fatte non c'è più la possibilità di offrirle una seconda volta. Quindi in nessun modo uno è tenuto per legge a fare delle offerte.

IIª IIª q. 86 a. 1, arg. 3

Chi è tenuto a rendere qualcosa alla Chiesa può esservi costretto con la privazione dei sacramenti. Risulta però illecito negare i sacramenti a coloro che rifiutano di fare le loro offerte. Così infatti prescrive il **Decreto di Graziano**: «Nessuno nel dispensare la sacra comunione esiga qualche favore da chi la riceve; e se uno lo esigesse, sia deposto». Quindi nessun uomo è strettamente tenuto a fare offerte.

IIª IIª q. 86 a. 1. SED CONTRA:

Gregorio VII prescrive: «Ogni Cristiano durante la messa solenne procuri di offrire a Dio qualcosa».

IIª IIª q. 86 a. 1. RESPONDEO:

- Il termine oblazione è comune a tutte le cose che vengono offerte per il culto di Dio, come si è visto [q. 86, a. 3, ad 3]. Se quindi si offre per il culto di Dio un bene che va consumato in vista di un'azione sacra risultante da esso, si ha insieme un'oblazione e un sacrificio. Per cui si legge nell'**Esodo 29,18**: «Allora brucerai in soave odore sull'altare tutto l'ariete: è un olocausto in onore del Signore, un profumo gradito, un'offerta consumata dal fuoco per il Signore»; e nel **Levitico 2, 1**: «Se qualcuno presenterà al Signore un'oblazione, la sua offerta sarà di fior di farina».

- Se invece la cosa viene offerta per rimanere integra, venendo destinata al culto o all'uso dei ministri di Dio, allora si avrà un'oblazione, ma non un sacrificio. Ora, tali offerte per la loro natura sono spontanee, come si rileva dalle parole dell'**Esodo 25,2**: «Riceverai l'offerta da chiunque sarà generoso di cuore». Può tuttavia capitare che uno sia tenuto a fare tali offerte, e ciò per quattro motivi:

- **Primo, per un patto** precedente: come quando a uno viene concesso un fondo ecclesiastico perché in determinati tempi faccia determinate offerte. Il che tuttavia ha carattere di **tributo**.

- **Secondo, per un impegno o una promessa** stabiliti in precedenza: come quando uno fa una donazione tra vivi, o lascia in testamento alla Chiesa un bene mobile o immobile da consegnare dopo un certo tempo.

- **Terzo, per le necessità della Chiesa**: nel caso p. es. in cui i ministri della Chiesa non avessero di che sostentarsi.

- **Quarto, per la consuetudine**: infatti i fedeli sono tenuti in certe solennità a fare le offerte consuete. - **Tuttavia nei due ultimi casi l'oblazione rimane in un certo senso volontaria**: per la quantità cioè e la specie dei beni da offrire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 86 a. 1, ad arg. 1

Nella nuova legge gli uomini sono tenuti a fare offerte non a causa delle solennità legali di cui si parla nell'Esodo, ma per altri motivi, come si è ricordato [nel corpo].

IIª IIª q. 86 a. 1, ad arg. 2

Si può essere tenuti a fare offerte sia prima di aver fatto la donazione, come avviene nel primo, terzo e quarto caso di quelli elencati, sia dopo la donazione, come avviene dopo l'impegno o la promessa. Allora infatti uno è tenuto a dare di fatto ciò che già appartiene alla Chiesa in forza di un'obbligazione.

IIª IIª q. 86 a. 1, ad arg. 3

Quelli che non danno le offerte dovute possono essere puniti con la privazione dei sacramenti, ma non da parte del sacerdote che ha diritto a tali offerte, bensì da un'autorità superiore: perché non sembri che si esiga qualcosa per il conferimento dei sacramenti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le offerte non siano dovute soltanto ai sacerdoti. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 1

Noi vediamo che tra le offerte più importanti ci sono quelle destinate ai sacrifici in qualità di vittime. Ora, in certi passi della Scrittura, **Ebrei 13,16**, le offerte date ai poveri sono denominate vittime: «Non scordatevi della beneficenza e della generosità: poiché di tali vittime Dio si compiace». Quindi a maggior ragione le offerte sono dovute ai poveri.

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 2

In molte parrocchie i monaci ricevono una parte delle offerte. Eppure, come rileva S. Girolamo, «la condizione dei monaci è diversa da quella dei chierici». Quindi le offerte non sono dovute soltanto ai sacerdoti.

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 3

Con il consenso della Chiesa i laici possono comprare le offerte, cioè il pane e altre cose del genere. Ma essi lo fanno solo per servirsene a proprio uso. Quindi le offerte possono essere attribuite anche ai laici.

II^a II^a q. 86 a. 2. SED CONTRA:

Nei Canoni del Papa S. **Damaso, Decreto di Graziano**, si legge: «Delle offerte che vengono offerte nella santa Chiesa possono mangiare e bere soltanto i sacerdoti, i quali servono il Signore quotidianamente. Poiché nell'antico Testamento il Signore proibisce ai figli d'Israele di mangiare il pane benedetto, riservandolo ad Aronne e ai suoi figli».

II^a II^a q. 86 a. 2. RESPONDEO:

Il sacerdote è costituito come «negoziatore e intermediario» tra il popolo e Dio, come è detto di Mosè, **Deuteronomio 5,5**. Spetta quindi a lui comunicare al popolo gli insegnamenti e i sacramenti di Dio, e inoltre presentare a Dio le cose offerte dal popolo, cioè le preghiere, i sacrifici e le offerte; secondo le parole dell'Apostolo, **Ebrei 5, 1**: «Ogni sommo sacerdote preso fra gli uomini viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire offerte e sacrifici per i peccati». Quindi le oblazioni, offerte a Dio dal popolo spettano ai sacerdoti, non solo perché se ne servano per i loro usi, ma anche perché le distribuiscano onestamente: parte impiegandole in cose attinenti al culto divino, parte destinandole al proprio vitto, poiché come dice S. Paolo, **1Corinti 9,13**: «coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare», e parte ancora erogandole in soccorso dei poveri, i quali nei limiti del possibile devono essere assistiti con i beni della Chiesa: poiché, come nota **S. Girolamo**, anche il Signore volle possedere una borsa a vantaggio dei poveri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 1

Le elemosine che vengono date ai poveri, come pur non essendo dei veri sacrifici vengono denominate sacrifici in quanto fatte per il Signore, così per lo stesso motivo possono essere dette offerte: però non in senso proprio, dato che non sono offerte a Dio direttamente. Tuttavia le vere offerte vanno anche a vantaggio dei poveri, in forza non della donazione degli offerenti, ma del loro impiego da parte dei sacerdoti.

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 2

Sia i monaci che gli altri religiosi possono ricevere le offerte in tre modi. Primo, in quanto poveri, partecipando alla distribuzione fatta dal sacerdote o imposta dalle disposizioni della Chiesa. - Secondo, nel caso che siano ministri dell'altare. E allora possono ricevere le offerte, offerte spontaneamente. - Terzo, nel caso che siano titolari di una parrocchia. E allora possono ricevere le offerte a rigore di giustizia quali rettori di una chiesa.

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 3

Le offerte, una volta consacrate, non possono essere cedute in uso ai laici: come nel caso dei vasi e dei paramenti sacri. E questo è il senso in cui va intesa la norma del Papa Damaso [s. c.]. - Invece le offerte non consacrate possono essere cedute in uso dai sacerdoti ai laici sia come donativi, sia come oggetti di vendita.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possa fare oblazione di tutto ciò che legittimamente si possiede. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 1

Secondo le leggi umane: «la meretrice agisce vergognosamente in quanto meretrice, ma non in quanto percepisce un compenso»: perciò essa lo possiede lecitamente. Ma di tale guadagno non è lecito fare un'oblazione, poiché sta scritto nel **Deuteronomio 23,19**: «Non darai per offerta nella casa del Signore tuo Dio la paga di una meretrice». Quindi non è lecito fare oblazione di tutto ciò che si possiede lecitamente.

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 2

Nel medesimo libro viene proibito che si offra nella casa di Dio «il prezzo di un cane». Ora, è evidente che il prezzo di un cane regolarmente venduto è posseduto secondo giustizia. Quindi non è lecito fare oblazione di quanto si possiede secondo giustizia.

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 3

Sta scritto, **Malachia 1,8**: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Ma l'animale cieco è posseduto legittimamente. Quindi non è vero che si può fare oblazione di quanto è posseduto legittimamente.

II^a II^a q. 86 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Proverbi 3, 9**, si legge: «Onora il Signore con i tuoi averi». Ora, fa parte degli averi di un uomo tutto ciò che egli possiede secondo giustizia. Quindi egli può fare oblazione di tutto ciò che possiede legittimamente.

II^a II^a q. 86 a. 3. RESPONDEO:

S. Agostino ha scritto: «Se tu avessi depredato un uomo indifeso, e poi ne avessi spartito le spoglie con un giudice disposto a giudicare in tuo favore, tanta è la forza della giustizia che ti disgustaresti di te stesso. Ora, il tuo Dio non è certo tale quale non devi essere tu stesso». Infatti si legge, **Siracide 34,21**: «L'offerta di chi sacrifica una cosa male acquistata è immonda». Per cui risulta chiaro che non si può fare oblazione di cose acquistate o possedute ingiustamente. Nell'antica legge d'altra parte, quando tutto era simbolico e figurale, alcune cose venivano ritenute immonde a causa del loro significato, e quindi non era lecito offrirle a Dio. Nella nuova legge invece qualsiasi creatura è da considerarsi monda, come nota S. Paolo, **Tito 1,15**. Quindi di per sé si può fare oblazione di qualsiasi cosa lecitamente posseduta. Tuttavia indirettamente può capitare che di una cosa legittimamente posseduta non si possa fare oblazione: nel caso, p. es., che ciò vada a scapito di altre persone, come se un figlio offrisse a Dio quanto è tenuto a dare per nutrire suo padre, cosa questa che

il Signore condanna nel Vangelo, **Matteo 15, 5 s**.. Oppure per motivi di scandalo, di poco rispetto o altro del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 1

Nell'antica legge era proibito fare oblazione con la paga del meretricio perché **cosa immonda**. Nella nuova invece è proibito **per evitare lo scandalo**: cioè perché non sembri che la Chiesa favorisca il peccato accettandone in oblazione il guadagno.

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 2

Secondo l'antica legge il cane era un animale immondo. Altri animali immondi però venivano riscattati, e se ne poteva offrire il prezzo, come appare dalle parole del Levitico [27, 27]: «Se si tratta di un animale immondo, chi l'ha offerto lo riscatti». Invece **il cane non era né offerto né riscattato, sia perché gli idolatri immolavano i cani nei sacrifici degli idoli, sia perché il cane sta a significare la rapacità, che è incompatibile con l'oblazione**. Questa proibizione però non vale più nella nuova legge.

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 3

L'oblazione di un animale cieco era illecita per tre motivi:

- Primo, per il fine per cui veniva fatta. Da cui le parole di **Malachia 1, 8**: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Infatti i sacrifici dovevano essere immacolati.
- Secondo, **per la mancanza di rispetto**. Da cui il rimprovero **Malachia 1, 12**: «Voi profanate il mio nome quando dite: La tavola del Signore è contaminata, e spregevole ciò che vi è sopra».
- Terzo, **per un voto precedente, col quale un uomo si obbligava a consegnare un animale integro**. Per cui si aggiunge, **Malachia 1, 14**: «Maledetto il fraudolento che ha nel gregge un maschio, ne fa voto e poi mi sacrifica una bestia difettosa». E questi stessi motivi valgono anche nella nuova legge. Se invece si escludono questi inconvenienti la cosa non è illecita.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non ci sia l'obbligo di offrire **le primizie**. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 1

Nell'**Esodo 13, 9**: dopo la promulgazione della legge sui primogeniti si aggiunge: «Sarò per te come segno sulla tua mano». Quindi si tratta di un precetto cerimoniale. **Ma i precetti cerimoniali nella nuova legge non vanno osservati**. Quindi non va neppure fatta l'offerta delle primizie.

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 2

Le primizie venivano offerte al Signore per i benefici speciali concessi al popolo ebreo, come si legge nel **Deuteronomio 26,2 s**: «Prenderai le primizie di tutti i frutti del suolo, ti presenterai al sacerdote in carica in quei giorni e gli dirai: Io dichiaro oggi al Signore tuo Dio che sono entrato nel paese che il Signore ha giurato ai nostri padri di darci». Quindi gli altri popoli non sono tenuti a offrire le primizie.

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 3

Le cose a cui uno è obbligato devono essere determinate. Ora, sia nell'antica come nella nuova legge non è determinata la quantità delle primizie. Quindi non c'è uno stretto obbligo di offrirle. popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti».

II^a II^a q. 86 a. 4. SED CONTRA:

Nei **canoni** si legge: "Tutto il popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti".

II^a II^a q. 86 a. 4. RESPONDEO:

Le primizie non sono che delle offerte: poiché, come si rileva dal **Deuteronomio 26, 3**, esse erano accompagnate da un'attestazione di omaggio. Per cui si aggiunge: «Il sacerdote, ricevuta dalle tue mani la cesta» delle primizie, «la porrà davanti all'altare del Signore tuo Dio». Dopodiché **Deuteronomio 26, 10**, era comandato di ripetere queste parole: «Io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». Le primizie poi erano date per una causa speciale, cioè in riconoscenza dei benefici di Dio: come per confessare che uno aveva ricevuto da Dio i frutti della terra, e quindi si riteneva obbligato a presentare una parte di essi al Signore, secondo le parole **1Corinti 29,14**: «Dalle tue mani li abbiamo ricevuti e a te li rendiamo». Siccome poi a Dio dobbiamo dare il meglio, per questo fu comandato di offrire a Dio le primizie, cioè il meglio dei frutti della terra. E poiché il sacerdote «è costituito per il popolo nelle cose che riguardano Dio», **Ebrei 5, 1**, così le primizie offerte dal popolo erano riservate all'uso dei sacerdoti. Da cui le parole della Scrittura, **Numeri 18, 8**: «E il Signore disse ad Aronne: Ecco, io ti dò il diritto alle mie primizie». Ora, è di legge naturale che l'uomo offra a onore di Dio qualcosa dei beni a lui concessi. Ma che faccia l'offerta a quelle date persone, o che la scelga dalle primizie, o in tale quantità, questo nell'antico Testamento fu determinato dalla **legge divina**; nel nuovo invece è definito dalle **disposizioni della Chiesa**, le quali comandano di offrire le primizie secondo le usanze locali e le necessità dei ministri della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 1

I precetti cerimoniali erano solo prefigurativi dell'avvenire: quindi alla presenza della realtà indicata vennero a cessare. **L'offerta delle primizie invece era fatta per indicare un beneficio passato, da cui nasce un dovere di riconoscenza** anche secondo il dettame della ragione naturale. E così in ciò che ha di generico tale obbligo rimane.

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 2

Le primizie erano offerte nell'antica legge non solo per il beneficio accordato da Dio con la terra promessa, ma anche per il beneficio dei frutti della terra. Da cui le parole del **Deuteronomio 26,10**: «Presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». **E questo secondo motivo vale per tutti**. O si può anche dire che come Dio concesse con un particolare beneficio la terra promessa, così con un beneficio universale diede a tutto il genere umano il dominio della terra, secondo l'espressione dei **Salmi 113,16**: «Ha dato la terra ai figli dell'uomo».

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 3

Come ci informa S. Girolamo «dalla tradizione degli antichi si era introdotta la norma che i ricchi dessero ai sacerdoti come primizie la quarantesima parte dei prodotti, e i poveri la sessantesima». Pare quindi che le primizie debbano essere offerte entro questi limiti, secondo le usanze dei luoghi. Con ragione però **la quantità delle primizie non fu determinata dalla legge: poiché, come si è visto [nel corpo], le primizie vengono date come offerte, e queste sono per loro natura spontanee.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le decime

Questione 87

Proemio

E veniamo a parlare delle **decime**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'obbligo di pagare le decime sia strettamente di precetto;

2. Quali siano le cose di cui si devono dare le decime;

3. A chi si debbano dare;

4. Chi sono quelli che sono tenuti a darle.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'obbligo di pagare le **decime** non sia strettamente **di precetto**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 1, arg. 1

Il precetto di pagare le decime viene dato dall'antica legge, **Levitico 27, 30, 32**: «Tutte le decime del suolo, sia del campo che degli alberi, sono del Signore»; e ancora: «Ogni decima del bestiame grosso o minuto, cioè il decimo capo di quanto passa sotto la verga del pastore, sarà consacrato al Signore». Ora, questo **precetto** non può essere computato fra quelli **morali**: poiché la ragione naturale non basta a dettare una preferenza per la decima parte piuttosto che per la nona o per l'undicesima. Si tratta quindi di un precetto **legale o cerimoniale**. Ora, stando alle cose già dette [*I-II, q. 103, a. 3; q. 104, a. 3*], nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti a questi precetti dell'antica legge. Quindi non sono obbligati a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 1, arg. 2

Nell'era della grazia gli uomini sono tenuti soltanto alle cose che Cristo ci comanda mediante gli Apostoli, secondo le parole evangeliche, **Matteo 28, 20**: «Insegnate loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato». E S. Paolo, **Atti 20, 27**, diceva: «Non mi sono sottratto al compito di annunziarvi tutta la volontà di Dio». Eppure sia nell'insegnamento di Cristo che in quello degli Apostoli non si prescrive nulla sul pagamento delle decime: infatti quanto dice il Signore, **Matteo 23, 23**, relativamente alle decime, cioè che «queste cose bisognava praticarle», si riferisce al tempo passato dell'osservanza legale, come spiega **S. Ilario**: «Quella decima degli erbaggi, utile come prefigurazione delle grazie future, non andava omessa». Quindi gli uomini nell'era della grazia non sono tenuti a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 1, arg. 3

Nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti alle osservanze legali più di quanto lo fossero prima della legge. Ma prima della legge le decime non erano di precetto, bensì solo oggetto di voto, come si legge, **Genesi 28, 20 ss.**, a proposito di Giacobbe, il quale «fece questo voto: Se Dio sarà con me, e mi proteggerà in questo viaggio che sto facendo, (...) di tutto quanto mi darai io ti offrirò la decima». Perciò anche nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti al pagamento delle decime.

II^a II^a q. 87 a. 1, arg. 4

Nell'antica legge gli uomini erano tenuti a dare tre tipi di decime:

- Alcune erano date ai **Leviti**, come si legge nei **Numeri 18, 24**: «**I Leviti avranno in possesso le decime che gli Israeliti presenteranno al Signore**».

- Di un altro tipo di decime parla poi il **Deuteronomio 14,22, 28 s.**: «**Dovrai prelevare la decima da tutto il frutto della tua sementa, che il campo produce ogni anno, e la mangerai davanti al Signore tuo Dio nel luogo che egli avrà scelto**».

- E poco più sotto si parla di un'altra decima: «**Alla fine di ogni triennio metterai da parte tutte le decime del tuo provento del terzo anno e le deporrai entro le tue città; il Levita, che non ha parte né eredità con te, il forestiero, l'orfano e la vedova che saranno entro le tue città verranno, mangeranno e si sazieranno**». Ma a queste due ultime decime non si è tenuti nell'era cristiana. Quindi neppure alla prima.

II^a II^a q. 87 a. 1, arg. 5

Se a ciò che è dovuto senza determinazione di tempo non si soddisfa subito, si incorre nel peccato. Se quindi nell'era cristiana gli uomini fossero obbligati per necessità di precetto a pagare le decime, nei paesi in cui esse non vengono pagate tutti sarebbero in peccato mortale, compresi i ministri della Chiesa, per aver lasciato passare la cosa. Ma ciò non è ammissibile. Quindi gli uomini nell'era cristiana non sono strettamente tenuti a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «**Le decime sono richieste come cose dovute, e chi rifiuta di darle usurpa la roba altrui**».

II^a II^a q. 87 a. 1. RESPONDEO:

Nell'antica legge le decime erano date per il **sostentamento dei ministri di Dio**; da cui le parole del Signore in **Malachia 3,10**: «**Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa**». Di conseguenza il precetto di pagare le decime in parte era di ordine **morale** e dettato dalla **ragione naturale**, e in parte era **legale**, e quindi basato sull'istituzione divina. Infatti la ragione naturale dettava l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto a coloro che attendevano al culto per la salvezza di tutti: come c'è anche l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto agli incaricati del bene pubblico, cioè ai principi, ai soldati e agli altri funzionari. Per cui anche l'Apostolo, **1Cor 9, 7**, dimostra ciò partendo dalle consuetudini umane: «**Chi mai presta servizio militare a proprie spese? E chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto?**». Invece la determinazione della parte da offrire ai ministri del culto non appartiene al diritto naturale, ma fu introdotta dall'istituzione divina secondo le condizioni del popolo a cui fu data la legge. Ora, delle dodici tribù in cui esso era diviso, la dodicesima, cioè la tribù di Levi, che era interamente occupata nel servizio di Dio, non aveva possedimenti: per cui fu giustamente stabilito, **Numeri 18, 21**, che le altre undici dessero la decima parte dei loro proventi ai Leviti perché questi vivessero in una maniera decorosa, e anche per supplire alla negligenza dei futuri trasgressori. Così questa norma, quanto alla determinazione della decima parte, era un precetto legale: come anche molti altri precetti speciali erano stati emanati per quel popolo allo scopo di far rispettare la giustizia fra gli uomini secondo le sue particolari condizioni; e questi venivano detti appunto **precetti legali o giudiziali**; sebbene secondariamente indicassero anche qualcosa di futuro, come tutti gli avvenimenti di quel popolo, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 10,11**: «**Tutto accadeva loro come in figura**». E in ciò quei precetti assomigliavano ai precetti cerimoniali, istituiti principalmente per significare il futuro. Per cui anche il precetto di pagare le decime stava a significare qualcosa per il futuro: chi infatti, tenendo per sé nove parti, dà la decima, che sta a indicare la perfezione (essendo il dieci un numero perfetto, in quanto ultimo limite dei numeri dopo il quale non si procede, ma si ricomincia dall'uno), confessa simbolicamente di avere in sorte l'imperfezione, mentre la perfezione, promessa mediante Cristo, bisogna aspettarla da Dio. E tuttavia questo precetto non è cerimoniale, ma legale, come si è spiegato. Ma tra i **precetti** cerimoniali e quelli giudiziali dell'antica legge c'è anche questa differenza, come già si disse [**I-II, q. 104, a. 3**]: che quelli **cerimoniali** è illecito osservarli nella nuova legge, mentre quelli **giudiziali**, sebbene non obblighino più, tuttavia possono essere osservati senza peccato, e alla loro osservanza si può essere obbligati dall'autorità di coloro che possono legiferare. P. es. è un precetto giudiziale dell'antica legge che chi ruba una pecora ne renda

quattro, **Esodo 21, 37**: ora, se un re stabilisse questa norma, i sudditi sarebbero tenuti a osservarla. E allo stesso modo nell'era cristiana l'obbligo di dare le decime fu determinato dall'autorità della Chiesa secondo un criterio umano. Fu cioè stabilito che il popolo della nuova legge offrisse ai ministri del nuovo Testamento non meno di quanto il popolo della legge antica offriva ai ministri dell'antico Testamento, tanto più che il popolo della nuova legge ha degli obblighi più gravi, come si rileva da quelle parole evangeliche, **Matteo 5, 20**: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli»; e dato ancora che i ministri del nuovo Testamento hanno una dignità maggiore di quella dei ministri dell'antico Testamento, come dimostra l'Apostolo, 2Cor 3,7 ss.. È quindi evidente che l'obbligo di pagare le decime in parte deriva dal diritto naturale e in parte anche dall'istituzione della Chiesa; la quale, secondo l'opportunità dei tempi e delle persone, potrebbe anche determinare diversamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 2

Il precetto di pagare le decime, in quanto è un obbligo morale, fu dato dal Signore con quelle parole evangeliche, **Matteo 10,10**: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento»; e l'Apostolo lo ripete scrivendo ai **1Corinzi 9,4**. Ma la determinazione della quantità fu lasciata alla disposizione della Chiesa.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 3

Prima della promulgazione dell'antica legge i ministri del culto non erano determinati, ma ci viene detto che erano sacerdoti i primogeniti, i quali ricevevano due parti dell'eredità. E così non fu neppure determinata la parte da offrire ai ministri del culto di Dio, ma secondo la necessità ciascuno dava spontaneamente quanto credeva. Come Abramo, mosso dall'ispirazione profetica, diede le decime a Melchisedec, sacerdote di Dio altissimo, come dice la **Genesi 14, 20**. E parimenti Giacobbe fece voto di dare le decime: sebbene sembri che abbia fatto voto di offrirle non a dei sacerdoti, ma direttamente in culto a Dio, cioè di offrirle in sacrificio, come si rileva da quelle parole: «Io ti offrirò la decima».

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 4

Il secondo tipo di decime, che è riservato all'offerta dei sacrifici, non può trovare posto nella nuova legge, essendo cessati i sacrifici legali. Invece il terzo tipo di decime, da mangiarsi con i poveri, nella nuova legge ha avuto un ampliamento, per il fatto che il Signore, **Luca 11,41**, ha comandato di dare ai poveri non solo la decima parte, ma tutto il superfluo: «Quello che avanza datelo in elemosina». E anche le decime che si danno ai ministri della Chiesa devono essere da questi dispensate per le necessità dei poveri.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 5

I ministri della Chiesa devono preoccuparsi più della promozione del bene spirituale del popolo che della raccolta di beni temporali. Per questo l'Apostolo non volle servirsi della facoltà a lui concessa dal Signore, di ricevere cioè il necessario per il vitto da coloro che evangelizzava, per non creare ostacoli alla diffusione del Vangelo di Cristo, 1Corinti 9,12. E tuttavia non peccavano coloro che non lo sostentavano: altrimenti l'Apostolo non avrebbe trascurato di correggerli. Così dunque sono da lodarsi quei ministri della Chiesa che non esigono le decime dove non si può esigerle senza scandalo, o perché non sono più in uso, o per altre cause. E tuttavia quelli che non le pagano non sono sulla via della dannazione, là dove la Chiesa non le esige: a meno che non ci sia in essi un'ostinazione d'animo con la volontà di non pagarle anche se venissero loro richieste.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si sia tenuti a pagare le decime di tutti i beni. Infatti:

II^a II^a q. 87 a. 2, arg. 1

Il pagamento delle decime fu introdotto dalla **legge antica**. Ma nella legge antica non c'è alcun precetto che imponga di dare le decime personali, cioè quelle relative al guadagno fatto con le proprie azioni, p. es. nel commercio o nell'esercizio militare. Quindi nessuno è tenuto a pagare le decime di questi guadagni.

II^a II^a q. 87 a. 2, arg. 2

Come sopra [q. 86, a. 3] si è detto, non si devono fare oblazioni con ciò che si è male acquistato. Ma le oblazioni che si fanno direttamente a Dio rientrano nel culto divino più delle decime, che vengono presentate ai ministri. Quindi di ciò che si è male acquistato non si è tenuti neppure a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 2, arg. 3

Il **Levitico 27, 30. 32**, comanda di pagare le decime soltanto «**dei cereali, dei frutti degli alberi e del bestiame che passa sotto la verga del pastore**». Ma oltre a questi prodotti ci sono quelli minori, come gli ortaggi e simili. Quindi neppure di questi ultimi si è tenuti a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 2, arg. 4

L'uomo non può dare se non ciò su cui ha il dominio. Ma non tutto ciò che proviene a un uomo dai campi o dal bestiame resta in suo dominio: poiché certi proventi vengono sottratti dai furti e dalle rapine, altri talora vengono venduti e altri ancora sono dovuti ad altre persone, come ai principi sono dovuti i tributi e agli operai è dovuta la mercede. Quindi non si è tenuti a dare le decime di questi beni.

II^a II^a q. 87 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi 28,22**: «**Di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime**». Ma tutti i beni che un uomo possiede gli provengono da Dio. Quindi egli deve pagare le decime di tutti i suoi beni.

II^a II^a q. 87 a. 2. RESPONDEO:

Ogni obbligo va giudicato dalla sua radice. Ora, la radice del pagamento delle decime è l'obbligo di fornire i beni materiali a coloro che seminano i beni spirituali, secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinti 9,11**: «**Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccogliamo beni materiali?**». Infatti la Chiesa ha fondato su questo principio la norma del pagamento delle decime. Ora, tutti i beni che uno possiede rientrano tra quelli materiali. Perciò si devono pagare le decime di tutto ciò che si possiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 1

C'è una ragione particolare che spiega come mai nell'antica legge non venne comandato di dare le decime sui proventi personali, date le condizioni di quel popolo. Infatti tutte le altre tribù avevano dei possessori assicurati, con i quali potevano provvedere sufficientemente ai Leviti che non ne avevano. A questi poi non era proibito di guadagnare con onesti impieghi d'altro genere, come facevano anche gli altri ebrei. Invece il popolo della nuova legge è sparso in tutto il mondo, e molti sono privi di possessori, ma vivono del loro impiego: ora questi, se non pagassero le decime del loro impiego, non concorrerebbero affatto al sostentamento dei ministri di Dio. Inoltre ai ministri della nuova legge è strettamente proibito di occuparsi in impieghi redditizi, secondo l'affermazione di S. Paolo, **2Timoteo 2,4**: «**Nessuno che presta servizio nella milizia di Dio si interessa agli affari della vita civile**». E così nella nuova legge gli uomini sono tenuti alle decime personali, secondo le usanze dei luoghi e l'indigenza dei ministri del culto. Da cui la norma di **S. Agostino** riportata nei Canon: «**Paga le decime dei guadagni fatti nella milizia, nel commercio e nell'industria**».

II^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 2

Una cosa può essere male acquistata in due modi:

- Primo, perché è ingiusto l'acquisto medesimo, come è il caso dei beni acquistati con la **rapina o con l'usura**. E riguardo a questi beni l'uomo è tenuto alla restituzione, non già a pagarne le decime. Se tuttavia un campo fu comprato col danaro dell'usura, l'usuraio è tenuto a pagare le decime dei suoi frutti: poiché quei frutti non vengono dall'usura, ma dalla generosità di Dio.

- Ci sono invece delle cose che si dicono male acquistate perché provengono da una **fonte vergognosa**, come dalla professione di meretrice, di istrione o altro del genere, e che non si è tenuti a restituire. Ora, di tali cose si è tenuti a dare le decime come degli altri guadagni personali. Tuttavia la Chiesa non deve accettarle finché costoro rimangono nel peccato, per non essere creduta partecipe della loro colpa; dopo la conversione però può accettare tali decime.

IIª IIª q. 87 a. 2, ad arg. 3

Ciò che è ordinato a un fine va giudicato in base alla sua corrispondenza a tale fine. Ora, il pagamento delle decime è dovuto non per se stesso, ma per i ministri del culto, alla cui dignità non si addice di reclamarne anche le minuzie con meticolosa diligenza: ciò infatti, come spiega il Filosofo, sarebbe considerato riprovevole. Così l'antica legge non determinò che si pagassero le decime di questi prodotti minori, lasciando ciò all'**arbitrio dei volenterosi**: poiché le cose minime sono considerate come un nulla. Ora i Farisei, arrogandosi la perfetta giustizia secondo la legge, pagavano le decime anche di queste cose minute [Mt 23, 23; Lc 11, 42]. Né dal Signore sono ripresi per questo, ma solo per il fatto che disprezzavano i precetti più importanti, cioè quelli di ordine spirituale. Anzi, della pratica in sé egli pare piuttosto lodarli, dicendo: «Queste cose bisognava praticare», cioè sotto la legge, aggiunge il Crisostomo. Espressione che pare inoltre accennare più a una convenienza che a un obbligo. Perciò anche adesso di tali minuzie gli uomini non sono tenuti a dare le decime: a meno che l'uso del luogo non lo richieda.

IIª IIª q. 87 a. 2, ad arg. 4

Chi è derubato non è tenuto a pagare le decime delle cose di cui è stato rapinato o derubato, prima di ricuperarle; a meno che non sia incorso nel danno per sua colpa o negligenza: poiché in tal caso non deve essere danneggiata la Chiesa. - Se invece uno vende il grano senza averne prima dato la decima, la Chiesa può esigerla sia dal compratore, che si è impossessato di una cosa ad essa dovuta, sia dal venditore, il quale ha tentato di frodare la Chiesa. Ma quando uno ha versato, l'altro non è più tenuto. - Si noti inoltre che le decime dei frutti sono dovute in quanto questi provengono dalla generosità di Dio. Quindi esse non sono soggette a imposta, e neppure sono sottomesse alla mercede dovuta agli operai. Non si possono quindi prima detrarre dai frutti i tributi e la paga degli operai e poi dare le decime, ma prima si devono pagare le decime dei frutti nella loro integrità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR Pare che le decime non vadano date ai **chierici**. Infatti:

IIª IIª q. 87 a. 3, arg. 1

Nell'antico Testamento ai Leviti erano date le decime poiché non usufruivano dei possessi come il resto del popolo, **Numeri 18, 23 s.** Ma nel nuovo Testamento i chierici possono avere dei possessi, sia patrimoniali, in certi casi, sia ecclesiastici. Inoltre essi ricevono le primizie e le offerte per i vivi e per i morti. Quindi è troppo dare ad essi anche le decime.

IIª IIª q. 87 a. 3, arg. 2

Talora capita che uno abbia il domicilio in una parrocchia e i campi che coltiva in un'altra; ci sono poi dei pastori che in una parte dell'anno pascolano il gregge entro i confini di una parrocchia e nell'altra parte dell'anno entro i confini di un'altra; oppure che hanno l'ovile in una parrocchia e i pascoli in un'altra. Ora, in

casi come questi non è possibile determinare i chierici a cui vanno pagate le decime. Quindi non pare che le decime vadano pagate a determinati membri del clero.

II^a II^a q. 87 a. 3, arg. 3

È consuetudine generale in certi paesi che i militari ricevano in feudo dalla Chiesa la riscossione delle decime. E così pure ci sono dei religiosi che ricevono le decime. Perciò non pare che le decime siano dovute soltanto ai chierici in cura d'anime.

II^a II^a q. 87 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Numeri 18, 21**: «Ai figli di Levi io dò in possesso tutte le decime in Israele per il servizio che fanno, il servizio della tenda del convegno». Ma nel nuovo Testamento ai figli di Levi sono succeduti i chierici. Quindi le decime sono dovute soltanto ai chierici.

II^a II^a q. 87 a. 3. RESPONDEO:

Nelle decime si devono considerare due cose:

- il diritto di riscuoterle e i beni stessi che vengono offerti come decime. Ora, **il diritto di riscuotere le decime è spirituale**: esso infatti deriva dal diritto che hanno i ministri dell'altare ai frutti del proprio ministero, per cui «a chi semina i beni spirituali sono dovuti dei beni materiali», **1Corinti 9, 11**; e ciò spetta soltanto ai chierici in cura d'anime. Quindi essi soli hanno questo diritto.

- Invece **i beni che vengono offerti come decime sono di ordine materiale**. Di essi perciò può usufruire chiunque. E così possono essere ceduti anche ai laici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 1

Nella legge antica c'erano delle decime particolari per soccorrere i poveri, come si è visto [**a. 1, ad 4**]. Invece nella legge nuova le decime non vengono date ai chierici soltanto per il loro **sostentamento**, ma anche perché si provveda con esse al **soccorso dei poveri**. Esse quindi non sono eccessive: poiché per tale scopo sono necessari, con le **decime**, anche i **possessi ecclesiastici**, le **oblazioni** e le **primizie**.

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 2

Le decime personali sono dovute alla chiesa della parrocchia in cui uno abita. - Invece le **decime prediali** è più ragionevole che siano attribuite alla chiesa entro i cui confini si trovano i possedi. Le leggi però stabiliscono che in ciò si segua la consuetudine già introdotta. - Il pastore poi che secondo le stagioni pasce il gregge in due diverse parrocchie, deve pagare proporzionalmente le decime all'una e all'altra chiesa. E poiché i proventi del gregge derivano dal pascolo, la decima di un gregge è dovuta più alla chiesa nel cui territorio esso pascola che non a quella nel cui territorio ha l'ovile.

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 3

La Chiesa, come ha il potere di dare a un laico i beni ricevuti a titolo di decime, così ha anche il potere di cederli la facoltà di riscuoterli, pur restando riservato ai ministri della Chiesa il diritto della riscossione. E ciò sia per le necessità della Chiesa, come pare siano state date certe decime in feudo a dei soldati, sia per soccorrere i poveri, come le decime concesse in elemosina a certi religiosi laici, o senza cura d'anime. Alcuni religiosi tuttavia hanno il diritto di riscuotere le decime essendo in cura d'anime.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che anche i chierici siano tenuti a dare le decime. Infatti:

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 1

Secondo le norme generali del diritto, la chiesa parrocchiale deve ricevere le decime dei possessori esistenti nel suo territorio. Ma talora capita che un chierico abbia i propri possessori nel territorio di una parrocchia. Oppure che un'altra chiesa abbia là i suoi benefici. Quindi i chierici sono tenuti a pagare le decime prediali.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 2

Alcuni religiosi sono chierici. E tuttavia essi sono tenuti a pagare le decime alle chiese anche per i possessori che coltivano con le proprie mani. Perciò i chierici non sono esenti dal pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 3

La Scrittura, come comanda al popolo di pagare le decime ai Leviti, **Numeri 18, 21, 26 ss.**, così comanda a costoro di pagare le decime al sommo sacerdote. Quindi la stessa ragione che impone ai laici di pagare le decime ai chierici obbliga i chierici a pagarle al Sommo Pontefice.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 4

Le decime, come devono servire per il sostentamento dei chierici, così devono anche servire per il soccorso dei poveri. Se quindi i chierici sono esenti dal pagamento delle decime, lo saranno per lo stesso motivo anche i poveri. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la premessa.

II^a II^a q. 87 a. 4. SED CONTRA:

Il Papa Pasquale II [Decretales 3, 30, 2] così si esprime: «È un genere di esazione inaudito che dei chierici esigano le decime da altri chierici».

II^a II^a q. 87 a. 4. RESPONDEO:

L'identica cosa non può essere insieme causa del dare e del ricevere, dell'agire e del subire: può tuttavia capitare che un identico soggetto sia capace di dare e di ricevere, di agire e di subire per cause diverse e rispetto a cose diverse. Ora, ai chierici sono dovute le decime dei fedeli in quanto sono ministri dell'altare che seminano nel popolo i beni spirituali. Perciò **tali chierici, in quanto sono chierici**, cioè in quanto detengono i benefici ecclesiastici, **non sono tenuti a pagare le decime.**

- **Per altre cause tuttavia**, cioè per il fatto che possiedono in proprio, o dall'eredità paterna, o da un atto di compera, o da altre fonti, **sono obbligati a pagare le decime.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 1

Abbiamo così risposto anche alla prima obiezione. Infatti i chierici sono tenuti come gli altri a pagare le decime dei propri possessori alla chiesa parrocchiale anche se fanno parte del suo clero: poiché il fatto di avere qualcosa in proprio non è lo stesso che averlo in comune. - Invece i benefici ecclesiastici non sono soggetti al pagamento delle decime, anche se si trovano entro i confini di un'altra parrocchia.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 2

I religiosi, se sono **chierici in cura d'anime** che amministrano al popolo i beni spirituali, non sono tenuti a dare le decime, ma hanno il diritto di riceverle.

- Diversa è invece la situazione degli altri religiosi, anche se chierici, i quali non esercitano nel popolo un ministero spirituale. Essi infatti per legge comune sono tenuti a dare le decime, pur avendo delle **esenzioni** secondo i vari indulti loro concessi dalla Sede Apostolica.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 3

Nell'antica legge ai sacerdoti erano dovute le primizie e ai Leviti le decime; e poiché i Leviti erano alle dipendenze dei sacerdoti, il Signore comandò che essi invece delle primizie pagassero al sommo sacerdote la decima delle decime. Perciò anche adesso, per lo stesso motivo, i chierici sarebbero tenuti a dare la decima al Sommo Pontefice, se egli la esigesse. Infatti la ragione naturale vuole che chi ha la cura del bene comune di una collettività venga provvisto di quanto è richiesto per il bene comune.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 4

Le decime vanno impiegate per il soccorso dei poveri mediante la distribuzione fatta dai chierici. Perciò i poveri non hanno un titolo per riscuotere le decime, ma sono tenuti a darle.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il voto](#)

Questione 88

Proemio

Rimane ora da parlare del **voto**, col quale si promette a Dio qualche cosa.

Su questo tema tratteremo dodici argomenti:

[1. Che cosa sia il voto;](#)

[2. Che cosa possa essere materia di voto;](#)

[3. L'obbligazione dei voti;](#)

[4. La loro utilità;](#)

[5. A quale virtù appartengano;](#)

[6. Se sia più meritorio compiere una cosa per voto, o senza voto;](#)

[7. La solennità dei voti;](#)

[8. Se possano fare dei voti quelli che sono sottoposti all'autorità di altri;](#)

[9. Se i fanciulli si possano obbligare con voto a entrare nella vita religiosa;](#)

[10. Se un voto sia dispensabile, o commutabile;](#)

[11. Se si possa dispensare il voto solenne di castità;](#)

[12. Se per la dispensa dei voti si debba ricorrere all'autorità dei superiori.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **voto** consista in un semplice **proposito della volontà**. Infatti:

I^a II^a q. 88 a. 1, arg. 1

Secondo alcuni il voto è «il concepimento di un buon proposito, confermato dalla deliberazione dell'animo, con il quale uno si obbliga di fronte a Dio a fare o a non fare una cosa». Ma concepire un buon proposito, con

gli atteggiamenti connessi, può ridursi a un semplice moto della volontà. Quindi il voto consiste in un semplice proposito della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1, arg. 2

La stessa parola «voto» pare che derivi da **volontà**: infatti le cose che uno fa si dice che le compie secondo i suoi voti. Ma il proposito è un atto della volontà, mentre **la promessa è un atto della ragione**. Quindi il voto consiste in un semplice atto della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1, arg. 3

Il Signore, **Luca 9, 62**, ha detto: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio». Ora, uno mette mano all'aratro per il fatto che ha il proposito di fare il bene. Se quindi guarda indietro, desistendo dal buon proposito, non è adatto per il regno di Dio. **Perciò uno è obbligato dinanzi a Dio per il solo proposito, anche se non ha fatto alcuna promessa**. Quindi il voto consiste nel solo proposito della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 5, 3**: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché a lui dispiace una promessa stolta e infedele». **Quindi fare voto è promettere, e il voto è una promessa**.

II^a II^a q. 88 a. 1. RESPONDEO:

Il voto implica l'obbligo di fare o di omettere qualcosa. Ora, ci si obbliga a qualcosa verso un uomo mediante la promessa, che è un atto della ragione, la quale ha il compito di ordinare: come infatti col comando e la preghiera **uno** ordina, per così dire, ciò che gli altri devono fare a lui, così **con la promessa ordina ciò che lui deve fare per gli altri**. La promessa però che si fa a un uomo non può essere fatta senza parole o altri segni esterni. A Dio invece si può fare la promessa col solo pensiero interiore: poiché, come dice la Scrittura, **1Samuele 16,7**, «l'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore». Tuttavia talvolta ci si esprime con parole esterne, o per eccitarsi alla devozione, come si è detto [**q. 83, a. 12**] a proposito della preghiera, oppure per avere gli altri come testimoni, in modo da desistere dal mancare al voto non solo per il timore di Dio, ma anche per il rispetto verso gli uomini. Ma la promessa deriva dal proposito di fare una cosa. E il proposito a sua volta preesige una deliberazione: essendo un atto della volontà deliberata. **Così dunque per il voto si richiedono necessariamente tre elementi**:

- primo, la **deliberazione**;
- secondo, il **proposito della volontà**;
- terzo, la **promessa**, che ne è il costitutivo. Talvolta però vi si aggiungono altre due cose come elementi di conferma, cioè **la formulazione orale**, di cui si parla in quel testo dei **Salmi 65, 13 s.**: «A te scioglierò i miei voti, i voti pronunziati dalle mie labbra», e **la testimonianza degli altri**. Per cui il **Maestro delle Sentenze** afferma che **il voto è «la dichiarazione di una promessa spontanea, da farsi a Dio e riguardante le cose di Dio»**; sebbene la dichiarazione possa ridursi propriamente alla formulazione interiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 1

Il compimento di un buon proposito non viene confermato dalla deliberazione dell'animo se non mediante la **promessa** che accompagna la deliberazione.

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 2

È la **volontà** che muove la **ragione a promettere** qualcosa nel campo che è di dominio della volontà stessa. E così il **voto** prende il nome dal **volere** come dal suo primo movente.

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 3

Chi mette mano all'aratro fa già qualcosa, mentre chi **propone** soltanto non fa ancora nulla. Quando però uno **promette** incomincia già **a disporsi ad agire**, sebbene non compia ancora ciò che promette: come chi mette mano all'aratro non ara ancora, tuttavia già mette mano all'opera.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il voto non debba sempre riguardare un **bene migliore**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 1

Un bene migliore è un bene supererogatorio. Ma non si fa voto soltanto di atti supererogatori, bensì anche di **atti richiesti per la salvezza**. Infatti, come nota la **Glossa**, sul testo del **Salmo 75, 12**: «**Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli**», «**nel battesimo l'uomo fa voto di rinunciare al demonio con le sue vanità, e di custodire la fede**». Inoltre Giacobbe, **Genesi 28, 21**, fece voto «**di avere il Signore come Dio**», che è la cosa più indispensabile per la salvezza. Quindi i voti non riguardano soltanto un bene migliore.

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 2

Iefte è inserito nel catalogo dei Santi, secondo S. Paolo, **Ebrei 11, 32**. Eppure egli per un voto uccise la figlia innocente. Poiché dunque l'uccisione di un innocente non è un bene migliore, bensì una cosa per se stessa illecita, è chiaro che si può fare voto non soltanto di un bene migliore, ma **anche di cose illecite**.

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 3

Ciò che ridonda a detrimento di una persona, o non ha utilità alcuna, non è un bene migliore. Eppure talvolta si fa voto di **veglie o di digiuni esagerati**, che risultano pericolosi per la persona. E altre volte ancora si fa voto di cose indifferenti e che non servono a nulla. Perciò non sempre il voto è di un bene migliore.

II^a II^a q. 88 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 23, 23**: «**Se ti astieni dal fare voti, non vi sarà in te peccato**».

II^a II^a q. 88 a. 2. RESPONDEO:

Il voto, come si è detto [*a. 1*], è una promessa fatta a Dio. **Ora, la promessa ha per oggetto quanto si fa volontariamente a favore di qualcuno**. Infatti non sarebbe una promessa, ma una minaccia, se uno dichiarasse di voler agire contro qualcuno. Come pure sarebbe insensata la promessa se uno promettesse una cosa che l'interessato non gradisce. Dal momento quindi che tutti i peccati sono contro Dio, e che Dio gradisce soltanto le azioni virtuose, è chiaro che non si deve fare voto di alcun atto illecito o indifferente, ma solo di atti virtuosi.

- Dato poi che il voto implica una **promessa volontaria**, e d'altra parte la necessità esclude la volontarietà, ciò che è **necessario in modo assoluto** non può in alcun modo essere materia di voto: **sarebbe infatti stolto chi facesse voto di morire, o di non volare**.

- Quanto invece ha una **necessità non assoluta, ma in ordine al fine**, ad es. se è indispensabile per la salvezza, è sì materia di voto in quanto **viene compiuto volontariamente**, ma non in quanto **è una cosa necessaria** [*al fine*].

- **Quanto finalmente è immune dalla necessità, sia assoluta che in ordine al fine, è cosa del tutto volontaria. E ciò è materia di voto nel senso più proprio**. Ora, si dice che questo è un bene maggiore in rapporto al bene che è universalmente richiesto per la salvezza eterna. Perciò il voto, propriamente parlando, ha per oggetto un bene migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 88 a. 2, ad arg. 1

Il rinunciare alle attrattive del demonio e il custodire la fede di Cristo costituiscono l'oggetto dei voti battesimali in quanto sono **atti volontari, sebbene siano indispensabili per la salvezza**. - E lo stesso possiamo dire del voto di Giacobbe. Sebbene l'espressione possa anche spiegarsi nel senso che Giacobbe fece voto di avere il Signore come Dio attraverso un culto speciale, a cui non era tenuto: obbligandosi cioè alle decime e alle altre cose a cui si accenna subito dopo [v. 22].

IIª IIª q. 88 a. 2, ad arg. 2

Ci sono delle cose che sono buone in tutte le occorrenze: e queste sono gli atti virtuosi e tutto ciò che può essere direttamente materia di voto. - Altre cose, al contrario, sono cattive in tutti i casi: come le azioni di per se stesse peccaminose. E queste non possono mai essere materia di voto. - Ci sono infine alcune cose che considerate in se stesse sono buone, e sotto questo aspetto possono essere materia di voto, ma possono avere delle cattive conseguenze, per cui non vanno osservate. E così capitò nel voto di Iefte il quale, come narra la Scrittura, **Giudici 11, 30 s.**, **«fece voto al Signore e disse: Se tu mi metti nelle mani gli Ammoniti, la persona che uscirà per prima dalle porte di casa mia per venirmi incontro quando tornerò in pace sarà per il Signore, e io la offrirò in olocausto»**. Ora, ciò poteva avere una cattiva conseguenza, qualora gli fosse venuto incontro un animale non sacrificabile, come un asino, o un uomo: il che precisamente accadde. Per cui **S. Agostino** afferma che Iefte **«nel fare il voto fu stolto»**, in quanto mancò di discernimento, **«e nell'osservarlo fu empio»**. La Scrittura però fa precedere al fatto queste parole, **Giudici 11, 29: «Fu investito dallo Spirito del Signore»**: poiché la **fede e la devozione** che lo spinsero al voto venivano dallo Spirito Santo. Ed è posto nel catalogo dei santi sia per la vittoria ottenuta, sia perché è probabile che si sia pentito di quella iniquità, che tuttavia prefigurava un certo bene.

IIª IIª q. 88 a. 2, ad arg. 3

La macerazione del proprio corpo, fatta ad es. con veglie e digiuni, non è accetta a Dio se non in quanto è un'azione virtuosa: e ciò esige che sia fatta con la **debita discrezione**, in modo cioè da frenare la concupiscenza senza gravare troppo la natura. E così concepite tali penitenze possono essere materia di voto. Per questo l'Apostolo, **Romani 12, 1**, dopo aver esortato **«a offrire i nostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio»**, aggiunge: **«il vostro culto sia ragionevole»**. - Siccome però l'uomo sbaglia facilmente nel giudicare dei propri atti, tali voti è meglio che siano osservati o tralasciati secondo l'arbitrio dei superiori. Che se poi uno dall'osservanza di un voto del genere sentisse un incomodo grave ed evidente, e non potesse ricorrere al superiore, non dovrebbe osservarlo. I voti infine che hanno per oggetto cose vane e inutili sono piuttosto da dispregiarsi che da osservarsi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non tutti i voti vadano osservati. Infatti.

IIª IIª q. 88 a. 3, arg. 1

Dell'opera di un uomo ha più bisogno un altro uomo che Dio, il quale **«non ha bisogno dei nostri beni»**, **Salmo 15, 2**. Ora, la semplice promessa fatta a un uomo non obbliga, stando alle disposizioni della legge umana; e pare che ciò sia stato stabilito per la mutabilità dell'umano volere. Molto meno, dunque, obbliga la semplice promessa fatta a Dio, che è detta voto.

IIª IIª q. 88 a. 3, arg. 2

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talvolta quanto uno ha votato diventa per lui impossibile, o perché dipende dall'altrui arbitrio, come quando uno fa voto di entrare in un monastero i cui monaci non vogliono riceverlo, oppure perché si incorre in un difetto, come la donna che avendo fatto voto di verginità si lascia poi

corrompere, o come chi avendo fatto voto di dare del danaro per disgrazia lo perde. Perciò il voto non è sempre obbligatorio.

IIª IIª q. 88 a. 3, arg. 3

Ciò che uno è tenuto a pagare, è tenuto a pagarlo subito. Invece nessuno è tenuto a soddisfare subito ai propri voti: specialmente quando uno si impegna per il futuro. Quindi il voto non sempre è obbligatorio.

IIª IIª q. 88 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 5, 3 s.**: «Quando hai fatto un voto a Dio, non tardare a compierlo. È meglio non fare voti che farli e poi non mantenerli».

IIª IIª q. 88 a. 3. RESPONDEO:

La fedeltà esige che l'uomo adempia le sue promesse; da cui le parole di **S. Agostino**: «La fedeltà deve il suo nome al fatto che si compie ciò che si è detto». Ora, l'uomo è tenuto alla fedeltà specialmente verso Dio, sia per la sua sovranità che per i benefici ricevuti. Quindi l'uomo ha un obbligo strettissimo di adempiere i voti fatti a Dio, essendo ciò richiesto dalla fedeltà a cui si è tenuti nei riguardi di Dio: poiché la violazione del voto è una specie di infedeltà. Per cui Salomone, **Ecclesiaste 5, 3**, assegna questo motivo all'obbligo di soddisfare il voto: poiché «dispiace a Dio la promessa infedele».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 1

Secondo l'onestà ogni promessa fatta da un uomo a un altro uomo è vincolante: e questo è un obbligo di **legge naturale**. Ma per l'obbligo di fronte alla legge civile ci vogliono certi altri requisiti. Quanto poi a Dio, sebbene egli non abbia bisogno dei nostri beni, tuttavia noi gli siamo obbligati nel modo più stretto. E così il voto a lui fatto è sommamente obbligatorio.

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 2

Se quanto uno ha promesso con voto diviene impossibile per qualsiasi causa, l'uomo deve fare quanto sta in lui: in modo da avere almeno la volontà disposta a fare ciò che può. Quindi uno che ha fatto voto di entrare in un dato monastero, deve fare di tutto per esservi ricevuto. E se era sua intenzione principale di obbligarsi a entrare in religione, e in seguito fece la scelta di quell'istituto o di quella casa determinata come più adatti per lui, se non può essere ricevuto là è tenuto a entrare in un altro istituto. Se invece ha inteso principalmente obbligarsi a quel dato istituto o a quella casa per una stima particolare verso quell'istituto o quella casa, allora, se non viene accettato, non è tenuto a entrare in un'altra religione. Se poi uno viene a trovarsi nell'impossibilità di adempiere il voto per propria colpa, è tenuto anche a fare **penitenza di quella colpa passata**. Così una donna che dopo aver fatto il voto di verginità si lascia corrompere, non solo deve osservare ciò che è in suo potere, cioè la continenza perpetua, ma deve anche fare penitenza del suo peccato.

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 3

L'obbligazione del voto è causata dall'intenzione e dalla volontà propria, come si legge nel **Deuteronomio 23, 24**: «Manterrai la parola uscita dalle tue labbra ed eseguirai il voto che avrai fatto volontariamente al Signore tuo Dio, ciò che la tua bocca avrà promesso». Se quindi chi ha fatto il voto aveva l'intenzione e la volontà di obbligarsi ad adempierlo subito, è tenuto a scioglierlo subito. Se invece intendeva rimandare la cosa a un dato tempo, o farla a certe condizioni, non è tenuto a scioglierlo subito. Però egli non deve tardare oltre il tempo fissato, poiché subito prima, **Deuteronomio 23, 22**, si legge: «Quando avrai fatto un voto al Signore tuo Dio non tarderai a soddisfarlo, perché il Signore tuo Dio te ne chiederebbe certo conto; e se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia opportuno fare dei voti. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 4, arg. 1

A nessuno può giovare privarsi di un bene che Dio gli ha concesso. Ma uno dei massimi beni concessi all'uomo da Dio è la **libertà, di cui ci si priva con la necessità imposta dal voto**. Quindi non è opportuno per l'uomo fare voto di qualcosa.

II^a II^a q. 88 a. 4, arg. 2

Nessuno deve esporsi a dei pericoli. Ma chi fa un voto si espone a un pericolo: poiché quanto poteva trascurare prima del voto senza pericolo, ora diviene pericoloso. Da cui le parole di S. **Agostino** ad Armentario e a Paolina: «Per il fatto che hai emesso il voto, ormai ti sei legato, e non ti è lecito fare diversamente. Se non farai quello che hai promesso, non sarai più nelle condizioni in cui saresti rimasto se non avessi fatto quel voto. Allora saresti stato meno grande, ma non meno buono. Ora invece sarai tanto più miserabile, Dio non voglia, mancando di fedeltà al Signore, quanto più sarai felice adempiendo la promessa». Quindi non è opportuno fare dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 4, arg. 3

L'Apostolo ha scritto, **1Corinti 4, 16**: «**Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo**». Ora, non si legge che Cristo o gli Apostoli abbiano fatto dei voti. Perciò fare dei voti non è una cosa raccomandabile.

II^a II^a q. 88 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 75, 12** si legge: «**Fate voti al Signore vostro Dio, e adempiteli**».

II^a II^a q. 88 a. 4. RESPONDEO:

Il voto, come si è visto [**aa. 1, 2**], è una promessa fatta a Dio. Ora, il motivo per cui si promette una cosa a Dio è diverso da quello per cui la si promette a un uomo. All'uomo infatti si promette qualcosa a sua utilità, ed è per lui vantaggioso sia il dono, sia la certezza anticipata che gli diamo di riceverlo in seguito. **La promessa invece che facciamo a Dio ha di mira non il suo vantaggio, ma il nostro**. Per cui S. **Agostino** nella lettera citata scrive: «Egli è un creditore benevolo, non già bisognoso; il quale non si arricchisce per il saldo dei suoi crediti, ma fa arricchire in se medesimi coloro che li saldano». E come ciò che diamo a Dio non è vantaggioso per lui, bensì per noi, poiché «quanto gli si rende viene rifiuto al debitore», secondo l'espressione di S. Agostino, così la promessa stessa con la quale facciamo un voto a Dio risulta utile non a lui, che non ha bisogno della nostra assicurazione, ma a noi: poiché con i voti determiniamo immutabilmente la nostra volontà a cose che è meritorio compiere. **Quindi fare dei voti è una cosa vantaggiosa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 1

Come non sminuisce la libertà il non poter peccare, così non la sminuisce la necessità di una volontà determinata al bene: come è evidente nel caso di Dio e dei beati. E tale appunto è la necessità creata dal voto, che ha una certa somiglianza con la conferma nel bene propria dei beati. Per cui S. **Agostino** afferma che «è una felice necessità quella che costringe al meglio».

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 2

Quando il pericolo nasce direttamente dal fare una cosa, allora non è opportuno farla: p. es. passare un fiume su un ponte pericolante; ma se il pericolo nasce dal fatto che uno viene meno nel compiere quella data cosa,

questa non cessa perciò di essere vantaggiosa. Montare a cavallo, p. es., è vantaggioso, sebbene ci sia il pericolo di cadere da cavallo. Altrimenti bisognerebbe desistere da tutte le opere buone, che indirettamente per un evento qualsiasi possono presentare dei pericoli. Da cui le parole della Scrittura, **Ecclesiaste 11, 4**: «Chi bada al vento non semina mai, e chi osserva le nuvole non miete». Ora, per chi fa un voto il pericolo non viene dal voto stesso, ma dalla **colpa dell'interessato, il quale muta il suo volere** trasgredendolo. Per cui S. Agostino esorta: «Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, rallegrati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno».

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 3

Per **Cristo** non era di per sé opportuno fare dei voti. Sia perché era Dio, sia perché in quanto uomo aveva la volontà già determinata al bene, data la sua condizione di comprensore. Sebbene in maniera simbolica, stando a una Glossa, il salmista [21, 26] dica, parlando in suo nome: «Scioglierò i miei voti davanti ai suoi fedeli»; però qui egli parla per il suo corpo, che è la Chiesa. - **Gli Apostoli** invece si pensa che abbiano fatto i voti relativi allo stato di perfezione quando seguirono Cristo «dopo avere abbandonato ogni cosa», **Matteo 4, 18; 19, 27; Luca 5, 11**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il voto non sia un **atto di latría**, cioè di religione. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 1

Qualsiasi atto virtuoso può essere materia di voto. Ma il promettere una cosa e il farla sembrano appartenere a una medesima virtù. Quindi **il voto può appartenere a qualsiasi virtù**, e non specialmente alla virtù di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 2

Secondo Cicerone, questa virtù ha il compito di «offrire a Dio culto e cerimonie». Ora, **chi fa un voto non offre** ancora nulla a Dio, ma solo **promette**. Quindi il voto non è un atto di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 3

Il culto della religione non può indirizzarsi che a Dio. Ma i voti non vengono fatti solo a Dio, bensì anche ai santi e ai prelati, a cui i religiosi fanno voto di obbedienza con la loro professione. Quindi il voto non è un atto di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 19, 21**: «Gli presteranno culto con sacrifici e offerte, faranno voti al Signore e li adempiranno». Ma prestare culto a Dio è proprio della religione, o latría. Quindi il voto è un atto di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra [*q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2*], **qualsiasi azione virtuosa** può appartenere alla religione, o latría, quale atto imperato, per il fatto che viene **ordinata all'ossequio di Dio**, che è il fine proprio di questa virtù. Ora, ordinare certi atti al proprio fine appartiene alla virtù che comanda, non a quelle [*virtù*] comandate. Perciò **l'ordinazione degli atti di qualsiasi virtù al servizio di Dio è un atto proprio della religione**. Ma da quanto abbiamo detto [*a. 1*] è evidente che il voto è una promessa fatta a Dio; e la promessa non è altro che un indirizzare le cose promesse a colui al quale vengono promesse. Quindi il voto è un ordinare le cose di cui uno fa voto al culto, cioè all'ossequio verso Dio. E così è evidente che fare voto è un atto di latría, ossia di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 1

Le cose che sono materia di voto talora sono atti di altre virtù, come digiunare e osservare la castità, talora invece sono atti di religione, come offrire sacrifici o pregare. Ma in ambedue i casi la promessa fatta a Dio di tali beni appartiene alla religione, per il motivo già detto [nel corpo]. Per cui è evidente che ci sono dei voti che appartengono alla religione solo a motivo della promessa fatta a Dio, che è l'essenza nel voto, e ci sono dei voti che le appartengono anche per le cose promesse, che sono la materia del voto.

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 2

Chi promette, in quanto si obbliga a dare, già dà in qualche modo: come si è soliti dire che viene prodotta una cosa quando ne viene prodotta la causa, poiché l'effetto è già virtualmente nella sua causa. E per questo motivo non si ringrazia soltanto chi dà, ma anche chi promette.

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 3

Il voto si fa soltanto a Dio, ma la promessa può essere fatta anche a un uomo: e la stessa promessa di un bene fatta a un uomo può essere materia di voto, in quanto si tratta di un'azione virtuosa. E in questo modo va inteso il voto che uno fa ai santi o ai prelati: cioè nel senso che la promessa fatta ai santi o ai prelati cade sotto il voto a modo di materia, **poiché si fa voto a Dio di adempiere quanto viene promesso ai santi o ai prelati.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia più lodevole e meritorio fare una cosa **senza il voto** che con il voto. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 1

S. Prospero afferma: «**Dobbiamo fare astinenza e digiunare senza sottoporci alla necessità di farlo: affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia**». Ora, chi emette il voto di digiunare si sottopone alla necessità di farlo. Perciò sarebbe meglio che digiunasse senza farne il voto.

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 2

L'Apostolo scrive, **2Corinti 9, 7**: «**Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, poiché il Signore ama chi dona con gioia**». Ma ci sono di quelli che fanno con rincrescimento o tristezza le cose che hanno promesso con voto; e ciò pare che sia dovuto alla necessità imposta dal voto, poiché «la necessità è rattristante», come dice **Aristotele**. Perciò è meglio fare una cosa senza il voto che con il voto.

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 3

Il voto è necessario per confermare la volontà in ciò che viene promesso, come si è detto sopra [a. 4]. Ma la volontà non può essere confermata in una cosa meglio che facendola realmente. Quindi fare una cosa con il voto non è meglio che farla senza voto.

II^a II^a q. 88 a. 6. SED CONTRA:

Nel commentare l'esortazione del **Salmista 75,12** «**Fate voti e adempiteli**», la **Glossa** afferma: «**Fare voti è consigliato alla volontà**». **Ma il consiglio viene dato soltanto riguardo a un bene migliore.** Perciò è meglio fare una cosa migliore per un voto fatto che senza voto: poiché chi la fa senza il voto osserva un consiglio soltanto, cioè quello di compierla, mentre chi la fa con il voto osserva due consigli, cioè quello di fare voti e quello di adempierli.

II^a II^a q. 88 a. 6. RESPONDEO:

Compiere un'azione con il voto è cosa migliore e più meritoria che compierla senza voto, per tre motivi:

- **Primo**, perché fare un voto, come si è visto [a. 5], è un atto di latria, che è la prima delle virtù morali. Ora, l'atto di una virtù superiore è migliore e più meritorio. Quindi gli atti di una virtù inferiore sono migliori e più meritori per il fatto che vengono comandati da una virtù superiore, di cui diventano altrettanti atti attraverso il comando: come gli atti di fede e di speranza diventano migliori se vengono comandati dalla carità. Per cui gli atti delle altre virtù morali, come ad es. il digiunare, che è un atto dell'astinenza, e l'osservare la continenza, che è un atto della castità, sono migliori e più meritori se compiuti per voto: poiché così appartengono al culto divino, come altrettanti sacrifici fatti a Dio. Per cui S. Agostino insegna che «la verginità stessa è onorata non perché è verginità, ma perché è consacrata a Dio, ed è alimentata e custodita dalla continenza dettata dalla pietà».

- **Secondo**, perché chi fa voto di una cosa e poi la compie sottomette se stesso a Dio più di chi la compie soltanto. Egli infatti si sottomette a Dio non solo quanto all'atto, ma anche quanto alla stessa facoltà, poiché in seguito non può più fare diversamente: come chi desse a un uomo un albero assieme ai suoi frutti darebbe di più di chi desse soltanto i frutti, come scrive S. Anselmo. E per questo motivo si ringraziano anche coloro che promettono, come si è detto [a. 5, ad 2].

- **Terzo**, perché con il voto la volontà si determina al bene stabilmente. Ora, come insegna il Filosofo, fare una cosa con la volontà confermata nel bene è un elemento che rientra nella perfezione della virtù: come anche l'ostinazione della volontà aggrava la colpa, e ne fa un peccato contro lo Spirito Santo, come si è visto [q. 14, a. 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 1

La frase di S. Prospero va riferita alla necessità di coazione, che causa un atto involontario ed elimina la devozione. Per cui a ragione egli dice: «Affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia». Invece la necessità del voto dipende dall'immutabilità del volere, per cui il voto rafforza la volontà e accresce la devozione. Quindi l'argomento non regge.

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 2

La necessità dovuta alla costrizione, essendo contraria alla volontà, causa tristezza, come nota il Filosofo, ma la necessità imposta dal voto non causa tristezza, bensì gioia in coloro che sono ben disposti, poiché rafforza la volontà. Da cui le parole di S. Agostino ad Armentario e Paolina: «Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, ralleggrati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno». E se poi l'opera promessa, in sé considerata, dovesse risultare penosa e contraria alla volontà dopo il voto, restando però fermo il volere di adempiere il voto, l'atto sarebbe anche in questo caso più meritorio che se fosse compiuto senza il voto: poiché l'adempimento di un voto è un atto di religione, che è una virtù superiore all'astinenza, a cui appartiene l'atto del digiunare.

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 3

Chi compie una cosa senza averne fatto voto ha il volere determinato rispetto all'atto singolo che compie, e al momento di compierlo, ma il suo volere non rimane del tutto determinato per il futuro come quello di chi ha fatto un voto, il quale ha obbligato così la propria volontà a compiere una data cosa anche prima di fare quell'opera particolare, e forse anche a ripeterla più volte.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i voti non **diventino solenni** con il conferimento degli **ordini sacri** e la professione di **una regola determinata**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 1

Come si è già visto [*a. 1*], il voto è una promessa fatta a Dio. Ora, le cose che vengono compiute esteriormente per dare solennità all'atto non interessano Dio, ma gli uomini. Esse quindi sono elementi accidentali del voto. Perciò tali solennità non possono essere condizioni proprie del voto.

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 2

Un elemento che incide sulla struttura di una cosa deve potersi attribuire a tutto ciò in cui tale cosa si riscontra. Ora, sono molte le opere che possono essere materia di voto e che tuttavia non riguardano né l'ordine sacro, né una regola determinata: come il voto di fare un pellegrinaggio, o altro del genere. Quindi la solennità relativa al conferimento degli ordini sacri e alla professione di una regola determinata non incide sulla natura del voto.

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 3

Dire **voto solenne** è come dire **voto pubblico**. Ma in pubblico si possono fare molti altri voti oltre a quello che viene emesso nel ricevere gli ordini sacri e nel professare una data regola. Anzi, questi ultimi possono essere fatti anche in forma privata. Perciò tali voti non sono gli unici voti solenni.

II^a II^a q. 88 a. 7. SED CONTRA:

Solo questi voti impediscono il matrimonio e dirimono il matrimonio già contratto, il che è l'effetto dei voti solenni, come vedremo nella Terza Parte [Suppl., q. 53, a. 3].

II^a II^a q. 88 a. 7. RESPONDEO:

Ciascuna cosa riceve la solennità che la sua natura richiede: altra infatti è la solennità riservata al giuramento delle nuove reclute della milizia, consistente in schieramenti e apparati di cavalli, di armi e di soldati, e altra è la solennità delle nozze, che consiste nell'apparato degli sposi e nel convegno dei loro familiari. Ora, il voto è una promessa fatta a Dio. Quindi la solennità dei voti va riscontrata in qualcosa di spirituale riguardante Dio: cioè in una spirituale benedizione o consacrazione che per istituzione apostolica viene impartita nella professione di una regola determinata, e che secondo Dionigi viene immediatamente dopo il conferimento degli ordini sacri. E la ragione di ciò sta nel fatto che **le solennità non vengono accordate se non quando uno si dedica totalmente a un dato compito**: infatti non si hanno le solennità delle nozze se non nella celebrazione del matrimonio, quando ciascuno dei coniugi consegna all'altro il dominio sul proprio corpo. Parimenti si ha la solennità del voto quando uno col ricevere gli ordini sacri viene applicato al **ministero sacro**; oppure quando, con la professione di una **regola determinata**, entra nello stato di perfezione mediante la **rinuncia al mondo e alla propria volontà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 1

La solennità di cui parliamo non riguarda soltanto gli uomini, ma anche Dio, inquantoché implica una **consacrazione o una benedizione spirituale di cui Dio è causa**, anche se l'uomo funge da ministro; poiché sta scritto, **Numeri 6, 27**: «**Così porranno il mio nome sugli Israeliti, e io li benedirò**». Per questo i voti solenni hanno presso Dio un'obbligatorietà più grave dei voti semplici; e pecca più gravemente chi li trasgredisce. - L'affermazione poi che «il voto semplice non obbliga presso Dio meno di quello solenne» [Decretales 4, 6, 6] va intesa nel senso che i trasgressori sia dell'uno che dell'altro peccano mortalmente.

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 2

La **solennità** viene riservata per consuetudine **non ad azioni singole, ma all'ingresso in un nuovo stato**, come si è detto [nel corpo]. Perciò quando oggetto del voto sono azioni particolari, come un **pellegrinaggio** o un **digiuno**, a tale voto non va attribuita alcuna solennità, **ma questa va riservata al voto col quale uno si dedica totalmente al ministero o al servizio di Dio**; il quale voto, nella sua universalità, abbraccia molte opere particolari.

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 3

Per il fatto di essere emessi in pubblico i voti possono avere una certa **solennità umana**, ma non quella **spirituale e divina**, che hanno invece i voti ricordati, anche se vengono emessi davanti a poche persone. Per cui **una cosa sono i voti pubblici e un'altra i voti solenni**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le persone sottoposte al potere di altri non **siano impedito dal fare voti**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 1

Un vincolo minore deve cedere a un vincolo superiore. Ora, l'obbligo per cui una persona è sottoposta a un uomo è un vincolo inferiore al voto, con cui essa si obbliga verso Dio. Perciò coloro che sono sottoposti al potere di altri non sono impediti dal fare voti.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 2

I figli sono soggetti al potere del padre. Eppure essi possono professare in una data religione anche contro la volontà dei genitori. Quindi uno non è impedito dal fare voti per il fatto che è sottoposto al potere di altri.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 3

Fare è più che promettere. Ma i religiosi sottoposti al potere dei loro prelati possono, senza il loro permesso, fare determinate cose: p. es. dire dei salmi, o fare delle astinenze. A maggior ragione quindi essi possono promettere a Dio simili cose facendone voto.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 4

Chiunque fa ciò che non può fare commette peccato. Ora, i sottoposti nel fare voti non peccano: poiché non c'è mai stata una proibizione del genere. Quindi secondo il diritto essi possono fare dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 8. SED CONTRA:

Nel libro dei **Numeri 30, 4 ss.**, viene comandato che «se una donna avrà fatto un voto al Signore mentre è ancora in casa del padre, durante la sua giovinezza», non è tenuta al voto se il padre non vi acconsente. E lo stesso si dice [vv. 7 ss.] per la donna sposata. Quindi per gli stessi motivi neppure le altre persone soggette all'altrui potere possono obbligarsi con voto.

II^a II^a q. 88 a. 8. RESPONDEO:

Il voto, come si è detto [*a. 1*], è una promessa fatta a Dio. **Ora, nessuno può obbligarsi stabilmente a una cosa che è soggetta al potere di un altro**, ma solo a quanto ricade in suo potere. D'altra parte chi è sottoposto a un altro, rispetto alle cose in cui è sottoposto non ha la facoltà di fare ciò che vuole, ma dipende dal volere altrui. Quindi non può obbligarsi stabilmente con un voto a cose in cui dipende da un altro, senza il consenso del proprio superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 1

Come sopra [a. 2] si è visto, la promessa che si fa a Dio non può avere per oggetto se non atti virtuosi. Ma che un uomo offra a Dio cose che appartengono a un altro è un atto contrario alla virtù, come si è visto [q. 86, a. 3]. Quindi il voto non può obbligare fermamente quando un sottoposto promette ciò che ricade sotto il dominio di un altro, a meno che la promessa non sia condizionata al suo consenso.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 2

Giunto agli anni della pubertà un uomo di libera condizione può disporre di se stesso nelle cose che riguardano la sua persona: p. es. può obbligarsi con voto alla vita religiosa, o a contrarre matrimonio. Egli però non può disporre liberamente dell'economia familiare. Per cui in questo campo non può fare voti che siano valevoli senza il consenso paterno. - Lo schiavo poi, essendo sotto il dominio del padrone anche per le azioni strettamente personali, non può obbligarsi con voto alla vita religiosa, con la quale verrebbe a sottrarsi al dominio del padrone.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 3

Il religioso nell'operare dipende dal suo prelato secondo le norme di una data regola. Perciò, anche se nel momento può fare qualcosa, quando non viene impegnato in altro dal suo superiore, tuttavia nessun voto da lui fatto ha stabilità senza il consenso del superiore: poiché non c'è un momento in cui il sottoposto non possa venire impiegato in qualcosa da parte del superiore. Come neppure è valevole il voto di una fanciulla che vive in casa se non c'è l'approvazione del padre; né quello della moglie senza il consenso del marito.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 4

Sebbene il voto di coloro che sono sottoposti all'altrui potere non sia valido senza l'approvazione dei superiori, essi tuttavia non peccano facendo il voto: poiché in tale atto è sottintesa la condizione richiesta, cioè se sarà gradito ai superiori, o non vi sarà da parte loro opposizione.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che i fanciulli non possano obbligarsi con voto a entrare in religione. Infatti:

I^a II^a q. 88 a. 9, arg. 1

Dato che per il voto è richiesta la deliberazione dell'animo, fare voti appartiene soltanto a coloro che hanno l'uso di ragione. Ma questo manca nei fanciulli, come anche nei dementi e nei pazzi furiosi. Come quindi non possono obbligarsi a un voto i dementi e i pazzi furiosi, così è evidente che nemmeno i fanciulli possono obbligarsi con voto a entrare in religione.

II^a II^a q. 88 a. 9, arg. 2

Ciò che viene fatto legittimamente da una persona non può essere invalidato da un'altra. Ma il voto di entrare in religione fatto da un bambino o da una bambina prima della pubertà può essere revocato dai genitori o dal tutore, secondo i Canonici [Decreto di **Graziano**]. Quindi un fanciullo o una fanciulla prima dei quattordici anni non può fare dei voti validi.

II^a II^a q. 88 a. 9, arg. 3

Secondo la **Regola di S. Benedetto** e le norme di **Innocenzo IV**, a coloro che entrano in religione si concede un anno di esperimento, affinché la prova preceda sempre l'obbligo del voto. Quindi non è lecito che i fanciulli si leghino alla religione prima dell'anno di prova.

II^a II^a q. 88 a. 9. SED CONTRA:

Ciò che è fatto abusivamente è invalido, anche se non è revocato da nessuno. Invece secondo i Canonici [l. cit.] il voto fatto da una bambina prima degli anni della pubertà è valido, se entro un anno non viene revocato dai genitori. Quindi i fanciulli possono lecitamente e validamente obbligarsi a entrare in religione anche prima della pubertà.

II^a II^a q. 88 a. 9. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 7], il voto è di due specie, cioè semplice e solenne. E poiché la solennità del voto consiste in una benedizione e consacrazione spirituale amministrata dalla Chiesa, la solennità dei voti dipende dalle disposizioni di quest'ultima. **Il voto semplice** invece **riceve la sua efficacia dalla deliberazione dell'animo, con la quale uno intende obbligarsi**. Che poi tale obbligazione non abbia valore può accadere per due motivi:

- **Primo**, per una menomazione dell'uso della ragione, come avviene nei deficienti, i quali non possono obbligarsi a nulla nei loro eccessi di follia.
- **Secondo**, perché chi fa il voto è sottoposto al potere di altri, come sopra [a. 8] si è visto.

Ora, nei fanciulli che non hanno raggiunto gli anni della pubertà si trovano riunite queste due cose: poiché ordinariamente essi non hanno il pieno uso della ragione, e per natura sono soggetti alla cura dei genitori, o dei tutori che ne fanno le veci. E così i loro voti sono inefficaci per due motivi.

- Capita però talvolta, per disposizione della natura, che non è soggetta alle leggi umane, che vi siano dei fanciulli, per quanto pochi, nei quali l'uso della ragione è anticipato, per cui si dice che sono capaci di inganno. Né tuttavia per questo sono esenti dalla cura dei genitori, la quale sta alla legge umana, che si adatta ai casi più frequenti. Perciò si deve concludere che se il fanciullo, o la bambina, prima della pubertà, è privo dell'uso di ragione, in nessun modo può obbligarsi con voto a qualcosa. Se invece ha raggiunto l'uso della ragione, per quanto dipende da lui può obbligarsi, ma il suo voto può essere invalidato dai genitori, ai quali egli rimane soggetto. Per quanto però sia capace di inganno, tuttavia **prima della pubertà non può obbligarsi con i voti solenni alla vita religiosa, a causa delle leggi della Chiesa** [Decreto di **Graziano**, che stanno ai casi più frequenti. - Invece dopo gli anni della pubertà i ragazzi possono legarsi alla vita religiosa, sia con i voti semplici che con i voti solenni, indipendentemente dalla volontà dei genitori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 1

L'argomento addotto vale per i fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione: i loro voti infatti sono invalidi, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 2

I voti di coloro che sono sotto il potere di altri sono legati a una condizione implicita, cioè valgono a patto che non siano invalidati dai superiori; e questa condizione li rende leciti, come si è visto [a. 8, ad 1, 4], e anche validi, se la condizione regge.

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 3

L'argomento vale per i voti solenni, che vengono fatti con la professione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il voto non possa essere dispensato. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 1

Commutare un voto è meno che dispensarlo. Eppure il voto non può essere commutato, poiché sta scritto, **Levitico 27, 9 s.:** «Se uno avrà fatto voto di un animale che può essere immolato al Signore, ormai esso è cosa santa, e non può essere cambiato né in meglio né in peggio». Quindi meno che mai un voto potrà essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 2

Nelle norme di legge naturale e nei precetti di Dio non si può avere la dispensa da un uomo: specialmente poi nei precetti della prima tavola, che sono ordinati direttamente all'amore di Dio, che è il fine ultimo dei precetti. Ma **l'adempimento dei voti** è una norma di legge naturale, nonché un precetto della legge divina, come risulta evidente da quanto abbiamo spiegato [a. 3]; e **appartiene ai precetti della prima tavola, essendo un atto di latria**. Quindi i voti non possono essere dispensati.

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 3

L'obbligo del voto si fonda sul dovere di fedeltà che l'uomo ha verso Dio, come sopra si è detto. **Ma in ciò nessuno può dispensare**. Quindi neppure dal voto.

II^a II^a q. 88 a. 10. SED CONTRA:

Ciò che emana dalla volontà comune si presenta come più stabile di quanto emana dalla volontà di una persona singola. Ora, **un uomo può dispensare dalle leggi, che devono la loro forza alla volontà comune. Quindi è evidente che può dispensare anche dai voti**.

II^a II^a q. 88 a. 10. RESPONDEO:

La dispensa di un voto va concepita come le dispense che vengono concesse nell'osservanza di una legge. Ora **la legge**, come si è visto [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4], **viene data in considerazione di quanto è bene nella maggior parte dei casi**; siccome però capitano dei casi in cui ciò non è bene, è necessario che qualcuno possa determinare, in quel caso particolare, che la legge non va osservata. E questo propriamente significa dispensare nell'ambito della legge: poiché la dispensa si presenta come una distribuzione fatta a misura, o come l'applicazione di un dato universale ai soggetti che esso abbraccia, nel senso in cui si dice che uno dispensa il cibo ai membri di una famiglia. **Parimenti colui che fa un voto in qualche modo impone a se stesso una legge, obbligandosi a qualcosa che nella maggior parte dei casi è un bene**. Ma in certi casi può capitare che ciò si risolva in **un male**, o in qualcosa di **inutile**, o di incompatibile con un bene maggiore: il che distrugge le condizioni essenziali da noi sopra indicate [a. 2] perché una cosa sia materia di voto. Perciò in questi casi è necessario poter determinare che il voto non va osservato. Se dunque viene determinato **in modo assoluto** che un voto non va osservato, si ha la dispensa del voto. Se invece viene imposta qualche altra cosa in sostituzione di quanto si doveva compiere, si ha la **commutazione del voto**. Perciò la commutazione è meno della dispensa del voto. **Tuttavia l'una e l'altra facoltà è rimessa all'autorità della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 1

L'animale atto all'immolazione, per il fatto stesso che veniva votato a Dio, era considerato sacro, in quanto destinato al culto: e questo era il motivo per cui non lo si poteva commutare; come del resto anche ora non si può commutare in meglio o in peggio una cosa votata e già consacrata, p. es. un calice o un edificio. Invece un animale che non poteva essere sacrificato, perché non atto all'immolazione, poteva e doveva essere riscattato, secondo le prescrizioni della legge **Levitico 27, 11 ss**. E anche adesso si possono commutare i voti, **se non c'è stata una consacrazione**.

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 2

Come per legge naturale e per legge divina un uomo è tenuto ad adempiere il voto, così per tali leggi è tenuto a ubbidire alla legge e ai comandi dei superiori. Ora, quando si dispensa uno da una legge umana non lo si fa perché non si ubbidisca a tale legge, il che sarebbe contro la legge di natura e i precetti di Dio, ma perché quanto era legge non sia più legge in quel caso particolare. Così allo stesso modo quando per l'autorità di un superiore si dispensa un voto, avviene che quanto era oggetto di voto non ricada più sotto il voto: poiché viene determinato, nel caso, che quella non è materia adatta per un voto. Perciò quando un prelado della Chiesa dispensa da un voto non dispensa da un precetto di diritto naturale o divino, ma solo determina meglio quanto cadeva sotto l'obbligazione di una deliberazione umana, che non era in grado di prevedere tutte le circostanze.

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 3

La fedeltà verso Dio non esige che uno col suo voto faccia una cosa intrinsecamente cattiva, o inutile, o incompatibile con un bene superiore: e a ciò appunto provvede la dispensa. Quindi la dispensa del voto non è in contrasto con la fedeltà dovuta a Dio.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il voto solenne di castità possa essere dispensato. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 1

Uno dei motivi per la dispensa da un voto si ha, come si è detto [a. prec.], nell'ipotesi che esso sia di ostacolo a un bene superiore. Ora il voto di castità, anche se solenne, può essere di ostacolo a un bene più grande. Infatti «il bene comune è più divino del bene di un individuo» [Ethic. 1, 1]. Ma può capitare che la continenza di una persona impedisca il bene di tutta una collettività, quando p. es. col matrimonio di persone che hanno fatto voto di castità si potrebbe assicurare la pace alla patria. Quindi è evidente che il voto solenne di castità può essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 2

La religione è una virtù più nobile della castità. Ma se uno fa voto di compiere qualche atto di latria, p. es. di offrire un sacrificio a Dio, può essere dispensato. A maggior ragione quindi si può essere dispensati dal voto di continenza, che è un atto della castità.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 3

L'osservanza del voto di castità può risolversi in un pericolo per la persona, come l'osservanza del voto di astinenza. Ma il voto di fare astinenza può essere dispensato, se costituisce un pericolo per la salute fisica di chi l'ha fatto. Dunque per lo stesso motivo uno può essere dispensato dal voto di castità.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 4

La professione religiosa, da cui i voti ricevono la loro solennità, abbraccia sia il voto di castità, sia quelli di povertà e di obbedienza. Ora, nei voti di povertà e di obbedienza si può dispensare: com'è evidente nel caso di coloro che vengono assunti all'episcopato dopo la professione. È chiaro, quindi, che anche il voto solenne di castità può essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 26,20**: "Non c'è peso che valga un'anima casta".

II^a II^a q. 88 a. 11. RESPONDEO:

Nel voto solenne di castità si possono considerare tre cose: primo, la materia del voto, cioè la continenza stessa; secondo, la perpetuità del voto, per cui uno si obbliga all'osservanza perpetua della castità; terzo, la solennità del voto.

- Ci sono dunque alcuni *[Bonaventura]* i quali dicono che il **voto solenne** non è dispensabile **a motivo della castità medesima, la quale non ammette comparazioni**, come dice il testo citato della Scrittura. E la ragione di ciò alcuni la trovano nel fatto che mediante la castità l'uomo trionfa del suo nemico domestico; oppure **nel fatto che mediante la castità l'uomo si modella perfettamente su Cristo** nella purezza dell'anima e del corpo.

+ Ma ciò non persuade. Poiché i beni dell'anima, come la contemplazione e la preghiera, sono molto superiori ai beni del corpo, e ci rendono più simili a Dio: e tuttavia **si può essere dispensati dal voto di pregare e di contemplare**. Perciò il motivo dell'impossibilità di dispensare il voto di castità non può trovarsi nella considerazione della sola dignità della continenza. Specialmente se pensiamo che l'Apostolo, **1Corinti 7, 34, esorta alla castità in vista della contemplazione**, notando che **«la donna non sposata si preoccupa delle cose del Signore»**. Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi.

- Perciò altri *[Alberto Magno]* danno come motivo della non dispensabilità suddetta la **perpetuità e l'universalità di questo voto**. Essi dicono infatti che il voto di castità non può essere tralasciato se non con atti del tutto contrari: il che non è lecito in alcun voto. Ma ciò è falso in maniera evidente. Poiché come l'unione sessuale è contraria alla continenza, così

+ anche il mangiare carne o bere vino è contrario all'astinenza da tali cibi o bevande: eppure in questi voti è ammessa la dispensa.

- E così alcuni pensano che il voto solenne di castità possa essere dispensato per una **utilità o necessità pubblica**: come è evidente nell'esempio addotto [ob. 1] della pacificazione dei popoli mediante un contratto di matrimonio. Ma poiché la decretale sopra citata [s. c. 2] dice espressamente che il Sommo Pontefice non può concedere a un monaco la dispensa dalla castità,

+ si deve rispondere diversamente: ricordando cioè, come si è fatto sopra *[a.10, ad 1]* ed è detto nel **Levitico 27, 9 s. e 28 ss.**, **che le cose consacrate al Signore non possono essere adibite ad altri usi**. Ora, un prelado della Chiesa non può far sì che quanto è stato consacrato perda la sua consacrazione, **anche se si tratta di cose inanimate**: non può ad esempio far sì che un calice consacrato cessi di essere consacrato, se rimane intero. Per cui meno che mai un prelado può far sì che un uomo consacrato a Dio cessi di essere consacrato per tutta la vita. Ora, la solennità dei voti consiste appunto in una consacrazione o benedizione di chi li emette, come sopra *[a. 7]* si è detto. Non è quindi possibile che un prelado della Chiesa faccia sì che un professore solenne cessi dalla sua consacrazione: **p. es. che chi è sacerdote cessi di essere sacerdote**; sebbene il prelado per certi motivi possa proibire l'esercizio dell'ordine. E per lo stesso motivo il Papa non può far sì che colui che ha professato in una religione non sia religioso: sebbene alcuni giuristi per ignoranza dicano il contrario.

- Bisogna quindi vedere se **la castità sia connessa essenzialmente con la solennità del voto**: perché se non è connessa essenzialmente può rimanere la solennità della consacrazione senza l'obbligo della continenza, cosa che invece è impossibile se la castità è connessa con quanto costituisce il voto solenne. **Ora, l'obbligo della continenza non è connesso con l'ordine sacro in maniera essenziale, ma per una disposizione della Chiesa**. Per cui **pare che la Chiesa potrebbe dispensare dal voto di castità reso solenne dal conferimento dell'ordine sacro**.

- **Per lo stato religioso**, invece, col quale si rinuncia al secolo per dedicarsi totalmente al servizio di Dio, **l'obbligo della continenza è essenziale**; e ciò è incompatibile col matrimonio, nel quale incombe la necessità di provvedere alla moglie, alla prole, alla famiglia e a tutte le cose che a ciò si richiedono. Per cui l'Apostolo, **1Corinti 7, 33**, scriveva che **«chi è sposato si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso»**. Infatti il termine monaco deriva da monos, cioè uno, in opposizione alla divisione suddetta. Perciò nei voti resi solenni dalla professione religiosa la Chiesa non può dispensare; e la **decretale** ne dà la ragione dicendo che **«la castità è connessa con la regola monastica»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 1

Ai pericoli che incombono sulle cose umane si deve provvedere con dei mezzi umani, non già degradando le cose divine a usi umani. Ora, coloro che hanno professato una religione sono morti al mondo e vivono per Dio. Essi quindi per nessun motivo devono essere ricondotti alla vita umana.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 2

Il voto temporaneo di continenza può essere dispensato, come anche il voto temporaneo di dedicarsi alla preghiera e all'astinenza. Ma la non dispensabilità del voto di continenza reso solenne dalla professione non dipende dal fatto che è un atto di castità, bensì dal fatto che esso diventa un atto di latria con la professione religiosa.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 3

Il vitto è ordinato direttamente alla conservazione della persona, per cui l'astinenza può divenire direttamente un pericolo personale. E così il voto di astinenza può essere dispensato. Ma il rapporto sessuale non è ordinato direttamente alla conservazione della persona, bensì a quella della specie. Quindi l'astenersi da esso non costituisce un pericolo personale. E se lo fosse in maniera indiretta, si potrebbe provvedere diversamente: cioè con l'astinenza, o con altri rimedi corporali.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 4

Il religioso che diventa vescovo, come non è dispensato dal voto di castità, così non lo è neppure da quello di povertà: poiché egli non deve amministrare i beni come cose proprie, ma come beni comuni della Chiesa. Parimenti non è dispensato dal voto di obbedienza, ma non è tenuto a ubbidire solo per accidens, dato che non ha un superiore; come anche l'abate di un monastero, che pure non è sciolto dal voto di obbedienza. Quanto poi al testo dell'Ecclesiastico [Sir] riportato nell'argomento in contrario [s. c.], esso va spiegato nel senso che né la fecondità della carne, né altri beni materiali sono da paragonarsi alla continenza, la quale è posta tra i beni dell'anima, come insegna S. Agostino. Per cui è detto espressamente: «di un'anima casta», e non «di una carne casta».

ARTICOLO 12:

VIDETUR che per la **commutazione o la dispensa dei voti** non si richieda l'**autorità di un superiore ecclesiastico**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 1

Uno può entrare in religione senza ricorrere all'autorità del suo superiore ecclesiastico. Ma con l'entrata in religione si viene dispensati da tutti i voti fatti nel secolo, compreso quello di andare in Terra Santa. **Quindi la commutazione o la dispensa dei voti si può avere senza l'autorità dei superiori ecclesiastici.**

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 2

La dispensa di un voto consiste nel determinare quando nei singoli casi il voto non debba essere osservato. Ma se il prelado determina ciò malamente, l'interessato non pare per questo dispensato dal voto: poiché nessun prelado può dispensare dal precetto divino che impone l'adempimento dei voti, come sopra [a. 10, ad 2; a. 11] si è notato. Parimenti, se uno di propria autorità determina giustamente che un voto non va osservato, non pare che vi sia tenuto: poiché il voto, come si è visto sopra [a. 2, ad 2], non obbliga nel caso in cui porti a delle cattive conseguenze. Quindi la dispensa dei voti non richiede l'autorità di un superiore ecclesiastico.

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 3

Se la dispensa dei voti fosse una facoltà dei superiori ecclesiastici, tutti costoro potrebbero esercitarla ugualmente. Invece non tutti hanno la facoltà di dispensare da qualsiasi voto. Quindi la facoltà di dispensare dai voti non appartiene ai superiori ecclesiastici.

II^a II^a q. 88 a. 12. SED CONTRA:

Il voto obbliga a compiere determinate cose **allo stesso modo della legge**. Ora, per dispensare dai precetti della legge si richiede l'autorità dei superiori, come si è dimostrato sopra [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4]. Quindi per lo stesso motivo essa è richiesta anche per la dispensa dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 12. RESPONDEO:

Come sopra [a. 2] si è detto, il voto è una promessa fatta a Dio di qualcosa che egli gradisce. Ma il gradimento dipende dall'arbitrio di colui al quale è fatta la promessa. D'altra parte il superiore nella Chiesa fa le veci di Dio. Di conseguenza nella commutazione e nella dispensa dei voti è richiesta l'autorità dei superiori ecclesiastici, che in persona di Dio determinano che cosa gli sia gradito, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 2,10**: «**Anch'io ho usato indulgenza a vostro favore in persona di Cristo**». E intenzionalmente è detto «a vostro favore»: poiché ogni dispensa che viene richiesta all'autorità ecclesiastica deve essere concessa **per dare onore a Cristo**, nel cui nome si dà la dispensa, oppure **per l'utilità della Chiesa**, che è il suo corpo [mistico].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 1

Gli altri voti riguardano tutti delle opere particolari, mentre **nella religione l'uomo consacra a Dio tutta la vita. Ora, le cose particolari sono incluse nell'universale**. E così nelle Decretali si legge che **«non si considera reo di violazione di un voto colui che cambia un servizio temporaneo nella perpetua osservanza della vita religiosa»**. Costui poi, entrando in religione, non è tenuto ad adempiere i voti fatti nel secolo relativi a digiuni, preghiere o altre cose del genere: poiché entrando in religione è morto alla vita precedente; e anche perché le osservanze particolari non si accordano con la vita regolare; inoltre il peso di quest'ultima è già abbastanza grave per un uomo, per cui non è necessario aggiungere altro.

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 2

Alcuni hanno affermato che i prelati possono dispensare dai voti **a loro arbitrio**, poiché qualsiasi voto è implicitamente condizionato alla volontà del superiore ecclesiastico; cioè come nel caso dei voti dei subalterni, ossia dei figli e degli schiavi, di cui abbiamo già parlato [a. 8, ad 1, 4], e nei quali va sottintesa la condizione: «se è contento o non farà opposizione il padre o il padrone». E così un suddito potrebbe trascurare il voto senza rimorsi di coscienza ogni qual volta il superiore lo volesse. Ma questa tesi si fonda sul falso. Poiché il potere spirituale del prelato, il quale **non è padrone ma amministratore**, viene dato, secondo S. Paolo, **2Corinti 10, 8**, **«per edificare e non per distruggere»**: per cui come esso non dà al superiore ecclesiastico la facoltà di comandare ciò che dispiace a Dio, cioè il peccato, così non gli dà la facoltà di proibire cose che per se stesse sono accette a Dio, come le opere virtuose. Per cui uno può farne voto incondizionatamente. **Tuttavia spetta al superiore ecclesiastico giudicare ciò che è più virtuoso e più accetto a Dio**. Quindi nei casi evidenti la dispensa [abusiva] del prelato non scuserebbe dalla colpa: p. es. se il prelato dispensasse uno dal voto di entrare in religione senza che appaia alcuna causa che lo impedisca. Se invece appare una causa che per lo meno lascia in dubbio la cosa, allora uno può stare al giudizio del superiore ecclesiastico che dà la dispensa o la commutazione. **Non può comunque basarsi sul proprio giudizio**, poiché egli non fa le veci di Dio: salvo forse il caso in cui la cosa promessa col voto risultasse manifestamente illecita, e non ci fosse il modo di ricorrere al superiore.

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 3

Il Sommo Pontefice, per il fatto che in tutto fa le veci di Cristo nella Chiesa intera, ha la pienezza dei poteri nel dispensare da tutti i voti dispensabili. Invece ai prelati inferiori la facoltà di dispensare è accordata per quei voti che vengono fatti ordinariamente e che di frequente hanno bisogno di dispensa, in modo che gli uomini facilmente possano trovare a chi ricorrere: come sono i voti di pellegrinaggi, di digiuni e simili. Ma i voti più importanti, come il voto di [perpetua] castità e di un pellegrinaggio in Terra Santa, sono riservati al Sommo Pontefice.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il giuramento

Questione 89

Proemio

Rimangono ora da studiare gli atti esterni di latria nei quali l'uomo prende a usare qualche cosa di divino: e si tratta dell'uso, o dei sacramenti, o del nome di Dio. Ma dell'uso dei sacramenti parleremo nella Terza Parte di quest'opera. Invece parleremo qui subito dell'uso del nome di Dio. Ora, l'uomo in tre modi fa uso del nome di Dio:

- primo, col giuramento, per confermare così le proprie parole;
- secondo, con lo scongiuro, per sollecitare altri;
- terzo, con l'invocazione, sia nella preghiera che nella lode di Dio.

Perciò innanzi tutto dobbiamo parlare del giuramento.

Su questo tema tratteremo dieci argomenti:

1. Che cosa sia il giuramento;
2. Se sia lecito giurare;
3. Quali sono i requisiti che devono accompagnarlo;
4. A quale virtù appartenga;
5. Se sia da ricercare e da ripetere spesso, come cosa utile e buona;
6. Se sia lecito giurare per una creatura;
7. Se il giuramento sia obbligatorio;
8. Se l'obbligo del giuramento sia più grave di quello del voto;
9. Se si possa essere dispensati da un giuramento;
10. A chi e quando sia lecito giurare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che giurare non sia invocare Dio come testimone. Infatti:

I^a II^a q. 89 a. 1, arg. 1

Chiunque porta l'autorità della Sacra Scrittura porta Dio come testimone, essendo essa parola di Dio. Se quindi giurare è chiamare Dio come testimone, chiunque cita la Sacra Scrittura fa un giuramento. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la prima affermazione.

II^a II^a q. 89 a. 1, arg. 2

Chiamando qualcuno come testimone non gli si rende nulla. Invece chi giura per Dio rende a Dio qualcosa, poiché nel Vangelo, Matteo 5, 33, si legge: «Renderai al Signore i tuoi giuramenti»; e S. Agostino afferma

che giurare significa «rendere a Dio il debito della verità». Perciò giurare non è invocare Dio come testimone.

II^a II^a q. 89 a. 1, arg. 3

Come sopra [qq. 67, 70] si è visto, l'ufficio del giudice è diverso da quello del testimone. Ma talora nel giurare l'uomo invoca il giudizio di Dio, secondo l'espressione del Salmo 7, 5 s.: «Se ho ripagato il mio amico con il male, il nemico mi insegue e mi raggiunga». Quindi giurare non è invocare la testimonianza di Dio.

II^a II^a q. 89 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino in un discorso sullo spergiuro afferma: «Che significa: - Per Dio - se non: - mi è testimone Dio? -».

II^a II^a q. 89 a. 1. RESPONDEO:

Come dice l'Apostolo, Ebrei 6, 16, il giuramento è ordinato a «confermare» qualcosa. Ora, in campo scientifico confermare appartiene alla ragione, la quale parte dai principi noti per natura, che sono veri in maniera infallibile. Ma i fatti contingenti particolari non possono essere confermati da ragioni necessarie. Quindi le affermazioni relative ad essi vengono di solito confermate con dei testimoni. Però la testimonianza dell'uomo non è sufficiente a ciò per due motivi. Primo, per difetto di veracità: poiché molti cadono nella menzogna, secondo le parole del Salmo 16,10: «La loro bocca dice menzogne». Secondo, per difetto di conoscenza: poiché gli uomini non possono conoscere né le cose future, né quelle lontane, né i segreti dei cuori; e tuttavia gli uomini ne parlano, ed è necessario per la vita umana che si abbia su tali cose una qualche certezza. Perciò fu necessario ricorrere alla testimonianza di Dio: poiché Dio non può mentire, e a lui nulla può rimanere nascosto. Ora, prendere Dio come testimone è ciò che viene detto «giurare»: poiché a norma di diritto (pro iure) si è stabilito che quanto viene affermato con la testimonianza di Dio sia ritenuto come vero. Ma la testimonianza di Dio talora viene portata per asserire cose presenti o passate: e allora abbiamo il giuramento assertorio. - Talora invece viene portata per confermare qualcosa di futuro: e questo giuramento viene detto promissorio. - Per le cose però che sono necessarie e sono oggetto di indagine razionale non si ricorre al giuramento: sarebbe infatti ridicolo che nelle discussioni scientifiche uno volesse provare le sue asserzioni con un giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 1

Una cosa è servirsi della testimonianza che Dio ha già dato, il che avviene quando uno porta l'autorità della Sacra Scrittura, e un'altra è invocare da Dio una testimonianza da dare, come si fa nel giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 2

Si dice che uno rende a Dio i giuramenti per il fatto che adempie ciò che ha giurato. Oppure perché, invocando Dio come testimone, riconosce che egli possiede la conoscenza e la verità infallibile di tutte le cose.

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 3

La testimonianza di una persona viene invocata perché il testimone manifesti la verità su quanto viene detto. Ora, Dio in due modi manifesta se è vero ciò che viene detto:

- Primo, rivelando direttamente la verità: o con un'ispirazione interiore, oppure mettendo a nudo i fatti, cioè mostrando pubblicamente ciò che era nascosto.

- **Secondo, con la punizione di chi mente:** e allora egli è insieme giudice e testimone, poiché punendo il colpevole ne manifesta la menzogna. Ci sono quindi due tipi di giuramento. Il primo consiste nella **semplice invocazione della testimonianza di Dio**, come quando uno dice: «Dio mi è testimone», oppure: «Parlo al cospetto di Dio»; o: «Per Dio», che è la stessa cosa, come spiega S. Agostino [cf. s. c.]. - Il secondo tipo di giuramento consiste invece in **un'imprecazione**: cioè nel sottoporre noi stessi, o le cose che ci appartengono, a un castigo, se non è vero quello che diciamo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito giurare. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 1

Nulla di ciò che è proibito dalla legge divina è lecito. Ma il giuramento è proibito dal Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 34**: «Io invece vi dico di non giurare affatto», e da S. **Giacomo 5, 12**: «Soprattutto, fratelli miei, non giurate». Quindi il giuramento è illecito.

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 2

Ciò che deriva dal male è illecito: poiché secondo il Vangelo **Matteo 7, 18**: «un albero cattivo non può dare frutti buoni». Ma il giuramento deriva dal male, poiché nel Vangelo, **Matteo 5, 37**, si legge: «Sia il vostro parlare: Sì, sì; No, no; il di più viene dal maligno». Quindi il giuramento non è permesso.

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 3

Pretendere un segno della divina provvidenza significa **tentare Dio**, il che è assolutamente proibito, come si legge nel **Deuteronomio 6, 16**: «Non tenterai il Signore tuo Dio». Ma chi fa un giuramento pretende un segno della provvidenza divina, chiedendo la testimonianza di Dio attraverso un qualche effetto evidente. Quindi il giuramento è una cosa assolutamente illecita.

II^a II^a q. 89 a. 2. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 6, 13**, si legge: «Temerai il Signore Dio tuo, e giurerai per il suo nome».

II^a II^a q. 89 a. 2. RESPONDEO:

Nulla impedisce che una cosa, pur essendo buona in se stessa, diventi un male per chi non la usa come si conviene: come ricevere l'Eucaristia è un bene, eppure chi la riceve indegnamente «mangia e beve la propria condanna», come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 29**. Così dunque nel nostro caso bisogna dire che il giuramento di per sé è lecito e onesto. E ciò risulta dalla sua origine e dal fine a cui tende. Dall'origine in quanto **il giuramento deriva dalla fede** con cui gli uomini credono che Dio possiede la verità, la conoscenza e la previsione universale di tutte le cose. **Dal fine** invece in quanto il giuramento viene fatto per giustificarsi e per mettere fine alle controversie, come insegna S. Paolo, **Ebrei 6, 16**. **Il giuramento tuttavia può diventare un male** per qualcuno per il fatto che egli lo usa malamente, cioè senza necessità e senza le debite cautele. Mostra infatti di avere poco rispetto verso Dio chi lo invoca come testimone **per motivi futili**: cosa che uno non oserebbe fare neppure riguardo a un uomo rispettabile. Inoltre c'è il pericolo di **spergiuro**: poiché facilmente l'uomo cade in peccati di lingua, secondo le parole di **S. Giacomo 3, 2**: «Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto». E nell'Ecclesiastico, **Siracide 23, 9**, si legge: «Non abituare la tua bocca al giuramento: molte infatti sono le cadute a causa di esso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 1

S. Girolamo scrive nel suo commento «Considera che il Salvatore non ha proibito di giurare per Iddio, ma per il cielo e la terra. Infatti è noto che i Giudei hanno la pessima abitudine di giurare per gli elementi». - Ma questa risposta non basta: poiché **Giacomo 5, 12** aggiunge: «né con qualsiasi altra forma di giuramento». Perciò bisogna rispondere con **S. Agostino** che «l'Apostolo, giurando nelle sue lettere, mostrò come vanno interpretate le parole: - Io vi dico di non giurare affatto - : nel senso cioè di non arrivare coi giuramenti alla facilità di giurare, e passare poi dalla facilità all'abitudine e dall'abitudine allo spergiuro. Infatti non risulta che egli abbia giurato se non nello scrivere, dove la riflessione più ponderata non permette gli eccessi della lingua».

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, «se tu sei costretto a giurare, ricordati che ciò è dovuto alla debolezza di coloro che devi convincere di qualcosa, e questa debolezza è certo un male. «Per questo il Vangelo non dice: - il di più è male - infatti tu non fai nulla di male facendo buon uso del giuramento per convincere altri -, ma: - il di più viene dal maligno -, cioè dal male di colui per la cui debolezza sei costretto a giurare».

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 3

Chi giura non tenta Dio: poiché **non invoca l'aiuto divino senza utilità e necessità**; e inoltre **non si espone ad alcun pericolo**, se Dio rifiuta di dare la sua testimonianza nella vita presente. Infatti egli darà certamente la sua testimonianza in futuro, quando «metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori», come dice S. Paolo, **1Corinti 4, 5**. E tale testimonianza non mancherà ad alcuno che abbia giurato, o in suo favore o a sua condanna.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **giustizia**, il **giudizio** e la **verità** non costituiscano i **tre requisiti del giuramento**. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 1

Non si possono enumerare come diverse delle cose che sono incluse l'una nell'altra. Ma queste tre cose sono incluse l'una nell'altra: poiché la verità, secondo Cicerone, è una parte della giustizia, e il giudizio ne è l'atto, come sopra [q. 60, a. 1] si è dimostrato. Quindi i tre requisiti del giuramento non sono giustamente enumerati.

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 2

Per il giuramento si richiedono molte altre cose, come la **devozione e la fede**, con cui crediamo che Dio sa tutto e non può mentire. Quindi l'enumerazione dei requisiti del giuramento non è completa.

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 3

Le tre cose indicate sono richieste in ogni azione umana: infatti non si deve fare nulla contro la giustizia o la verità, oppure senza giudizio, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 5, 21**: «Non fare nulla senza pregiudizio», cioè senza un giudizio previo. Perciò queste tre cose non devono essere associate al giuramento più che alle altre azioni umane.

II^a II^a q. 89 a. 3. SED CONTRA:

In **Geremia 4, 2**, si legge: «Il tuo giuramento sarà: Per la vita del Signore, con verità, con giudizio e con giustizia». E **S. Girolamo** commenta: «Si deve notare che il giuramento ha questi accompagnatori, cioè la verità, il giudizio e la giustizia».

II^a II^a q. 89 a. 3. RESPONDEO:

Il giuramento, come si è visto sopra [a.2], è una cosa buona soltanto per chi ne fa buon uso. Ora, per il buon uso del giuramento si richiedono due cose:

- **Primo**, che non venga usato alla leggera, ma con discrezione e per un motivo necessario. E da questo lato si richiede il giudizio, cioè il **giudizio discretivo** da parte di chi giura.

- **Secondo**, rispetto a quanto viene confermato con esso si richiede che il giuramento non sia di cose né false, né illecite. E da questo lato si richiede la **verità**, grazie alla quale uno conferma con giuramento ciò che è vero, e la **giustizia**, grazie alla quale uno conferma ciò che è lecito. Al contrario il giuramento inconsiderato manca di giudizio, quello falso manca di verità e quello iniquo o disonesto manca di giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 1

Il giudizio di cui si parla non è uno degli atti esecutivi della giustizia ma è il giudizio discretivo, come si è già notato [nel corpo]. E così pure la verità non viene qui considerata come parte della giustizia, ma come condizione richiesta nel parlare.

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 2

La **devozione**, la **fede** e altre cose del genere, che sono richieste per la buona formulazione del giuramento, sono incluse nel giudizio. Invece gli altri due requisiti, come si è notato, si riferiscono alle cose per cui si giura. Sebbene si possa anche rispondere che la giustizia si riferisce al motivo per cui si giura

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 3

Nel giuramento si affronta un grave pericolo: sia per la grandezza di Dio, di cui si invoca la testimonianza, sia per la labilità della lingua umana, le cui parole vengono confermate con il giuramento. Per cui i suddetti requisiti sono richiesti più nel giuramento che nelle altre azioni umane.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **giurare** non sia un **atto di religione**, o latria. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 1

Gli atti di latria hanno per oggetto delle cose sacre e divine. Invece i giuramenti, come fa rilevare l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**, servono per definire le controversie umane. Quindi giurare non è un atto di religione, o latria.

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 2

Come scrive **Cicerone**, la religione ha il compito di «offrire a Dio un culto». Ora, colui che giura non offre nulla a Dio, ma piuttosto chiama Dio come testimone. Perciò giurare non è un atto di religione.

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 3

Il fine della religione, o latria, è di prestare ossequio a Dio. Ma non è questo il fine del giuramento, che è invece quello di confermare delle parole. Quindi giurare non è un atto di religione.

II^a II^a q. 89 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 6, 13**: «**Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome**». Ora, qui si parla del servizio di latria. Quindi giurare è un atto di latria.

II^a II^a q. 89 a. 4. RESPONDEO:

Come appare dalle spiegazioni date [a. 1], chi giura invoca la testimonianza di Dio per confermare quanto dice. Ora, la conferma non si può avere che mediante cose più certe e superiori. Quindi per il fatto stesso che un uomo giura per Dio confessa che Dio è superiore, inquantoché la sua **veracità è indefettibile** e la sua **conoscenza universale: e così in certo qual modo egli offre un ossequio a Dio**. Per cui l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**, afferma che «**gli uomini giurano per qualcuno maggiore di loro**». E **S. Girolamo** nota che «**colui il quale giura, o venera o ama la persona per cui giura**». Inoltre il **Filosofo** scrive che «il giuramento è onorabilissimo». Ma l'ossequio verso Dio spetta alla **virtù di religione**, o latria. È quindi evidente che il giuramento **è un atto di religione**, o latria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 1

Nel giuramento vanno considerate due cose: **la testimonianza invocata, e questa è una cosa divina**, e l'oggetto che essa conferma, o che rende necessaria tale conferma, e che è invece qualcosa di umano. **Ora, il giuramento è un atto di religione** quanto alla prima cosa, non quanto alla seconda.

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 2

Per il fatto che uno col giuramento prende Dio per testimone **confessa la sua grandezza**: il che è un atto di ossequio verso Dio. E così si offre qualcosa a Dio, cioè l'**ossequio e l'onore**.

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 3

Tutto ciò che facciamo lo dobbiamo compiere per l'onore di Dio. E così nulla ci impedisce di rendere onore a Dio nell'atto in cui intendiamo certificare un uomo. Infatti nel compiere qualcosa per l'onore di Dio dobbiamo agire in modo da farne scaturire un vantaggio per il prossimo: poiché anche Dio opera per la sua gloria e per la nostra utilità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il giuramento, in quanto cosa utile e buona, debba essere voluto e praticato spesso. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 1

Il giuramento è un atto di latria come il voto. Ma compiere una cosa per voto è più lodevole e più meritorio, poiché il voto, come sopra [q. 88, a. 5] si è visto, è un atto di latria. **Quindi per lo stesso motivo fare o dire qualcosa con giuramento è un'azione più lodevole**. E così il giuramento va desiderato come una cosa buona per se stessa.

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 2

S. Girolamo insegna che «**chi giura, o venera o ama la persona per cui giura**». Ma la venerazione e l'amore di Dio vanno ricercate come cose buone per se stesse. Perciò anche il giuramento. confermi quanto egli dice è una cosa buona. **Quindi il giuramento va desiderato come un bene**.

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 3

Il giuramento è ordinato a confermare e a certificare. Ma che un uomo confermi le sue affermazioni è una cosa buona. Dunque il giuramento va desiderato come un bene.

II^a II^a q. 89 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 23, 11**: «Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità». E **S. Agostino** insegna che il precetto del Signore che proibisce il giuramento «è stato posto affinché da parte tua non cerchi e non desideri il giuramento quasi con una certa compiacenza».

IIª IIª q. 89 a. 5. RESPONDEO:

Quanto viene cercato al solo scopo di ovviare a un difetto va enumerato non tra le cose da desiderare per se stesse, ma tra quelle necessarie: come è evidente nel caso della medicina, che viene cercata per far fronte alla malattia. Ora, **il giuramento** viene desiderato per ovviare a un difetto, cioè alla mancanza di fiducia di un uomo verso l'altro. Per cui esso va considerato **non tra le cose da desiderarsi per se stesse, ma tra quelle necessarie** alla vita, e di cui abusa chiunque se ne serve fuori dei casi di necessità. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Chi capisce che il giuramento non fa parte del bene», cioè delle cose per se stesse desiderabili, «ma del necessario, per quanto può se ne astiene, così da usarlo solo se costretto dalla necessità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 89 a. 5, ad arg. 1

Il caso del voto è diverso da quello del giuramento. Col voto infatti ordiniamo un'opera a **onorare Dio**, per cui essa diventa un **atto di religione**. Nel giuramento invece l'**onore del nome di Dio** viene usato per **confermare una promessa**. Quindi ciò che viene così confermato non diventa per questo un atto di religione: **poiché le azioni morali vengono specificate dal fine**.

IIª IIª q. 89 a. 5, ad arg. 2

Chi giura fa uso della venerazione o dell'amore verso la persona per cui giura: egli però non ordina il giuramento a venerarla o ad amarla, ma ad altre cose necessarie per la vita presente.

IIª IIª q. 89 a. 5, ad arg. 3

Come la medicina, pur essendo utile per guarire, tuttavia è tanto più dannosa quanto più è energica, se viene presa senza motivo, così il giuramento, pur essendo utile per confermare, quanto più è degno di rispetto tanto più è pericoloso, se viene usato senza necessità. Poiché, come dice l'Ecclesiastico, **Siracide 23,11**, «se uno manca», ingannando cioè il proprio fratello, «il suo peccato è su di lui, e se dissimula», giurando cioè il falso, «pecca due volte», poiché «la giustizia simulata è un'iniquità duplicata», come dice **S. Agostino**: «e se giura invano», cioè senza giusto motivo e necessità, «non sarà giustificato».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia lecito **giurare per le creature**. Infatti:

IIª IIª q. 89 a. 6, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 5, 34 ss.**, si legge: «Ma io vi dico di non giurare affatto: né per il cielo, né per la terra, né per Gerusalemme, né per la tua testa». E **S. Girolamo** commenta: «Considera che qui il Salvatore non proibisce di giurare per Dio, ma per il cielo e la terra», ecc.

IIª IIª q. 89 a. 6, arg. 2

Il castigo viene dato solo per una colpa. Ma **i Canoni**, **Graziano**, decretano un castigo contro chi giura per le creature: «Il chierico che giura per le creature va ripreso duramente; e se persiste nel vizio sia scomunicato». Quindi giurare per le creature è una cosa illecita.

IIª IIª q. 89 a. 6, arg. 3

Il **giuramento** è un **atto di latria**, come sopra [a. 4] si è detto. Ma a nessuna creatura si può rendere il culto di latria. Quindi non è lecito giurare per alcuna creatura.

II^a II^a q. 89 a. 6. SED CONTRA:

Giuseppe, come si legge nella Scrittura, **Genesi 42, 15 s.**, giurò «per la salute del Faraone». E secondo l'uso si giura per il Vangelo, per le reliquie e per i santi.

II^a II^a q. 89 a. 6. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [a. 1, ad 3], ci sono **due tipi di giuramento**:

- Il primo consiste nella semplice **attestazione**, cioè nell'**invocare Dio come testimone**. E questo giuramento si appoggia sulla veracità di Dio, come anche la fede. Ora, la fede di per sé e principalmente ha per oggetto Dio, che è la stessa verità, ma secondariamente ha per oggetto le creature, in cui la verità di Dio si manifesta, come sopra [q. 1, a. 1] si è spiegato. Allo stesso modo dunque anche il giuramento si riferisce principalmente a Dio, di cui si invoca la testimonianza, ma in maniera secondaria vengono assunte nel giuramento determinate creature, non per quello che valgono in se stesse, ma in quanto in esse c'è una **manifestazione della verità divina**. E così giuriamo **per il Vangelo**, cioè per Dio, la cui verità si manifesta nel Vangelo, e **per i santi**, che hanno creduto e osservato questa verità.

- L'altro tipo di giuramento è invece l'**esecrazione**. E in questo caso **la creatura viene ricordata come il soggetto che viene esposto al giusto giudizio di Dio**. Così l'uomo è solito giurare per la propria testa, o per i suoi figli, o per qualche altra cosa che ama. Come anche l'Apostolo, **2Corint 1, 23** giurò con quelle parole: «Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita». Il giuramento poi di Giuseppe sulla salute del Faraone può essere inteso nell'uno o nell'altro senso: o come esecrazione, quasi venisse presa come pegno dinanzi a Dio la salute del Faraone; oppure come attestazione, quasi per attestare la verità della divina giustizia, di cui i principi della terra sono costituiti esecutori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 6, ad arg. 1

Il Signore ha proibito di giurare per le creature nel senso che si attribuiscono ad esse degli **onori divini**. Infatti **S. Girolamo** nel testo citato aggiunge che «i Giudei, giurando per gli angeli» e per altri esseri del genere, «tributavano alle creature l'onore dovuto a Dio». E per lo stesso motivo i Canonici puniscono il chierico che giura per le creature, commettendo così un peccato di bestemmia contro la fede. Per cui nel capitolo seguente si legge: «Se uno giura per i capelli o per la testa di Dio, o se bestemmia contro di lui in altro modo, sia deposto, se è insignito di un ordine ecclesiastico».

II^a II^a q. 89 a. 6, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezione.

II^a II^a q. 89 a. 6, ad arg. 3

Il culto di latria viene prestato a colui di cui si invoca la testimonianza con giuramento. Da cui il precetto dell'**Esodo 23, 13**: «Non giurate per il nome di altri dèi». Ma alle creature che nel giuramento sono ricordate nei modi sopra indicati non viene prestato un culto di latria.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **giuramento non abbia la forza di obbligare**. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 1

Il giuramento viene fatto per confermare la verità di ciò che si dice. Ma quando uno dice qualcosa che riguarda il futuro, può dire il vero anche se poi ciò che ha detto non avviene. Come non si può dire che S. Paolo abbia mentito (**Corinti 1, 15 ss.**) anche se non andò a Corinto come aveva promesso (**1 Corinti 16, 5**). Non pare quindi che il giuramento sia obbligante.

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 2

Come insegna **Aristotele**, una virtù non può essere contraria a un'altra virtù. Ora, stando alle cose già dette [**a. 4**], il giuramento è un atto di virtù. Ma talora si andrebbe contro la virtù, o la si ostacolerebbe, se uno mantenesse quanto ha promesso con giuramento: nel caso, p. es., che uno abbia giurato di compiere un peccato, o di desistere da un atto virtuoso. Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 3

In certi casi uno è costretto suo malgrado a promettere qualcosa con giuramento. Ora, nei Canonici [Decretales 2, 24, 15] è stabilito che «tali persone vengano sciolte dal giuramento per l'autorità del Romano Pontefice». Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 4

Nessuno può essere obbligato a due cose opposte. Ma talvolta colui che giura intende l'opposto di ciò che intende la persona a cui si presta il giuramento. E così il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo 5, 33**: «Adempi con il Signore i tuoi giuramenti».

II^a II^a q. 89 a. 7. RESPONDEO:

L'obbligo dice rapporto a qualcosa da farsi o da omettersi. Esso perciò non interessa il giuramento assertorio, che si riferisce al presente o al passato, e neppure il giuramento riguardante cose che devono essere operate da altre cause, come quando uno giurasse che domani pioverà, ma solo il giuramento riguardante cose che devono essere fatte da colui che giura. Ora, come deve essere veritiero il giuramento assertorio, che si riferisce al passato o al presente, così deve esserlo anche il giuramento che riguarda le cose che noi dobbiamo compiere nel futuro. Quindi entrambi i giuramenti hanno una certa obbligazione: però in una maniera diversa. Poiché nel giuramento riguardante il passato o il presente l'obbligo non è relativo alle cose che sono già state o che sono, ma all'atto del giuramento: ossia c'è l'obbligo di **giurare il vero**, attuale o passato. **Invece nel giuramento che facciamo sulle cose che dobbiamo compiere noi, l'obbligo cade sulla cosa che uno ha confermato col giuramento. Si è tenuti infatti a compiere quanto si è giurato:** altrimenti viene a mancare la veracità del giuramento. Se però la cosa promessa è tale da non essere in nostro potere, allora il giuramento manca di **giudizio discretivo**: a meno che tale cosa non sia stata resa impossibile per qualche **imprevisto**, come quando uno giura di dare del danaro che un furto in seguito gli fa perdere. Nel qual caso uno è scusato dal fare quanto aveva giurato, **sebbene sia tenuto a fare quanto può**: come si è detto sopra [**q. 88, a. 3, ad 2**] a proposito dell'obbligatorietà del voto. Se invece la cosa è possibile, ma non è da farsi, o perché è cattiva, o perché è di ostacolo al bene, allora il giuramento manca di **giustizia**. Per cui il giuramento non va osservato nel caso in cui è una colpa, o è di impedimento al bene: poiché allora «fa capo a un effetto pernicioso». Perciò si deve concludere che chi giura di fare una cosa è obbligato a compierla, affinché si compia la verità; purché però non manchino gli altri due requisiti, cioè il giudizio e la giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 7, ad arg. 1

Il caso della semplice affermazione è diverso dal caso del giuramento, in cui si invoca la testimonianza di Dio. Infatti per la verità di un'affermazione basta che uno dica quello che si propone di fare, poiché ciò è già vero

nella sua causa, cioè nel proposito di chi intende farlo. Invece non si deve ricorrere al giuramento se non per cose di cui uno è assolutamente certo. Nel caso quindi in cui uno abbia giurato, per rispetto alla divina testimonianza invocata è tenuto a far sì che diventi vero ciò che ha giurato, nei limiti delle sue possibilità: a meno che, come si è detto [nel corpo], non ne risulti un effetto pernicioso.

II^a II^a q. 89 a. 7, ad arg. 2

Il giuramento può determinare un effetto pernicioso in due modi:

- **Primo, perché lo presuppone in partenza.** O perché è intrinsecamente cattivo, come quando uno giura di compiere un adulterio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore: p. es. quando uno giurasse di non farsi religioso o chierico, oppure di non accettare prelature anche nel caso in cui farebbe bene ad accettarle, o in altri casi del genere. **Ora, simili giuramenti sono illeciti fin dal principio:**

+ **però in grado diverso. Perché se uno giura di compiere un peccato, pecca sia nel giurare che nell'osservare il giuramento.**

+ **Se invece giura di non compiere un bene maggiore, a cui non è tenuto, pecca nel giurare, in quanto resiste allo Spirito Santo ispiratore dei buoni propositi, però non pecca se osserva il giuramento, anche se farebbe molto meglio a non osservarlo.**

- **Secondo, il giuramento può determinare un effetto pernicioso per un fatto nuovo e imprevisto:** come avvenne nel giuramento di Erode (Matteo 14, 7), il quale giurò promettendo alla fanciulla di darle ciò che chiedeva. Ora, tale giuramento poteva essere inizialmente lecito con la dovuta condizione sottintesa, se cioè chiederà qualcosa che è lecito concedere; **fu invece l'adempimento a essere illecito. Da cui le parole di S. Ambrogio: «Spesso è contro il dovere adempiere il giuramento: come nel caso di Erode, che uccise Giovanni per mantenere la promessa».**

II^a II^a q. 89 a. 7, ad arg. 3

Nel giuramento fatto per costrizione si devono distinguere due obblighi. L'uno verso la persona a cui si è promesso qualcosa. E questo obbligo è eliminato dalla costrizione: poiché chi usa violenza merita l'inadempimento della promessa. L'altro obbligo è invece verso Dio, riguardo al quale uno è obbligato a compiere quanto ha promesso nel suo nome. E tale obbligo in coscienza non cessa: poiché si è tenuti a sostenere anche un danno temporale piuttosto che violare il giuramento. Tuttavia uno può reclamare in giudizio quanto ha dato, o denunciarlo ai superiori, anche se aveva giurato di non farlo: poiché tale giuramento avrebbe un effetto pernicioso, essendo contro la giustizia civile. - I Romani Pontefici poi hanno assolto gli uomini da simili giuramenti non già dichiarando che essi non sono obbligatori, ma dispensando dal loro obbligo per giusti motivi.

II^a II^a q. 89 a. 7, ad arg. 4

- Quando l'intenzione di chi giura è diversa da quella di chi è interessato al giuramento, la promessa va osservata secondo la sana comprensione di quest'ultimo, se la divergenza dipende dall'inganno di chi giura. **Da cui le parole di S. Isidoro: «Qualunque sia l'artificio di parole con cui uno giura, Dio, che è testimone della coscienza, intende la cosa come colui a cui viene fatto il giuramento».** E che si parli del giuramento capzioso è evidente da quanto si dice più avanti: **«È doppiamente colpevole colui che nomina invano il nome di Dio, e gioca il prossimo con l'inganno».**

- **Se invece chi giura non usa inganni, allora è obbligato secondo la propria intenzione. Da cui le parole di S. Gregorio: «Le orecchie degli uomini giudicano le nostre parole così come suonano esternamente, ma Dio nei suoi giudizi le intende come esse promanano dall'intimo del cuore».**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'obbligazione del giuramento sia più forte dell'obbligazione del voto. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 1

Il voto è una semplice promessa. Il giuramento invece aggiunge alla promessa la testimonianza di Dio. Quindi l'obbligazione del giuramento è superiore a quella del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 2

Si è soliti rafforzare ciò che è più debole con ciò che è più forte. Ma talora il voto viene rafforzato col giuramento. Quindi il giuramento è più forte del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 3

L'obbligazione del voto è causata da una deliberazione dell'animo, come sopra [q. 88, a. 1] si è visto, mentre l'obbligazione del giuramento è causata dalla veracità di Dio, di cui si invoca la testimonianza. Essendo dunque la veracità di Dio superiore alla deliberazione umana, è chiaro che l'obbligatorietà del giuramento è superiore a quella del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8. SED CONTRA:

Col voto si contrae un obbligo verso Dio, mentre col giuramento si contrae spesso un obbligo verso un uomo. Ora, si è più obbligati verso Dio che verso un uomo. Quindi l'obbligatorietà del voto è superiore a quella del giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 8. RESPONDEO:

Entrambi gli obblighi, del voto cioè e del giuramento, sono causati da qualcosa di divino, però in maniera diversa. Infatti l'obbligazione del voto è causata dalla fedeltà che dobbiamo a Dio con l'adempimento delle promesse a lui fatte, mentre l'obbligazione del giuramento è prodotta dal rispetto a lui dovuto, per cui siamo tenuti a rendere vere le promesse fatte invocando il suo nome. Ora, ogni infedeltà implica una mancanza di rispetto, ma non viceversa: infatti l'infedeltà di un suddito è la più grave mancanza di rispetto verso il proprio signore. Quindi il voto per sua natura è più obbligatorio del giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 1

Il voto non è una promessa qualunque, ma una promessa fatta a Dio, l'infedeltà verso il quale è una cosa gravissima.

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 2

Il giuramento non si aggiunge al voto come qualcosa di più stabile, ma affinché «grazie a due atti irrevocabili» [Eb 6, 18] si determini una maggiore fermezza.

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 3

La deliberazione dell'animo dà fermezza al voto dalla parte della persona che lo emette. Tuttavia il voto ha una maggiore causa di fermezza dalla parte di Dio, al quale viene offerto.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nessuno possa dispensare dal giuramento. Infatti:

I^a II^a q. 89 a. 9, arg. 1

Come la verità è richiesta nel giuramento assertorio riguardante il passato e il presente, così è richiesta nel giuramento promissorio riguardante il futuro. Ma nessuno può dispensare una persona dal dire la verità nel giuramento riguardante il passato o il presente. Quindi nessuno può dispensare dal rendere vero in futuro ciò che uno ha promesso con giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 9, arg. 2

Il giuramento promissorio è fatto a vantaggio di colui al quale viene fatta la promessa. Ora, come pare, costui non può condonare la cosa: poiché ciò sarebbe contro il rispetto dovuto a Dio. Molto meno quindi potrà dispensare un altro.

II^a II^a q. 89 a. 9, arg. 3

I voti, eccetto alcuni riservati al Papa, possono essere dispensati da qualsiasi vescovo, come si è visto [q. 88, a. 12, ad 3]. Se quindi anche il giuramento fosse dispensabile, per lo stesso motivo esso potrebbe essere dispensato da qualsiasi vescovo. Ma ciò è contro i Canon, **Graziano**. Per cui non pare che il giuramento possa essere dispensato.

II^a II^a q. 89 a. 9. SED CONTRA:

Il voto è più obbligatorio del giuramento, come sopra [a. 8] si è visto. Ma il voto può essere dispensato. Quindi anche il giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 9. RESPONDEO:

Come si è notato sopra [q. 88, a. 10], la necessità della dispensa, tanto dalle leggi quanto dai voti, dipende dal fatto che quanto in se stesso, o considerato universalmente, è utile e onesto, **in un caso particolare può risultare disonesto o nocivo**, cessando così di essere materia di legge o di voto. Ora, la disonestà e l'attitudine a nuocere sono incompatibili con i requisiti del giuramento: **se infatti una cosa è disonesta è incompatibile con la giustizia, e se è nociva è incompatibile col giudizio**. Quindi per lo stesso motivo si può dispensare anche dal giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 1

La dispensa dal giuramento non arriva al punto di permettere cose contrarie al giuramento: ciò infatti è impossibile, poiché il rispetto del giuramento è imposto da un precetto divino, che non può essere dispensato. La dispensa invece fa sì che quanto prima era oggetto del giuramento cessi di essere tale, in quanto materia inadeguata per esso: come si è detto sopra [q. 88, a. 10, ad 2] a proposito del voto. Ora, **la materia del giuramento assertorio, riguardante il passato e il presente, è già entrata nel dominio del necessario**, ed è ormai immutabile, per cui la dispensa nel caso non riguarderebbe la materia, ma l'atto stesso del giuramento: **cosicché tale dispensa sarebbe direttamente contro il precetto divino**. Invece la materia del **giuramento promissorio** è qualcosa di futuro, che può essere cambiato, **in modo cioè da risultare in certi casi illecito o nocivo, e quindi materia inadeguata per il giuramento**. E così il giuramento promissorio può essere dispensato: poiché tale dispensa riguarda la materia del giuramento, **e non è incompatibile col precetto divino che ne comanda il rispetto**.

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 2

Si può promettere qualcosa a un uomo con giuramento in due modi:

- **Primo, per sua utilità**: come quando si promette di servirlo, o di dargli del danaro. E da tale promessa si può essere dispensati da colui al quale essa è stata fatta: poiché si considera come assolta la promessa quando uno si comporta secondo la volontà dell'interessato.

- **Secondo**, uno può promettere a un'altra persona cose che interessano l'onore di Dio o il vantaggio di terzi: come quando uno giurasse di entrare in religione, o di compiere qualche opera di misericordia. Allora colui che riceve la promessa non può dispensarla, poiché essa non è fatta principalmente a lui, ma a Dio; a meno che non sia stata posta questa condizione: «Se sembrerà bene a colui al quale viene fatta la promessa», o qualche altra del genere.

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 3

- Talvolta ciò che ricade sotto il giuramento promissorio è manifestamente contrario alla giustizia: o perché è un atto peccaminoso, come quando uno giura di commettere un omicidio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore, come quando uno giura di non entrare in religione. E tale giuramento non ha bisogno di dispensa: però nel primo caso uno è tenuto a non osservare il giuramento, mentre nel secondo può osservarlo e non osservarlo, come si è detto sopra [a. 7, ad 2].

- Altre volte invece è dubbio se ciò che è stato promesso con giuramento sia lecito o illecito, giovevole o nocivo, sia in senso assoluto che in rapporto al caso particolare. E allora qualsiasi vescovo può dare la dispensa.

- Altre volte infine ciò che è stato promesso con giuramento è qualcosa di manifestamente lecito e utile. E per questo giuramento non pare che si possa dare la dispensa, ma piuttosto la commutazione, se c'è il modo di fare qualcosa di meglio per il bene comune; il che spetta specialmente all'autorità del Papa, che ha la cura della Chiesa universale. Oppure si può essere sciolti totalmente dal giuramento, il che spetta ancora al Papa se si tratta di cose che riguardano materie di giurisdizione ecclesiastica, sulle quali egli ha piena autorità. Come chiunque può annullare il giuramento fatto dai propri sudditi in cose sottoposte alla sua autorità: come ad es. il padre può annullare il giuramento della figlia e il marito quello della moglie, secondo quanto si legge nella Scrittura [Nm 30, 6 ss.], e come sopra [q. 88, a. 8] si è detto per il voto.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il giuramento non possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 1

Il giuramento viene usato «per confermare», come dice l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**. Ma tutti e sempre sono tenuti a confermare le proprie affermazioni. Quindi il giuramento non può essere impedito da certe condizioni di persona o di tempo.

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 2

Giurare per Dio è più che giurare per il Vangelo, per cui il Crisostomo scrive: «Se si presenta un motivo, alcuni pensano di fare una cosa da poco giurando per Dio, mentre pensano di fare una cosa importante giurando per il Vangelo. A costoro bisogna dire: Stolti, la Scrittura è fatta per Dio, non già Dio per la Scrittura». Ma alle persone di ogni condizione, e in qualsiasi tempo, è comune l'uso di giurare per Dio. Quindi a maggior ragione è lecito giurare per il Vangelo.

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 3

Una stessa cosa non può essere prodotta da cause contrarie, poiché cause contrarie hanno effetti contrari. Ma alcuni sono esclusi dal giuramento per una minorazione della loro persona, come i ragazzi prima dei quattordici anni e gli spergiuri. Perciò non si vede come altri possano essere impediti di giurare a causa della loro dignità, come i chierici; oppure per la solennità del giorno.

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 4

Nessun uomo vivente in questo mondo raggiunge la dignità degli angeli, poiché nel Vangelo, **Matteo 11, 11**, si legge che «**il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui**», cioè di S. Giovanni Battista vivente nel mondo. Ma gli angeli possono giurare: infatti nell'«**Apocalisse 10, 6**», si legge che «**l'angelo giurò per colui che vive nei secoli dei secoli**». Quindi nessun uomo deve essere dispensato dal giuramento per la sua dignità.

II^a II^a q. 89 a. 10. SED CONTRA:

Nei Canoni, **Graziano**, si legge: «**Il sacerdote, invece di giurare, sia interrogato per la sua consacrazione**». E altrove: «**Nessun ecclesiastico presuma di giurare sui Vangeli dinanzi a qualsiasi laico**».

II^a II^a q. 89 a. 10. RESPONDEO:

Nel giuramento si devono considerare due cose:

- **La prima in rapporto a Dio**, di cui si invoca la testimonianza. E da questo lato si esige verso il giuramento il massimo rispetto. Per cui vengono esclusi dal giuramento sia i fanciulli prima della pubertà i quali non sono obbligati a giurare perché non hanno ancora il perfetto uso della ragione, necessario per prestare il giuramento col debito rispetto, sia **gli spergiuri**, i quali non sono ammessi a giurare perché dai loro precedenti si presume che non tratterebbero il giuramento con la riverenza dovuta. E per la riverenza dovuta al giuramento si dà anche questa norma [ib. can. 16]: «È bene che colui il quale osa giurare per i santi lo faccia dopo aver digiunato, e con ogni riguardo e timor di Dio».

- **La seconda** cosa da considerare **interessa invece l'uomo**, le cui parole sono confermate dal giuramento. Ora, le parole di un uomo non hanno bisogno di conferma se non **perché si dubita di lui**, e d'altra parte menoma la dignità di una persona il fatto che si dubiti della verità di quanto dice. **Quindi alle persone di grande dignità non si addice giurare**. Così dunque i **Canon**i prescrivono che «**i sacerdoti non devono giurare per motivi non gravi**». Tuttavia possono farlo per qualche vera necessità, o per una grande utilità, specialmente in questioni di ordine spirituale. - Per queste ultime è bene inoltre che i giuramenti vengano fatti nei giorni solenni, nei quali si deve attendere alle cose spirituali; non vanno invece fatti in tali giorni per gli affari temporali, salvo casi di grave necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 1

Ci sono alcuni che non possono confermare le loro parole per una loro deficienza, mentre **ci sono altri le cui parole vanno considerate così certe da non avere bisogno di conferma**.

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 2

Il giuramento di per sé è tanto più santo e tanto più obbligatorio quanto superiore è l'essere per cui si giura, come nota S. Agostino. E da questo lato giurare per Dio è più che giurare per i Vangeli. Ma può essere vero il contrario per le modalità del giuramento: se p. es. il giuramento che si fa sui Vangeli viene fatto con una certa deliberazione e solennità, mentre quello che si fa su Dio viene fatto con leggerezza e senza deliberazione.

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa possa venire eliminata da cause contrarie, che si contrappongono come l'**eccesso e il difetto**. E in questo modo alcuni sono esclusi dal giuramento perché hanno un'autorità così grande da rendere ad essi poco conveniente il giurare, mentre altri invece ne sono esclusi perché la loro autorità non è tale da dare credito al loro giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 4

Il giuramento dell'angelo non è fatto per supplire a una sua deficienza, quasi che non fossero da credersi le sue semplici affermazioni, ma per mostrare che quanto viene detto deriva dall'infallibile disposizione di Dio. E in questo senso nella Scrittura si dice talvolta che anche **Dio giura**, per mostrare l'**immutabilità di quanto viene affermato**, come scrive l'Apostolo, **Ebrei 6, 17**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'uso del nome di Dio sotto forma di scongiuro

Questione 90

Proemio

Veniamo ora a parlare dell'uso del nome di Dio sotto forma di **scongiuro**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se sia lecito scongiurare gli uomini;
2. Se sia lecito scongiurare i demoni;
3. Se sia lecito scongiurare le creature prive di ragione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare un uomo**. Infatti:

I^a II^a q. 90 a. 1, arg. 1

Origene ha scritto: «Penso che un uomo che intende vivere secondo il Vangelo non debba scongiurare un altro. Se infatti non è lecito giurare, stando al precetto evangelico di Cristo, è chiaro che non è lecito neppure scongiurare. Perciò è evidente che il Principe dei Sacerdoti scongiurò illecitamente Gesù per il Dio vivente».

II^a II^a q. 90 a. 1, arg. 2

Chi **scongiura** una persona in qualche modo la **costringe**. Ma costringere un altro contro la sua volontà non è lecito. Quindi neppure è lecito scongiurarlo.

II^a II^a q. 90 a. 1, arg. 3

Scongiurare [= *ad-iurare*] significa *indurre un altro «a giurare»*. Ma ciò spetta ai superiori, i quali possono imporre agli inferiori il giuramento. Perciò gli inferiori non possono scongiurare i superiori.

II^a II^a q. 90 a. 1. SED CONTRA:

Noi scongiuriamo Dio stesso, quando lo invochiamo **appellandoci a delle cose sante**. E anche l'Apostolo, **Romani 12,1**: «esorta per la misericordia di Dio» i fedeli: il che si riduce a uno scongiuro. Perciò scongiurare gli altri è cosa lecita.

II^a II^a q. 90 a. 1. RESPONDEO:

Chi giura col **giuramento promissorio**, che egli fa in ossequio a Dio per confermare la propria promessa, obbliga se stesso a fare ciò che promette, il che significa ordinare irrevocabilmente se stesso a compiere una data cosa. Ora, **come uno può ordinare se stesso a fare qualcosa, così può ordinare anche gli altri: i superiori con la preghiera e gli inferiori con il comando**, secondo le spiegazioni date sopra [q. 83, a. 1].

Quando dunque questi due atti sono suffragati da qualcosa di divino, si ha lo scongiuro. C'è però questa differenza, che l'uomo è padrone dei propri atti, non già di quelli che devono essere compiuti da altri. Egli quindi può imporre una necessità a se stesso mediante l'invocazione del nome di Dio, ma non può imporla agli altri, eccettuati i suoi sudditi, che può costringere in forza del giuramento prestato. Se quindi uno con l'invocazione del nome di Dio, o di qualsiasi cosa sacra, intendesse imporre a chi non è suo suddito la necessità di agire, come fa con se stesso mediante il giuramento, il suo scongiuro sarebbe illecito: poiché si arrogerebbe un potere su altri che non ha. I superiori tuttavia **in caso di necessità** possono costringere in questo modo i loro sottoposti. Se però uno mira soltanto a ottenere da altri qualcosa senza una vera imposizione, appellandosi al rispetto del nome di Dio o di altre cose sacre, il suo scongiuro è lecito nei riguardi di chiunque.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 90 a. 1, ad arg. 1

Origene parla dello scongiuro in cui uno intende imporre una necessità ad altri come fa con se stesso mediante il giuramento: infatti il principe dei sacerdoti pretese di scongiurare così il Signore nostro Gesù Cristo.

IIª IIª q. 90 a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per lo scongiuro che mira a imporre una necessità.

IIª IIª q. 90 a. 1, ad arg. 3

Scongiurare non significa indurre altri a giurare, ma ha una somiglianza col giurare, in quanto provoca altri ad agire. Tuttavia lo scongiuro che rivolgiamo all'uomo è diverso da quello che rivolgiamo a Dio. Quando infatti scongiuriamo un uomo miriamo a mutare la sua volontà in ossequio alle cose sante; non miriamo invece a questo quando ci rivolgiamo a Dio, la cui volontà è immutabile, ma sottolineiamo il fatto che ottenere qualcosa dal suo eterno volere non dipende dai nostri meriti, ma dalla sua bontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare i demoni**. Infatti:

IIª IIª q. 90 a. 2, arg. 1

Origene ha scritto: «**Scongiurare i demoni non è secondo il potere dato dal Salvatore: è infatti un uso giudaico**». Ora, noi non dobbiamo imitare i riti dei Giudei, ma piuttosto usare dei poteri concessi da Cristo. Quindi non è lecito scongiurare i demoni.

IIª IIª q. 90 a. 2, arg. 2

Molti negli **incantesimi dei negromanti** invocano i demoni appellandosi a cose divine, cioè agli scongiuri. Se quindi fosse lecito scongiurare i demoni, sarebbe lecito anche ricorrere agli incantesimi dei negromanti. Il che è falso.

IIª IIª q. 90 a. 2, arg. 3

Chi scongiura una persona per ciò stesso **fa società con essa**. Ma con i demoni non si può fare società alcuna, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 20**: «**Non voglio che voi entriate in comunione con i demoni**». Quindi non è lecito scongiurare i demoni.

IIª IIª q. 90 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Marco 16,17**: «**Nel mio nome scacceranno i demoni**». Ora, indurre altri a fare qualcosa per il nome di Dio equivale a scongiurarli. Quindi è lecito scongiurare i demoni.

II^a II^a q. 90 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto [a. 1], ci sono due modi di scongiurare:

- il primo si realizza sotto forma di **preghiera o di persuasione** in ossequio a qualcosa di sacro. **Ora, scongiurare i demoni nella prima maniera non è lecito**: poiché tale modo di scongiurare parte da una certa benevolenza o amicizia, che non si può avere per i demoni.

- Invece il secondo modo di scongiurare, **l'altro invece sotto forma di imposizione**, quello sotto forma di imposizione, è lecito per certe cose e illecito per altre. Infatti

+ nella vita presente i demoni sono nostri avversari, e quindi i loro atti non sottostanno ai nostri ordini, ma a quelli di Dio e degli angeli santi: poiché, come dice **S. Agostino**, «**lo spirito ribelle è governato dallo spirito giusto**». Perciò noi possiamo scacciare i demoni nemici **scongiurandoli in virtù del nome di Dio** perché non ci facciano del male, sia spiritualmente che fisicamente, per il potere a noi concesso da Cristo e di cui si parla nel Vangelo, **Luca 10,19**: «**Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni, e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare**». Però non è lecito scongiurarli per imparare o per ottenere da loro qualcosa: poiché ciò comporterebbe una certa comunicazione con essi;

+ a meno che un santo non lo faccia per un'ispirazione o rivelazione divina, come si legge, **Legenda Aurea, di S. Giacomo**, il quale dai demoni si fece condurre dinanzi Ermogene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 1

Origene non parla dello scongiuro che si fa con autorità sotto forma di **imposizione**, ma di quello che si fa **in forma di benevola invocazione**.

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 2

I negromanti praticano gli scongiuri e le invocazioni dei demoni per ricevere o per imparare qualcosa da loro: e **questo è illecito, come si è detto**. Perciò il **Crisostomo** così commenta le parole del Signore, **Marco 1, 25**: «**Taci ed esci da costui**»: «**Qui ci viene data questa norma salutare: di non credere ai demoni, per quanto essi proclamino la verità**».

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 3

L'obiezione riguarda **lo scongiuro nel quale si invoca l'aiuto dei demoni** per compiere o per conoscere qualcosa: ciò implica infatti una certa comunicazione con essi. Lo scacciarli invece con gli scongiuri equivale a rifiutare la loro compagnia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare le creature prive di ragione**. Infatti:

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 1

Lo scongiuro si fa con la parola. Ma dirigere la parola a chi, come le creature prive di ragione, non può intenderla, è una cosa inutile. Quindi è vano e illecito **scongiurare le creature irrazionali**.

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 2

Lo scongiuro pare debba competere a colui al quale spetta il giuramento. Ma alle creature irrazionali non spetta il giuramento. Quindi ad esse non si può rivolgere lo scongiuro.

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 3

Come sopra [aa.1, 2] si è visto, ci sono **due tipi di scongiuro**. Il primo è sotto forma di invocazione: e questo non lo possiamo usare verso le creature irrazionali, che non hanno il dominio dei loro atti. Il secondo invece è sotto forma di **imposizione**: e anche di questo non possiamo servirci contro di esse, poiché non è in nostro potere comandare alle creature prive di ragione, ma ciò spetta solo a colui del quale fu scritto, **Matteo 8, 27**: «**I venti e il mare gli ubbidiscono**». Perciò in nessun modo è lecito servirsi dello scongiuro verso le creature irrazionali.

II^a II^a q. 90 a. 3. SED CONTRA:

Si legge, **Legenda aurea**, dei Santi Simone e Giuda che scongiurarono i serpenti, comandando loro di ritirarsi nel deserto.

II^a II^a q. 90 a. 3. RESPONDEO:

Le creature prive di ragione sono spinte da altri alle proprie operazioni. Ora, l'azione di chi è spinto o mosso è identica a quella di chi spinge o muove: come il moto della freccia è anche un'azione dell'arciere. Perciò l'atto della creatura priva di ragione non è attribuito ad essa soltanto, ma **principalmente a Dio**, dal cui volere sono poste in moto tutte le cose. E può appartenere **anche al diavolo**, il quale per divina permissione si serve di certe creature irrazionali per nuocere all'uomo. Così dunque lo scongiuro che uno indirizza a una creatura priva di ragione può essere inteso in due modi:

- **Primo**, nel senso che lo scongiuro è rivolto **direttamente a tale creatura in se stessa**. E così sarebbe vano scongiurare una creatura irragionevole.

- **Secondo**, nel senso che lo scongiuro è **rivolto a colui dal quale la creatura priva di ragione riceve la spinta e il movimento**. E qui possiamo distinguere **due tipi di scongiuro**:

+ **Il primo** è fatto sotto forma di **preghiera ed è rivolto a Dio**: e questo è proprio di coloro che compiono dei miracoli con l'invocazione di Dio.

+ **Il secondo** è fatto sotto forma di **imposizione ed è rivolto al demonio**, il quale si serve delle creature prive di ragione a nostro danno: e tale è lo scongiuro che è in uso nella Chiesa con gli **esorcismi**, mediante i quali viene tolto il potere che hanno i demoni sulle creature prive di ragione. Non è lecito invece scongiurare i demoni chiedendo il loro aiuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'uso del nome di Dio nella preghiera di lode

Questione 91

Proemio

Veniamo quindi a trattare dell'**uso che del nome di Dio** facciamo invocandolo nella preghiera e **nella lode**. Ma della preghiera abbiamo già parlato. Perciò rimane ora da trattare della lode. Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se Dio si debba lodare con le labbra;
2. Se nella lode di Dio si possa fare uso del canto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non vada lodato con le labbra. Infatti:

I^a II^a q. 91 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** ha scritto: «Per l'ottimo non c'è la lode, ma qualcosa di più e di meglio». Ora, Dio è sopra tutto ciò che è ottimo. Quindi a Dio non si deve la lode, ma qualcosa di superiore ad essa. Per cui anche nella Scrittura, **Siracide 43, 30**, si legge che Dio «è superiore a ogni lode».

II^a II^a q. 91 a. 1, arg. 2

La lode di Dio fa parte del culto verso di lui: essa infatti è un atto di religione. Ma Dio è venerato più con la mente che con la bocca: per cui il Signore, **Matteo 15, 7 s.**, ripete contro certuni quel passo di **Isaia 29, 13**: «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me». Perciò la lode di Dio consiste più nei moti del cuore che in quelli delle labbra.

II^a II^a q. 91 a. 1, arg. 3

Si lodano gli uomini per incitarli a cose migliori. Mentre infatti i cattivi si insuperbiscono delle lodi, i buoni sono da esse provocati a far meglio. Da cui le parole della Scrittura, **Proverbi 27, 21**: «Come il crogiolo è per l'argento e il fornello per l'oro, così l'uomo rispetto alla bocca di chi lo loda». Ma Dio non può essere incitato al meglio dalle parole dell'uomo: sia perché è immutabile, sia perché non può migliorare, essendo sommamente buono. Quindi non c'è motivo di lodare Dio con le labbra.

II^a II^a q. 91 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 62, 6**: «Con voci di gioia ti loderà la mia bocca».

II^a II^a q. 91 a. 1. RESPONDEO:

La ragione per cui rivolgiamo la parola a Dio è diversa da quella per cui la rivolgiamo a un uomo. A quest'ultimo infatti la rivolgiamo per esprimere con essa il nostro pensiero, che egli altrimenti non potrebbe conoscere. Quindi ricorriamo alla lode per far conoscere all'interessato o ad altri la buona opinione che abbiamo di lui: al fine di incitarlo a far meglio e insieme di indurre gli altri, dinanzi ai quali lo lodiamo, a stimarlo, a onorarlo e a imitarlo. A Dio invece rivolgiamo la parola non per manifestare il nostro pensiero a lui, scrutatore dei cuori, ma per indurre noi stessi e coloro che ci ascoltano a onorarlo. Perciò la lode delle labbra è necessaria non a vantaggio di Dio, ma a vantaggio di chi la pronunzia:

- perché in tal modo i suoi affetti vengono dalla lode eccitati verso il Signore, secondo le parole del **Salmo 49, 23**: «Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora; a chi cammina per la retta via mostrerò la salvezza di Dio»;

- E l'uomo, per il fatto che con la lode divina si innalza verso Dio, per ciò stesso viene distolto dalle cose a lui contrarie, secondo le parole di **Isaia 48, 9**: «Ti terrò a freno con le mie lodi, affinché tu non perisca»;

+ Inoltre la lode esterna serve a incitare l'affetto degli altri verso Dio. Da cui le parole del **Salmo 33, 2**: «Sulle mie labbra sempre la sua lode», alle quali si aggiunge, **Salmo 33, 3 s.**: «Ascoltino gli umili e si rallegriano. Celebrate con me il Signore».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 1

Dio possiamo considerarlo sotto due aspetti:

- Innanzitutto rispetto alla sua essenza.

+ E da questo lato, essendo egli incomprensibile e ineffabile (= *indescrivibile*), è superiore a ogni lode.

+ Ora, sotto tale aspetto a lui si deve l'onore e il culto di latria.

Per cui nel Salterio di **S. Girolamo, Salmo 64, 2**, per indicare queste due cose abbiamo le due espressioni seguenti: «Tace per te la lode, o Dio», quanto alla prima, e «A te si renderanno i voti», quanto alla seconda.

- In secondo luogo rispetto ai suoi effetti, che sono ordinati alla nostra utilità. **E da questo lato a Dio si deve la lode.** Da cui le parole di **Isaia 63, 7**: «Voglio ricordare i benefici del Signore, proclamare la sua lode per quanto egli ci ha fatto». E **Dionigi** afferma: «Tu troverai che tutti gli inni santi dei teologi, cioè le lodi di Dio, lodano e manifestano i nomi divini, secondo le buone emanazioni della sua tearchia, o divinità».

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 2

La lode delle labbra è inutile senza la lode del cuore, il quale canta le lodi di Dio quando rimedita con affetto «la grandezza delle sue opere», **Siracide 17, 7 s.** Tuttavia la lode esterna serve a eccitare l'affetto interiore di chi la pronunzia, e a incitare gli altri alla lode di Dio, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 3

Lodiamo Dio non per utilità sua, ma a **vantaggio nostro**, come si è spiegato [ib.].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella lode di Dio non si debba fare uso del **canto**. Infatti:

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 1

Così l'Apostolo scriveva ai **Colossesi 3, 16**: «Ammaestratevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali». Ora, nel culto divino non dobbiamo servirci se non di quanto viene a noi raccomandato dalla Scrittura. **Quindi non dobbiamo ricorrere nelle lodi di Dio a cantici materiali, ma accontentarci di quelli spirituali.**

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 2

S. Girolamo così commenta quel detto di S. Paolo, **Efesini 5, 19**: «Cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore»: «Ascoltino queste parole gli adolescenti che in chiesa hanno l'incarico della salmodia, e ricordino che a Dio non si canta con la voce, ma col cuore; e che la gola e le labbra non vanno addolcite con droghe come si usa nelle tragedie, così da far sentire in chiesa modulazioni teatrali». Perciò nelle lodi di Dio non si deve fare uso del canto.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 3

La lode di Dio spetta ai grandi e ai piccoli, secondo le parole dell'**Apocalisse 19, 5**: «Lodate il nostro Dio, voi tutti suoi servi, voi che lo temete, piccoli e grandi». Eppure ai ministri maggiori della Chiesa non è

permesso cantare: così infatti si esprime S. Gregorio in un testo inserito nei Canoni **Graziano** : «Col presente decreto viene stabilito che in questa Sede [della Chiesa Romana] ai ministri dell'altare è proibito cantare». Quindi il canto non si addice alle lodi di Dio.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 4

Nell'antica legge Dio veniva lodato con gli strumenti musicali e con il canto, secondo le parole del **Salmo 32, 2 s.**: «Lodate il Signore con la cetra, con l'arpa a dieci corde a lui cantate. Cantate al Signore un canto nuovo». Ora la Chiesa, per non parere favorevole a pratiche giudaiche, non ha assunto, nelle lodi divine, strumenti musicali come le cetre e le arpe. Quindi per lo stesso motivo nelle lodi divine vanno esclusi anche i canti.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 5

La lode della mente è superiore a quella delle labbra. Ma la lode della mente viene impedita dai canti: sia perché **l'attenzione di chi canta, mentre si preoccupa della melodia, viene distratta dalla considerazione di ciò che canta, sia perché le cose che si cantano sono comprese dagli altri meno che se fossero enunciate senza il canto.** Perciò il canto non deve essere usato nelle lodi di Dio.

II^a II^a q. 91 a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio, come narra **S. Agostino**, introdusse il canto nella chiesa di Milano.

II^a II^a q. 91 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto nell'articolo precedente, la lode vocale ha il compito di eccitare l'affetto dell'uomo verso Dio. Perciò tutte le cose che possono servire a tale scopo possono convenientemente essere usate nelle lodi divine. Ora, è risaputo che l'animo umano viene disposto diversamente secondo le varie modulazioni dei suoni, come hanno fatto notare **Aristotele** e **Boezio**. Perciò fu opportunamente stabilito che nelle lodi divine si facesse uso del canto, **per eccitare in modo più efficace alla devozione le anime meno progredite**. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Inclino ad approvare la consuetudine di cantare in chiesa, affinché grazie al diletto delle orecchie l'anima inferma si sollevi al sentimento della pietà». E di se stesso il Santo dice: «Piansi per gli inni e i cantici soavemente echeggianti della tua Chiesa, toccato da commozione profonda».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 1

Si possono chiamare cantici spirituali non soltanto quelli che vengono cantati interiormente nello spirito, ma anche quelli che vengono cantati esternamente con la bocca, in quanto da essi viene **eccitata una devozione spirituale**.

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 2

S. Girolamo non riprova il canto in modo assoluto, ma rimprovera coloro che in chiesa cantano come si è soliti fare in **teatro**, non per eccitare la devozione, ma per ostentazione, o **per il solo godimento**. Per cui **S. Agostino** scrive: «Quando mi accade di sentirmi impressionato più dal canto che da ciò che viene cantato, confesso di commettere un peccato degno di castigo; e allora preferirei non sentir cantare».

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 3

Eccitare gli uomini alla devozione con l'insegnamento e con la predicazione è una cosa più eccellente che eccitarli con il canto. Perciò i diaconi e i prelati, che hanno il compito di portare le anime a Dio con la predicazione e con l'insegnamento, non devono dedicarsi al canto, per non essere distolti da cose più

importanti. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «È un'usanza molto condannabile che i diaconi attendano alle melodie della voce, mentre incombe su di essi il dovere di predicare e di distribuire le elemosine».

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 4

Secondo il **Filosofo** «si devono abolire dall'insegnamento il flauto, la cetra e qualsiasi altro strumento del genere, e ammettere soltanto quelle cose che sono capaci di rendere onesti gli uditori». **Infatti tali strumenti musicali provocano l'animo più al piacere che alle buone disposizioni interiori**. Ora, nell'antico Testamento l'uso di tali strumenti era ammesso sia perché il popolo era più duro e carnale, per cui bisognava smuoverlo con simili strumenti, come anche con promesse terrene, sia anche perché tali strumenti materiali avevano un significato simbolico.

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 5

Il canto di chi cerca il **godimento estetico** distrae l'animo dalla considerazione del testo che viene cantato. **Ma se uno canta per devozione**, allora considera più attentamente le parole che dice, sia perché vi si ferma più a lungo, sia perché, come dice **S. Agostino**, «tutti i diversi sentimenti del nostro spirito trovano nel canto le loro proprie modulazioni, che li fanno vibrare con un'occulta armonia». E lo stesso si dica per coloro che ascoltano: i quali, sebbene talora non comprendano ciò che viene cantato, tuttavia comprendono il motivo per cui si canta, cioè per dar lode a Dio; e ciò basta per eccitare [in essi] la devozione.

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.