

LA GIUSTIZIA

fra Sergio Parenti O.P.

Edito in proprio: <http://digilander.libero.it/fsparenti>

imprimi potest

Bologna, 18 febbraio 2012

P. Riccardo Barile O.P.
(Priore Provinciale)

imprimatur

Bologna, 24 maggio 2012

Mons. Giovanni Silvagni
(Vicario Generale)

PREMESSA

Questo è un breve trattato sulla virtù della giustizia, nato come dispensa per un corso semestrale di teologia su questa virtù. Va considerato come un punto di partenza, in vista di approfondimenti personali cui non è facile indicare limiti, tanto è vasto il campo.

Ho esposto gli aspetti generali della virtù della giustizia, compresi quelli relativi alla religiosità ed alla giustizia tra le nazioni.

Tali aspetti sono relativi sia alla virtù umana acquisita sia a quella soprannaturale infusa, in quanto la bontà umana, con la Grazia, diviene segno e strumento della bontà divina. Dio infatti ci chiama ad essere "tralci della vite", cioè prolungamento della sua Incarnazione.

Con l'aiuto dei doni dello Spirito Santo, la giustizia giunge a perfezione assimilandoci a Cristo come è descritto dalle beatitudini, e ci fa pregustare la beatitudine eterna nei frutti dello Spirito.

Non viene trattata la virtù della Carità, ma si accenna alla necessità dell'amicizia (reciproca benevolenza) per la giustizia del vivere sociale, ponendo un collegamento tra la giustizia e la Carità. Non verrà trattata la giustificazione e la giustizia divina.

Nel citare la *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino, di cui ho seguito lo schema, mi sono rifatto al testo latino reperibile facilmente su Internet. Essa si divide in parti (I, I-II, II-II, III), cui mi riferisco quando cito direttamente questo testo senza altre indicazioni. Le parti si dividono in questioni ("q."), le questioni in articoli ("a."), di cui a volte cito il "corpo" ("c."), cioè la risposta alla domanda dell'articolo, oppure la risposta alle possibili soluzioni (es.: "ad 1" è la risposta alla prima delle possibili soluzioni, che precedono il corpo dell'articolo, contenente la risposta definitiva).

Ho citato la *Bibbia* nei modi consueti, il *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)* ed il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*.

Altri riferimenti bibliografici dovrebbero essere comunque intuibili.

Alcune letture consigliate

BAGOLINI Luigi, *Visioni della giustizia e senso comune*, 3a ed., Giappichelli, Torino 1975; *Poesia e giustizia: diritto e tempo*, Giuffrè, Milano 1998

FASSÒ Guido, *Società, legge e ragione*, edizioni di comunità, Milano 1974

FINNIS John M., *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996; tr. it. di *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980

PIANA Giannino, *Nel segno della giustizia - Questioni di etica politica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2005

PIZZORNI Reginaldo M., *Filosofia del diritto*, 2a ed., Città Nuova, Roma 1982; *Giustizia e carità*, 3a ed., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995; *Diritto naturale e diritto positivo in San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999

SCHIAVO Antonio, *Prospettive di una ricerca sulla legge naturale* in *Divus Thomas* n. 13 (1/1996), ESD, Bologna, pp. 9-117.

VILLEY Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2003 (edizione postuma rivista da Stéphane Rials e Éric Desmons). Trad. it. di una precedente edizione: *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1985

SOMMARIO

LA GIUSTIZIA.....	1
PREMESSA.....	3
ALCUNI CONCETTI DI BASE.....	7
VIRTÙ UMANE E GRAZIA.....	10
I CRITERI DA SEGUIRE.....	11
CIÒ CHE È GIUSTO.....	13
LA VITA SOCIALE.....	14
PARTECIPAZIONE.....	16
L'AMICIZIA, L'AUTORITÀ E LA LEGGE.....	18
L'AUTORITÀ.....	20
LE LEGGI.....	21
I DIRITTI.....	24
Diritto è ciò che giustamente l'altro ci chiede.....	24
Diritti particolari.....	25
Le leggi meramente penali.....	28
LE FONTI DEL DIRITTO: DIO O L'UOMO?.....	29
LA GIUSTIZIA.....	31
GIUSTIZIA GENERALE E GIUSTIZIA PARTICOLARE.....	32
L'INGIUSTIZIA.....	33
DETERMINARE CIÒ CHE È GIUSTO.....	35
Il giudizio temerario.....	36
Il giudizio usurpato.....	37
LE PARTI DELLA GIUSTIZIA.....	39
Le due parti integranti di ogni atto di giustizia.....	39
Le due specie di giustizia particolare.....	41
Differenze tra giustizia distributiva e commutativa.....	42
Le parti potenziali o virtuali della giustizia.....	43
RESTITUIRE.....	45
Perché la parola "restituire"?.....	45
Le modalità della restituzione.....	46
I VIZI OPPOSTI ALLA GIUSTIZIA.....	48
LA PARZIALITÀ.....	50
Criteri di valutazione.....	51
Riconoscimenti e punizioni.....	51
I VIZI OPPOSTI ALLA GIUSTIZIA COMMUTATIVA.....	53
L'OMICIDIO.....	53
Omicidio diretto e indiretto.....	55
IL PRINCIPIO UN TEMPO DETTO DEL "VOLONTARIO INDIRETTO".....	58
L'ABORTO.....	63
LE LESIONI.....	66
Mutilazioni e tortura.....	66
Le percosse.....	68
Il carcere.....	68
FURTO E RAPINA.....	70
Che cosa chiamiamo "mio".....	70
Il diritto di proprietà: fondamenti.....	71
La proprietà privata: modalità.....	73

Furto e rapina in particolare.....	76
DANNEGGIARE CON LA PAROLA.....	78
Introduzione.....	78
Le ingiustizie nelle sentenze.....	78
Le ingiustizie al di fuori dell'attività giudiziaria.....	81
LE INGIUSTIZIE NEGLI SCAMBI VOLONTARI DI BENI.....	85
L'USURA.....	86
Approfondimenti.....	87
La natura mutata del denaro.....	92
Concludendo.....	94
LA FRODE.....	96
La frode di chi alza il prezzo.....	96
La frode di chi nasconde il difetto di ciò che vende.....	97
LE PARTI POTENZIALI O VIRTUALI DELLA GIUSTIZIA.....	99
Virtù dove non è possibile rendere quanto si è ricevuto.....	99
LA RELIGIOSITÀ.....	101
INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ.....	103
GLI ATTI INTERNI.....	103
La devozione.....	103
La preghiera.....	104
GLI ATTI ESTERNI DELLA RELIGIOSITÀ.....	108
L'adorazione.....	108
Le cose che offriamo a Dio.....	109
La promessa a Dio: il voto.....	111
QUANDO CI SERVIAMO DI DIO.....	114
Il giuramento.....	114
Scongiurare.....	116
Pregare, lodare, fare tutto nel nome del Signore.....	117
VIZI CONTRO LA RELIGIOSITÀ.....	118
RELIGIOSITÀ DEVIATA.....	118
Il culto indebito.....	118
L'idolatria.....	119
Le altre forme di religiosità deviata.....	120
L'IRRELIGIOSITÀ.....	122
L'ateismo.....	122
Tentare Dio.....	124
Lo spergiuro.....	125
Il sacrilegio.....	126
La simonia.....	127
LA PIETÀ FILIALE.....	129
IL RISPETTO.....	130
Il puro rispetto.....	131
L'obbedienza.....	131
La disobbedienza.....	133
LA RICONOSCENZA O GRATITUDINE.....	135
Gratitudine o riconoscenza.....	135
L'ingratitude.....	136
LA VENDETTA.....	137
LA VERACITÀ E I VIZI OPPOSTI.....	139
La veracità.....	139

La menzogna.....	140
Altre forme di menzogna.....	141
AMICIZIA ED AFFABILITÀ.....	143
LA LIBERALITÀ.....	144
EPICHEIA.....	147
IL DONO DELLO SPIRITO.....	149
I precetti divini relativi alla giustizia.....	150
GUARDANDO AVANTI.....	151
Alcuni sviluppi.....	151
I punti fermi della Chiesa Cattolica.....	152

ALCUNI CONCETTI DI BASE

Per iniziare il breve trattato sulla virtù della giustizia è indispensabile chiarire fin dall'inizio in che senso userò alcune parole. Tale senso è piuttosto riduttivo rispetto alla ricchezza dell'uso comune. Infatti, come sovente accade, per capire qualcosa è inevitabile mettere a fuoco solo alcuni aspetti di essa, e a questi occorre ridurre l'uso di parole che solitamente hanno un senso assai più ricco. Potremmo evitare tutto ciò inventando nuovi vocaboli, ma allora il discorso diventerebbe troppo faticoso da seguire.

Prendo come punto di partenza il fatto che esistiamo ed abbiamo capacità operative. Per operazione intendo l'agire con entrambi i suoi aspetti di attività e di passività (che esprimiamo con i verbi al passivo). Per esempio, quando mangio compio un'attività, che però è strettamente legata al ricevere energia dal cibo; quando mi informo compio un'attività conoscitiva, ma strettamente legata al ricevere informazioni da chi è in grado di darmele; e così via.

La capacità operativa è quella che possiedo anche quando non sto agendo di fatto, attualmente. Di solito, infatti, non perdiamo per questo la capacità di agire.

Un'operazione è definita da ciò che propriamente compie. Ad esempio il riscaldare è definito dal far crescere la temperatura di ciò che viene riscaldato; l'edificare dal dare la forma di edificio all'insieme dei materiali edilizi. Ciò che propriamente compie un'operazione è l'oggetto proprio di essa, cioè il suo fine immediato¹ (spesso coincide col termine, con la fine cioè, dell'operazione stessa, come nel caso dell'edificazione).

Una operazione si dice frustrata quando non riesce a raggiungere il suo fine immediato. In qualche modo la frustrazione di un'azione spesso comporta una frustrazione della capacità di agire, come quel giovane che, dopo tanto studio, non riuscendo a trovare un lavoro confacente alle sue capacità, è costretto per vivere a fare un lavoro per il quale poteva risparmiarsi la fatica degli anni dell'università.

A monte della capacità operativa, nell'uomo, c'è la capacità di acquisirla. Non tutti sono tagliati per qualsiasi competenza. Poi vi è la capacità d'intendere e volere, che, nell'uomo, sta ancora a monte di tante caratterizzazioni più particolari. Anch'essa è frustrabile in vari modi, di cui alcuni cadono sotto la medesima capacità restando pienamente responsabili e volontari come quando ci ubriachiamo volontariamente, oppure quando ci rifiutiamo di prendere una decisione (anche il non volere può essere volontario).

Ancora a monte di tutte le capacità operative, poiché tutto ciò che esiste ha delle proprie operazioni (nessun ente è o può essere statico: questo lo diamo per scontato), vi è ciò da cui dipendono quelle capacità operative. Le cose di questo mondo non sono evidentemente tutte uguali. E poiché ciò da cui dipendono le capacità operative l'abbiamo per generazione, noi chiameremo "natura" ciò da cui dipendono le capacità operative che abbiamo per generazione. E chiameremo "naturali" tali capacità operative.

In chi ne è capace per natura, esistono però anche capacità operative acquistate successivamente, che chiameremo "acquisite" per distinguerle da quelle naturali. Nell'uomo, per via della capacità di intendere e volere, si parla anche di "cultura" in contrapposizione a "natura". Gridiamo di dolore per natura, parliamo in inglese per cultura.

Nell'uomo, capace per natura di intendere e volere, vi sono capacità operative acquisite grazie alle decisioni prese. Non confondiamole con le diversità di carattere (che sovente dipendono dal nostro patrimonio genetico) e nemmeno con le conseguenze di traumi o esperienze fatte

1 Nell'edificazione di un edificio, il fine ulteriore (dunque non immediato) è l'abitarlo; e ciò può avere ulteriori fini.

indipendentemente dal nostro volere.

Per esempio, immaginiamo un uomo che punta a diventare ricco. A questo ideale sacrifica tutto il resto, anche a costo di dolorose privazioni. Già, perché noi inevitabilmente riconosciamo come nostro bene l'oggetto proprio di tutte le nostre tendenze naturali: ed il rinunciare a questi beni è colto come un male per noi, e come tale è sentito. Per diventare ricco il nostro uomo ha rinunciato a stare con gli amici (occasione spesso di spesa non redditizia), ha rinunciato a farsi una famiglia, e così via. Man mano che, di fronte a scelte, ha rinunciato a qualcosa pur di conseguire la ricchezza, egli si è sempre maggiormente determinato nella via intrapresa. Avviene qualcosa di simile quando ci troviamo ad un bivio durante una escursione in montagna: prendiamo il sentiero più corto ma più ripido e faticoso, oppure quello più lungo ma meno faticoso? Se ne imbocchiamo uno, non è difficile cambiare decisione se abbiamo fatto poca strada. Ma è quasi impossibile cambiare idea e tornare indietro per prender l'altro sentiero quando ormai siamo quasi arrivati.

In modo analogo, il moltiplicarsi delle scelte in una certa direzione ci rende sempre meno titubanti davanti alle scelte successive, ci rende sempre più determinati: quasi fosse una determinazione naturale. Queste determinazioni non esistono solo in ambito morale. Chi impara a suonare la chitarra, all'inizio deve ragionare su come disporre le dita ad ogni nota. Quando è diventato un virtuoso, suona invece con una spontaneità che chiamiamo, non a caso, "naturalità".

Nel caso delle determinazioni morali noi chiamiamo "virtù" solo quelle che suppongono un orientamento al vero bene dell'uomo, "vizi" quelle che vi si oppongono, mentre quelle che possono essere a volte buone, a volte cattive, le denomineremo genericamente "attitudini morali"². Ad esempio, l'amicizia è tale: ci sono amicizie buone, altre cattive. Le virtù sono attitudini morali in ogni caso buone; i vizi sono attitudini morali in ogni caso cattive. Uso di proposito il nome di "attitudine" per non fare confusione con le "abitudini", che possono essere anche non propriamente morali, cioè possono non dipendere propriamente dalle nostre decisioni, ma da altri fattori involontari.

Qual è il criterio di valutazione della bontà morale?

Quello più immediato è nel decidere secondo coscienza. In parole povere, nella vita occorre scegliere tra diversi beni incompatibili tra loro; la ragione ci permette di capire quale sarebbe per noi il migliore: se dunque scegliamo un altro rinunciando a questo, agiamo contro coscienza. L'esempio del fumatore che preferisce l'euforia della nicotina alla propria salute è un esempio comune.

A monte di questo criterio ve ne è un altro, quello che permette la valutazione morale dei beni da scegliere. Tutti cerchiamo una pienezza di bene che possiamo chiamare "felicità". Ma la vogliamo in concreto: e qui nascono i problemi. Uso qui "concreto" in contrapposizione a "teorico": non vogliamo solo il cibo in astratto, ma un determinato cibo (altrimenti non ci decideremmo mai a mangiare). L'uomo ha di fronte solo cose buone, ma nessuna di esse incarna il bene. Arriviamo a capire che, se Dio esiste, allora egli dovrebbe essere in concreto il Bene che fa buone tutte le cose, ma non riusciamo a comprenderlo come tale direttamente. La nostra conoscenza di Dio è filtrata dai beni creati: un po' come se noi non potessimo vedere mai il Sole, ma solo le cose che ne sono illuminate. Per come lo conosciamo noi, Dio non ha molta presa sul nostro desiderio; anzi, la presenza dei difetti nelle cose del mondo ci porta a giudicarlo male e a non desiderarlo. L'esempio di pochi saggi che hanno insegnato ad amare Dio come nostro bene può aiutarci, ma per lo più finiamo per accontentarci di altri beni concreti per realizzare la nostra felicità.

Questi beni diventano il criterio delle nostre scelte. Nel linguaggio popolare diciamo che ad essi "sacrifichiamo" tutto il resto. La Scrittura ci presenta Dio geloso del fatto che non gli diciamo "solo in te riposa il nostro cuore", ma "anche in te...". Il male morale diventa idolatria del cuore, anche

2 In latino "attitudine" corrisponderebbe ad *habitus*.

quando non ci riteniamo affatto idolatri quanto ai nostri convincimenti teorici.

Dovremmo scegliere sempre il meglio, per agire secondo coscienza; ma, quando facciamo di un bene creato il nostro bene irrinunciabile e supremo, sappiamo che stiamo sbagliando. Non possiamo idolatrare nessun bene diverso da Dio: né il piacere, né il potere, né le ricchezze, né altre persone umane, né un ideale... Idolatrando questi beni, ne abusiamo, o meglio facciamo abuso della nostra capacità di agire morale.

A volte abbiamo l'impressione che qualcuno potrebbe esser capace di scegliere sempre il bene migliore rifiutandosi di farne il fine ultimo in concreto del suo agire volontario. La Fede ci presenta invece come dato di fatto che tutti abbiamo peccato. Solo Maria, la Madre del Signore, fa eccezione, ma non come per merito suo: infatti essa stessa dichiara di aver ricevuto una misericordia, non un premio dovuto.

Pur trovandoci nella nostra realtà di peccatori, non è difficile capire nelle linee generali quali virtù siano necessarie per agire secondo coscienza.

Occorre una capacità di prendere decisioni tali che il nostro volere sia sempre aperto al nostro vero bene, anche se conosciuto in modo insoddisfacente. Ma questa rettitudine che investe il nostro discernere e decidere suppone una volontà altrettanto retta: l'essere orientati al bene in generale non basta, anzi, ci permette appunto di cercare il bene anche in modo sbagliato. Parliamo di rettitudine per dire che non deviamo dall'agire secondo coscienza. Il nome classico della rettitudine nel riconoscere il bene migliore è la virtù della prudenza, attitudine di chi sa decidere bene; invece quello della rettitudine del volere è la giustizia.

Ma noi siamo animali razionali, non spiriti incapsulati in un corpo. Come abbiamo bisogno dell'esperienza e dell'esperimento, o almeno di raffigurarci i nostri oggetti, per capire, così abbiamo bisogno di sentirci inclini ad una certa decisione per poter decidere. Da qui la necessità di saper essere padroni del mondo dei nostri affetti. Se ne siamo invece succubi, sceglieremo solo ciò che ci sentiamo di fare e solo perché ce lo sentiamo, anche se in teoria disapproviamo la scelta. Occorre dunque una sensibilità che sia docile, sia per quanto ci scoraggia facendoci paura (la virtù del coraggio o "fortezza"), sia per quanto ci attrae perché ci piace (la virtù della "temperanza").

Abbiamo così le quattro virtù umane che, per la loro generalità, sono come i cardini dell'agire morale dell'uomo: ad esse si riconducono in modi diversi le altre virtù necessarie all'uomo.

A proposito della dottrina morale, chiariamo subito un punto essenziale che spesso viene frainteso proprio parlando della giustizia: la sapienza morale non è una sapienza tecnica. La tecnica trova la sua compiutezza nella compiutezza (perfezione) di ciò che viene fatto. Il muratore è bravo perché fa delle case ben fatte. Invece la morale trova la sua compiutezza nella perfezione dell'intenzione della volontà, ed i risultati delle altre azioni, cioè quelle che compiamo volontariamente, vengono dopo questa compiutezza: a volte esse possono persino mancare del tutto, nonostante la nostra buona volontà; a volte esse possono permetterci di risalire a valutare l'intenzione; a volte invece non possono nemmeno fare questo questo, perché si tratta di azioni di per sé indifferenti.

Un indizio interessante per distinguere la morale dalla tecnica è il seguente: un errore in buona fede implica scarsa competenza tecnica, un errore in mala fede presuppone una buona competenza tecnica (pensate ad un medico che uccide in buona fede sbagliando medicina: non è un medico molto competente; viceversa, se è capace di avvelenare uno senza venir scoperto, non gli manca la competenza medica). Nel caso della morale vale l'inverso: l'errore in buona fede non toglie la bontà morale, mentre la toglie l'errore in mala fede.

VIRTÙ UMANE E GRAZIA

Nel mistero della nostra Redenzione il Signore ci chiede di essere i suoi "tralci" per poter chiedere al Padre di portarci a casa sua. Come uomini, infatti, Dio dovrebbe riservarci la stessa sorte toccata al nostro tentatore, perché lo abbiamo seguito volontariamente; esso stesso è divenuto il nostro accusatore davanti al tribunale della giustizia divina. E Dio è giusto giudice, in lui non vi è preferenza di persona:

Non cercare di corromperlo con doni, non accetterà,
non confidare su una vittima ingiusta,
perché il Signore è giudice
e non v'è presso di lui preferenza di persone. (*Siracide* 35,11-12³)

La nostra redenzione e giustificazione è legata al fatto di essere "tralci della Vite", in quanto il Signore si è incarnato, pur sapendo che lo avremmo crocifisso, proprio per chiedere ai peccatori che lo hanno ucciso di poter continuare ad incarnarsi usando la loro umanità, dando così loro un titolo per poter essere salvi.

“Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo”. (*Gv* 17, 24)

La missione di essere il prolungamento dell'Incarnazione di Dio comporta l'esigenza della pienezza della bontà umana, perché l'umanità di Cristo è, in ogni suo gesto ed in ogni suo atteggiamento, segno e strumento della perfezione divina.

“Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste”. (*Mt* 5, 48)

La morale cristiana non è come un programma di esame, col quale gli uomini dovrebbero affrontare l'esaminatore divino. Questo per almeno due motivi:

- anzitutto, se sono riuscito a prepararmi all'esame in modo da essere promosso, e l'esaminatore mi promuove, non mi ha regalato nulla, ma ha fatto solo il suo dovere: la grazia non è più una grazia, ma qualcosa di dovuto, che l'uomo vorrebbe esigere: "Dammi quello che mi spetta!";

- sarebbe un programma ingiusto da parte dell'esaminatore, che chiede l'impossibile; e sarebbe una pretesa blasfema, da parte dell'esaminando, pensare di poter essere perfetto come Dio.

Quindi la morale cristiana si fonda solo sulla fede e sulla speranza nella promessa dell'aiuto divino: Dio non manca alle sue promesse, e solo in lui confidiamo. Se invece facciamo conto sulle nostre capacità, cadiamo subito o nella presunzione o nella disperazione.

Quando siamo tralci vivi, cioè quando partecipiamo della vita nuova in Cristo (la grazia santificante), la nostra bontà umana è segno e strumento della bontà divina; quando ci stacciamo dalla vite, prendendo decisioni incompatibili con l'essere tralci, allora la nostra bontà umana (perché non facciamo solo peccati, anche se siamo peccatori) torna ad essere solo una bontà umana e basta. Ma come uomini noi siamo perduti, per via dell'accusa che ci sovrasta.

Parlando della giustizia, il nostro discorso parlerà della giustizia umana in quanto giustizia dei tralci vivi. Molte cose che diremo saranno comuni alla giustizia puramente umana. Altre cose saranno invece proprie della giustizia divina di Cristo, che continua ad incarnarsi, prolungando la sua umanità con la nostra umanità, e facendoci partecipi della sua vita divina.

Ci troveremo così debitori a tanti saggi non credenti nel cercare aiuto per capire che cosa sia la giustizia umana, ed insieme saremo debitori alla rivelazione di Cristo per capire gli aspetti

3 Cfr. *II Cronache* 19, 7; *Atti* 10,34; *Efesini* 6,9.

soprannaturali, che non si vedono, ma si credono.

Comunque, anche il non credente potrà riconoscere se la nostra è giustizia o meno, e dalla nostra condotta potrà essere invitato a render grazie a Dio.

Per quanto Dio sia presente in ogni uomo con l'azione creatrice e con l'azione redentrice (che rinnova la creazione), non possiamo sostenere che solo grazie alla fede si può comprendere la morale in generale e la giustizia in particolare. Se non altro perché molti non credenti ci hanno aiutati a capire che cosa sia la giustizia, mentre molti credenti non sono stati capaci di farlo.

I CRITERI DA SEGUIRE

Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Nella catechesi è importante mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo. La catechesi della «vita nuova» (Rm 6,4) in lui sarà:

- una catechesi dello Spirito Santo, Maestro interiore della vita secondo Cristo, dolce ospite e amico che ispira, conduce, corregge e fortifica questa vita;
- una catechesi della grazia, poiché è per grazia che siamo salvati ed è ancora per grazia che le nostre opere possono portare frutto per la vita eterna;
- una catechesi delle beatitudini, infatti la via di Cristo è riassunta nelle beatitudini, il solo cammino verso la felicità eterna, cui aspira il cuore dell'uomo;
- una catechesi del peccato e del perdono, poiché, se non si riconosce peccatore, l'uomo non può conoscere la verità su se stesso, condizione del retto agire, e senza l'offerta del perdono non potrebbe sopportare tale verità;
- una catechesi delle virtù umane, che conduce a cogliere la bellezza e l'attrattiva delle rette disposizioni per il bene;
- una catechesi delle virtù cristiane della fede, della speranza e della carità, che si ispira al sublime esempio dei santi;
- una catechesi del duplice comandamento della carità sviluppato nel Decalogo;
- una catechesi ecclesiale, perché è nei molteplici scambi dei «beni spirituali» nella «comunione dei santi» che la vita cristiana può crescere, svilupparsi e comunicarsi. (CCC, 1697)

Le Beatitudini rappresentano la fotografia di Gesù ed insieme di chi è chiamato a prolungarne l'Incarnazione. Esse sono la legge della perfezione cristiana, che comprende il passaggio per la via stretta del viaggio al Calvario portando la propria croce.

Gesù però ci ha liberati dal peccato, ma non ha voluto liberarci, per ora, dalle sue conseguenze, tra le quali vi è la tendenza a peccare. Lui stesso ha voluto essere tentato.

Ci occorre allora un aiuto. Se le virtù sono i remi che noi dobbiamo usare, il Signore ci dà anche delle vele, sulle quali all'occorrenza soffia lo Spirito Santo per aiutarci a superare certe prove altrimenti troppo ardue per noi. Queste vele sono i Doni dello Spirito Santo.

C'è però una differenza tra le vele vere ed i Doni: quando soffia il vento, i rematori possono remare di meno o anche smettere di remare. Quando invece soffia lo Spirito, noi remiamo "da Dio". Noi

possiamo realizzare in noi le Beatitudini solo quando le virtù soprannaturali (sia umane sia teologali) sono aiutate dai Doni dello Spirito.

CIÒ CHE È GIUSTO

In senso lato è giusto quel bene che va scelto se agiamo secondo coscienza: noi diciamo che un uomo è giusto semplicemente per indicare la sua bontà morale.

Ma chiamiamo anche "giusto" ciò che rivendichiamo in tribunale. "Giusto" pare venire da una radice che indicherebbe unione e legame, la stessa di giogo e giuramento, passando dal latino "*ius*". S. Tommaso ne propone una (che mi pare affine a "*iuxta*", "presso") per cui, se le parti di un tutto, ad esempio un orologio, sono ben disposte tra loro, noi diciamo che l'orologio è "aggiustato"⁴.

"*Ius*" viene tradotto con "diritto". Per questa parola possiamo parlare di due etimologie:

- una è quella della rettitudine di intenzione o dirittura morale, soprattutto perché nel rapporto tra persone mancano secondi fini, mancano interessi da nascondere; nel caso del rapporto con Dio, non lo si affianca ad interessi per altri beni creati che, posti come fini ultimi, come beni irrinunciabili cui sacrificare tutto il resto, diventano idoli (il peccato è come un adulterio, come quando uno porta a casa un'altra donna e pretende di non togliere niente alla moglie: non possiamo in questo modo servire due padroni senza fare torto ad uno di loro);

- l'altra viene da "dirigere" (*directus*): la legge in qualche modo dirige, stabilisce ciò che è giusto.

Però a volte promulghiamo leggi ingiuste. La giustizia precede la legge e non viceversa, almeno per i fondamenti di essa, come vedremo. I nostri diritti sono le nostre giuste esigenze nei confronti degli altri singoli e della comunità in cui viviamo. E le nostre esigenze sono giuste se gli altri dovrebbero rispettarle, se cioè esse in qualche modo riguardano qualcosa che ci è "dovuto".

Diciamo infatti spesso che è giusto chi riconosce a ciascuno il suo diritto.

Un'altra espressione che significa ciò che è giusto è "equo". Essa viene dal fatto che si ha giustizia quando si stabilisce una certa qual uguale misura, una equità (*aequus*, *aequitas* ed *aequalitas* avrebbero comune radice), sia nei rapporti tra persone, sia nel rapporto tra l'autorità e le persone (diciamo che la legge deve essere uguale per tutti, e tutti devono essere uguali di fronte ad essa, senza preferenza di persone). La parola "equità" significa non solo l'uguaglianza, ma - più spesso - il saper fare eccezione alla lettera della legge in nome di criteri più alti di giustizia, che ovviamente il legislatore non vuole vengano violati. Per ora mettiamo a fuoco l'aspetto dell'uguaglianza.

La giustizia è la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto. La giustizia verso Dio è chiamata « virtù di religione ». La giustizia verso gli uomini dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune. L'uomo giusto, di cui spesso si fa parola nei Libri sacri, si distingue per l'abituale dirittura dei propri pensieri e per la rettitudine della propria condotta verso il prossimo. « Non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia » (Lv 19,15). « Voi, padroni, date ai vostri servi ciò che è giusto ed equo, sapendo che anche voi avete un padrone in cielo » (Col 4,1). (CCC n. 1807)

Dobbiamo trovare i fondamenti del significato più approfondito della giustizia nella vita sociale.

4 II-II, q. 57, a. 1, c. Ugo Grozio propone un'altra etimologia: *ius* dal nome di *Iuppiter*, Giove, per indicare l'origine divina del diritto. Cfr. *De iure belli ac pacis*, prolegomeni, par. 12.

LA VITA SOCIALE

La persona umana ha bisogno della vita sociale. Questa non è per l' uomo qualcosa di aggiunto, ma un' esigenza della sua natura. Attraverso il rapporto con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli l' uomo sviluppa le proprie virtualità, e così risponde alla propria vocazione.

Una società è un insieme di persone legate in modo organico da un principio di unità che supera ognuna di loro. Assemblea insieme visibile e spirituale, una società dura nel tempo: è erede del passato e prepara l' avvenire. Grazie ad essa, ogni uomo è costituito «erede», riceve dei «talenti» che arricchiscono la sua identità e che sono da far fruttificare. Giustamente, ciascuno deve dedizione alle comunità di cui fa parte e rispetto alle autorità incaricate del bene comune. (CCC nn. 1879-1880).

Abbiamo iniziato la nostra riflessione collegando l'idea del bene al raggiungimento dell'oggetto (fine immediato) delle capacità operative di ciascuno, altrimenti abbiamo la frustrazione, la privazione del bene, cioè il male nel senso più generale.

Si tratta ora di capire che cosa sia un "bene comune". Come indica la parola stessa, è un bene che riguarda più cose o, nel nostro caso, più persone. Ad esempio: non posso fare un coro da solo, ma occorrono più persone disposte a cantare insieme. Il canto corale è un esempio di operazione che ha per oggetto un bene comune, che viene raggiunto (o frustrato) per rapporto ad una co-operazione.

Però un conto sono i beni comuni dipendenti da apprendimento (cultura) e scelte personali, un conto sono i beni comuni connessi alla nostra stessa natura. L'uomo è per natura un animale razionale sociale. Come un'ape da sola non può vivere, così l'uomo ha necessità di una famiglia per vivere, e di una società civile per vivere decentemente.

Non importa che l'uomo possa cercare di progettare la propria vita in modi differenti. I romanzi di fantascienza ci offrono immagini di società che sostituiscono la famiglia: riproduzione in provetta senza che si possa conoscere i propri genitori, utero anonimo per la gestazione (sostituito anche da macchine), educazione di stato, vita per lo stato (un po' ad immagine di un alveare), morte assistita e programmata ad opera dello stato...

In realtà, per nascere un uomo ha comunque bisogno di un padre e di una madre. E questo bisogno non riguarda solo l'inizio della vita. Ha bisogno di una cura amorosa che riguarda tutta la sua crescita fino a che non sarà capace di formare una nuova famiglia: non potrà ridare la vita ai genitori, ma darà vita ai suoi figli.

Però la famiglia non basta ad una vita degna di questo nome. La stessa riproduzione sessuata trae vantaggio dall'incrocio dei patrimoni genetici e persino l'istinto, se non viene deprivato da decisioni personali, ci porta a cercare il compagno della nuova famiglia al di fuori dei parenti stretti. Questo per dire che anche la forma più primitiva di vita umana è caratterizzata dalla cooperazione di più famiglie in una società (almeno una tribù).

Che cosa comporta un bene comune?

In parole sbrigative comporta che, se tu non cooperi, anch'io resto frustrato. C'è un dipendere gli uni dagli altri nel poter perseguire questo bene.

Possiamo ipotizzare le vite dei singoli, delle famiglie e delle società umane come parallele: quasi che uno non abbia bisogno degli altri per raggiungere il proprio bene. Non è possibile non dipendere da nessuno, ma certamente la mia vita può essere parallela a quella di tanti altri, che restano estranei al mio bene comune. Lo stesso dicasi delle famiglie. Lo stesso si poteva pensare anche delle società civili più primitive, finché non hanno avuto bisogno le une delle altre.

Possiamo pensare ad un individuo con la passione del canto; possiamo pensare a piccoli cori che cantano indipendentemente gli uni dagli altri. Ma nel momento che questi cori sentono la necessità di arricchire i propri canti con l'esperienza degli altri, nasce una interdipendenza.

Una società civile che riuscisse a fare a meno delle altre la chiamiamo autarchica. Così, potremmo dire che l'ipotesi delle operazioni parallele (dei singoli, delle famiglie e delle società) sono ipotesi di vita autarchica. **Il bene comune inizia dove finisce l'autarchia perché compare una interdipendenza.**

Nel momento che c'è l'interdipendenza, inizia l'esigenza verso l'altro: se lui si rifiuta di collaborare, resto frustrato anch'io. Ovviamente lui rifiuta la collaborazione per qualche altro suo interesse, cioè qualche altro suo bene che non c'entra col bene comune che lo lega a me.

Posso costringerlo a collaborare, con la minaccia di privarlo dei beni non comuni a lui più cari. Questo se sono più forte di lui.

Posso convincerlo a collaborare. Devo fargli vedere che c'è un bene, che è anche mio, che per lui è più importante di quegli altri beni che lui cerca in modo autonomo (autarchico).

Ovviamente i beni non diventano tali solo perché così li vorremmo o così ci sembra vero (chi beve un veleno credendolo una bibita muore comunque). Un fine non è buono perché lo scelgo, ma lo scelgo perché so che è buono. I beni dipendono dalla realtà, dai fatti, indipendentemente dalla nostra conoscenza. Da qui nasce il problema della oggettività della nostra esigenza. Perché è facile barare in questa disputa, cercando argomenti per difendere le nostre scelte, anche quando sappiamo che ha ragione l'altro, che ci sta rimproverando.

Il bene comune va cercato insieme. Se ciò viene fatto per motivi che non c'entrano con l'interesse per il bene comune, il risultato nei fatti può essere lo stesso, ma moralmente non è lo stesso. Chi si impegna nel promuovere un bene comune al solo fine di fare bella figura di fronte agli altri, fa le stesse cose di chi si impegna perché gli stanno a cuore gli altri. Sovente l'impegno viene dalla paura di perdere un altro bene che non c'entra: viene da una sorta di costrizione, non dalla convinzione. I criteri che permettono di arrivare ad un consenso condiviso non per altri interessi (e nemmeno per paura di perdere beni che non c'entrano) sono i criteri della collaborazione, in una società dove ognuno fa responsabilmente e liberamente la sua parte. Sono i criteri di quella che chiamiamo "giustizia".

Di fatto il gioco degli interessi umani, nonché la capacità di decidere contro coscienza che ognuno di noi ha, rende storicamente irreperibile una società civile dove tutti cooperino con impegno al bene comune. In società ristrette, ad esempio in un gruppo di amici, può invece accadere di sperimentare almeno per qualche tempo questa cooperazione ideale, e tale esperienza è sufficiente a farci capire come sarebbe meglio vivere in società con gli altri. Occorre però accettare i nostri limiti: molte volte l'uomo, convinto di poter realizzare una società ideale, ha voluto togliere gli ostacoli eliminando fisicamente chi non accoglieva l'ideale, diventando ingiusto a sua volta. La fede ci ricorda che la tendenza al peccato è una conseguenza della colpa originale, che solo nella Gerusalemme celeste sarà tolta, e la pretesa di realizzare una Gerusalemme ideale su questa terra va contro la fede stessa.

Come un eunuco che vuol deflorare una ragazza,
così chi vuole fare giustizia con la violenza. (*Sir 20, 4*)

PARTECIPAZIONE

Una cooperazione ad un bene comune esige la partecipazione di tutti gli interessati. Chi gode di un bene comune senza partecipare all'opera o è uno che approfitta dell'impegno altrui, o viene umiliato dagli altri che vogliono escluderlo dall'onore di aver partecipato. In un lavoro di ricerca scientifica di gruppo, oppure in una cordata alpinistica, non è difficile esemplificare i due casi.

Poiché è parlando che comunichiamo con gli altri, il nome "consiglio" è spesso dato all'organismo comunitario dove si elaborano le decisioni comuni.

Non importa che la decisione finale tocchi ad uno solo, ad alcuni o a tutti: questo in genere viene stabilito da tutti in precedenza, a seconda delle circostanze. Neppure importa che debba prevalere la maggioranza. Quando le circostanze impongono decisioni rapide, si delega ad uno che sembra adatto la decisione finale, perché non c'è tempo di consultare il parere degli altri. **Ciò che determina la partecipazione di tutti è che ciascuno possa proporre agli altri la decisione che preferirebbe, anche se è diversa da quella che verrà presa.** Il cooperare nel giungere ad una decisione comune esige la partecipazione ed il rispetto del parere di ciascuno, ed anche la partecipazione di ciascuno nel far convergere le scelte altrui. In un gruppo affiatato, a volte, non è necessario nemmeno votare, per arrivare alla decisione comune.

Il compito di ciascuno, dunque, è tutelare anzitutto questo convergere tra diversi nel decidere. Ciò è proprio degli individui razionali, che hanno dignità di persone.

L'unità di una siffatta pluralità è quella che chiamiamo "pace".

Se pretendessimo che tutti la pensassero allo stesso modo e optassero per le stesse decisioni, ci troveremmo nella situazione paradossale di chi pretende che la pluralità sia come un individuo solo. Secondo Aristotele⁵, questo era l'errore di Socrate (nella teoria politica di Platone), che voleva rendere comuni tutti i beni perché tutti agissero all'unisono: questa non è pace, perché la pace è l'unità di una moltitudine di diversi, e qui si vuol togliere la diversità.

Invece la diversità delle persone e delle loro opzioni è ricchezza, non detrimento, della comunità: infatti diciamo che è più perfetto un animale maggiormente differenziato nelle sue parti, per cui le parti da sole non possono vivere senza le altre, piuttosto che un animale con parti tutte uguali, tale da poter essere diviso in due animali autonomi, come certi vermi.

Il dover agire all'unisono può essere esigito da particolari circostanze, ma è un impoverimento. Una comunità non è una caserma.

Spesso si vede la diversità di opzioni come una lotta o una guerra. Si vede chi la pensa diversamente come un nemico. Questo nasce dalla diffidenza: non si ritiene che l'altro cerchi anche lui il bene comune, ma un interesse personale. Non si ritiene che l'altro voglia anche lui il convergere delle volontà, ma voglia imporre la sua agli altri. Questo porta a volerlo escludere dal processo decisionale, a renderlo un mero esecutore. Non lo si rispetta più come persona: anche un robot può eseguire istruzioni.

Una cooperazione ad un bene comune esige la partecipazione alla pari di tutti gli interessati.

Questa modalità di partecipazione è quella che possiamo chiamare "equità" nel senso di uguaglianza nel partecipare.

Evidentemente non è facile che il parere di tutti converga, anche se chi partecipa accetta la decisione degli altri, facendola propria. Cioè anche se non condivido il parere della maggioranza del capitolo convenuale, che ha votato nel modo stabilito il da farsi, io mi faccio carico della decisione. Se mi chiamassi fuori, dovrei dichiarare di essere estraneo alla decisione del convento.

⁵ *Politica*, lib. II, 1260b27 - 1261b15; S. TOMMASO, nel suo commento, lect. I.

Abbiamo anche la situazione dell'obiezione per motivi più alti, legati al destino personale di ciascuno: **l'obiezione di coscienza**. La comunità è per il bene di ciascuno, non viceversa. Una società di persone non è un alveare o un termitaio. Per questo una società umana prevede tale obiezione. Ma in certi casi uno deve in coscienza lasciare la propria famiglia, la propria patria, la società dove lavora, rinunciando al bene comune.

Non è facile nemmeno che gli altri membri della comunità accettino la presenza in consiglio di chi la pensa diversamente e, pur lealmente, cerca di cambiare la decisione comune.

In una società civile, ma spesso anche in una famiglia o in comunità di lavoro o di altri interessi, si cerca di ottenere il rispetto della decisione comune con la forza, cioè minacciando la prospettiva di togliere al dissidente qualche bene che a lui sta particolarmente a cuore. Questo è possibile solo se si ha la forza. In questo caso, però, il dissidente non viene più considerato uno che partecipa al bene comune, ma solo uno che comunque, di fatto, esegue quanto si è deciso. E chi esegue solamente non è uno che partecipa alla decisione. Ci sono beni comuni che vanno a volte salvaguardati in questo modo, e noi riteniamo giusta una società civile dove il delinquente sta in galera, come gli era stato promesso, se non avesse ottemperato alla decisione comune. Non è in questo senso che dicevo che occorre partecipare alla pari.

Mi ripeto e ribadisco: si partecipa alla pari nel prendere una decisione, quando ciascun membro della comunità permette all'altro di proporre la sua opzione circa la decisione da prendere, esattamente come anche lui intende proporla. Questo è ciò che chiamerei "equità".

Evidentemente non siamo tutti uguali. Abbiamo capacità diverse, talenti diversi. Inevitabilmente, pur avendo bisogno gli uni degli altri, non siamo bisognosi tutti allo stesso modo. Se dunque tu hai bisogno di me, mentre io posso fare a meno di te, io ho nei tuoi confronti un vantaggio (lo si chiama spesso "potere contrattuale") di cui potrei approfittare. La decisione comune non è ancora stata presa, e tu non sei dunque un dissidente. Ma io posso influire sul fatto che tu appoggi la mia opzione minacciandoti (anche in modo sottinteso) di privarti di qualcosa di cui invece hai assoluto bisogno e che io posso darti.

Quando accade qualcosa del genere (e accade tutti i giorni, temo!), è ovvio che chi approfitta del vantaggio non sta cercando solo il bene comune: per far questo occorre partecipare alla pari, nel rispetto della dignità delle altre persone che possono avere opinioni ed opzioni diverse, magari sbagliate. Sta invece cercando qualche altro bene, ad esempio il prestigio del comando, oppure altri vantaggi connessi alla decisione da prendere, che sono interessi suoi e non legati all'interesse comune (se lo fossero, li proporrebbe in consiglio apertamente). Ed anche chi subisce questa sorta di ricatto lo fa non per il bene comune, ma per la paura di perdere qualche altro interesse personale. Manca così l'equità nella gestione del bene comune. Si ha una decisione "iniqua", cioè ingiusta.

Così inizia la raccolta dei *Digesta* o *Pandectae* dell'imperatore Giustiniano:

Iuri operam daturus prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.

Chi vuole dedicarsi allo "ius" deve prima sapere da dove derivi il nome "ius". Esso è detto da "iustitia": infatti, come ben definisce Celso, lo "ius" è l'arte di ciò che è buono ed equo.

L'AMICIZIA, L'AUTORITÀ E LA LEGGE

Con l'umanesimo e poi con la modernità l'uomo della cultura dell'Europa occidentale ha sottolineato forse eccessivamente l'importanza dell'individuo. La morale ha cercato fondamenti nuovi partendo dal presupposto che ognuno è libero di fare ciò che vuole a patto di non calpestare l'uguale diritto dell'altro. Per salvaguardare la pace, in questa visione in cui ognuno fa i suoi interessi, che spesso sono a scapito di quelli degli altri (*homo homini lupus*: così Hobbes descrisse la situazione), ci si accorda dandosi delle regole, rinunciando cioè a parte della propria onnipotente libertà, dando il potere di arbitrare a chi, per questo, viene detto "autorità". Anche oggi l'autorità e la legge sono sentite come contrapposte alla libertà, mentre l'amicizia, invece, viene vista come pertinente alla libertà. Amore e dovere sono sentiti come antitetici. Per questo devo pregare il lettore di fare uno sforzo per lasciare da parte, almeno per un poco di tempo, questi nostri radicati pregiudizi.

Abbiamo già detto che ognuno tende alla propria perfezione (al proprio bene), sviluppando i propri talenti, naturali o meno, e che fa questo operando.

Il bene comune rende assai complesso questo schema. Esso comporta il farci carico anche del bene di altri. Dunque dobbiamo distinguere:

- che cosa cerchiamo
- per chi la cerchiamo.

Prima era ovvio che ognuno cercava una pienezza di vita per sé. Il bene comune mi apre al fatto che cercare il mio bene implica anche il cercare il bene di altri, e che se essi non conseguono tale bene non posso averlo nemmeno io: un coro dove tutti fossero stonati eccetto uno, non sarebbe un coro.

Noi diciamo di amare sia il bene che cerchiamo, sia la persona per cui lo cerchiamo. Dobbiamo distinguere:

- amore di desiderio (*concupiscentiae*), che ha per oggetto il bene cercato
- amore di benevolenza, che ha per oggetto la persona per la quale vogliamo questo bene.

Le parole non sono precise, ma purtroppo il linguaggio non ha strumenti sufficienti e non possiamo ricorrere a neologismi, che renderebbero tutto il discorso troppo pesante. Quando ho fame, cerco il cibo per me. La mamma invece cerca il cibo per il figlio, e noi diciamo appunto che vuol bene al figlio, che ama il figlio.

In entrambi i casi possiamo dire che l'amore è inizialmente una passione. Non tanto nel senso istintivo (passionale) dell'innamoramento, ma nel senso che si contrappone ad "azione": si deve venir conquistati, sia dalla persona amata, sia dal bene che si cerca per lei. Se un bene non ci sembra desiderabile, nemmeno lo vogliamo per coloro che amiamo. L'amore, poi, diventa azione: abbiamo la risposta provocata dall'essere stati conquistati. Anche questo amore attivo lo chiamiamo desiderio. Il linguaggio, ovviamente, resta ambiguo ed insufficiente: dobbiamo fare attenzione.

I due tipi di amore, cioè di desiderio e di benevolenza, non sono separabili: un bene lo si vuole sempre per qualcuno, oppure non lo si vuole.

Tra i due tipi di amore si dà però un ordine di priorità: posso voler bene a qualcuno senza trovare un bene adatto da offrirgli, mentre non posso volere un certo bene per nessuno. Dunque la benevolenza è presupposta all'amore di desiderio.

A monte di tutto c'è un amore per noi stessi che è come l'energia di tutto, e che precede ogni qualifica morale, nel senso che è indipendente da una nostra scelta. Questo discorso può sembrare inaccettabile, e portò a grandi dispute e spaccature profonde (antiche e ancora attuali) anche nella

dottrina cristiana. Non possiamo, però, restare qui a discutere questo argomento. Invito solo a riflettere che il nostro esistere non dipende da una nostra scelta, e che un'autodeterminazione non può essere assoluta, così come non possiamo sollevarci tirandoci per i capelli. Un punto di appoggio è necessario. La nostra autodeterminazione si appoggia al tendere al bene per noi, ma subito dopo si articola e nasce il ruolo della scelta del bene in concreto: quale bene?

Il fatto che per natura abbiamo esigenza di un bene comune, ci dice che siamo in relazione con altri per il nostro stesso bene. Non possiamo non essere figli, non possiamo non essere membri di una società civile. Non siamo monadi ingenerabili ed incorruttibili, autarchiche nel vivere e nell'agire: siamo interdipendenti.

La mutua benevolenza è quella che chiamiamo "amicizia". Ogni bene comune fonda un'amicizia. Non può esserci vita sociale senza un amore reciproco, di benevolenza e di desiderio.

Quando posso dire "il mio bene è il tuo bene", noi diciamo che c'è condivisione di questo bene. L'amicizia è reciproca condivisione di beni.

Perché allora si distingue l'amicizia dalla giustizia? Perché per "giustizia" si intende qualcosa di sempre buono, mentre esistono anche amicizie cattive. I membri di una banda di rapinatori possono essere molto amici tra loro. Ci sono tante possibili amicizie quanto i possibili beni comuni: il piacere degli amanti, gli interessi comuni dei mercanti, le mire delle consorterie dei potenti, ..., ma pure beni innocenti come l'amore per la montagna, per la pesca sportiva, per la protezione degli uccelli... c'è l'amicizia di chi cerca il bene, di chi cerca la virtù... fino all'amore per Dio ed il prossimo come quello di Cristo. Resta il fatto che, dato un bene comune, nasce l'amicizia e la vita sociale. Non si possono separare le due cose. Chi pretende di vivere senza interdipendenze pretende di essere a-sociale.

Gli uomini differiscono tra loro nel fine ultimo in concreto. Lo abbiamo visto all'inizio. La giustizia è compatibile solo con l'atteggiamento morale di chi si rifiuta di idolatrare un bene o un insieme di beni creati: non possono essere considerati come beni irrinunciabili, cui si è disposti a sacrificare tutto il resto.

Contemporaneamente, non possiamo non considerare beni tutto ciò per cui abbiamo per natura una inclinazione⁶. E questo vale anche per i beni comuni.

Nascono così in noi stessi degli inevitabili conflitti.

Supponiamo che uno si decida per sacrificare tutto alla carriera ed al guadagno. A questo sacrifica tante cose, e riesce nei suoi intenti. Però non può evitare di innamorarsi, di formarsi una famiglia, di affezionarsi al coniuge ed ai figli. La natura infatti mantiene sempre le sue esigenze.

Finché il perseguire questi beni non comporta conflitti, tutto fila liscio. Ma il giorno in cui le esigenze del lavoro comportano ad esempio di cambiare città o persino nazione, il coniuge ed i figli possono non essere disposti a seguirlo: ecco allora che i diversi beni entrano in conflitto.

Il criterio ultimo del discernimento (compito della virtù della prudenza) è legato al criterio che non si può idolatrare un bene diverso da Dio. Supponiamo che moglie e figli seguano questo criterio, e che in base ad esso chiedano al nostro uomo di moderare le sue ambizioni. Noi diremo che in questo caso la loro esigenza è **giusta**, è secondo giustizia, e che è loro **diritto** essere accontentati.

Se il nostro uomo cedesse non per aver cambiato atteggiamento morale, ma per altri motivi non virtuosi, come ad esempio il fatto che separarsi dal coniuge gli costerebbe troppo dal punto di vista della ricchezza, noi potremmo dire che la giustizia è stata rispettata, ma non potremmo dire che l'amore ha trionfato o che il nostro uomo è diventato giusto. Egli ha fatto ciò che è giusto ma non

6 "... omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda." S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

per virtù e nemmeno per amicizia.

Anche sotto questo aspetto la giustizia differisce dall'amicizia buona, ed anche dalle altre virtù: ha un criterio reale, nella realtà delle cose e dei fatti, indipendentemente da un atteggiamento virtuoso di chi compie l'azione giusta.

Questo aspetto viene accentuato dal fatto che difficilmente, di due contendenti, uno è moralmente cattivo e l'altro moralmente buono. Ciò che è giusto diventa così distinto dalle esigenze di entrambi i contendenti. Nella vita concreta si esige allora **un giudice che con un suo giudizio determini ciò che è giusto**. Ma ciò che è giusto, di solito, è rilevante per tutta la vita della comunità, familiare e civile. Questo ci introduce all'argomento dell'autorità e della legge.

L'AUTORITÀ

In una comunità, diciamo che "ha autorità" chi ha il compito di occuparsi del perseguimento del bene comune. Poiché tutti devono cooperare ad esso, occorre che l'operare di ciascuno venga coordinato con quello degli altri, senza che ne scapiti il bene comune. Questo compito, che potremmo esemplificare con quello di un direttore di orchestra⁷, non va confuso con il compito particolare di ciascun membro. Ognuno coopera facendo la sua parte, ma il bene comune esige un'attenzione all'insieme delle parti, e non riusciamo a fare contemporaneamente le due cose.

In una comunità molto piccola tutti possono occuparsi di queste due cose, anche se in tempi diversi. Ma sovente occorre distinguere i compiti, dando ad alcuni o ad uno solo l'incarico del coordinamento per il bene comune e della tutela di esso.

In una comunità, in linea di principio, tutti i membri scelgono a chi affidare l'autorità e possono essere scelti a questo incarico: nell'assemblea hanno cioè voce attiva e passiva: possono eleggere e possono essere eletti.

Però il compito della gestione del bene comune viene lasciato a coloro cui è stato affidato, cioè a coloro cui è stata data l'autorità.

La soluzione più conveniente è quella di riservare all'assemblea di tutti non solo il compito elettivo, ma pure quello deliberativo delle questioni più importanti, quelle cioè che possono mettere in questione la vita stessa della comunità, in modo che tutti ne siano resi responsabili. Questo però solo quando vi è materialmente il tempo e la possibilità di fare ciò. In certi casi è necessario decidere subito, e deciderà chi ha l'incarico di farlo: però dovrà farlo entro certi limiti che andranno decisi per tempo da tutti. I romani avevano la figura del "dittatore", che non va intesa come quella di un tiranno, anche se oggi la parola ha assunto un significato negativo: essi, pur avendo voluto eliminare i re, erano consapevoli che in certi casi disperati è meglio affidarsi ad uno solo.

Per altre questioni meno gravi, ma dove può essere pericoloso sbagliare, conviene incaricare un certo numero di persone ritenute più sagge (di solito si parla di "consiglio").

Per la gestione quotidiana si lascia invece ad uno solo prendere le decisioni sul da farsi.

Queste tre funzioni coincidono con quelle che, seguendo in qualche modo Aristotele⁸, potremmo

7 Nella società sul modello di Hobbes, dove ognuno fa i propri interessi, l'autorità è piuttosto come un vigile che fa rispettare le regole del traffico, in modo che ognuno possa fare i fatti suoi senza pestare i piedi agli altri.

8 *Politica*, III, 1279 a 22 - 1280 a 6. Però Aristotele chiama "democrazia" quella che io ho chiamato "demagogia". Noi usiamo "democrazia" nel senso buono di partecipazione di tutti all'autorità. La parola "demagogia" non è molto appropriata, significando piuttosto che il popolo si lascia dominare da demagoghi: di fatto, però, pare che ciò accada sempre quando il potere popolare diventa di parte ("populista").

chiamare rispettivamente: democrazia, aristocrazia e monarchia.

Se l'autorità trascura il suo compito e persegue interessi di parte, abbiamo la degenerazione, che sarebbe rispettivamente: demagogia, oligarchia e tirannide.

«È preferibile che ogni potere sia bilanciato da altri poteri e da altre sfere di competenza, che lo mantengano nel giusto limite. È questo, il principio dello “**Stato di diritto**”, nel quale è sovrana la legge, e non la volontà arbitraria degli uomini»⁹. (CCC 1904)

Per questo motivo, in uno Stato di diritto, sono di solito separati il potere legislativo, quello esecutivo e quello giudiziario¹⁰.

Chi ha autorità deve comunicare agli altri membri della comunità il da farsi per il bene comune, e questo lo si fa con un **linguaggio imperativo**, mentre la richiesta di chi non ha autorità a chi la detiene, non avendo la forza del comando, è solo la presentazione di un desiderio, e si fa in **linguaggio ottativo (impetrativo)**.

Agli ordini, se li si esegue, si dice che "**obbediamo**". Ciò significa che il membro della comunità si fa carico del bene comune e vi partecipa.

Dobbiamo ricordarci che obbedire resta una decisione volontaria e consapevole, che ci rende pienamente responsabili di ciò che facciamo per obbedienza. L'obbedienza non è mai una scusa per dichiararsi non responsabili. Questo però è argomento del trattato sulla volontarietà degli atti umani, cui rimando.

In altre parole, obbedire non vuol dire subire la violenza di una volontà altrui, ma partecipare alla realizzazione del bene comune. Questo anche se noi, qualora fossimo stati investiti dell'autorità, avremmo deciso diversamente. Non dobbiamo confondere questo con il caso in cui un ordine è ingiusto e occorre fare obiezione di coscienza.

LE LEGGI

Un ordine può riguardare un atto particolare. Ma ci sono cose da fare sempre, in universale. Non ha senso che l'autorità debba continuamente ordinare cose che si possono stabilire una volta per tutte. Un ordine che ha un oggetto generalizzato, universale, è una legge.

La legge è una regola di comportamento emanata dall'autorità competente in vista del bene comune. La legge morale suppone l'ordine razionale stabilito tra le creature, per il loro bene e in vista del loro fine, dalla potenza, dalla sapienza, dalla bontà del Creatore. Ogni legge trova nella legge eterna la sua prima e ultima verità. La legge è dichiarata e stabilita dalla ragione come una partecipazione alla Provvidenza del Dio vivente Creatore e Redentore di tutti. «L'ordinamento della ragione, ecco ciò che si chiama la legge». CCC n. 1951.

La legge è una regola di comportamento emanata dall'autorità competente in vista del bene comune. Non possiamo fare ora il trattato intero sulla legge, cui rimando. Dobbiamo limitarci ad alcune osservazioni.

S. Tommaso diceva che la legge è "*ordinatio rationis*". Le dispute teologiche tra fautori del primato dell'intelletto e primato della volontà hanno ingarbugliato tutto, e la legge è diventata "*ordinatio*

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 44.

¹⁰ Cfr. *Compendio Dottr. Sociale della Chiesa*, n. 402.

voluntatis". Il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* riprende la posizione di Tommaso. Nella citazione riporto pure le note relative:

398 *L'autorità deve emanare leggi giuste, cioè conformi alla dignità della persona umana e ai dettami della retta ragione: «La legge umana in tanto è tale in quanto è conforme alla retta ragione e quindi deriva dalla legge eterna. Quando invece una legge è in contrasto con la ragione, la si denomina legge iniqua; in tal caso però cessa di essere legge e diviene piuttosto un atto di violenza».*⁸¹⁶ L'autorità che comanda secondo ragione pone il cittadino in rapporto non tanto di sudditanza rispetto a un altro uomo, quanto piuttosto di obbedienza all'ordine morale e, quindi, a Dio stesso che ne è la fonte ultima.⁸¹⁷ Chi rifiuta obbedienza all'autorità che agisce secondo l'ordine morale «si oppone all'ordine stabilito da Dio» (*Rm* 13,2).⁸¹⁸ Analogamente l'autorità pubblica, che ha il suo fondamento nella natura umana e appartiene all'ordine prestabilito da Dio,⁸¹⁹ qualora non si adoperi per realizzare il bene comune, disattende il suo fine proprio e perciò stesso si delegittima.

⁸¹⁶San Tommaso D'aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um: Ed Leon. 7, 164: «Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam».

⁸¹⁷Cfr. Giovanni XXIII, Lett. Enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 270.

⁸¹⁸Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1899-1900.

⁸¹⁹Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1901.

Senza entrare nei dettagli di una polemica sterile e fondata su equivoci e fraintendimenti, ricordiamoci che il discernimento che porta alla decisione è compito della nostra ragione, anche se la forza imperativa, nelle nostre decisioni, viene dalla volontà. Entrambe sono necessarie. Se la volontà non è giusta, nemmeno il discernimento sarà prudente, e viceversa.

La legge ha anche un'altra funzione importante: quella di segnare per così dire i binari entro cui devono stare gli ordini dell'autorità. Anche gli ordini religiosi, i cui membri fanno voto di obbedienza, esigono una Regola che stabilisce insieme i fini comuni e gli ambiti di esercizio dell'autorità stessa. I romani fecero le leggi per evitare l'arbitrio di chi esercitava l'autorità.

Ci sono leggi che stabiliscono come vanno approvate le leggi stesse, e come va eletta l'autorità.

Ci sono leggi che stabiliscono come vanno interpretate le stesse leggi, e questo ci introduce ad un ultimo argomento: **i limiti intrinseci del fare leggi**.

Mentre un ordine, un comando, è per lo più particolare (pulisci la tua stanza!), la legge di solito vuole essere in qualche modo universale (si devono pulire le proprie stanze). Questo comporta il limite del non poter prevedere le circostanze di un atto da decidere. Si possono certo elencare alcuni casi, ma non tutti. Salvo allargare talmente la legge da renderla praticamente poco efficace nel determinare il da farsi. Il Manzoni descrisse con bonaria ironia le "grida" delle autorità, al tempo dei Promessi sposi.

Il genitore raccomanda al figlio di essere sempre buono: questa è una legge che abbraccia tutti i casi possibili, ma non dice al figlio come dovrà comportarsi nel concreto delle decisioni da prendere.

Anche tutto ciò che corrisponde ad una esigenza naturale è sicuramente un bene. Ma resta molto

generale, mentre le decisioni riguardano azioni concrete. Se voglio portare in vacanza la famiglia, devo decidere dove, come, quando, fino ai particolari: ogni passo verso la concretezza dell'azione comporta la possibilità di sbagliare o di dover discutere con i familiari, anche se in generale l'intenzione era condivisa da tutti.

Più si scende verso la determinazione dei particolari, più può capitare che la legge stessa diventi ingiusta. Ad esempio: il comandante della cittadella assediata ordina di tener chiuse le porte salvo sua esplicita autorizzazione. La sentinella vede arrivare dei commilitoni che erano usciti in esplorazione, inseguiti dai nemici. Avrebbe tutto il tempo di aprire la porta, farli entrare e richiuderla. Ma non ha anche il tempo di andare dal comandante a chiedere l'autorizzazione. Egli deve discernere autonomamente il limite insito nel comando ricevuto, aprire e salvare i compagni. Poi dovrà riferire al comandante. Ma se questi gli obietterà che ha disobbedito agli ordini ricevuti, commetterà un abuso di autorità ed una ingiustizia. Se poi punirà la sentinella, l'ingiustizia sarà ancora più grave. Diverso sarebbe il caso in cui la sentinella avesse avuto il tempo di andare dal comandante a chiedere l'autorizzazione e non lo avesse fatto.

I DIRITTI

Diritto è ciò che giustamente l'altro ci chiede

Un diritto è ciò che un altro ci chiede (o ci potrebbe chiedere, o ci dovrebbe chiedere) ed anche ciò che noi chiediamo ad un altro o alla comunità, a titolo di giustizia. Diritto equivale a ciò che è giusto chiedere. Abbiamo già visto alcune possibili origini etimologiche di queste parole. Il dovere, cioè ciò che è dovuto all'altro, non è che il suo diritto.

Il rischio che stiamo correndo è quello di fare una definizione circolare: definiamo il diritto come ciò che è giusto e viceversa, ma questo per dire che sono sinonimi; ma poi definiamo la virtù della giustizia dal suo oggetto (il giusto, il diritto, lo *jus*), e per spiegare che cosa sia ciò che è giusto facciamo riferimento alla giustizia (un'esigenza secondo giustizia), e questo è definire in modo circolare.

Non avremmo questo problema se definissimo giusto ciò che è secondo la legge doveroso o permesso: è *jus* ciò che è ordinato (*iussum*) o permesso dalla legge. Però in questo caso diventa difficile parlare di una legge ingiusta: questo è il problema del positivismo giuridico della modernità.

Riprendendo allora la metafora del meccanismo aggiustato, e ricordando che l'ordinamento di ciascuno al vero fine ultimo in concreto dell'uomo (Dio solo... anche se solo la Rivelazione può aprire uno spiraglio a tante domande che sorgono spontanee, data l'insufficienza del nostro modo di conoscere Dio) passa per il bene comune della convivenza tra uomini, è giusto ciò che si deve volere per realizzare tutto questo¹¹.

Possono esserci conflitti tra diritti e doveri, e ci sono criteri di valutazione di ciò che è giusto prevalga, che dipendono dal rapporto delle varie esigenze col bene comune e col fine ultimo dell'uomo (è la società per l'uomo e non l'uomo per la società, e però può essere doveroso dare la propria vita per gli altri non per un eroismo speciale, ma proprio per stretto dovere di chiunque, così come il martirio per la fede non è un *optional* riservato all'eroismo dei santi, ma è chiesto ad ogni credente).

Poiché il bene comune è connesso alla nostra natura, ci sono esigenze che sono tali per natura, e ci sono determinazioni che dipendono invece dalle nostre decisioni. Un esempio un po' banale è quello della circolazione stradale delle auto. Che sia necessario stabilire un lato della strada da usare è necessario per la natura stessa delle cose. Che però si tenga la destra, come usa in Italia, o la sinistra, come usa in Inghilterra, questo dipende da ciò che la legittima autorità ha stabilito.

Ci sono cioè cose che son giuste di per se stesse: esse sono **diritti naturali**. L'autorità può solo riconoscerli, anche se un'autorità civile non può pretendere di esigerli tutti (non può pretendere che i cittadini siano santi! si limita ad esigere il rispetto dei diritti fondamentali, pur invitando tutti ad una pienezza di bene che è ricchezza della comunità; può però cercare di regolamentare comportamenti che non rispettano ciò che è giusto - quando i cittadini non sono disposti a rinunciarvi e piuttosto distruggerebbero la società civile - senza per questo approvare tali comportamenti). Ai diritti naturali corrisponde in qualche modo la legge morale naturale.

¹¹ Per la posizione kantiana, cfr. A. SCHIAVO, *Prospettive di una ricerca sulla legge naturale*, in *Divus Thomas* 13 (1/1996), ESD, Bologna, pp. 113 - 117. Per motivi che non è il caso elencare qui, occorre ricordare che Kant cercava di fondare la morale senza ricorrere ad una causa finale, ma solo su una regola indipendente da fini concreti (come quando si usa la regola: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te).

Ci sono poi cose che sono giuste perché così si è deciso: esse sono i **diritti positivi**.

La dottrina del patto sociale come fondamento dei diritti (perché ognuno sarebbe libero di fare quello che vuole, senza distinguere la libertà come libero arbitrio dalla libertà morale) ha portato alla tendenza a ridurre tutti i diritti a diritti positivi (positivismo giuridico). L'autorità della società civile diventerebbe allora la fonte della stessa eticità, come Hegel ha insegnato.

Il clima culturale, creatosi nell'occidente dopo l'esperienza storica del nazismo, ha tuttavia portato molte nazioni a riconoscersi in una Carta dei diritti dell'uomo. Questo non significa che tali diritti abbiano valore solo per il patto sociale di coloro che l'hanno firmata. Ogni volta che coloro che erano investiti di autorità hanno abusato del loro potere, gli uomini si sono appellati a Dio e alle coscienze per rivendicare i loro diritti. Nessuna autorità umana potrà mai pretendere di sostituirsi a questo criterio.

Vi sono però molte determinazioni che un uomo vede immediatamente di dover dare, ed i modi possibili non sono poi tanti. Di fatto troviamo così molte analogie tra le leggi di popoli assai lontani, tanto che si parla di **diritto delle genti**. Questo sottolinea la differenza tra l'organizzazione degli animali sociali e quella, autonoma e responsabile, dell'uomo. L'uomo ragiona, per organizzare la sua vita sociale, e, laddove la soluzione è più o meno obbligata, i ragionamenti finiscono per concordare, quasi che l'uomo agisse per una sorta di istinto programmato. Però restano delle differenze che sono indizi dell'uso dell'ingegno e dell'auto-programmazione, propria di chi è padrone e responsabile del proprio agire.

Facciamo un esempio.

L'uomo necessita di un terreno da coltivare, per vivere. La natura comporta solo questo. La proprietà di un certo terreno, però, non è stabilita dalla natura dell'uomo e nemmeno dalla natura del particolare terreno. Occorre che l'uomo si accordi con gli altri, perché un terreno non può venir coltivato da tutti i membri di una comunità civile. E di conseguenza un uomo potrà dire che questa terra è sua, rivendicandone il diritto.

Tuttavia i modi di attribuire la proprietà di un bene, i modi di tutelare il diritto all'uso di beni comuni... e così via, restano diversi. Ma non ci meraviglieremo di trovare soluzioni simili anche in posti o in tempi assai lontani: credo che pascoli comuni (regolamentati in vari modi) ed orticelli privati siano reperibili un po' ovunque ed in ogni tempo (pare che "alp" sia la radice indicante, nel linguaggio degli abitanti preistorici della nostra penisola, un pascolo comune: da qui i nomi di alpeggio, alpe, Alpi, ecc.).

Diritti particolari

Ci sono due comunità, di cui l'uomo ha bisogno, che non sono come la società civile: **la famiglia e la comunità di lavoro**. La società civile, ovviamente, tutela queste comunità e ne riconosce i diritti. Ma a noi interessa il diritto, ossia ciò che è giusto, nella vita interna di queste comunità.

Sia nella famiglia, sia nella maggior parte delle comunità di lavoro, abbiamo una situazione diversa da quella che - almeno come ideale - dovrebbe essere propria della comunità civile. E cioè la presenza di membri che non possono essere alla pari.

Nella famiglia, i genitori sono alla pari (nel senso già visto della *aequalitas*), tra loro, nella gestione del bene comune, ma i figli non possono partecipare a questa gestione se non in parte, man mano che maturano: una volta maturati, dovranno lasciare la famiglia di origine e formarsi la propria. Allo stesso tempo i genitori hanno un carico di responsabilità verso il bene dei figli, responsabilità che i

figli non possono ricambiare con equità: si riceve senza poter dare qualcosa di equivalente e si resta legati da un debito di riconoscenza che sarebbe ingiusto (o iniquo, cioè non equo) rifiutare.

Nella comunità di lavoro è possibile gestire alla pari il bene comune: è l'ideale cooperativo. Però sovente non è così. Ci sono cioè collaboratori che non condividono la responsabilità del bene comune. Cioè collaborano, ma senza aver voce laddove si prendono le decisioni, nelle diverse possibili forme di gestione del bene comune che abbiamo visto.

A volte questo accade perché non vogliono partecipare alla responsabilità (ed al rischio) del bene comune della comunità di lavoro, ma si limitano a fare quanto viene loro chiesto in cambio di un certo compenso. Oppure accade perché quelli, che invece partecipano della responsabilità, non vogliono associare a sé altre persone in questo ruolo.

Abbiamo, in questi casi, una distinzione tra datori di lavoro e meri esecutori di quanto viene richiesto: ci si limita ad eseguire in cambio del compenso (salario, stipendio, ...).

Questa situazione non è ideale. Come ricordate, sono le interdipendenze reali a definire le esigenze di giustizia, non le interdipendenze come ce le vogliamo raffigurare noi.

Il lavoro significa un certo servizio al bene comune che fonda un titolo per riceverne i frutti dei quali abbiamo bisogno: senza questo ruolo si è come dei turisti stranieri che non partecipano delle responsabilità del vivere comune.

Se dunque voglio sentirmi libero ed indipendente, posso raffigurarmi come uno che, in piena autonomia, vende la propria capacità lavorativa: è mia e la gestisco come voglio io. Non ho altri vincoli che quelli di chi vende: una volta che sono stato pagato quanto pattuito, non ho più legami.

Ma può accadere che il servizio che io offro non coincida con le necessità della comunità in cui vivo. Non è facile esercitare il ruolo che vorremmo, nel nostro lavoro, anche quando accettiamo un lavoro dipendente. La libera professione a volte comporta problemi non piccoli. Ed altri problemi si aggiungono quando cerchiamo di formare una comunità di lavoro con soci "alla pari".

Analogo discorso può essere fatto dall'altra parte della barricata. Chi ha potere decisionale, infatti, spesso è tentato di non dividerlo. Di per sé la condivisione è una ricchezza. Tutti i beni del mondo non farebbero felice un uomo che vivesse da solo. Però fin da bambini siamo tentati a non condividere. "È mio!": è una delle prime frasi che impariamo. E qualsiasi genitore sa quanto gli costi il fatto che il figlioletto, vedendo che i compagni di scuola hanno qualcosa che lui non ha, la vuole anche lui.

Vi sono anche argomenti da addurre contro la condivisione. La condivisione, di suo, porta ad una mutua corresponsabilità e benevolenza: diventa un'amicizia, almeno come le amicizie tra soci in un qualche interesse. Ma noi abbiamo paura dell'ingiustizia di chi dovrebbe condividere con noi una responsabilità. Gli altri non sono santi... ne approfitterebbero per danneggiarci. Dunque è una necessità, spesso, difendersi mantenendo le distanze: tu lavori per me e fai quello che ti chiedo, io ti pago, poi ognuno vada per la sua strada.

Ci sono allora due aspetti da considerare.

Il primo è il nostro desiderio di autonomia: sentirci liberi di gestire la nostra vita, e sentirci alla pari degli altri nella responsabilità di partecipare ad un bene comune. Ciò può essere giusto. Ma a condizione che vi sia equità nella partecipazione, perché è difficile che vi sia equità, come suggerì qualcuno, in una convivenza di libere volpi tra libere galline.

Il secondo aspetto è che non si può eliminare l'amicizia che nasce per via del bene comune della vita civile, cui si deve partecipare alla pari. Non possiamo staccare l'esigenza di amicizia dall'esigenza di giustizia. L'esigenza di amicizia non è fondata sul mistero della Fede ed alla Carità: l'amore del prossimo è anche una esigenza naturale della convivenza tra uomini, mentre la Carità fa

di questo amore la conseguenza del nostro partecipare all'amore di Cristo per il Padre celeste: qualcosa di divino, non di semplicemente umano. Il fatto che S. Tommaso abbia trasferito nel trattato della Carità molte cose che Aristotele trattava da un punto di vista puramente umano di giusta convivenza, non ci deve far credere che allora la giustizia naturale non le esiga. Invece, nella visione di Hobbes e della modernità in generale, l'uomo non ha doveri di amicizia e si difende solamente dagli altri, considerandoli potenziali nemici (o "concorrenti" in affari).

Se si potesse formare una comunità di lavoro alla pari, si avrebbe allora equità, anche se i liberi professionisti (nel senso lato di questa parola), associati, avessero spesso interessi ed opinioni in contrasto tra loro. Dovranno auto-regolamentarsi in vista del bene comune, oppure dovranno sottostare alle regole che l'autorità costituita farà rispettare, appunto per tutelare il bene comune più generale, pur cercando di rispettare la loro autonomia.

Non sempre, però, vi è spazio per una nostra offerta di lavoro siffatto. Inoltre noi non siamo tutti uguali. Ci sono persone che non sono capaci di fare altro che gli esecutori. E però la loro dignità personale resta la stessa di quella di chi è capace di gestirsi in autonomia.

Come si può, allora, configurare un lavoro dipendente nel rispetto della dignità di ciascuno? Proviamo a vederlo nel caso estremo di chi si trova a dover solo eseguire (lo chiamerò il "mero salariato"), anche se la realtà vede molte forme intermedie. Il collaboratore meramente salariato diventa simile allo schiavo di un tempo. Un mero esecutore. Lo schiavo lo era perché aveva contratto debiti che non era riuscito a pagare, e che pagava lavorando. Il mero salariato e lo schiavo lavorano solo per un compenso, in uno stato di totale dipendenza: non fa molta differenza che lo schiavo prima abbia avuto il compenso (ha avuto dei beni che non ha restituito) e poi debba lavorare, mentre il salariato prima lavora e poi viene pagato.

Il padrone dello schiavo si doveva però far carico (almeno in teoria, se era un uomo giusto) della vita dello schiavo. Di fatto se ne serviva per un proprio interesse, ma non è giusto usare di una persona umana quasi fosse un animale o un oggetto inanimato. La dipendenza riguarda solo l'aspetto del lavoro, non gli altri diritti personali. Poteva anche emanciparlo, ma non per lasciarlo morire di fame, dovendo rispettarne la dignità personale. Il padrone aveva una responsabilità, nei suoi confronti, che ha qualche analogia con quella che si ha nei confronti dei figli minori. A volte è successo che un genitore dovesse dire al figlio appena adolescente: "Devi andar via di casa e arrangiarti, perché non posso più mantenere te insieme ai tuoi fratelli più piccoli!". Ma è un compito triste, che può essere giusto solo per motivi di forza maggiore.

Qualcosa di simile vale anche per chi assume il salariato, o comunque il dipendente, che altrimenti non saprebbe come vivere e che non è in una situazione "alla pari" nei suoi confronti. Il datore di lavoro, quindi, mantiene questa responsabilità finché non trova altri che lo assumano (a differenza del rapporto con i figli, dove la responsabilità resta fissata per natura, e solo in casi di particolare necessità un genitore fa adottare un figlio da altri). Vi sono stati datori di lavoro che si sono suicidati per non dover licenziare i loro dipendenti. Il suicidio non è moralmente giusto, ma indubbiamente era giusto il loro senso di responsabilità nei confronti dei dipendenti.

Una comunità di lavoro è finalizzata al bene dei membri di una società civile e delle loro famiglie. Se può accadere che la comunità di lavoro non possa realizzare una equità ideale, essa comunque non è un fatto privato. Chi ha capacità imprenditoriali deve esercitarle per il bene comune, così come chi esercita le proprie capacità lavorative. Da questo punto di vista tutti sono corresponsabili. Anche la difesa dei diritti dei lavoratori va impostata in questo senso; non come se fosse giusta una convivenza civile nel senso di Hobbes, per il quale ognuno deve difendersi dagli altri (*homo homini lupus!*), e nella quale si ridurrebbe tutto a concorrenza di imprenditori o a lotte di classi.

Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole,

perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido, perché io sono pietoso. (Es 25, 25-26)

Nessuno prenderà in pegno né le due pietre della macina domestica né la pietra superiore della macina, perché sarebbe come prendere in pegno la vita.

....

Quando presterai qualsiasi cosa al tuo prossimo, non entrerà in casa sua per prendere il suo pegno;

te ne starai fuori e l'uomo a cui avrai fatto il prestito ti porterà fuori il pegno.

Se quell'uomo è povero, non andrai a dormire con il suo pegno.

Dovrai assolutamente restituirgli il pegno al tramonto del sole, perché egli possa dormire con il suo mantello e benedirti; questo ti sarà contato come una cosa giusta agli occhi del Signore tuo Dio.

Non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno dei forestieri che stanno nel tuo paese, nelle tue città;

gli darai il suo salario il giorno stesso, prima che tramonti il sole, perché egli è povero e vi volge il desiderio; così egli non griderà contro di te al Signore e tu non sarai in peccato.

(Dt 24, 6.10-15)

Le leggi meramente penali

La legge umana è esigita dalle esigenze naturali. Essa determina molte cose, che diventano giuste di diritto positivo, ma l'esigenza di arrivare ad una determinazione era di diritto naturale. Dunque non si può trasgredirla ed essere giusti: essa obbliga in coscienza. Mettiamoci il cuore in pace: non esistono leggi civili meramente penali. Possono esserci i casi in cui la legge, presa alla lettera e non secondo l'intenzione di ciò che sarebbe giusto e che il legislatore onesto cerca di esprimere con le limitate possibilità del linguaggio umano, non va osservata. Di questo parleremo poi. Ma la coscienza è sempre coinvolta.

Le leggi meramente penali nascono a proposito di forme di vita associativa non esigite dalla natura umana. La libertà di associazione è sacrosanta, ma non è vero che la comunità civile o quella familiare, o anche le comunità di lavoro siano mere libere associazioni. Una associazione è libera, moralmente, quando non è necessario, per una giusta convivenza, che venga costituita. Essa è utile, ovviamente, ma non è ingiusto chi rifiuta di prendervi parte.

Il discorso delle leggi meramente penali sembra essere nato dalle libere associazioni: storicamente esse furono, forse, le corporazioni dei mestieri (nella misura in cui non erano necessarie per esercitare il lavoro) e le confraternite religiose¹².

Ogni società ha un bene comune, e necessariamente si dà regole e affida a qualcuno l'autorità per tutelare tale bene comune. Supponiamo di formare una bocciofila. Se trasgredisco le sue leggi interne non divento ingiusto in quanto uomo, ma in quanto membro di questa società. Ovviamente la lealtà e l'obbedienza fanno parte della giustizia. Ma si può trasgredire per molti altri motivi. Ad

12 Cfr. MEERSSEMAN Gilles., *La loi purement pénale d'après les statuts des Confréries Médiévales*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, éditions Duculot, Gembloux 1951, pp. 975-1002; NATALINI Cecilia, *Appunti sui collegia religionis causa nella dottrina civilistica* in GAZZINI Marina (a cura di), *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Reti Medievali E-book, Firenze Univ. Press 2009, pp.120-123.

esempio i doveri della vita mi impediscono di partecipare alle riunioni cui la bocciofila mi chiede di essere presente. Il risultato è meramente penale, nel senso che perdo il ruolo che ho, al limite devo venire espulso dalla bocciofila, ma di per sé non è in gioco un male morale.

Una curiosità: di leggi meramente penali, in morale, pare si sia iniziato a parlare col XIV secolo, e cioè quando iniziava la fine dell'Impero di occidente come unità politica vera di fatto, e non solo di nome, sotto la spinta dell'emergere delle future nazioni dell'Europa occidentale. Nello stesso tempo, la società mercantile iniziava a formare quella classe sociale che si opporrà alla nobiltà (cioè ai funzionari dell'Impero) e promuoverà l'esigenza di libero scambio e libera concorrenza all'interno degli stessi stati (era l'autorità civile a determinare i prezzi, nell'Impero, e il mercante, per arricchire senza limitazioni, doveva commerciare con paesi lontani): sarà la stessa classe sociale che promuoverà la visione liberale e contrattualistica della società. La società che nasce dal patto sociale non è molto diversa da una qualunque associazione del tipo di una bocciofila. Non è nemmeno un caso che proprio in questo nuovo contesto culturale, che si protrarrà fino alla caduta dell'*ancien régime*, si sia osteggiata la nozione di legge morale naturale e, quando si è parlato di diritti naturali, lo si è fatto per lo più in funzione di salvaguardare il principio della libertà e del patto sociale.

LE FONTI DEL DIRITTO: DIO O L'UOMO?

Da che cosa dipendono i diritti?

A monte di tutto vi sta la natura umana, cioè, in ultima analisi, Dio, dal quale dipende l'esistere ed il modo di esistere, e da quest'ultimo dipende quale sia il nostro bene. Come notava Sartre¹³, per essere davvero libero l'uomo deve poter costruire lui stesso la sua essenza. Che tale tentativo lo si faccia ancora, lo testimoniano i discorsi che sovente vengono fatti a proposito di riuscire a fare un computer dotato di autocoscienza, le cui risposte sarebbero indistinguibili da quelle di una intelligenza umana, così come i discorsi circa le possibilità, che la bioingegneria ci offrirebbe, di programmare la nostra specie.

Invece il modo di esistere di ogni ente dipende, nei suoi tratti fondamentali, unicamente da chi dà l'esistere, cioè da Dio. Su questi tratti fondamentali l'uomo è chiamato a collaborare nel portare a compimento, con le virtù acquisite, il progetto che il Creatore ha su di lui (la vocazione). Il resto è pura illusione, nella quale l'uomo si crogiola dai tempi del peccato originale ad oggi, e continuerà così fino alla fine del mondo.

Avendo a propria disposizione la divina Rivelazione, non fa meraviglia che i cristiani abbiano privilegiato quest'ultima come fondamento delle leggi, nelle quali vengono esplicitati i diritti ed i doveri.

L'unica alternativa, in mancanza di una rivelazione divina, resta la possibilità di comprendere la natura dell'uomo: cosa non facile in campo etico, specialmente quando si tira in ballo il rapporto con gli altri, argomento in cui, molto spesso, ognuno tira l'acqua al suo mulino, cioè ai suoi interessi.

Inoltre, la cultura occidentale tende a rifiutare la stessa esistenza di una natura, considerando le creature come meri artefatti divini. In un artefatto, di naturale ci sono solo i materiali primordiali di cui si serve l'artigiano, e che ne condizionano l'opera. Dio sarebbe solo infinitamente più bravo di un artigiano umano. Ma sarebbe lecito, se si è raggiunta la competenza sufficiente, pensare di essere capaci di fare altrettanto anche se in un campo ristretto, ad esempio manipolando il genoma umano.

13 *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1968, pp.34 ss.

Anche un artigiano qualsiasi fa così con l'opera di un altro artigiano: basta essere capaci di non combinare pasticci, guastando ciò che non si è poi capaci di riparare. Il sapere tecnico diventa autorizzazione a fare altrettanto, diventa potere legittimo, diventa un diritto.

Con Hobbes abbiamo, poi, la teoria del contratto sociale. Tutto il diritto diventa diritto positivo. Al bene comune si sostituisce la necessità della pace, per non passare la vita a divorarci a vicenda. La dignità di ciascuno verrebbe garantita dall'essere tutti uguali di fronte alla legge e dall'aver tutti la stessa possibilità di voto nel pattuire le regole del gioco, col criterio della maggioranza. L'autorità diventa come un arbitro, che fa rispettare le regole del gioco. L'etica viene staccata dal dovere del cittadino, diventando un fatto privato (*de gustibus non est disputandum*), e le leggi hanno tutte solo un valore meramente penale. Si salva però un valore quasi etico: quello della lealtà e dell'obbedienza, cioè il rispetto delle leggi, perché *pacta sunt servanda*, come si spiegava nei *Digesta* di Giustiniano.

Ma non è che Hobbes sia partito dal nulla. La sua teoria aveva già molte premesse medioevali. Per Michel Villey¹⁴, che cita in proposito anche Guido Fassò, i due tratti fondamentali del pensiero giuridico moderno sono la laicità e l'individualismo. La laicità riguarda l'indipendenza della ragione dalla Fede, e questo sarebbe il contributo di Tommaso d'Aquino (io aggiungerei anche di Alberto Magno), l'individualismo verrebbe dalla scuola francescana: Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham.

Io non ho nulla da eccepire a questi maestri. Ma vorrei richiamare anche qualcosa che già ho accennato.

Nell'occidente cristiano che riemerge dal crollo dell'Impero romano, dove la Chiesa (unico baluardo di civiltà, allora) sceglie di riconoscere ad un re barbaro il titolo di Imperatore romano (uno schiaffo per i cittadini cristiani e romani dell'Impero d'oriente), rinasce faticosamente la civiltà. Non solo le scuole, ma pure i commerci.

Nella società medioevale molto era incentrato sul bene comune: i prezzi erano controllati molto più di oggi dall'autorità civile, cioè dai funzionari dell'Impero (i nobili), piuttosto che dai mercanti. Essi, per guadagnare ulteriormente, dovevano uscire dai confini dell'Impero, per essere liberi. Scambiare merci richieste da paesi lontani (qui invece di poco prezzo) con merci là comuni, ma qui rare e richieste (ad esempio la seta), portava ad accumulare ricchezze immense, ma in un modo molto pericoloso e faticoso. Poter restare nei confini dell'Impero, ma con prezzi fondati sulla **libera concorrenza** e il **libero scambio**, poteva permettere almeno ai più abili di guadagnare ugualmente.

Ovviamente la realtà fu molto più complessa. Credo tuttavia che l'opposizione tra la classe emergente (la futura borghesia liberale) e l'*ancien régime* sia nata allora, anche se, per trionfare, la borghesia dell'occidente europeo dovette attendere:

- la rivoluzione francese e le armate di Napoleone,
- il nascere di nazioni dove la libertà degli individui fosse alla base di tutto, anche per reazione alle guerre di religione che insanguinarono la cristianità occidentale per secoli: nazioni che servirono da modello (soprattutto gli Stati Uniti di America).

Oggi forse assistiamo al ridimensionamento di tutto questo. Si torna a parlare di necessità di collegare l'economia all'etica. Non tanto grazie al pensiero occidentale, ma soprattutto grazie ad uno studioso indiano di nome Amartya Sen.

¹⁴ *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Quadrige/PUF, 2009 (ennesima edizione di testi dell'Autore, curata da discepoli e ammiratori dopo la sua morte nel 1988), p. 183.

LA GIUSTIZIA

La giustizia è connessa ad un bene comune, connesso a sua volta con le nostre relazioni reali ad altri. Abbiamo già visto che cos'è che chiamiamo "diritto" e "giusto". Per questo la virtù per cui vogliamo ciò che è giusto è chiamata "giustizia": è l'attitudine (*habitus*) di chi vuole sempre ciò che è giusto. L'agire dell'uomo giusto è detto anche "retto", e per questo parliamo di "rettitudine morale", anche se propriamente la rettitudine è la caratteristica di ciò che opera chi è giusto, piuttosto che la giustizia stessa¹⁵.

La definizione più precisa della **giustizia** sarebbe: "**la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che a loro è dovuto**" (CCC 1807).

Non è ripetizione dire "costante e ferma". Noi possiamo avere l'intenzione di scegliere sempre ciò che è giusto: questa è la costanza della nostra volontà: il voler essere costanti; al di là del proposito non ci è dato di andare, perché non siamo Dio, e possiamo mutare volontà. La fermezza della volontà rende stabile il nostro proposito¹⁶.

Quando parliamo di esser giusti con noi stessi, lo facciamo presupponendo il bene comune che abbiamo con altri, nel senso, ad esempio, che dobbiamo difendere anche i nostri diritti; oppure lo facciamo parlando in modo metaforico, pensando a noi stessi come ad una comunità, perché abbiamo molte tendenze diverse in cui porre ordine per il bene di quel tutto che siamo poi noi, e diciamo che non è giusto che comandi il sentimento dell'ira o il desiderio del piacere. In realtà di questo si occupano la temperanza e la forza, non la giustizia.

Le azioni che ci permettono di rendere a ciascuno ciò che gli compete sono azioni esterne, sono fatti, non intenzioni chiuse nell'intimo del nostro volere. Questo può far pensare alla giustizia come ad una tecnica del buon convivere, mentre la morale riguarda il volere in se stesso. Tale confusione è diventata una vera e propria teoria, col positivismo giuridico.

Noi ribadiamo che la giustizia è una virtù morale, che rende buono l'agire proprio dell'uomo in quanto padrone e responsabile, capace di intendere e volere, a monte delle azioni esteriori che inevitabilmente dovrà porre, se il suo volere è giusto e non vuol limitarsi alla velleità delle buone intenzioni, senza però volerle anche mettere in pratica.

Spesso facciamo ciò che è giusto solo per paura della inevitabile punizione che gli altri ci infliggerebbero se non rispettassimo i loro diritti: in questo caso è evidente che la nostra volontà non ama ciò che è giusto, ma solo quei beni di cui la punizione ci priverebbe.

La giustizia si accompagna a sentimenti anche piuttosto forti: non per nulla Gesù parlò di "affamati ed assetati di giustizia". Potremmo credere allora che la giustizia sia come la temperanza e la forza, che sono virtù morali, in quanto procedono dalle nostre decisioni, ma che rendono docile la nostra passionalità alla voce della coscienza che ci indica la parte migliore di fronte alle scelte da fare. Invece non può essere così. Ciò che è giusto è un bene che solo l'intelletto può cogliere, e spesso ci porta a dover lottare contro noi stessi, anche se molte altre volte il sentimento ci aiuta, se l'abbiamo educato bene. Esiste un sentimento di giustizia che sembra puramente istintivo: anche un animale reclama ciò che è suo. Ma lui agisce solo istintivamente. Noi invece dobbiamo educare la nostra istintività (l'abbiamo anche noi, ma non tale da determinare completamente il nostro comportamento morale). La giustizia è dunque perfezione del nostro stesso volere, a differenza della forza e della temperanza che perfezionano la nostra passionalità, e a differenza della prudenza che perfeziona la nostra ragione nel dirigere le nostre decisioni. Queste virtù sono

15 II-II, q. 58, a. 1, ad 2.

16 *Ibidem*, ad 3 e ad 4. Tommaso parla di "costante e perpetua", con "costante" intendendo "ferma".

ovviamente tutte connesse. Se ci sembra di averne alcune sì ed altre no, è perché confondiamo la virtù con le predisposizioni del nostro carattere, legato al patrimonio genetico, alle esperienze fatte e vissute emotivamente, ai riflessi condizionati acquisiti, e così via.

Si può essere virtuosi pur avendo un caratteraccio irascibile, ed essere poco virtuosi pur avendo un carattere che ci porta ad essere estremamente amabili (ma istintivamente, non in forza delle nostre decisioni).

GIUSTIZIA GENERALE E GIUSTIZIA PARTICOLARE

Una virtù è generale quando il suo agire si occupa di ciò di cui altre virtù si occupano specificamente, ciascuna nel suo ambito. Avrei potuto dire "generica" invece di "generale", ma questo porterebbe a pensare a qualcosa di univoco, come appunto un genere entra nella definizione di specie diverse. Qui parliamo di qualcosa che rientra *mutatis mutandis* nell'oggetto proprio delle virtù particolari.

Ciò che è giusto, ciò che è dovuto a Dio ed al prossimo, può essere tutto ciò che rende buono un uomo. Per questo "giusto" è anche sinonimo di "buono" in ogni possibile senso, e di "santo" per rapporto a Dio.

Anche la legge umana, pur non esigendo la santità dei membri della comunità, deve invitare ad essa: altrimenti diventerebbe una legge ingiusta. Per questo motivo la giustizia generale è detta pure giustizia legale: il bene comune viene arricchito dalla bontà umana dei membri della società, che per questo onora i suoi cittadini migliori. Ed è giusto che ciascuno ordini al bene comune tutti gli atti di virtù che compie. L'idea di poter avere vizi privati e pubbliche virtù, da questo punto di vista, è impossibile, anche se ancora oggi molti sostengono questa idea. Sempre per questo motivo bisogna che chi si occupa del bene comune sia il più virtuoso possibile, oltre che tecnicamente preparato.

Ogni cosa che esiste è specificamente una: non esiste nessun animale che non sia di questa o quella specie, non esiste un animale generico e basta. La giustizia generale, o legale, è dunque una specifica virtù, per cui uno indirizza al bene comune tutti gli atti virtuosi che compie (e cerca di compiere solo atti virtuosi, altrimenti diventa ingiusto). Ha per oggetto tutto ciò che è moralmente buono (che è oggetto anche delle altre virtù), ma per ordinarlo al fine comune.

C'è anche una giustizia particolare, specifica: riguarda ciò che è giusto per rapporto ai singoli membri della comunità. E poiché noi ci rapportiamo con gli altri agendo esteriormente, il giusto vuole compiere azioni giuste, cioè tali per cui diamo a ciascuno ciò che gli compete, ciò di cui ha diritto.

Una conseguenza molto importante di ciò è che, per la giustizia particolare, ciò che è giusto è indipendente dall'intenzione di chi agisce, ma dipende dalla realtà delle cose.

Per esempio: posso commettere un'azione ingiusta anche senza volere, come quello che scambiò il cappello di un altro per il proprio. Se danneggio una cosa altrui, anche involontariamente, devo poi riparare il male commesso. Nelle altre virtù non è possibile commettere involontariamente qualcosa che sia contro la virtù medesima.

Anche il "giusto mezzo", caro ad Aristotele, e che vale per quelle cose che di per sé sono buone, ma di cui è possibile sia non stimarle abbastanza, sia abusarne, diventa, nel caso della giustizia, indipendente dal soggetto che agisce. Per esempio il sobrio sa gustare il vino: non è uno di quegli sprezzanti *aquae potores* che rimproveravano a Cristo di aver usato il vino per il sacramento del suo

Corpo e del suo Sangue; ma nemmeno è un beone. Però il limite dipende dal soggetto: c'è chi sa in coscienza di doversi fermare a mezzo litro e chi a mezzo bicchiere. Analogo discorso vale nel vincere una paura, tra viltà e temerarietà, o nello stabilire se, per decidere, abbiamo prima riflettuto abbastanza, oppure troppo poco, o invece più del necessario. Nella giustizia, ciò che è giusto dipende dalla realtà. In coscienza devo restituire quanto mi hanno prestato, indipendentemente da altre mie disposizioni; lo stesso vale per il prezzo da pagare o altri motivi di debito verso altri. Anche una punizione, che deve essere proporzionata all'ingiustizia commessa, va valutata per rapporto a chi viene punito, non all'intenzione di chi punisce; ed anche per rapporto a chi è stato trattato ingiustamente, non solo a chi ha commesso l'ingiustizia da punire.

Se, infine, confrontiamo la giustizia particolare con quella generale, è evidente che la seconda è più importante, in quanto il suo oggetto abbraccia quello delle altre virtù particolari. Tuttavia resta un primato, nella giustizia particolare, rispetto alle altre virtù particolari: quello del rapporto diretto col bene comune.

L'INGIUSTIZIA

Nei modi in cui parliamo di giustizia, parliamo anche di ingiustizia come del vizio opposto, e parliamo pure di un singolo atto ingiusto, in quanto contrario alla giustizia.

A differenza della carità, della grazia e delle virtù umane infuse (compresa la giustizia infusa), per le quali agiamo in quanto "tralci della vite" o "membra del Corpo di Cristo", cioè in quanto prolungamento dell'Incarnazione di Dio, un singolo atto contrario ad una virtù umana acquisita difficilmente toglie l'attitudine buona (virtù) acquisita a prezzo di tanti sacrifici (ogni decisione comporta una rinuncia ad altri beni)¹⁷. Per questo può capitare che un uomo rimanga fondamentalmente giusto, pur avendo ceduto ad una tentazione contraria.

Ovviamente è moralmente ingiusto chi agisce contro la giustizia deliberatamente, e non in buona fede, nel qual caso egli sbaglia materialmente, ma non formalmente dal punto di vista morale. Se però rifiutasse volontariamente di riparare il danno arrecato, diventerebbe ingiusto anche moralmente.

Un problema particolare, che dipende dal fatto che ciò che è giusto dipende dalla realtà dei fatti e non solo dalle intenzioni di chi agisce, lo troviamo nello stabilire la "materia grave".

Tutti abbiamo imparato che il peccato mortale richiede, oltre alla piena avvertenza ed al deliberato consenso, la "materia grave".

Per tutte le virtù si intende per "materia" l'oggetto che caratterizza un atto o un'attitudine a certi atti (*habitus*). Nel caso della giustizia esso è ciò che è giusto, e nell'ingiustizia la materia è "ciò che non è giusto".

Ma quando tale materia sarà "grave"?

Per essere precisi, essere ingiusti è sempre "materia grave", ma se prendo una ciliegia dall'albero del vicino ho "rubato"? Io non ho intenzione di danneggiarlo e nemmeno lo danneggi. Se gli porto via l'intero raccolto, invece, lo danneggi.

Chiunque agisce prendendo alla lettera la legge non per amor di Dio e del prossimo, ma solo per sentirsi a posto e libero di fare i suoi interessi, cercherà di precisare tale materia. Così potrà sapere quale è il massimo che può portar via al prossimo senza diventare ingiusto.

17 I-II, q. 63, a. 2, ad 2.

Stabilire tale confine, però, non è semplice. Rubare poche monete ad un povero è più grave che rubarle ad un ricco. Se i moralisti dicevano che la "materia grave", nel furto, era l'equivalente del salario giornaliero di un salariato, sapevano anche che tale criterio era solo approssimativo. Rubando ad un povero, gli si fa un grave danno anche con molto meno.

Non è possibile determinare una linea di confine precisa, tale da poter dire che se uno, agendo deliberatamente, la varca, diventa ingiusto e allora smette di vivere per Dio e vive per qualche bene creato che ne prende il posto come bene irrinunciabile¹⁸.

Questo è un problema della coscienza di chi agisce, di cui non sempre siamo disposti ad avere una consapevolezza piena, perché l'empio si illude con se stesso nel ricercare la sua colpa e detestarla (*Sal* 36, 3). Non sempre un atto volontario permette di determinare una gravità: esistono infatti anche atti indifferenti. Indifferente, però, non sarà la nostra volontà, perché un fine ultimo cui concretamente si tende c'è sempre. Ma l'atto conseguente non permette sempre di valutare la causa.

Infine vi è il problema di chi danneggia se stesso. Questo riguarda, credo sempre¹⁹, anche il venir meno di altre virtù: ad esempio la temperanza (come nel bere, mangiare o fumare fino a danneggiarci), oppure la fermezza nel caso estremo del suicidio (manca il coraggio di affrontare qualcosa che ci fa più paura della stessa morte). Ma riguarda anche la giustizia generale e la religiosità, perché veniamo meno a quanto è dovuto al bene comune della nostra comunità e a Dio.

Analogo è il caso di chi volontariamente accetta di subire una ingiustizia. Dico "volontariamente" perché ciò che facciamo lucidamente e per scelta è di per sé volontario, anche se lo facciamo solo per evitare un male più grave: il mercante che getta in mare la merce, per non affondare durante la tempesta, non vorrebbe farlo, ma decide di farlo lo stesso. Così spesso uno accetta di subire una ingiustizia per evitare mali peggiori. Questo capita ad esempio quando la malavita impone di pagare il pizzo a chi lavora onestamente e la società civile è impotente, oppure quando un regime tirannico impone di tacere e non protestare per le ingiustizie che compie.

In questo caso credo valgano per analogia gli stessi criteri per cui si valuta se è dovere la legittima difesa (fino al tirannicidio). Di questo parleremo poi. Per ora ci interessa notare che, se fosse doveroso resistere e per paura accettiamo di subire ingiustizia, ci facciamo in qualche modo complici di chi la compie, perché, anche se per paura, la accettiamo volontariamente.

18 Non è detto che chi agisce rettamente sia consapevole di farlo per Dio. Potremmo dubitare della sua esistenza e limitarci a scegliere sempre il meglio, ma rifiutandoci comunque di idolatrare qualsiasi bene finito facendone un bene cui sacrificare tutto il resto. Cfr. II-II, q. 19, a. 6.

19 Dico "sempre" perché altrimenti dovrebbe prevalere il naturale *amor sui*.

DETERMINARE CIÒ CHE È GIUSTO

La giustizia particolare riguarda i diritti dei singoli, che devono venire rispettati o da un altro membro della comunità, o dalla comunità stessa. Di fatto, ci sono sempre almeno due parti in causa, ciascuna delle quali dichiara di aver la ragione dalla sua parte, anche se i rispettivi giudizi discordano.

Poiché questo dipende dal divergere dei rispettivi interessi, occorre un terzo, disinteressato, che determini chi ha ragione. La garanzia del disinteresse è molto importante: nessuno è un giudice attendibile quando è anche parte in causa.

"Giudice", quasi "ius dicens", cioè colui che dichiara che cosa è giusto. Questo ruolo è messo in evidenza dall'Antico Testamento, al punto che Mosè deve farsi aiutare per poter esercitare quel ruolo, ed i suoi successori vengono chiamati "Giudici". Salomone fu reso famoso dal suo giudizio. Il ruolo di giudice era unito agli altri compiti dell'autorità. Oggi invece cerchiamo di separare i tre compiti dell'autorità - legislativo, esecutivo e giudiziario - a garanzia ulteriore di disinteresse.

Anche la legge viene introdotta come criterio di oggettività nel giudizio, oltre che come ordine generico dell'autorità e come limite all'esercizio dell'autorità stessa. L'ideale del positivismo giuridico è di ridurre il giudice ad un mero applicatore di quanto previsto dalla legge.

Sia un giudice, sia la coscienza che valuta ciò che si è deciso oppure ciò che si deve decidere, ha un compito quasi impossibile davanti. Noi conosciamo giudicando, ed il nostro giudizio è un atto composto, dove ciò che sappiamo di qualcosa viene colto in modo da poterlo cogliere anche di altre cose: conosciamo cioè astraendo, prescindendo da ciò che è proprio dell'individuo in quanto tale. I predicati delle nostre enunciazioni sono nomi atti ad essere predicati di più soggetti, sono nomi comuni, eccetto casi particolari, come quando diciamo "Quell'uomo è Giorgio".

Stando così le cose, è praticamente impossibile formulare una legge che possa stabilire quale debba essere la sentenza di un giudice in tutti i casi, rendendolo un mero applicatore.

D'altra parte la modernità non ha rinunciato al proposito di un totale positivismo giuridico, continuando ad illudersi che sia possibile fare una legge sovrana che non debba ricorrere alla coscienza di questo o quel giudice, anche perché la modernità nasce nel presupposto che *homo homini lupus*. Così le leggi si sono moltiplicate a dismisura, tanto che nemmeno un docente universitario di Diritto riesce a conoscerle tutte (ma non è ammessa l'ignoranza della legge!). Il fallimento del progetto, prevedibile per quanto detto sopra, viene implicitamente ammesso dallo stesso Codice Civile italiano, quando in alcuni punti è costretto a rifarsi alla diligenza del buon padre di famiglia. Viene implicitamente ammesso anche dalla saggezza popolare, col proverbio che dice: "fatta la legge, trovato l'inganno".

Il giudizio del giudice o della coscienza, nel riconoscere ciò che è giusto, è compito della ragion pratica, ma presuppone quella rettitudine del volere che è appunto la virtù della giustizia. Illudersi che il potere giudiziario possa venir esercitato rettamente, applicando le leggi ai casi particolari, senza bisogno delle virtù morali, è un'altra manifestazione dell'illusione che possano esserci pubbliche virtù in presenza di vizi privati, riducendo la politica a sola tecnica. La tecnica (la professionalità) è necessaria, ma non è sufficiente.

Il cristiano non deve credere che quando Gesù diceva di non giudicare intendesse dire di non praticare la giustizia e non difendere il diritto.

Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia. Non andrai in giro a spargere calunnie fra il tuo popolo né coopererai alla morte del tuo prossimo. Io sono il

Signore. (*Lv* 19, 15-16)

Non commetterete ingiustizie nei giudizi, nelle misure di lunghezza, nei pesi o nelle misure di capacità. Avrete bilance giuste, pesi giusti, efa giusto, hin giusto. Io sono il Signore, vostro Dio, che vi ho fatti uscire dal paese d'Egitto. (*Ibid.* 35-36)

Ti costituirai giudici e scribi in tutte le città che il Signore tuo Dio ti dà, tribù per tribù; essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze. Non farai violenza al diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali, perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti. La giustizia e solo la giustizia seguirai, per poter vivere e possedere il paese che il Signore tuo Dio sta per darti. (*Dt* 16, 18-20)

La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno del giudizio. State sottomessi ad ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come ai suoi inviati per punire i malfattori e premiare i buoni. Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti. Comportatevi come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia, ma come servitori di Dio. Onorate tutti, amate i vostri fratelli, temete Dio, onorate il re. (*IPt* 2, 12-17).

I criteri del giudizio li prendiamo da S. Tommaso²⁰:

Il giudizio in tanto è lecito, in quanto è un atto di giustizia. Ora, stando alle cose già dette, affinché il giudizio sia un atto di giustizia si richiedono tre cose: primo, che derivi dalla propensione che dipende dalla [virtù della] giustizia; secondo, che derivi dall'autorità di chi è posto a capo; terzo, che sia emanato secondo la retta ragione della prudenza. Quando manca uno qualsiasi di questi elementi, il giudizio è vizioso ed illecito. Quando uno va contro la rettitudine della giustizia, allora il suo giudizio si denomina **perverso**, o **ingiusto**. Quando uno giudica di cose su cui non ha autorità, allora si parla di un giudizio **usurpato**. Quando poi manca la certezza nella ragione, come quando uno giudica di cose dubbie od occulte basandosi su fragili congetture, allora si ha un giudizio da mero sospetto o **temerario**.

Il giudizio temerario

Quanto abbiamo detto circa la difficoltà di un giudizio su un fatto singolare, potrebbe farci dire che tutti i giudizi diventano soltanto fondati su meri sospetti e temerari.

D'altra parte, un giudice che non emettesse mai una sentenza per timore di sbagliare, finirebbe per non fare il giudice.

Il sospetto si ha quando, tra due possibilità contraddittorie, ne assumiamo una per vera in forza di pochi indizi. L'opinione invece si ha quando si è praticamente certi, pur col timore di sbagliare. Nel giudicare ci possono essere tre motivi che rendono inclini a sospettare di un altro, facendoci una cattiva opinione, trasformando un semplice sospetto in una sentenza a lui sfavorevole.

Uno è il fatto di essere a nostra volta malvagi. Quando cerchiamo di metterci nei panni dell'altro, cercando di comprendere quali motivazioni possano averlo spinto a fare una cosa piuttosto che un'altra, ci chiediamo inevitabilmente che cosa avremmo fatto noi al suo posto, e questo ci porta a pensare male di lui.

20 II-II, q. 60, a. 2, c-

Un altro motivo è che siamo già mal disposti verso lui, e questo ci porta a cogliere solo alcuni aspetti, quelli cioè che ce lo rendono sgradito, trascurando quelli per cui dovremmo farci una opinione migliore.

Un terzo motivo è l'inesperienza (la virtù della prudenza è strettamente legata all'aver esperienza, ricorrendo umilmente a quella altrui, specialmente da giovani).

Il giudice, poiché le coscienze altrui ci sfuggono, cercherà quindi di limitarsi a valutare i fatti, non le coscienze (cioè si deve attenere al foro esterno), ricorrendo a testimoni (anch'essi da valutare), cercando il più possibile la certezza, ma senza pretendere di poter avere sempre una certezza assoluta²¹.

Per quanto riguarda i giudizi che ci facciamo degli altri, il cominciare a dubitare della bontà del prossimo non è ancora peccato grave: fa parte delle tentazioni inevitabili che dobbiamo cercare di controllare.

Invece l'attribuire qualcosa di malvagio senza motivi sufficienti è colpa grave, tanto più se a compierla è un giudice.

In generale vale il principio che nell'incertezza si deve pensare il meglio nel valutare le persone: è meglio che uno si sbagli conservando una buona opinione di gente malvagia, piuttosto che si sbagli facendosi una cattiva opinione di chi invece è buono²². Nell'infliggere una punizione, come in qualsiasi rischio di danneggiare il prossimo, occorre essere "tuzioristi", cioè stare dalla parte più sicura (in latino: *tutior*).

Il giudizio usurpato

Il giudizio di un giudice è un atto di autorità: ristabilisce un diritto, il che equivale a "riaggiustare" i rapporti tra le parti che cooperano ad un bene comune. Agisce dunque a nome di chi tutela un bene comune, come investito di autorità. Chi si improvvisa giustiziere, usurpa un ruolo che non gli compete.

Molto spesso assistiamo a casi in cui alcuni preferiscono farsi giustizia da sé. In genere sono coloro che sono più forti, e sanno come tenere a bada gli avversari. Essi temono che un rappresentante dell'intera comunità, se fosse in grado di tenere a bada tutti, possa dar ragione agli avversari.

Questo però è ingiusto. Una volta che vi sono le relazioni reali tra i membri, esiste di fatto un bene comune che esige di essere tutelato. Nasce così per legge naturale l'esigenza etica di una legge umana che precisi i dettagli (che diventeranno giusti di diritto positivo: giusti perché così si è ordinato) e di una autorità che tuteli il bene comune, nei modi che già conosciamo. Per questo, volerlo impedire significa cercare di piegare il bene comune al proprio interesse, il che è iniquo. Era ingiusto, nel *far west*, che le famiglie più potenti non volessero affidare la giustizia ad uno sceriffo capace di tenere a bada tutti i membri della comunità. Così è ingiusto che anche oggi, quando tutte le nazioni del pianeta sono interdipendenti, l'ONU non abbia la forza di tutelare la giustizia fra le nazioni, perché quelle più potenti non rinunciano alla loro supremazia militare.

L'usurpazione del ruolo di giudice non vi è sempre quando, materialmente parlando, uno deve mettersi di sua iniziativa a fare giustizia. Lo sarebbe se valesse il positivismo giuridico, per il quale

21 Il confessore è giudice *in foro interno*, ma si attiene a quanto gli confessa il penitente stesso. Non deve presumere di poter leggere nelle coscienze: solo Dio può farlo e dunque occorrerebbe una rivelazione privata. Può avere talvolta quell'intuito che anche i genitori hanno, quasi leggendo nel cuore dei figli, o una competenza psicologica, ma con prudenza e senso del proprio limite.

22 II-II, q. 60, a. 4, ad 1.

non vi è un diritto naturale, ma solo un diritto positivo.

L'usurpazione ha luogo quando ci sarebbe, o sarebbe possibile istituire positivamente, chi ha il compito di tutelare la giustizia. Se questo non accade, come nel caso appena accennato, di fatto si ha una situazione in cui il bene comune è lasciato alla tutela di ciascuno. Ma questi agirà sempre in forza del diritto naturale, a nome del bene comune, in quanto cioè avente autorità, non a titolo privato. I cittadini che insorgono per rovesciare un regime tirannico o oligarchico, non agiscono per interessi privati. Se lo facessero, allora sarebbero ingiusti e non sarebbe una democrazia, ma la sua corruzione.

LE PARTI DELLA GIUSTIZIA

Le due parti integranti di ogni atto di giustizia

Le parti integranti sono le parti che costituiscono un tutto, come le parti di un orologio, come il soggetto ed il predicato in una enunciazione.

Ora, per costituire un rapporto equo con gli altri e con la comunità sono necessarie due cose: uno è l'atto positivo con cui vogliamo costruire il rapporto, l'altro non è, dal punto di vista fisico, propriamente un atto, ma è l'evitare di voler compiere qualcosa che possa distruggere tale rapporto. Ora, dal punto di vista etico, anche il non volere o il non voler fare qualcosa è qualcosa di volontario (e di imputabile). Abbiamo quindi, da un punto di vista etico, due atti che devono essere sempre insieme se vogliamo agire in modo giusto.

Se fossi disposto, ad esempio, a restituire ad uno ciò che gli devo, schernendolo subito dopo in modo da farlo arrabbiare e fargli gettar via ciò che gli ho dato, non potrei dire di essere stato giusto. Non è difficile trovare esempi di ciò in svariati campi. Ci si priva di ciò che non è nostro, con una restituzione apparente, ma si fa in modo che poi anche l'altro resti privo.

Spesso avviene anche il caso inverso: ci si limita a non danneggiare il prossimo, ma non ci si impegna per dargli ciò che sarebbe suo, limitandoci a lasciarlo nello stato in cui era. Così una multinazionale, o un paese ricco, si impadronisce dei beni che i paesi poveri non sono capaci di sfruttare, con la scusa che, in fondo, loro sono nello stato di prima, e dunque non li si è privati di nulla.

Traducendo in legge i due aspetti, diremo che si deve voler fare il bene ed evitare di fare il male.

Questa legge non è assolutamente da confondere con il primo principio del ragionamento etico, che suona allo stesso modo (il principio colto da quell'attitudine intuitiva²³ che veniva detto "sindéresi", dal greco *synteréo*: mirare a...).

Il primo principio della sindéresi è come il principio di non contraddizione per la ragione speculativa: non è possibile non usarlo: anche chi si dichiara scettico dichiara che è vero ciò che dice e non ammette di stare sbagliando. Allo stesso modo, poiché "bene" è qualsiasi cosa in quanto oggetto di volontà, qualunque decisione stiamo prendendo, noi comunque puntiamo ad un qualche bene. Anche Satana, mentre bestemmia, cerca una propria orgogliosa affermazione nei confronti di Dio. Si abusa dei beni, peccando, ma non possiamo non volere che un bene. E questo lo facciamo consapevolmente, responsabilmente, guidati dal nostro intelletto, quando agiamo volontariamente.

Quello della sindéresi è dunque un principio imperativo cui non è possibile disobbedire.

Invece è possibilissimo disobbedire al principio che unisce le due parti della giustizia: lo facciamo tutte le volte che prendiamo una decisione ingiusta.

Questo ci ricorda che la giustizia si occupa di ciò che è giusto per rapporto ad un bene comune nella convivenza con altri.

Ora, noi abbiamo distinto una giustizia generale ed una giustizia particolare.

Per rapporto alla prima, che abbraccia tutte le virtù, ma che ha comunque una sua specificità, il bene da volere ed il male da voler evitare diventano dovuti a Dio e al prossimo per rapporto al bene

²³ Cioè un *habitus* dell'intelletto nel comprendere i primi principi del ragionamento, nel nostro caso del ragionamento morale.

comune che ci unisce. Anche i beni più personali e privati, per così dire, sono infatti ricchezza da ordinare al bene comune e a Dio.

Per rapporto alla giustizia particolare, che riguarda ciò che è dovuto ai singoli membri della comunità (dagli altri membri o dalla comunità stessa), vi è il problema del dovuto per equità in senso stretto, che è poi quello da cui siamo partiti per chiederci che cosa sia "giusto": la nostra esperienza, infatti, parte dalla convivenza familiare e sociale. Il bene da farsi ed il danno da evitare vengono allora ristretti a questo campo specifico.

Le due parti integranti della giustizia non sono alla pari. Il comandamento positivo fonda infatti il negativo, perché se nessuno costruisce un bene, nemmeno vi è preoccupazione di evitare di distruggerlo. Si tratta però sempre della stessa virtù, perché, come è la stessa forza che ci porta a terra e che ci tiene attaccati ad essa, così è lo stesso amore che ci fa cercare chi amiamo e ci fa restare con lui quando lo abbiamo trovato.

Nemmeno la parte negativa va intesa nel senso di una mera assenza di voler fare danno, ma nel senso di una volontaria ripulsione di ciò che è ingiusto: un moto di contrarietà non è immobilità e basta.

Per rapporto alle due parti abbiamo rispettivamente leggi e comandamenti positivi, che ordinano di agire, e leggi e comandamenti negativi, o divieti. I primi sono i più importanti in quanto fondano i secondi.

L'esperienza del confessionale mostra che si dà più importanza ai comandamenti negativi. Se il fine (l'amare Dio e il prossimo) fosse l'ordine di andare in cima ad un monte, questo comporterebbe il divieto di ciò che rende impossibile il fine, ad esempio il cadere in un burrone. Ma se mi mettessi a sedere, e pretendessi di aver fatto il mio dovere perché non sono caduto nel burrone, sarei ridicolo. Bisogna fare attivamente ciò che è bene e giusto, non limitarsi ad evitare gli errori.

Questo spiega anche la differenza tra comandamenti e leggi positivi e quelli negativi.

Un ordine o una legge positiva vale sempre, anche quando non è il caso di tradurla in atto. Vale sempre il dovere di pregare, ma nei tempi e luoghi e modi convenienti. Vale sempre il dover dire la verità, ma nel tempo e nei modi convenienti.

Stabilire le modalità non è facile. Mentre per andare in cima ad un monte troviamo dei sentieri segnati, uguali per tutti, non troveremo mai due santi uguali: non esiste un sentiero segnato. I comandamenti positivi restano sempre un po' generici, espressi cioè in termini universali, e tocca alla prudenza di ciascuno attuarli.

Si dice allora che i comandi e le leggi positivi obbligano *semper*, ma non *ad semper*, bensì nelle circostanze convenienti.

Invece se cadiamo nel burrone l'ascesa è finita comunque. I comandi e le leggi negativi vietano appunto le scelte incompatibili col tendere al fine. Essi valgono *semper* e *ad semper*.

Per questo si distingue la disobbedienza ai due tipi di comandi.

Omissione è la disobbedienza ad un comando o ad una legge positiva.

Trasgressione è la disobbedienza ad un comando o ad una legge negativa, cioè ad un divieto.

Suppongo che il motivo per cui diamo più importanza ai divieti, e confessiamo i peccati di omissione quasi fossero cose di poco conto, sia lo stesso per cui, nell'uso comune, "trasgressione" è diventato sinonimo di qualsiasi disobbedienza.

Resta però vero che in generale la trasgressione, implicando qualcosa di contrario alla virtù, è più grave della mera negazione implicata dall'omissione.

Però certe omissioni possono essere più gravi di certe trasgressioni. Evitare le trasgressioni e non amare Dio, ad esempio, è una omissione contro il più importante dei comandamenti. Chi trasgredisce un comandamento meno importante, certamente ama qualche creatura più di Dio, dunque vi è in lui un moto contrario all'amore di Dio. Ma se chi si limita ad omettere l'amore di Dio si sentisse a posto nei suoi confronti, sentirebbe la bontà di Dio nei suoi confronti come un dovuto, non come una grazia, e rifiuterebbe il Vangelo, che è una notizia buona solo per dei peccatori. Forse è per questo che Gesù diceva che molti dei primi diventano ultimi, e che ladri e prostitute avrebbero preceduto nel Regno i farisei.

Le due specie di giustizia particolare

Come una enunciazione si divide in affermazione o negazione, così la giustizia particolare si divide in distributiva e commutativa. Si tratta del modo di essere parte di un tutto come le specie fanno parte di un genere. Le chiamavano "parti soggettive" perché, nelle affermazioni, stanno dalla parte del soggetto: noi diciamo che i cani sono animali e i gatti sono animali, non che gli animali sono cani (o sono gatti). Il predicato, rispetto al soggetto, è come un tutto che, nelle affermazioni, viene preso solo parzialmente (ricordiamoci la regola logica: nelle affermative il predicato *sumitur particulariter*). In questo senso diciamo che affermazione e negazione sono parti dell'enunciazione; parti che si escludono a vicenda: se l'enunciazione è affermativa, non sarà negativa. Invece le parti integranti sono presenti insieme nel tutto, come i diversi mattoni nel muro, oppure soggetto e predicato in una enunciazione.

La giustizia particolare si occupa di ciò che è dovuto al singolo membro della comunità.

Se gli è dovuto da un altro membro della comunità, parliamo di **giustizia commutativa**.

Se gli è dovuto dalla comunità, parliamo di **giustizia distributiva**.

La motivazione dei due nomi è intuitiva. Partiamo dal secondo.

Il bene comune deve, per esser tale, venire ad essere bene dei membri della comunità. Chi non ne beneficiasse, verrebbe trattato come un estraneo ad essa. Parlare di "distribuzione" è una immagine un po' materiale, perché il bene comune spesso non è divisibile in parti come i beni materiali: la riconoscenza (e l'onore conseguente) a chi ha contribuito al bene comune, ad esempio, non è divisibile con un coltello come invece lo è una torta che il genitore divide tra i figli. Però è una immagine efficace per richiamare la nozione.

Veniamo ora al primo nome. Gli scambi di beni tra i singoli realizzano quelle interdipendenze (abbiamo bisogno gli uni degli altri, altrimenti non ci sarebbe bene comune, ma ognuno vivrebbe da solo bastando a se stesso, in una sorta di regime autarchico) dalle quali nasce l'esigenza di un bene comune che è, anzitutto, la comunità stessa. Gli scambi di beni spiegano il nome di "commutativa" dato alla giustizia applicata a questo campo.

A questo proposito, richiamo nuovamente la vostra attenzione a quanto già accennato: il desiderio di arricchire, senza limitazioni da parte dell'autorità, portò coloro che poi diventeranno la classe borghese a cercare libertà negli scambi, quasi che gli scambi siano un fatto privato e non interessino il bene comune (e quindi non siano di competenza dell'autorità, che deve tutelare il bene comune).

Ovviamente non è facile sostenere qualcosa del genere, perché istintivamente ci viene da dire che "non è giusto" che, dati due membri della stessa comunità, uno debba fare la dieta per eccesso di calorie lasciando l'altro a morire di fame, cioè senza dargli il superfluo, ma accumulandolo o lasciandolo marcire piuttosto che darlo ad altri.

Ecco allora la "scusa", cioè l'argomento per provare che il libero scambio giova al bene comune: la libera concorrenza permette di sopravvivere al migliore, e la comunità tenderà ad avere solo i membri migliori, risultando così ottimale.

La selezione naturale agisce proprio in questo modo. L'idea, ci riferisce Aristotele nel secondo libro della sua *Fisica* (cap. 8), dove tratta del problema se la natura agisca a casaccio, fu di Empedocle: la natura genera a caso, ma solo chi è adatto resiste in vita, gli altri soccombono.

Darwin sapeva della frase di Aristotele, e la cita in nota all'inizio della terza edizione (1861) di *L'origine delle specie per selezione naturale*, anche se erroneamente attribuisce tale opinione ad Aristotele (che invece la attribuisce ad Empedocle e poi la critica). Però la sua idea gli venne suggerita dalla lettura del Malthus (*Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società*).

Noi sappiamo che le guardie dei parchi nazionali evitano di dare da mangiare agli animali da loro custoditi, perché i deboli e malati devono morire, in modo che la popolazione cresca solo da genitori forti e sani. Per gli stessi motivi, cerchiamo di evitare di usare antibiotici in modo superficiale: se non uccidono tutti i batteri, resteranno quelli più forti, che avranno campo libero (senza concorrenza) per riprodursi, rendendo la nostra situazione futura molto più difficile.

Quando diciamo che in economia si presenta talvolta un certo liberismo darwinista, spietato per i più deboli, lasciamo credere che questi liberisti si siano ispirati alla teoria di Darwin. Invece è vero il contrario, ed a monte di questa teoria c'era l'avidità di chi voleva libero scambio e libera concorrenza.

Differenze tra giustizia distributiva e commutativa

La diversità fondamentale tra le due specie di giustizia particolare consiste nel criterio per determinare ciò che è giusto.

Senza entrare nei particolari e restando sulle generali, in uno scambio si dà equità quando si ha un uguale valore tra ciò che si dà e ciò che si riceve. Grosso modo, per "valore" intendiamo ciò che rende necessaria o utile (o anche solo desiderabile) una cosa.

Questa stima è ovviamente difficile da definire. Un ruolo molto importante è tenuto dall'accordarsi dei due contraenti in base alle rispettive esigenze. Più oggettivo è il valore di mercato, per lo più legato alla legge della domanda e dell'offerta, cioè il valore che anche gli altri sarebbero disposti a riconoscere ai beni da scambiare; tuttavia non è possibile eliminare l'aspetto soggettivo: basti pensare al valore che un amatore è disposto a dare ad un quadro che, per un altro, è una "crosta" priva di valore. Il denaro è stato inventato anche per misurare il valore, oltre che come comodo mezzo di scambio al posto del baratto tra i beni in questione.

L'iniquità avviene spesso quando si sfrutta il bisogno dell'altro per costringerlo a svalutare quanto sarebbe disposto a darci (cioè ad alzare il prezzo che deve pagare). Se sono l'unico farmacista del paese e arriva uno con urgente bisogno di una medicina salvavita, potrei costringerlo a pagare un prezzo molto più alto, se non ci fosse la paura di una denuncia all'autorità. In pratica, al valore di ciò che gli dò, aggiungo il suo bisogno, e questo è ingiusto. Un mercato che si sottrae al controllo dell'autorità, come il cosiddetto "mercato nero", comporta gravi rischi, perché permette ad alcuni di arricchirsi sfruttando appunto lo stato di bisogno altrui per alzare i prezzi. Diverso è il caso in cui è la scarsità del bene, di fronte alla domanda crescente, che comporta una crescita del valore.

Nell'infliggere una punizione, si accresce invece il valore di ciò che si deve restituire al

danneggiato, valutando, oltre all'entità del danno che uno ha arrecato al prossimo, anche il fatto di averlo danneggiato, e valutandolo in modi diversi a seconda che si tratti di danni involontari o invece voluti e colpevoli, ed anche a seconda di chi è stato danneggiato (una persona incapace di difendersi, un pubblico ufficiale...).

Invece il criterio per stabilire ciò che è giusto nella giustizia distributiva è molto diverso. Il criterio fondamentale è legato a quanto il membro della comunità ha fatto per realizzare il bene comune. In una società per azioni uno partecipa agli utili da dividere in proporzione a quanto ha contribuito per costituirne il capitale, con una proporzione geometrica²⁴ (se ha la metà delle azioni, avrà la metà di ciò che va distribuito, non tanto quanto ha pagato per acquistare le azioni, come nella giustizia commutativa).

Ovviamente questa è solo una metafora. Il bene comune di una comunità civile, come anche quello di una famiglia (e in generale in tutte le comunità), non è solo un bene materiale. Ci sono beni morali (e danni morali che si possono ricevere) che non hanno prezzo in termini materiali. Basti pensare all'onore ed alla buona reputazione. Non li acquista tutto l'oro del mondo. Comunque la metafora della proporzione geometrica serve a rendere l'idea.

Ma la giustizia distributiva ha pure un altro criterio: quello del bisogno di ciascun membro. Non è ingiustizia dare di più a chi ha più bisogno. Non si dà lo stesso cibo agli adulti ed ai neonati. Nemmeno abbiamo bisogno tutti delle stesse cose: non siamo uguali.

Per entrambi i criteri, sia della proporzione sia del riconoscimento delle esigenze di ciascuno, nella giustizia distributiva il compito principale compete all'autorità, mentre nella giustizia commutativa il compito principale è sulla responsabilità ed impegno di ciascuno, pur restando all'autorità il compito di tutelare il mantenimento dell'equità, per evitare che le libere volpi divorino le libere galline.

Le parti potenziali o virtuali della giustizia

Per parti potenziali o virtuali di una virtù si intendono quelle virtù che non si possono dire "giustizia" in senso stretto, né particolare né generale, ma tuttavia prendono parte all'agire proprio della giustizia negli altri sensi.

Per fare un esempio, un po' metaforico, ci rifaremo (tanto per cambiare) alla quantità: chi è capace del più, è capace anche del meno: chi sa saltare in altezza 2 metri, sa saltare anche 1 metro. Saper portare la croce quotidiana è parte del saper dare la vita per Cristo. Fin qui sembra di essere solo nel quantitativo. Ma ci sono altri modi di prender parte all'agire proprio di chi è giusto, senza però poter dire di compiere un atto di giustizia in senso stretto, secondo le spiegazioni che abbiamo già dato.

La giustizia vorrebbe dare al prossimo quanto gli si deve secondo un criterio di equità.

Ora, ci sono virtù che danno al prossimo qualcosa che è "dovuta" in un certo senso, un po' diverso da quello di cui si occupa la giustizia propriamente detta. Ci sono anche virtù per cui si cerca di dare il dovuto, ma non è possibile dare tanto quanto si è ricevuto. Partiamo da questo secondo caso.

Non è possibile mantenere l'eguaglianza (equità) nei confronti di quanto abbiamo ricevuto da Dio, dai genitori, dai predecessori della società civile in cui siamo nati. Per questi ultimi e per i genitori, potremo però a nostra volta fare altrettanto per i nostri successori. Nel caso di Dio, nemmeno questo.

²⁴ Esempio di proporzione aritmetica: $a - b = c - d$: la differenza è la stessa; esempio di proporzione geometrica: $a : b = c : d$: il rapporto è lo stesso.

Nel caso di queste giustizie parziali, accomuneremo genitori e padri della patria (o della nostra formazione culturale e morale). In latino si parlava di *pietas*, in italiano non c'è un nome specifico per questa virtù, che corrisponde al quarto comandamento del Decalogo, come ci ricorda anche il Catechismo (CCC, 2199).

Nel caso di Dio, parleremo della virtù della religiosità, cui corrispondono i primi tre comandamenti del Decalogo.

Quanto invece alle virtù che prendono parte alla possibilità di una convivenza giusta, indipendentemente dalla questione di rendere ciò che è dovuto (il primo caso accennato sopra), abbiamo ciò che la legge non può esigere, ma la morale sì: sono virtù che vanno al di là dello stretto dovere.

Per esempio, vi è ciò che la morale esige come necessario ad una giusta convivenza, anche se non sempre è esigibile per legge, come la veracità (sincerità, trasparenza), la giusta riconoscenza (gratitudine) e la giusta punizione (vendetta giusta); vi sono poi altre cose che la morale può chiedere come convenienti, per un meglio, come la liberalità, l'affabilità e l'amicizia. La legge prescrive premi e punizioni, ma non è difficile vedere che non è facile stabilire un criterio valido sempre ed in ogni caso: questi criteri variano a seconda delle circostanze.

Infine vi è qualcosa che è esigito da una giusta convivenza e che supera la legge non per una migliore convivenza, ma per un rispetto di principi superiori: essa va al di là dell'obbedienza alla legge, facendole eccezione. In italiano si è tradotto il greco *epieikeia* con "equità", ma in realtà non c'è un nome. Del resto, dato il positivismo giuridico, tale virtù non è nemmeno riconoscibile come tale. Resta però l'antico adagio²⁵: *summum ius, summa iniuria* (prendendo alla lettera ciò che si è stabilito per legge essere giusto, si finisce per compiere le più grandi ingiustizie).

25 Cfr. CICERONE, *De Officiis*, I, 33.

RESTITUIRE

Come il giudizio del giudice (ma pure della propria coscienza) è l'atto proprio della giustizia che determina ciò che è giusto in generale, **il restituire è l'atto proprio della giustizia commutativa**, della giustizia verso i membri della comunità civile. Se essi sono investiti di autorità, è in quanto sono anch'essi membri come gli altri che devono restituire quanto avrebbero dovuto distribuire (in quanto autorità, la esercitano solo quando distribuiscono, non quando ingiustamente trattengono dei beni).

Perché la parola "restituire"?

Questo atto merita un'attenzione particolare. Lo si vede dallo stesso nome che diamo: restituire a ciascuno ciò di cui ha diritto non è semplicemente il "dare a ciascuno il suo": la parola "dare" lascia supporre che uno potrebbe dare del proprio, per cui occorre specificare che ciò che si dà è di chi riceve. La parola "restituire", come pure "rendere", ha invece già implicito questo concetto.

Restituire vuol dire che noi abbiamo in qualche modo preso, o comunque siamo venuti in possesso di qualcosa che non è nostro, e che dobbiamo di nuovo dare al legittimo possessore (è preceduta da un "re" iterativo). Il significato immediato sembra riferirsi a beni materiali, ma sappiamo che non ci sono solo questi. Si fa riferimento anche ad un rapporto tra cose (quella presa e quella da rendere), per valutare ciò che è giusto: per questo è evidentemente un atto di giustizia commutativa. Il fatto che si possa usare la parola "restituire" anche parlando di doni, dove non vi è nulla di dovuto, non deve indurci a fare confusione: noi ci occupiamo di ciò che è dovuto.

La parola "restituire" suona pesante nella cultura della società liberale, dove ognuno è libero di fare quello che vuole, a patto di rispettare l'uguale diritto dell'altro. Dal punto di vista del patto sociale, l'importante è che si distribuiscano le carte senza barare e che il gioco inizi con tutti aventi pari opportunità di vittoria. Se poi la fortuna o l'abilità aiuta uno più degli altri, facendolo arricchire, tanto meglio per lui. Quello che vince è suo.

La morale cristiana insegna invece che il diritto di proprietà non è il diritto "*utendi et abutendi*", ma "*procurandi et dispensandi*", cioè di procurare e distribuire, perché l'uso dei beni è di tutti, è comune, ed il superfluo è del povero. Di questo dovremo parlare più avanti. Per questo chi accumula il superfluo, con la parola "restituire", si sente ricordare che non è suo quanto trattiene.

Le parole che ho appena detto non vanno però prese con la mentalità del positivismo giuridico, che prende alla lettera la norma, non avendo criteri etici di interpretazione al di là dell'obbedienza. In questo caso cadremmo negli errori di certe ideologie che vorrebbero tutti uguali in tutto. Ogni uomo ha necessità diverse e bisogni diversi, legati al compito della sua vita (la sua vocazione: CCC 1907), e non deve esserci invidia per i beni che gli altri hanno. Sarebbe infantile volere anche noi quello che gli altri hanno, quando per noi non è né necessario né utile, solo perché gli altri lo hanno e noi no.

Le modalità della restituzione

Nei casi concreti **non è sempre possibile parlare di rendere esattamente quanto si è preso**. Aver danneggiato la fama di uno, oppure avergli fatto perdere un arto con un incidente, può non essere riparabile riportando le cose allo stato precedente al danno: si cercherà di fare il possibile per riparare, affidando a qualcuno (giudice, persona saggia e disinteressata...) la valutazione del come.

Se però uno si comporta ingiustamente e riceve in giudizio la condanna, non basta che restituisca, deve pure subire la punizione per l'ingiustizia commessa. A questo avevamo già accennato.

Si può danneggiare il prossimo anche impedendogli di arrivare a possedere qualcosa. Questa valutazione richiede da parte del giudice criteri diversi a seconda di tante circostanze. Non sarebbe giusto dare quello che il danneggiato prevedeva o desiderava avere, ma non aveva ancora, quasi che l'avesse in atto. Inoltre le speranze di ottenere ciò che si progetta sono diverse: ci può essere una speranza certa che può equivalere ad un possesso in atto, ma ci sono anche speranze velleitarie. Nelle stime dei beni materiali esistono criteri matematici di valutazione (li usano le compagnie assicuratrici). Per beni morali diventa difficile fare calcoli. La regola aurea di fare agli altri quello che vorremmo facessero a noi (*Mt 7, 12; Lc 6, 31*) e di non fare agli altri quanto non vorremmo fosse fatto a noi (*Tb 4, 15*) può aiutare ad una valutazione dove nessuna delle due parti approfitti dell'altra, cadendo nell'iniquità.

La restituzione non va fatta se per altri motivi diventa nociva. Ne tratteremo ancora. Ma questo non significa che chi deve restituire possa appropriarsi di ciò che non è suo. Dovrà trovare il modo di superare la difficoltà, o, se questo non è in suo potere, attendere il momento opportuno.

Se il dare era illecito perché contro la giustizia stessa ed illecito il ricevere, non va restituito ciò che si è ricevuto (sarebbe restituire a uno che non merita di avere quei beni) e nemmeno va tenuto: va dato perché venga distribuito a chi ne ha bisogno. Il prezzo di una simonia (acquisto di cosa sacra, ad esempio di una carica ecclesiastica) è un esempio. Il prezzo di una corruzione pubblica è un altro esempio²⁶.

Se il dare non era di per sé contro la giustizia stessa e nemmeno il ricevere, anche se è prezzo di qualcosa che è o serve ad un peccato (ad esempio contro la temperanza), allora non è dovuta restituzione. Per esempio, il prezzo pagato ad una prostituta, oppure il prezzo pagato per acquistare un libro pornografico, o per acquistare i liquori per ubriacarsi...

Se è impossibile restituire (si ignora di chi sia, ad esempio), si darà il dovuto in elemosina per la salvezza di chi avrebbe dovuto ricevere, o si farà qualcosa del genere.

Ovviamente dobbiamo ricordarci che, **in caso di estrema necessità**, tutti i beni diventano comuni²⁷ (ne dovremo parlare a proposito della proprietà): in questo caso non si è tenuti alla restituzione, salvo che poi diventi possibile farla. Ma questo non significa che si possa rubare ai ricchi per aiutare i poveri. In tempi di guerra o di cataclismi naturali o di carestia (quando uno vede morire di fame un altro...) ci si arrangia con quello che si trova. Se si tratta di un bene che non viene consumato (ad esempio una bicicletta), finita l'urgenza si cercherà di restituirlo, se è possibile, o di darlo ai più bisognosi.

Se chiedo un prestito per il mio bisogno, devo restituire il bene a chi mi ha aiutato, anche se il bene mi è stato rubato o comunque è andato perduto.

Se invece **uno mi chiede di custodirgli un suo bene**, e questo mi viene rubato ma non per colpa

26 II-II, q. 62, a. 5, ad 2; q. 32, a. 7.

27 II-II, q. 32, a. 7, ad 3; q. 66, a. 7.

mia, non sono tenuto a riparare il danno (potevano rubarlo anche a lui...); se invece è colpa mia (ad esempio l'ho trattato senza le dovute precauzioni e si è deteriorato, oppure l'ho lasciato incustodito mentre andava custodito), allora devo riparare restituendo.

Spesso, **per non auto-accusarsi di un furto o altre azioni illecite**, si fa restituire il bene da un sacerdote o da una persona fidata.

Uno può restituire anche per un altro, liberandolo dal dovere di restituire. Ma si deve tener presente che **tutti coloro che sono causa in qualche modo** di una ingiusta appropriazione sono tenuti alla restituzione, anche il consigliere della banda di ladri che non ha partecipato direttamente al furto. Anche la *causa consilians*, che dà idee e basta, è causa efficiente. Anche chi si limita a togliere gli ostacoli (*causa removens prohibens*). **Anche chi non ha impedito pur dovendo e potendo!** Perché l'omissione è volontaria.

La restituzione va fatta **subito**. Per dilazionarla, occorre il permesso di chi è stato danneggiato.

I VIZI OPPOSTI ALLA GIUSTIZIA

Un solo vizio, un unico tipo di peccato, genericamente parlando, ci permette di elencare i vari peccati che possiamo commettere **contro la giustizia distributiva**. Il criterio di questa è il modo dovuto nella distribuzione del bene comune in tutti i sensi di questa espressione: materiale e non materiale. Tale vizio consiste nel fare ingiuste preferenze: **la preferenza di persona o parzialità** ("*acceptio personarum*"). Se ciò avviene, qualcuno si troverà privato di quella partecipazione al bene comune cui avrebbe diritto.

I vizi, invece, **contrari alla giustizia commutativa** sono molti. Il primo criterio per suddividerli, poiché lo scambio di beni avviene tra persone responsabili e consapevoli (che agiscono volontariamente) riguarda appunto la volontà di chi subisce l'ingiustizia.

1) Si può ledere il diritto del prossimo *senza che vi sia uno scambio consensuale*, ma uno priva l'altro del suo contro il volere di quest'ultimo:

con i fatti

contro la sua persona

contro le persone a lui unite

contro i beni a sua disposizione (le sue cose)

con le parole

nel giudizio (sentenza ingiusta)

fuori del giudizio

2) Si può ledere il diritto del prossimo *negli scambi consensuali*

o nella compravendita

o nel prestito (mutuo).

A questo punto ci sono due osservazioni importanti da fare.

La prima è che non sempre diamo un nome specifico all'attitudine morale viziosa, ma in molti casi ci limitiamo a parlare genericamente di "ingiustizia": per questo ci limiteremo ad elencare i peccati contro la giustizia, lasciando sottinteso che vi è un vizio corrispondente quando uno li compie con naturalezza, senza quella crisi per cui si resta a lungo indecisi, prima di decidersi. Questa fatica nel deliberare significa che abbiamo solo una disposizione instabile (al male o al bene), ma non ancora l'*habitus*, nel nostro caso il vizio.

La seconda osservazione è che il linguaggio non ci aiuta. Per esempio: in italiano non è facile distinguere la mormorazione dalla maldicenza. Noi dovremo usare queste parole per indicare peccati specificamente distinti, ricordandoci che daremo un significato un po' tecnico a parole che nell'uso comune vengono usate con più libertà.

Scendiamo ora nei dettagli per quanto riguarda i peccati contro la giustizia commutativa.

Ecco uno schema dove cerchiamo di dare loro un nome.

Si può ledere il diritto del prossimo **contro la sua volontà** (non c'è uno scambio voluto da entrambi)

con i fatti

contro la sua persona e contro le persone a lui unite: **omicidio, mutilazione, percosse, incarcerazione** (l'adulterio e la violenza carnale vengono fatti di solito per lussuria, e conviene trattarli in quella sede, pur essendo anche atti di ingiustizia)

contro i beni a sua disposizione (le sue cose): **furto, rapina**

con le parole

nel giudizio (**sentenza ingiusta**): colpe del giudice, di chi accusa, dell'accusato, dei testimoni, degli avvocati

fuori del giudizio: **insulto, maldicenza, mormorazione, derisione, maledizione**

Si può ledere il diritto del prossimo in uno scambio consensuale

o nella compravendita: **la frode**

o nel prestito (mutuo): **l'usura**

LA PARZIALITÀ

Noi diciamo che una persona è "degnà" di occupare un certo ruolo nella gestione del bene comune. Ad esempio, prima di scegliere i candidati al sacerdozio, il Vescovo chiede a chi li presenta: "Sei certo che ne siano degni?".

Diciamo anche che uno è degno di onore. Se col suo agire ha meritato un premio o un riconoscimento, diciamo che è degno di riceverlo. E se ha occupato con impegno un certo ruolo diciamo che è degno che la comunità gli manifesti riconoscenza (tangibile, cioè in beni materiali, e non tangibile, in quanto fatta solo di manifestazioni di stima ed affetto).

Tutto questo viene valutato secondo la proporzionalità che è propria della giustizia distributiva. Il suo essere uguale per tutti (secondo tale proporzione) è ciò che chiamiamo "imparzialità".

Se uno riceve ruoli o riconoscimenti senza esserne degno, allora ciò viene attribuito alla sua persona per qualche altro motivo legato ad essa. Si dice allora che si fa "preferenza di persona", che si è "parziali".

Ovviamente ciò va valutato per rapporto a ciò che rende adatti ad un certo ruolo. Il fatto di esser figlio di uno rende adatto ad essere suo erede (e l'imparzialità riguarderà gli altri figli a seconda della dignità di ciascuno e del bene comune della famiglia), non a ricoprire ruoli che esulano da questo.

Così è preferenza di persona che, solo per essere figlio di un potente, uno venga a rivestire un certo ruolo per il quale altri sarebbero più degni.

Tutti ci indigniamo perché un concorso a cattedra viene vinto dal figlio di un professore (o dal figlio dell'amico del Ministro della Pubblica Istruzione). Di cose analoghe ne capitano continuamente in tutti i campi.

Se, a parità di dignità, chi deve attribuire il ruolo preferisce darlo al suo consanguineo o ad un suo amico, se non altro perché ha motivo di fidarsi maggiormente di lui, allora non è preferenza di persona²⁸. Ma l'imprenditore che ha fatto nascere un'impresa, nella quale sono coinvolte altre persone nel lavoro, e che l'affida al figlio pur sapendo che è inadatto al ruolo, commette una ingiustizia.

La gestione monarchica dell'autorità civile, se attribuita a vita²⁹, ha sempre scatenato lotte feroci per la successione. Forse è questo il motivo per cui venne spesso preferita una successione ereditaria nel ruolo. Il tutto veniva regolato da leggi apposite, cui il sovrano doveva sottostare pena la perdita del ruolo stesso (a volte, per aver deciso di sposare una persona non del rango previsto, qualcuno ha dovuto rinunciare al regno). In questo caso non mi pare si possa parlare di preferenza di persona. Lo sarebbe stato se il sovrano avesse stabilito la successione ereditaria di proprio arbitrio, per favorire il figlio.

Resta infine ovvio che, quanto più importante è il bene comune, tanto più grave è la parzialità. Il nepotismo nelle cariche ecclesiastiche è un esempio di ciò.

Il tipo di parzialità più pericoloso per l'umana convivenza è quello fondato sull'appartenenza ad una razza, ad una religione, ad una classe sociale.

Un merito della cultura liberale, nonostante i suoi errori, è indubbiamente quello di aver fatto

28 Cfr. II-II, q. 63, a. 2, ad 1.

29 Se è attribuita a tempo, parliamo di "presidente"; se è a vita, parliamo di "re" o titolo equivalente; la parola "monarchia, nell'uso corrente, riguarderebbe solo questo caso, mentre noi ne abbiamo parlato in senso più generale, di autorità affidata ad uno solo.

riflettere sull'importanza della persona e dei suoi diritti. Ancora Leone XIII (enciclica *Libertas*) pensava alla democrazia liberale come a qualcosa che voleva mettere sullo stesso piano verità ed errore. Analogo discorso veniva fatto a proposito della libertà religiosa.

Il cambiamento di mentalità attuato dalla Chiesa col Vaticano II non è però stato un cambiamento di dottrina, ma di atteggiamento (dalla difesa al dialogo). La dottrina che bisogna amare il peccatore, pur odiando il peccato, è rimasta sempre la stessa. Allo stesso tempo anche oggi possiamo notare come le preoccupazioni di Leone XIII non fossero campate per aria: basta provare a contare le volte che, alla radio o alla televisione, si parla del diritto che hanno le opinioni, non gli opinanti.

Criteri di valutazione

Non è possibile non trovare uno che possa essere più adatto di un altro ad un certo ruolo, così come non potremo mai dire che un certo individuo è l'uomo più forte o più intelligente del mondo. Questo potrebbe dare una scusa a chi vuole impugnare una nomina, sostenendo di aver trovato chi sarebbe più adatto: così si avrebbe una instabilità nella gestione del bene comune. Per questo, per poter impugnare una nomina, bisogna che chi ha ricevuto tale ruolo ne sia indegno. Se invece è adatto, anche se non è il migliore, non è giusto che vi sia la possibilità di impugnare la nomina.

Questo riguarda il "foro esterno", quello del giudizio pubblico.

Invece nel "foro interno", cioè nel tribunale della propria coscienza, chi nomina deve nominare colui che, per quanto ne sa in quel momento, è il più adatto, altrimenti pecca di ingiustizia.

Nel valutare tale attitudine sono possibili due punti di vista.

Di per sé, l'uomo migliore è chi ha più conoscenza (in merito al compito da svolgere) ed è più santo e virtuoso.

Però a volte succede che uno, pur essendo meno competente in materia e meno buono quanto a virtù, abbia più capacità operative per quanto riguarda l'esigenza di tutelare e distribuire il bene comune. Non è raro trovare persone di grande scienza e di grande virtù morale, che operativamente sono dei veri handicappati.

In questo caso non è preferenza di persona attribuire a quest'ultimo il ruolo di capo³⁰.

Riconoscimenti e punizioni

Chi occupa un ruolo nella gestione del bene comune (anche ecclesiastico), agisce in nome della comunità (di Dio, nel caso del bene ecclesiastico).

Questo comporta un duplice modo di considerarlo.

In quanto persona, va onorato chi lo merita in forza della sua virtù o delle sue capacità.

Ma in quanto agisce in nome della comunità (o del Signore), uno merita onore anche solo per questo aspetto, anche se come persona si comporta male.

30 II-II, q. 63, a. 2, c.

Per questo la Chiesa onora le autorità pubbliche. Nel rito antico dei Frati domenicani della S. Messa, nel Canone, dopo aver pregato per il Papa ed il Vescovo, si menzionava pure il capo dello Stato, anche se questi, ad esempio ai tempi dell'unità d'Italia, era scomunicato. S. Clemente Romano ci ha lasciato un'antichissima preghiera per i sovrani³¹, che erano poi quegli stessi Imperatori che stavano perseguitando i cristiani.

Per motivi analoghi si devono onorare i genitori, anche se malvagi. Si devono onorare gli anziani, anche se quanto hanno fatto di bene nella lunga vita non è privo di macchie disonorevoli. Si devono onorare anche coloro che con le loro capacità hanno fatto grandi cose (e per questo si sono arricchiti; ma non sono da onorare solo perché sono ricchi: sarebbe parzialità, come ci ricorda S. Giacomo nella sua lettera³²).

Quanto detto per l'onore vale pure, *mutatis mutandis*, per la punizione che un giudice deve infliggere, o semplicemente per il suo compito di riconoscere ciò che è giusto, sia che si tratti di problemi di giustizia commutativa, sia che si tratti di problemi di giustizia distributiva. Egli è comunque un'autorità che sta tutelando il bene comune.

Il fatto che un reato contro un pubblico ufficiale abbia una pena più grave, tanto più quanto più alto è il ruolo che questi ricopre, non è preferenza di persona. Più in alto si colpisce, più grave è il danno che si infligge ad una società civile, dunque più grave deve essere la punizione.

Nemmeno va fatta preferenza di persona per il povero, nel tutelare la giustizia.

Non seguirai la maggioranza per agire male e non deporrai in processo per deviare verso la maggioranza, per falsare la giustizia.

Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo. (*Es 23, 2-3*).

31 CCC, n. 1900.

32 2, 1-4.

I VIZI OPPOSTI ALLA GIUSTIZIA COMMUTATIVA

Riprendiamo parte dello schema dei vizi già visto.

Si può ledere, **contro la giustizia commutativa**, il diritto del prossimo senza che vi sia uno scambio consensuale, ma uno priva l'altro del suo **contro il volere** di quest'ultimo:

con i fatti

contro la sua persona

contro le persone a lui unite

contro i beni a sua disposizione (le sue cose)

con le parole

nel giudizio (sentenza ingiusta)

fuori del giudizio

Contro la persona ed i suoi congiunti abbiamo anzitutto l'omicidio e, secondariamente, mutilazioni minori. Stiamo parlando dei reati contro la vita fisica delle persone.

L'OMICIDIO

Anzitutto ricordiamoci che stiamo trattando dal punto di vista morale, nel "*foro interno*" della coscienza. Anche solo l'approvare in cuor nostro il desiderio di uccidere uno, senza tradurre nei fatti la cosa, ci rende omicidi moralmente. Le pene ecclesiastiche (ad esempio la scomunica) riguardano solo i peccati che vengono compiuti anche esternamente, perché così ha saggiamente deciso l'autorità della Chiesa, ma moralmente la perdita della Grazia, il distacco cioè del tralcio dalla Vite, avviene per la semplice decisione del cuore di imboccare altre intenzioni, altre vie.

Il comandamento dell'amore del prossimo viene subito dopo quello dell'amore di Dio ed è simile ad esso. Questo è comprensibile non solo per Fede nel mistero della Trinità e dell'Incarnazione redentrice, ma pure semplicemente riflettendo che un motivo, analogo a quello per cui i genitori chiedono ai figli di volersi bene, vale anche per il Creatore e le sue creature umane.

Anche solo il sospetto che Dio possa esistere dovrebbe farci riflettere.

La *Gaudium et spes* del Vaticano II (n. 27) è molto esplicita. A 30 anni da essa, Giovanni Paolo II ha ribadito nell'enciclica *Evangelium vitae* tutto ciò, spingendosi ad un atto di magistero straordinario, cosa che in materia di morale non è facile: bisogna trovare l'espressione giusta, perché altrimenti qualcuno potrebbe aggrapparsi alle parole per deviare il senso del comando ("fatta la legge, trovato l'inganno": dice un vecchio proverbio). Ecco quanto afferma il Papa (al n. 57):

Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa Cattolica, *confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale...*

La scelta deliberata di privare un essere umano innocente della sua vita è sempre cattiva dal punto di vista morale e non può mai essere lecita né come fine, né come mezzo per un fine

buono...

Ricordiamoci che anche chi coopera volontariamente e direttamente, anche solo consigliando o aiutando, condivide l'intenzione di chi uccide e la stessa colpa. Anche l'eseguire un ordine non toglie la volontarietà dell'eseguire, e non scusa dalla colpa.

Il suicida, nella misura in cui agisce con piena avvertenza e deliberato consenso, arroga a se stesso il diritto di togliere quella vita che non è lui a darsi. Perché allora non concedere a chi ha cura del bene comune lo stesso diritto verso i membri della comunità? Tanto più che la comunità può chiederci di dare la vita per difendere la comunità.

Non occorre essere credenti per capire che se la vita inizia senza il nostro consenso e finisce anche se non vogliamo, nel suo decorso avremo piuttosto da render conto a qualcuno, anziché illuderci di aver diritto di fare quello che ci pare. E questo vale per tutti, compreso chi è investito di autorità.

Per togliere valore a quanto detto, è sufficiente togliere dall'esame di coscienza alcuni fattori. Ne elenco, a titolo di esempio, alcuni.

Anzitutto il rapporto con Dio, anche solo quel rapporto che abbiamo se sospettiamo che Dio esista. Tutti dobbiamo morire, e qualcuno potrebbe pensare che, alla fin fine, l'omicida non fa altro che quello che comunque sarebbe accaduto.

Se la vita non è sacra, resta il fatto che la natura prevede la morte come fatto naturale.

Questo giudizio potrebbe essere mitigato dal sospetto che l'uomo non sia totalmente generabile e corruttibile, e che la morte non sia un tornare nel nulla. Ma, in genere, chi pensa questo non dice che Dio non esiste.

Un secondo fattore è l'esaltazione della libertà dell'uomo, facendone il fondatore dei valori. Le teorie di Nietzsche sono un esempio; o anche quelle di Hegel, che pone l'eticità nel volere dello Stato.

Un terzo fattore è il relativismo etico: la ragione dell'uomo non è capace di distinguere il bene dal male morale: esistono solo convinzioni diverse, tutte tra loro equivalenti, come i gusti. La Rivelazione potrebbe sopperire a ciò, ma chi è relativista, di solito, non accetta nemmeno che si possa distinguere una Rivelazione autentica da una falsa. Il fideista dichiara che, avendo la Rivelazione, può distinguere il male dal bene. Ma implicitamente dichiara pure che chi non condivide la sua fede non è capace di fare altrettanto, rendendosi odioso ai non credenti, e ammette anche lui che la ragione, di per sé, è incapace di distinguere il bene dal male, dando ragione al relativista.

Un quarto fattore viene dal sentimento comune, che equipara gli animali agli uomini e nega che gli animali siano stati creati per l'uomo (e l'uomo per Dio). In teoria, un animalista convinto potrebbe applicare agli animali le stesse cose che la morale insegna per l'uomo. Ma questo diventa in pratica eccessivo. E poi, di fronte ad un animale che soffre, porre fine alle sue sofferenze uccidendolo è sentito da tutti come un atto di bontà morale. Per questo si va diffondendo il convincimento che è lecito uccidere anche gli uomini per abbreviare le loro sofferenze. Qualcuno esige, per l'uomo, un consenso previo. Ma trascura il fatto che il consenso potrebbe essere revocato. In genere il suicida, per riuscire ad attuare il suo gesto, deve compierlo in modo che l'eventuale revoca non possa più impedirne l'esito. Quanti suicidi si sono pentiti del loro atto, nei brevi istanti del loro volo verso terra? Non possiamo saperlo. Ma gli argomenti proposti dai sostenitori dell'eutanasia diretta evitano di prendere in considerazione questa concreta possibilità.

Omicidio diretto e indiretto

Quando si parla di omicidio o di aborto diretto o indiretto, occorre tener presente che nella dottrina della Chiesa cattolica si sono usati modi diversi di parlare.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica chiama “*indirettamente volontari*”³³ gli effetti dovuti ad ignoranza per negligenza colpevole. Nella misura in cui è colpevole l’ignoranza (voluta proprio in se stessa, o invece dovuta solo a colpevole negligenza), siamo responsabili delle nostre azioni. Questa denominazione viene a mutare quella un tempo tradizionale tra i moralisti, che parlavano di *volontario indiretto* a proposito di effetti previsti e non voluti direttamente³⁴.

Quando parlo di omicidio diretto e indiretto, e quando parlavo di eutanasia diretta più sopra, intendevo quel "diretto" che si contrappone ad "indiretto" in quest'ultimo senso, ormai da denominare diversamente. Se, leggendo un manuale di Diritto Canonico, sentite parlare di "aborto indiretto", con ogni probabilità si intende un atto che ha per oggetto immediato la cura della madre (ad esempio l'asportazione dell'utero canceroso e però gravido), anche se è matematicamente certo che ciò provocherà la morte del nascituro³⁵. Viceversa non è lecito uccidere il nascituro per salvare la madre.

Con la nuova denominazione, il Catechismo riprende una denominazione che aveva dato S. Tommaso³⁶. Diventa però molto importante, soprattutto per gli studenti, tenere presente questa autorevole mutazione di linguaggio, per non cadere in equivoci.

Quella degli *effetti previsti e non voluti* è una questione a volte semplice, a volte invece molto difficile da capire. Per esempio non chiameremmo mai “suicida” la madre che si butta sotto al treno per salvare il figlio.

Parlando delle inevitabili scelte tra beni incompatibili tra loro, diamo per scontato che un bene, quando operiamo una scelta, rimane perduto. Da questo punto di vista chi agisce, agisce sempre per un bene e la perdita dell’altro è preterintenzionale.

Possiamo però anche dire che non è possibile sottrarsi alla responsabilità delle conseguenze previste o prevedibili. Potremmo chiederci se sia possibile sottrarsi distinguendo tra ciò che è voluto di per sé e ciò che non c’entra con esso, ma si accompagna ad esso accidentalmente.

Scriveva in proposito S. Tommaso:

“...una causa viene detta per accidens in due modi. In un modo dalla parte della causa, in un altro modo dalla parte dell’effetto. *Dalla parte della causa*, quando ciò che viene chiamato causa è unito accidentalmente alla causa di per sé: per esempio quando un bianco, o un musicista, viene detto causa di una casa, perché capita che l’edificatore sia tale. *Dalla parte dell’effetto*, quando si prende qualcosa che accidentalmente si unisce all’effetto: per esempio quando diciamo che un edificatore è causa di lite, perché dalla casa costruita ne viene accidentalmente una lite.

Ed è in questo modo che si dice che *la fortuna è causa per accidens*, cioè in quanto all’effetto si unisce qualcosa accidentalmente: come quando allo scavo di una tomba si unisce accidentalmente il ritrovamento di un tesoro.

Infatti, come l’effetto di per sé di una causa naturale è ciò che ne deriva secondo l’esigenza della

33 n. 1736.

34 Solo a titolo di esempio, cfr. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 3 voll., Herder, Friburgi Brisgoviae 1922, Vol. I, pagg. 43 ss.

35 Cfr. ad esempio PIO XII, *Discorso del 27 novembre 1951 ai partecipanti al convegno del "Fronte della famiglia"*.

36 Cfr., ad es., I-II, q. 76, a. 4, c; *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. 3, a. 8, c.

sua forma, così l'effetto di una causa che agisce di proposito è ciò che capita secondo l'intenzione dell'agente; quindi qualsiasi cosa sopraggiunga nell'effetto al di là dell'intenzione, è *per accidens*.

Ma dico questo a patto che ciò che va al di là dell'intenzione, ne derivi raramente; poiché infatti ciò che sempre o spesso va unito all'effetto, cade sotto la medesima intenzione.

*E' infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme*³⁷.

Sarebbe ridicolo pretendere di aver voluto camminare scalzi nell'acqua e di non aver voluto però bagnarci i piedi.

Ora, se ci mettiamo sul piano generale, è ovvio che non è accidentale che la mamma che si butta sotto il treno perda la vita. Ed infatti ne lodiamo l'eroismo perché è andata incontro alla morte volontariamente. Quindi non possiamo parlare di effetto previsto e non voluto per rapporto alla volontarietà in generale.

Ma nel caso della mamma che si butta sotto il treno compare qualcosa di nuovo: il contrasto tra due beni dovuti: il diritto-dovere della tutela della vita propria e quello di proteggere quella del figlio. E questo non pare riguardare propriamente i principi della morale generale, ma quelli dell'ambito della virtù della giustizia.

Il problema dell'effetto previsto e non voluto, il principio del "volontario indiretto" secondo la terminologia vecchia, mi sembra vada situato a livello della virtù della giustizia, non a livello di principio generale della morale.

Ne parleremo più a fondo a parte.

Ma ho voluto accennarne subito, perché S. Tommaso parla appunto dei due effetti di un atto per giustificare la legittima difesa.

La legittima difesa, oltre che un diritto, può essere anche un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri. La difesa del bene comune esige che si ponga l'ingiusto aggressore in stato di non nuocere. A questo titolo, i legittimi detentori dell'autorità hanno il diritto di usare anche le armi per respingere gli aggressori della comunità civile affidata alla loro responsabilità.

Corrisponde ad un'esigenza di tutela del bene comune lo sforzo dello Stato inteso a contenere il diffondersi di comportamenti lesivi dei diritti dell'uomo e delle regole fondamentali della convivenza civile. La legittima autorità pubblica ha il diritto ed il dovere di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto. La pena ha innanzi tutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando è volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. La pena poi, oltre che a difendere l'ordine pubblico e a tutelare la sicurezza delle persone, mira ad uno scopo medicinale: nella misura del possibile, essa deve contribuire alla correzione del colpevole. (CCC 2265-2266)

Difendersi non è punire. La punizione ristabilisce un equilibrio di giustizia, in modo che chi fa un danno, oltre a ripararlo, venga per così dire ricambiato (la giusta vendetta) dell'aver voluto danneggiare gli altri. Il compito è strettamente dell'autorità: nessuno deve farsi giustizia da sé. Anche il difendere dovrebbe farlo l'autorità, ma a volte uno è costretto ad agire personalmente: sempre tuttavia in nome di una tutela di un bene comune, non a titolo privato³⁸. Il rendere male per male sarebbe volere il male di qualcuno, e dunque un atto di odio.

37 *In Phys.*, Lib. II, lect. VIII, n. 8 (i corsivi sono miei); cfr. I-II, q. 20, a. 5; q. 73, a. 6.

38 II-II, q. 64, a. 7, c.

La pena di morte può essere ammessa solo se è l'unica via praticabile.

Oggi, ..., a seguito delle possibilità di cui lo Stato dispone per reprimere efficacemente il crimine rendendo inoffensivo colui che l'ha commesso, senza togliergli definitivamente la possibilità di redimersi, i casi di assoluta necessità di soppressione del reo "sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti" (*Evangelium vitae*, n. 56) (CCC n. 2267)

La guerra è legittima alle seguenti condizioni:

- che il danno causato dall'aggressore si durevole, grave e certo;
- che tutti gli altri mezzi si siano rivelati inefficaci o impraticabili;
- che vi siano fondate condizioni di successo (altrimenti diventerebbe un inutile sacrificio di vite umane);
- che non provochi più mali di quelli che vorrebbe evitare.

Ovviamente il cittadino comune non è in grado di valutare queste cose, per lo più, e se in coscienza obbedisce alle autorità non pecca, anche se poi risulta che la guerra era ingiusta.

Ma se sappiamo che la guerra è ingiusta dobbiamo rifiutare di prendervi parte, a costo della nostra stessa vita (sarebbe cioè un caso in cui ci è chiesto il martirio).

Non dobbiamo giudicare male chi agisce secondo coscienza, prendendo decisioni diverse dalle nostre. Chi va martire per obiezione di coscienza non giudica gli altri che invece vanno a combattere; ed i combattenti degli opposti schieramenti devono presumere che anche gli altri facciano in buona fede il loro dovere.

IL PRINCIPIO UN TEMPO DETTO DEL "VOLONTARIO INDIRECTO"

Partiamo dal Catechismo:

Un effetto può essere tollerato senza che sia voluto da colui che agisce; per esempio lo sfinimento di una madre al capezzale del figlio ammalato. L'effetto dannoso non è imputabile se non è stato voluto né come fine né come mezzo dell'azione, come può essere la morte incontrata nel portare soccorso a una persona in pericolo. Perché l'effetto dannoso sia imputabile, bisogna che sia prevedibile e che colui che agisce abbia la possibilità di evitarlo; è il caso, per esempio, di un omicidio commesso da un conducente in stato di ubriachezza. (CCC, n. 1737).

La prima situazione, come già accennato, veniva chiamata "volontario indiretto" da molti moralisti³⁹. Il Catechismo⁴⁰ ha preferito chiamare "indirettamente volontaria" un'azione quando è conseguenza di una negligenza colpevole, riguardo a ciò che si sarebbe dovuto fare o anche conoscere (come il guidare ignorando il codice stradale). L'importante, qui, è intenderci senza fare una questione di nomi, anche se in futuro sarà meglio abbandonare la denominazione vecchia per seguire il Catechismo e per evitare confusioni.

Anzitutto vediamo l'argomento seguendo il Prümmer⁴¹.

Il problema si pone per gli effetti cattivi, perché le azioni umane hanno spesso più effetti. Il principio da seguire è questo:

è lecito porre un'azione in sé buona o indifferente (chiamiamola condizione 0 per numerarla con le successive), che abbia effetti buoni e cattivi, se:

1 - l'effetto buono è immediato

2 - il fine di chi agisce è onesto

3 - c'è un motivo (causa) proporzionatamente grave.

La prima condizione (0) è che **l'atto sia in se stesso buono o almeno indifferente**. Non si deve fare il male per avere un bene. Per valutare questo, come già sappiamo, ci si fonda sul fine immediato: e cioè su ciò che è propriamente l'oggetto o "materia" dell'azione (che non si raggiunge quando l'azione viene impedita). Ovviamente parliamo di oggetto morale, che oltre all'oggetto fisico prende con sé o privilegia certe circostanze moralmente rilevanti, in particolare i fini ulteriori. Per esempio: il prendere cose altrui è l'oggetto del rubare, anche se l'atto fisico del prendere è moralmente del tutto indifferente. L'aspetto privilegiato dalla coscienza che valuta è appunto la circostanza "altrui".

Si tratta di considerare l'azione moralmente in se stessa, e non da circostanze ulteriori che esulino dall'oggetto proprio. Per esempio: l'oste vende vino; il proprietario affitta la sua casa, ecc. Che il cliente dell'oste sia un ubriaccone o l'affittuario sia una prostituta non c'entra con l'oggetto proprio.

Si richiede che **l'effetto buono sia immediato**, nel senso che preceda gli altri effetti cattivi. Se così non fosse, torneremmo a volere un male perché ne venga un bene. Il Prümmer identifica a questo punto

³⁹ Un'altra denominazione è "principio del duplice effetto". Cf. R. McCORMICK, *Il principio del duplice effetto* in *Concilium* 10/1976, Queriniana, Brescia, pp. 129-149.

⁴⁰ CCC, n. 1736.

⁴¹ *Manuale theologiae moralis*, Herder, Friburgi Br. 1923, vol. I, nn. 56-62.

questo effetto con il fine immediato di cui parlavamo prima⁴²: con l'oggetto. In questo pare ripetitivo, perché si era già supposto che l'azione doveva essere in se stessa buona o al massimo indifferente, e non cattiva.

Nel caso di effetti ordinati tra loro, dove il primo, immediato, sia quello cattivo, indubbiamente ricadremmo nel caso di chi vuole il male per un bene ulteriore buono.

Si potrebbero mettere gli effetti alla pari? L'ipotesi è stata sostenuta, ma non si darebbero esempi: per questo il Prümmer la scarta, preferendo suggerire il seguente criterio: se l'effetto buono segue di per sé e quasi necessariamente, mentre quello cattivo segue solo accidentalmente per circostanze che chi agisce non vorrebbe, allora l'azione resta lecita, sempre purché le altre condizioni (fine onesto e grave causa) ci siano. Per esempio, l'oste può vendere il vino al cliente ubriacone che certamente (ma solo perché *hic et nunc* è lui il cliente) si ubriacherà. L'oste vuole solo fare il suo onesto lavoro.

La condizione del **fine onesto** è ovvia.

Infine vi è l'ultima condizione: che vi sia una **causa proporzionatamente grave**. Altrimenti non si deve porre l'azione, anche se di per sé lecita, sapendo che per un bene piccolo ne seguirà anche un male grande. Anzi, la causa deve essere tanto più grave quanto:

- è più grave il male previsto,
- è più vicino tale effetto cattivo (più è remoto l'effetto, meno grave può essere la causa),
- è più certo l'effetto cattivo,
- sarebbe dovere di chi agisce impedire quel male (un pompiere per un incendio, un custode per un furto...).

Vorrei a questo punto fare alcuni esempi per far vedere come questi criteri rientrino nel nostro agire in coscienza, nonostante vengano discussi, oggi, soprattutto in materia di sessualità (liceità della contraccezione), di aborto (aborto terapeutico) ed in altri casi in cui riteniamo lecito fare un male per averne un bene o almeno evitare un male maggiore.

Nella mentalità comune non viene accettato facilmente che la Chiesa condanni l'aborto, anche nel caso in cui, facendo abortire la madre, la si salverebbe da morte certa, ed insieme permetta che ad una donna incinta venga asportato l'utero canceroso, come le si farebbe giustamente se incinta non fosse, pur sapendo che il bimbo morirà necessariamente.

Questa incapacità di condividere la morale cristiana fa sì che molti si sentano autorizzati a pensare che la "dottrina" della Chiesa evolverà anche su questi argomenti, come ha fatto in altri campi, ad esempio in quello disciplinare o liturgico. Per chi è abituato a ragionare in termini di norme cui obbedire, non vi è differenza sostanziale tra le norme disciplinari sul digiuno eucaristico, le norme liturgiche sulla lingua da usare o le norme morali circa le azioni. Cambiano solo gli argomenti trattati dal legislatore, mentre l'obbligo viene dall'autorità di esso. Il fatto che gli oggetti voluti comportino una differenza di valore delle norme che li riguardano è un fatto che - per chi è abituato ad eseguire e basta - riguarda la prudenza del legislatore, non quella di chi deve eseguire.

Ci sono però alcuni esempi che possono aiutare a comprendere la posizione della Chiesa.

42 "Ceterum haec condicio videtur fere coincidere cum prima. Nam si effectus primus est malus, etiam ipsa actio, quae hunc effectum producit, est mala in se. Etenim actio specificatur ex obiecto seu fine operis, ut infra probabitur. Iamvero finis operis est, quod opus primo producit, seu primus effectus actionis." (n. 58).

Supponiamo di essere in una miniera con un compagno. Dopo un incidente viene a mancare l'aria. Arriva un cesto calato dall'alto, che può portare una sola persona. Chi vi sale si salverà, chi resta non riuscirà a sopravvivere fino ad un viaggio successivo. Possiamo invitare il compagno a salire, sacrificandoci. Lui può rifiutare, preferendo piuttosto morire che veder morire l'amico. Possiamo invece lanciaarci verso il cestello per arrivarvi primi e salvarci. Ovviamente il compagno morirà, ma non possiamo farci nulla e non siamo disposti a rinunciare alla nostra vita. Siamo omicidi? No, per quanto si può valutare del nostro volere (atto immanente) da ciò che volontariamente (atto esteriore) facciamo. Potremmo essere in cuor nostro contenti della morte del compagno, nel qual caso saremmo omicidi, ma questo dipende dall'intenzione, non dall'oggetto dell'atto (porsi in salvo).

Se invece, per impedire all'altro di arrivare prima, prendessimo una pietra e lo uccidessimo, saremmo omicidi.

Se si guarda agli esiti pratici dell'azione, non ci sarebbe differenza (ci sarebbe comunque un solo superstite). Se guardiamo invece all'atto immanente del nostro volere, nel secondo caso avremmo voluto uccidere, anche se poi non ci fossimo riusciti.

Supponiamo di essere il capostazione di una vecchia linea che attraversa l'Appennino. Arriva il treno che deve raccogliere i bambini che tornano in città da una gita scolastica. Il treno, in forte discesa, non riesce a frenare e piomberà nella stazione deragliando ed uccidendo i ragazzi. Unica via di salvezza: deviare il treno sul binario morto. Così moriranno certamente i macchinisti e parte dei passeggeri. Ma non c'è altro modo e tiriamo la leva. Siamo assassini? No, per quanto si può dedurre dall'atto volontario che facciamo. Potremmo esserlo in cuor nostro (odiamo gli adulti e siamo contenti dell'occasione), ma non è necessariamente connesso con quello che facciamo.

In questo senso possiamo comprendere il permesso di asportare l'utero canceroso ad una donna gravida, pur rifiutando la moralità dell'aborto.

Se però con questi esempi riconosciamo che anche nella sensibilità comune può essere accettabile l'insegnamento morale della Chiesa, con questo non ci siamo dati una ragione.

Per cercarla vorrei richiamare un motivo di perplessità sul modo di intendere tutto il discorso sul volontario indiretto.

Nell'art. 5 della questione 20 della *Prima Secundae*, S. Tommaso si chiede se un evento seguente aggiunga qualcosa alla bontà o cattiveria dell'atto esteriore della volontà.

La sua conclusione è che se l'evento seguente è previsto (*praecogitatus*), allora aggiunge in bontà o cattiveria (*malitia*): "quando infatti uno pensa che dalla sua opera possono seguire molti mali, e però per questo non smette, da ciò appare che la sua volontà è piuttosto disordinata."

Se invece l'evento seguente non è previsto, occorre ancora distinguere: se segue da quell'atto di per sé, cioè in quanto è tale, e per lo più (*ut in pluribus*), allora aggiunge alla bontà o alla cattiveria. Infatti è migliore per suo genere quell'atto da cui possono venire più beni, e peggiore quello da cui possono seguire più mali. Se invece segue accidentalmente e raramente (*ut in paucioribus*), allora non aggiunge nulla: un atto infatti non va valutato da ciò che gli è accidentale.

Chi conosce la dottrina del "per se" e del "per accidens", nonché la sua connessione necessaria con la frequenza ("*ut in pluribus*" e "*ut in paucioribus*")⁴³ non si meraviglierà di questo accostamento. Il problema è che, nell'esempio di volontario indiretto dell'utero canceroso, l'effetto cattivo non solo è

43 Cf. S. PARENTI, *Caso e probabilità, suggerimenti aristotelico-tomisti*, in *Divus Thomas 2/1993*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, pp. 91-126.

previsto, ma pure seguente sempre e non solo per lo più.

Reginaldo Garrigou-Lagrange, commentando l'articolo della *Summa theologiae* in questione⁴⁴, avvisa: "bisogna tuttavia fare eccezione, come abbiamo detto parlando del volontario indiretto, se dallo stesso atto seguono alla pari ed in modo immediato (*aeque et immediate*) due effetti, di cui uno è buono e l'altro cattivo. Allora, come è detto in II-II, q. 64, a. 7, uno può essere voluto (*intentum*) e l'altro preterintenzionale (*praeter intentionem*)".

Pur essendoci disaccordo col Prümmer sull'esserci due effetti alla pari, e pur discordando in altri dettagli, entrambi gli studiosi trovano in S. Tommaso come punto di appoggio l'articolo 7 della questione 64 della *Secunda Secundae*.

In esso Tommaso tratta, a proposito della giustizia, della legittima difesa: se sia lecito uccidere qualcuno per difendersi. Dice: "Nulla vieta che di un unico atto vi siano due effetti, dei quali uno solo sia intenzionale (*in intentione*) e l'altro invece sia preterintenzionale (*praeter intentionem*). Ora, gli atti morali vengono specificati da ciò che è oggetto d'intenzione (*secundum id quod intenditur*), e non da ciò che è preterintenzionale in quanto è accidentale (*per accidens*), come risulta da quanto detto prima⁴⁵". E prosegue specificando i due effetti: salvare la propria vita e uccidere l'aggressore, ed anche ricordando la necessità della proporzione: non si deve usare più violenza di quanto è necessario a ciò che si deve salvare, il che veniva espresso dal diritto⁴⁶ con la frase: *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*. E comunque è lecito solo alla pubblica autorità esercitare per legittima difesa la condanna a morte e non è lecito farsi giustizia da soli.

Questo testo dunque ci porta in un campo piuttosto particolare: quello della giustizia. E questo è molto diverso dal trattare in termini generali per tutta la moralità.

Un altro testo di S. Tommaso, che abbiamo già menzionato più sopra, potrebbe rincarare la dose di questa seconda perplessità: egli infatti dice:

*"E' infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme"*⁴⁷.

Dire che vogliamo camminare nell'acqua ma che non vogliamo bagnarci i piedi; dire che vogliamo appoggiare un fiammifero acceso sulla paglia ma che non abbiamo intenzione di incendiarla... non è cosa sostenibile.

La via d'uscita che propongo, come opinione e non come certezza, è la seguente.

1) La teoria del volontario indiretto, applicata a tutta la legge morale, è un principio riflesso, una sorta di metodo per risolvere problemi di applicazione della legge morale in certe situazioni difficili. Sarebbe qualcosa di simile alla "prova del nove" per verificare una moltiplicazione: essa non ci spiega che cosa sia il prodotto, né riesce a rendere ragione del perché sia esatto il risultato a chi non sa già bene che cosa sia questa operazione matematica.

2) La comprensione invece propriamente morale va impostata diversamente, partendo dal suggerimento visto, e cioè che Tommaso parla di questo a proposito della giustizia. Che poi la regola del volontario indiretto valga anche in altri casi potrebbe dipendere dal fatto che la giustizia, in senso generale, abbraccia tutte le virtù.

44 *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Marietti, Torino 1951, p. 370.

45 Q. 43, a. 3; I-II, q. 72, a. 1.

46 *Decretales* di Gregorio IX, l. V, t. 12, c. 18.

47 *In Phys. Lib. II, lect. VIII, n. 8.*

Vediamo come impostare l'ambito proprio dei conflitti di coscienza nella giustizia.

In un mondo dove tutto si trasforma, e dove la generazione di una cosa è la corruzione di un'altra (fanno eccezione i beni immateriali), scegliere un certo bene implica rinuncia ad un altro: c'è sempre qualche "male" che resta *per accidens* sia rispetto ad un agire esterno alla volontà, sia rispetto all'agire immanente della volontà. In altre parole c'è sempre o quasi un lato negativo.

Non è in questo senso che possiamo parlare del duplice effetto.

Supponiamo allora di essere virtuosi, ed in particolare di avere una volontà giusta.

Come si studia nella *Summa Theologiae* ove tratta della giustizia, un atto di giustizia ha due componenti (o parti integrali): fare il bene e fuggire il male. Questo non va confuso con l'imperativo della sinderesi, cui obbediamo sempre. La giustizia è una rettitudine della nostra volontà. Essa ci rapporta principalmente a Dio ed al prossimo, nel suo senso lato, anche se in senso ristretto riguarda l'atteggiamento verso gli altri membri della società umana (giustizia commutativa e distributiva). In ogni caso essa ci ordina alle persone, anche se in ordine a queste riguarda pure gli altri beni (come nel caso del possesso). Quest'ordine si fonda sul concetto di bene comune, cioè su quel bene per cui un agente che tende al proprio bene si trova a cercare il bene di un altro come suo (benevolenza), e sul concetto della mutua benevolenza o amicizia. Diamo per scontato che il giusto tende al bene altrui come fosse proprio ed a far sì che tale rapporto sia reciproco (amicizia).

A questo punto noi rifuggiamo dal male (rifuggiamo in senso attivo, non in senso di chi si limita a non farlo⁴⁸) e cerchiamo invece di procurare il bene, tanto più perfetto quanto più si estende a molte persone.

Tuttavia, dovendo agire concretamente, gli atti esterni comporteranno sempre una generazione di qualcosa che è pure corruzione di un'altra. Se oggi mangiamo la frittata, domani avremo meno pulcini... Tale valutazione viene fatta in mille modi tutti i giorni. In questo senso nasce il problema dei due effetti. Ma non va assolutamente confuso con il volere un male per avere un bene: stiamo supponendo di avere una volontà giusta, dunque abbiamo già scartato gli atti moralmente cattivi per l'oggetto proprio o per il fine. L'equivoco di tante obiezioni viene dal fatto che si sposta una problematica sull'altra.

Il discorso della moralità degli atti umani è comune a tutte le virtù, anzi, precede la definizione stessa di virtù e vizio. Il punto di vista della giustizia viene invece molto dopo.

La giustizia ha poi un *medium* reale. Il criterio di valutazione, cioè, del giusto mezzo tra eccesso e difetto, nelle altre virtù risiede all'interno del soggetto stesso, mentre nella giustizia è indipendente dal soggetto che agisce, e risiede nella realtà dei fatti. Il temperante conosce se stesso e da qui può valutare quanto abbia acconsentito o meno all'attrattiva di un piacere disordinato. Il giusto invece interroga la realtà dei fatti per sapere quanto deve dare in risarcimento di un danno arrecato anche involontariamente. Per questo la giustizia porta a privilegiare le conseguenze reali, e la legge tendenzialmente privilegia i fatti rispetto al segreto delle coscienze.

Tuttavia la giustizia morale riguarda il cuore dell'uomo: noi potremmo risultare giusti per le cose fatte senza esserlo nel cuore! La domanda che ci poniamo in coscienza non è dunque se quanto stiamo per fare sia giusto o meno, ma se possiamo essere giusti nel nostro cuore decidendo di fare volontariamente certe cose con certe conseguenze.

A questo punto i criteri del "volontario indiretto" dovrebbero aiutarci a risolvere la domanda.

48 II-II, q, 79, a. 1, ad 2.

L'ABORTO

"*Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est*"

"Codesta cosa che con le dita, Pontico, tu disperdi, è un uomo"

Così scriveva il poeta Marziale (*Epigrammi*, libro IX, cap. XLI, versetto 10) per far riflettere Pontico sulla masturbazione.

Oggi sappiamo che il seme dell'uomo non è propriamente come il seme di una pianta, ma come il polline di essa. Ma fino a non molto tempo fa questa conoscenza non entrava nel patrimonio di quella parte dell'umanità che oggi scrive di scienza e di storia⁴⁹ e dove è cresciuta la Chiesa.

Non si pensava che fosse proprio un omicidio, la masturbazione maschile, tuttavia la si riteneva non solo un peccato contro la virtù della temperanza (nel caso di chi assapora un cibo e poi lo sputa per non inghiottirlo, visto che il medico glielo proibisce, si parla di golosità; analogo discorso vale per chi disperde il seme per non generare e però gustare il piacere), ma pure qualcosa di contrario alla giustizia⁵⁰. Quanto più il seme era germogliato, tanto più tale peccato diventava l'ingiustizia che viene subito dopo il togliere la vita a chi già la possiede, in quanto si impedisce di possederla a chi, di suo, sta già arrivando a possederla.

Il feto veniva ritenuto però uomo solo quando arrivava a possedere quelle parti distinte che servono all'agire umano: perché solo allora - si riteneva - Dio infondeva l'anima umana. Prima di allora, l'aborto non era ancora omicidio, ma nel suo genere veniva subito dopo l'omicidio. Un po' come il rubare azioni che si sa che cresceranno di valore vien subito dopo il furto di tali azioni una volta maturate. Questa era più o meno l'opinione di una scuola teologica cui si rifaceva anche S. Tommaso D'Aquino.

L'altra scuola, invece, riteneva che quando si poteva dire che la donna aveva concepito (il seme era entrato nel solco che lo avrebbe protetto e nutrito, se vogliamo mantenere la metafora antica, ed iniziava a germogliare), già c'era un uomo. L'aborto era dunque sempre omicidio in senso stretto.

Il momento in cui si può dire che un uomo è stato concepito e dunque ha iniziato la sua vita umana resta avvolto nel mistero, ma indubbiamente precede la nascita. L'osservazione dei marsupiali ci mostra l'embrione che si arrampica lungo la pelliccia materna per inserirsi nel marsupio: i placentati non sono sostanzialmente differenti e l'embrione possiede la sua vita prima di annidarsi nell'utero e produrre la placenta.

Tuttavia la genetica ha rivoluzionato la valutazione precedente dei teologi, portando tutti i documenti del Magistero della Chiesa ad esprimersi, pur con qualche riserva⁵¹, a favore della tesi della scuola che pone l'infusione dell'anima fin dall'inizio. Il concepimento viene inteso avvenuto fin dal momento della fusione dei patrimoni genetici maschile e femminile (zigote), e non solo al momento della formazione degli organi umani.

49 L'uomo è presente da moltissimo tempo rispetto ai pochi millenni della nostra storia; non possiamo escludere che altri avessero saputo ciò che noi ignoravamo.

50 Cfr. S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 122.

51 Poiché entrambe le scuole condannavano comunque l'aborto, si è ritenuto sufficiente ribadire questa condanna; ma i testi sono decisamente a favore della presenza dell'anima fin dall'inizio. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, (1995) n. 60; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, (1987) parte I, n. 1: "... Il Magistero non si è espressamente impegnato su un'affermazione di indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile. Pertanto il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello stesso zigote, esige il rispetto incondizionato che è dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. ..."

Allo stato attuale di quanto conosciamo resta in alcuni scienziati il dubbio che, all'inizio, pur trattandosi di un individuo di specie umana, si tratti già di un uomo⁵². Ma c'è la certezza che lo diventerà, se non si interrompe il processo. Inoltre, anche solo nel dubbio, non si può agire come chi spara in mezzo a cespugli dove stavano giocando dei bambini, con la scusa che è dubbio che vi siano ancora.

Perché oggi il diritto alla vita viene riconosciuto anche agli animali, a volte proprio da parte di coloro che non vogliono riconoscere tale diritto all'embrione umano? Indubbiamente conta il diritto della donna. "La chiesa lasci in pace il corpo delle donne!": così si afferma. Il feto dunque sarebbe una parte del corpo femminile. Da che punto di vista?

Quanto alla natura è dotato di vita autonoma, pur necessitando di un aiuto particolare da parte della madre per sopravvivere e crescere. Dal punto di vista della cultura umana, invece, è indubbio che un figlio è qualcosa dei genitori. Non che sia di loro proprietà nel senso che usiamo per il possesso dei beni materiali, e nemmeno nel senso che usiamo per dire che sono nostri gli arti e gli organi del nostro corpo. Piuttosto nel senso che non è giusto portare via un figlio ai genitori o imporgli una educazione diversa da quella che essi vogliono dargli. Se la società umana interviene in merito lo può fare solo quando i genitori risultino abusare dei diritti del figlio, per difenderlo cioè, ma in nome di diritti che non possono essere fondati su una convenzione proveniente dall'arbitrio umano. Occorre un principio superiore all'arbitrio dell'uomo, che lo si chiami Dio, che lo si chiami diritto di natura: qualcosa che legittimi il nostro chiedere giustizia di fronte all'arbitrio altrui, anche quando ha la forza della maggioranza in un patto sociale. La legge del più forte, se non rispetta tale diritto, non è legge, ma violenza.

Gli antichi davano spesso una prevalenza al padre, come capo della famiglia, e arrivavano a dichiararne il diritto di disporre della vita del figlio. Oggi noi li condanniamo. Però vorremmo dare questo diritto alla madre, almeno per il figlio concepito ma non ancora sufficientemente cresciuto. A questo si aggiungono altri interessi di estranei alla famiglia, che vorrebbero trarre profitti dalla produzione e dal commercio di ciò che si può trarre dal corpo del nascituro.

Scriveva Kahlil Gibran⁵³ ne *Il profeta*:

"E una donna che reggeva un bambino al seno disse: Parlati dei Figli.
Ed egli disse:
I vostri figli non sono i vostri figli.
Sono i figli e le figlie dell'ardore che la Vita ha per se stessa.
Essi vengono attraverso di voi, ma non da voi,

52 I motivi di perplessità che ho presenti si riducono a due. 1) La totipotenza della prima cellula permette una divisione che dà luogo a due persone distinte: l'individuo di specie umana può dar luogo a due esseri umani e quindi non sarebbe veramente un uomo, pur essendo una realtà individuale biologicamente di specie umana. 2) Le cellule del corpo umano potrebbero essere riprogrammate alla totipotenza dall'ingegneria genetica: allora qualsiasi cellula sarebbe un embrione? Alla prima questione suggerirei che, se l'ontogenesi ricapitola in qualche modo la filogenesi, non deve far meraviglia che all'inizio vi sia una capacità di riproduzione agamica per mitosi. Se però non si potesse dire che è veramente un uomo l'embrione ancora totipotente, si ricadrebbe nell'opinione della scuola seguita da S. Tommaso: in ogni caso resterebbe sempre valida la condanna dell'aborto. Alla seconda questione farei notare che il problema si pone quando venissero trasformate le cellule in modo da poter essere veri embrioni, ritornando alla problematica precedente. Ma questa trasformazione sarebbe comunque opera della natura, non della tecnica. La tecnica si limita a porre quelle condizioni in cui in natura viene generato ciò che si cerca. Un diamante "artificiale" resta perfettamente naturale, perché l'artificiosità riguarda solo il riprodurre le condizioni di pressione e temperatura necessarie perché il carbonio assuma la forma cristallina, né più né meno come l'artificiosità di un pastore che mette nello stesso stallo la pecora ed il montone non rende "artificiale" in senso proprio l'agnellino nascituro. La liceità di usare per l'uomo le tecniche lecite nella produzione di piante o animali ha però giustificazione morale solo per chi non trova una sufficiente differenza tra un uomo ed un animale.

53 Trad. T. PISANTI, Newton Compton 1988, pag. 27.

E benché vivano con voi non vi appartengono.”

LE LESIONI

Mutilazioni e tortura

Oltre alla morte, si offende il prossimo o se stessi con le lesioni fisiche.

La mutilazione delle membra, le percosse, il carcere sono i tre modi comuni con cui si può mancare, a seconda che, colpendo, si privi o non si privi il corpo del prossimo (o proprio) di qualcosa, oppure non si colpisca il corpo direttamente, ma solo gli si impedisca di agire con la carcerazione.

Queste stesse lesioni sono state usate e vengono a volte ancora usate anche come punizione da parte delle autorità di certi paesi.

Per la mutilazione, vale il criterio che per salvare il tutto si può rinunciare ad un membro: è il caso delle amputazioni mediche.

Per S. Tommaso può essere lecita la mutilazione come pena giudiziaria allo stesso criterio per cui si è detto della pena di morte. In certi Paesi è accaduto, ad esempio, che al ladro venisse tagliata la mano, e in Italia, pochi anni fa, qualcuno propose la castrazione chimica per i maniaci sessuali che compiono violenze su persone deboli ed indifese.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pur ammettendo la possibilità remota di liceità della pena di morte, ha ristretto questa dottrina.

2297. I rapimenti e la presa di ostaggi fanno regnare il terrore e, con la minaccia, esercitano intollerabili pressioni sulle vittime. Essi sono moralmente illeciti. Il terrorismo minaccia, ferisce e uccide senza discriminazione; esso è gravemente contrario alla giustizia e alla carità. La tortura, che si serve della violenza fisica o morale per strappare confessioni, per punire i colpevoli, per spaventare gli oppositori, per soddisfare l'odio, è contraria al rispetto della persona e della dignità umana. Al di fuori di prescrizioni mediche di carattere strettamente terapeutico, le amputazioni, mutilazioni o sterilizzazioni direttamente volontarie praticate a persone innocenti sono contrarie alla legge morale.

2298. Nei tempi passati, da parte delle autorità legittime si è fatto comunemente ricorso a pratiche crudeli per salvaguardare la legge e l'ordine, spesso senza protesta dei pastori della Chiesa, i quali nei loro propri tribunali hanno essi stessi adottato le prescrizioni del diritto romano sulla tortura. Accanto a tali fatti deplorabili, però, la Chiesa ha sempre insegnato il dovere della clemenza e della misericordia, ha vietato al clero di versare il sangue. Nei tempi recenti è diventato evidente che tali pratiche crudeli non erano né necessarie per l'ordine pubblico, né conformi ai legittimi diritti della persona umana. Al contrario, esse portano alle peggiori degradazioni. Ci si deve adoperare per la loro abolizione. Bisogna pregare per le vittime e per i loro carnefici.

Il motivo è che tali pratiche crudeli non sono necessarie e non rispettano la dignità della persona (il condannato a morte non è così oggetto di disprezzo da parte di chi lo vede, quanto lo sarebbe chi portasse un segno indelebile di un delitto commesso).

Ed il discorso si allarga a tutto il campo della salute.

2291. L'uso della droga causa gravissimi danni alla salute e alla vita umana. Esclusi i casi di prescrizioni strettamente terapeutiche, costituisce una colpa grave. La produzione clandestina di droghe e il loro traffico sono pratiche scandalose; costituiscono una

cooperazione diretta, dal momento che spingono a pratiche gravemente contrarie alla legge morale.

IL RISPETTO DELLA PERSONA E LA RICERCA SCIENTIFICA

2292. Le sperimentazioni scientifiche, mediche o psicologiche, sulle persone o sui gruppi umani, possono concorrere alla guarigione dei malati e al progresso della salute pubblica.

2293. La ricerca scientifica di base come la ricerca applicata costituiscono una espressione significativa della signoria dell'uomo sulla creazione. La scienza e la tecnica sono preziose risorse quando vengono messe al servizio dell'uomo e ne promuovono lo sviluppo integrale a beneficio di tutti; non possono tuttavia, da sole, indicare il senso dell'esistenza e del progresso umano. La scienza e la tecnica sono ordinate all'uomo, dal quale traggono origine e sviluppo; esse, quindi, trovano nella persona e nei suoi valori morali l'indicazione del loro fine e la coscienza dei loro limiti.

2294. È illusorio rivendicare la neutralità morale della ricerca scientifica e delle sue applicazioni. D'altra parte, i criteri orientativi non possono essere dedotti né dalla semplice efficacia tecnica, né dall'utilità che può derivarne per gli uni a scapito degli altri, né, peggio ancora, dalle ideologie dominanti. La scienza e la tecnica richiedono, per il loro stesso significato intrinseco, l'incondizionato rispetto dei criteri fondamentali della moralità; devono essere al servizio della persona umana, dei suoi inalienabili diritti, del suo bene vero e integrale, in conformità al progetto e alla volontà di Dio.

2295. Le ricerche o sperimentazioni sull'essere umano non possono legittimare atti in se stessi contrari alla dignità delle persone e alla legge morale. L'eventuale consenso dei soggetti non giustifica simili atti. La sperimentazione sull'essere umano non è moralmente legittima se fa correre rischi sproporzionati o evitabili per la vita o l'integrità fisica e psichica dei soggetti. La sperimentazione sugli esseri umani non è conforme alla dignità della persona se, oltre tutto, viene fatta senza il consenso esplicito del soggetto o dei suoi aventi diritto.

2296. Il trapianto di organi non è moralmente accettabile se il donatore o i suoi aventi diritto non vi hanno dato il loro esplicito consenso. Il trapianto di organi è conforme alla legge morale e può essere meritorio se i danni e i rischi fisici e psichici in cui incorre il donatore sono proporzionati al bene che si cerca per il destinatario. È moralmente inammissibile provocare direttamente la mutilazione invalidante o la morte di un essere umano, sia pure per ritardare il decesso di altre persone.

Il discorso si allarga, per analogia, fino al rispetto del corpo dei defunti.

2299. Ai moribondi saranno prestate attenzioni e cure per aiutarli a vivere i loro ultimi momenti con dignità e pace. Saranno sostenuti dalla preghiera dei loro congiunti. Costoro si faranno premura affinché i malati ricevano in tempo opportuno i sacramenti che preparano all'incontro con il Dio vivente.

2300. I corpi dei defunti devono essere trattati con rispetto e carità nella fede e nella speranza della risurrezione. La sepoltura dei morti è un'opera di misericordia corporale; rende onore ai figli di Dio, tempi dello Spirito Santo.

2301. L'autopsia dei cadaveri può essere moralmente ammessa per motivi di inchiesta legale o di ricerca scientifica. Il dono gratuito di organi dopo la morte è legittimo e può essere meritorio.

La Chiesa permette la cremazione, se tale scelta non mette in questione la fede nella risurrezione dei corpi.

Resta la questione antica di chi, prendendo alla lettera certi passi del Vangelo, si amputava i genitali: pratica condannata definitivamente nel primo Concilio Ecumenico di Nicea. Il motivo è ovvio: la concupiscenza non nasce dagli organi: sono i cattivi pensieri ed i cattivi desideri che si devono "mutilare" dal nostro cuore⁵⁴.

Ricordiamo infine che non è moralmente lecito fare il male per averne un bene: sono da condannare quei medici che rendono sterile la paziente tossicodipendente e malata mentale, che continuamente si prostituisce per poter comprare droga e continuamente va ad abortire, essendo mentalmente incapace di gestire diversamente l'uso della propria sessualità. Essi lo fanno per evitare gli aborti. Ma ciò non giustifica la loro azione.

Le percosse

Con le percosse si infligge un danno che si limita al dolore fisico.

Per analogia con quanto detto sopra, la liceità c'è solo per il castigo: solo chi ha il dovere di punire può infliggerle. Dunque non è lecito alla persona in quanto membro della comunità.

Oggi non è prevista, in molti paesi, una condanna a percosse. Di fatto vengono date anche in essi, non per sentenza del giudice, ma da chi vuol far confessare qualcosa per trovare un colpevole, il che ricade sotto la condanna della tortura ed è comunque un abuso di autorità (non è una punizione che segue una giusta sentenza data dal giudice).

Erano previste percosse nella legge Mosaica, sempre però con l'avviso di non cadere in altri peccati, ad esempio il disprezzo della persona condannata.

Quando sorgerà una lite fra alcuni uomini e verranno in giudizio, i giudici che sentenzieranno, assolveranno l'innocente e condanneranno il colpevole. Se il colpevole avrà meritato di essere fustigato, il giudice lo farà stendere per terra e fustigare in sua presenza, con un numero di colpi proporzionati alla gravità della sua colpa. Gli farà dare non più di quaranta colpi, perché, aggiungendo altre battiture a queste, la punizione non risulti troppo grave e il tuo fratello resti infamato ai tuoi occhi. (*Dt 25, 1-3*)

Le percosse (moderate) sono la cura che i genitori usano per educare i figli. Possono essere giustificate in certi casi anche da parte di chi ha responsabilità di un grave bene comune in circostanze analoghe a quelle di un padre di famiglia, in mancanza di altre soluzioni possibili, ma sempre con la moderazione e con l'intenzione di procurare il bene di chi riceve le percosse. L'odio o il disprezzo non sono mai giustificati. Nemmeno lo sfogo incontrollato dell'ira.

Chi ama il proprio figlio usa spesso la frusta, per gioire di lui alla fine. Chi corregge il proprio figlio ne trarrà vantaggio e se ne potrà vantare con i suoi conoscenti. (*Sir 30, 1-2*)

Il carcere

Togliere ad uno, che usa volontariamente le proprie capacità operative per causare il male altrui, la libertà di agire, è insieme un atto di prevenzione di ulteriori delitti e di punizione.

54 II-II, q. 65, a. 1, ad 3.

Il primo aspetto, quello di prevenzione, ha la legittimità della legittima difesa, ma solo finché dura da parte del delinquente una dichiarata intenzione di nuocere. Altrimenti si eserciterebbe una sorta di legittima difesa preventiva, fondata su un processo alle intenzioni che l'uomo difficilmente è in grado di fare, non potendo leggere nel segreto delle coscienze.

CCC, n. 2006. Il termine « merito » indica, in generale, la retribuzione dovuta da una comunità o da una società per l'azione di uno dei suoi membri riconosciuta come buona o cattiva, meritevole di ricompensa o di punizione. Il merito è relativo alla virtù della giustizia in conformità al principio dell'eguaglianza che ne è la norma.

CCC, n. 2266. Corrisponde ad un'esigenza di tutela del bene comune lo sforzo dello Stato inteso a contenere il diffondersi di comportamenti lesivi dei diritti dell'uomo e delle regole fondamentali della convivenza civile. La legittima autorità pubblica ha il diritto ed il dovere di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto. La pena ha innanzitutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando è volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. La pena poi, oltre che a difendere l'ordine pubblico e a tutelare la sicurezza delle persone, mira ad uno scopo medicinale: nella misura del possibile, essa deve contribuire alla correzione del colpevole.

Resta il secondo aspetto: quello della punizione, proporzionata alla colpa. Chi sbaglia sa che, se tornerà a sbagliare una volta scontata la pena, avrà una punizione maggiore. In questo modo si esercita una legittima difesa preventiva senza incorrere nella presunzione di poter leggere nelle coscienze e, tutto sommato, rispettando il libero arbitrio del detenuto.

La punizione e l'espiazione di cui parla il Catechismo non tolgono il dovere di riparare il male fatto, almeno in qualche modo (spesso non è possibile restituire quanto si è tolto). Molti delitti obbligano in coscienza chi li ha commessi ad agire in riparazione per tutta la vita, anche se la legge umana non è in grado di chiedere questo. Ad esempio, se ho ucciso qualcuno, oppure mutato il corso della vita del mio prossimo con la diffamazione o la calunnia, non potrò riparare il male fatto nemmeno volendolo, ma per tutta la vita resterò in debito, almeno ricorrendo a Dio in una sincera preghiera: solo la giustizia finale di Dio riparerà certi mali da noi causati.

Infine dobbiamo ricordarci che, danneggiando un nostro simile, danneggiamo anche coloro che lo amano o che hanno legami di vita con lui.

FURTO E RAPINA

Furto e rapina (furto con violenza) sono peccati contro la giustizia commutativa, che nuocciono al prossimo nei suoi averi.

Il verbo "avere" e la parola "è mio" sono tra le prime cose che impariamo a dire da bambini. Quello del possesso è anche un fatto istintivo, che regola la vita sociale degli animali, al punto che, a volte, certe condotte di animali superiori a noi familiari, ad esempio i cani, ci fanno pensare che possiedano non solo l'istinto per distinguere ciò che è loro da ciò che non lo è, ma pure un istinto naturale di giustizia, compreso un senso di colpa per essersi impadroniti di ciò che non era loro. Tutto questo interessa l'etologo più che il filosofo o il teologo. Ma è importante ricordarci che, in noi, le passioni sono necessarie per poter decidere. Chi ha voluto ignorarle, in nome di un dualismo rigido di opposizione tra spirito e materia, non si è reso conto di quanta passionalità poteva esserci nei suoi atteggiamenti che diceva "puramente teoretici".

Che cosa chiamiamo "mio"

Chiamiamo "mio", qualcosa che è oggetto raggiunto del nostro amore, oggetto cioè di un compiacimento (*gaudium*). Se infatti non ci interessa, nemmeno reclamiamo se qualcuno ce lo chiede per prenderlo.

Dicendo "raggiunto" voglio distinguerlo dallo stesso oggetto quando ci fa "innamorare" (all'inizio, ogni amore è *passio*⁵⁵, non *actio*) o è oggetto del nostro attivo desiderio (questo, sì, è *actio*). Entrambi questi amori possono restare senza possesso, frustrati.

L'amore ha due aspetti: quello di benevolenza e quello di desiderio, come già sappiamo. L'amore infatti è sempre di qualcosa per qualcuno (o qualcosa, se amiamo delle cose). Il primo aspetto è l'amore di desiderio, il secondo è l'amore di benevolenza. I due aspetti non sono scindibili: non voler nulla (desiderio) o non voler per nessuno (benevolenza) significano semplicemente non volere e basta.

Quando ho raggiunto l'oggetto desiderato, se qualcuno me lo vuol togliere, protesto dicendo: "è mio!".

Nell'amore di benevolenza, in genere tanto più amiamo qualcosa quanto più ha impegnato il nostro agire. Nei confronti delle cose: tanto più abbiamo faticato a costruirle (per esempio una casa, un prodotto artigianale, un giardino...) tanto più continuiamo a circondarle di cura ed a considerarle nostre. Nei confronti delle persone, l'impegno può essere non tanto legato al fare, ma all'agire immanente che coinvolge l'intendere ed il volere, compresa la responsabilità. I nostri figli, certi amici che hanno condiviso con noi impegni, rischi, disagi... li sentiamo più "nostri". Tanto più ci è cara qualcosa o ci è caro qualcuno, tanto più ne sentiamo la mancanza ("carità" verrebbe da *careo*: sono privo, ne sento la mancanza).

Resta vero, come già sappiamo, che l'amore di desiderio è legato alla benevolenza che abbiamo verso noi stessi e verso altri. All'inizio di tutto però c'è la benevolenza verso noi stessi: dobbiamo sentire il bene di benevolenza (e relativo desiderio) che vogliamo ad altri, come un nostro bene, oggetto di amore di desiderio per la benevolenza che abbiamo verso noi stessi.

55 Cfr. I-II, q. 26, a. 2.

Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?
Non sa godere delle sue ricchezze. (*Sir* 14,5)

Il diritto di proprietà: fondamenti

Non ci interessa in questo momento quando diciamo "mio" riferendoci a persone. Si parla propriamente di proprietà quando ci si riferisce a cose: le persone non sono qualcosa, ma qualcuno; non possiamo idolatrarle, ma nemmeno ridurle a mezzi. All'inizio del libro della Genesi, Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, e gli affida il dominio del creato.

Il *Catechismo* (n. 705) ci ricorda che l'uomo, col peccato, perde la somiglianza, ma resta ad immagine di Dio, cioè persona responsabile del suo agire, capace di conoscere ed amare il proprio Creatore, (come pure di ribellarsi) e di ordinare a Dio il resto del creato: "Dio ha creato tutto per l'uomo, ma l'uomo è stato creato per servire e amare Dio e per offrirgli tutta la creazione" (n. 358).

In questo senso parliamo del dominio dell'uomo sul resto delle creature visibili, e su tale dominio si fonda quello che chiamiamo "diritto di proprietà"⁵⁶.

Non si tratta di un dominio assoluto, ma ricevuto come un incarico. Chi non è credente può, tuttavia, riconoscere un ordine del creato nei confronti dell'uomo, anche se non gli è facile capire che viene da Dio e preferisce pensare che venga dal "caso" (ma non gli è facile nemmeno spiegare che cosa sia questo "caso").

Se il creato visibile è stato fatto per l'uomo, è ovvio che ne segue una destinazione universale di questi beni a tutti gli uomini. Il lavoro dell'uomo è il mezzo con cui l'uomo si serve di questi beni facendo in modo che si realizzi questa destinazione universale (che riguarda anche le generazioni future!).

D'altra parte, non è possibile che tutti facciano tutto: su questa suddivisione di compiti si fonda quello che chiamiamo "diritto di proprietà". Come già abbiamo accennato, è conseguenza diretta della nostra natura: può essere esercitato in vari modi, ma essi non potranno differire più di tanto: fa parte del "diritto delle genti", come già si è detto. Cioè: non troviamo nella natura dell'uomo un ordine a questa o quella proprietà, e nemmeno ne troviamo riscontro nella natura delle cose. Ma ne troviamo le immediate premesse.

L'agricoltore è portato ad occuparsi del terreno che riesce a coltivare, ed a recintarlo per evitare danni da parte di chi - uomo o animale - può danneggiare il raccolto. L'allevatore che nutre il bestiame erbivoro con quanto la natura offre, tende invece a non recintare i terreni, che restano di uso comune, ma ne regola lo sfruttamento comune (abbiamo fatto prima l'esempio dell'alpeggio). Questo ha causato nella storia dell'umanità veri e propri genocidi, in quanto la recinzione dei terreni impedisce all'allevatore nomade (ed anche ai popoli cacciatori e raccoglitori di ciò che la natura selvatica offre) di procurarsi di che vivere.

Dove i terreni sono coltivati, l'unica soluzione è l'allevamento con mangime che l'allevatore si procura servendosi del raccolto degli agricoltori. In questo modo agricoltori ed allevatori possono convivere. Di fatto, in Italia vediamo che il pascolo libero e nomade (transumanza) viene esercitato negli ambienti dove l'agricoltura non è possibile, come nei pascoli di alta montagna, durante la buona stagione; nella brutta stagione gli animali vengono chiusi in stalle e nutriti col raccolto agricolo di foraggio.

Sarà interessante vedere se nel mare, molto più vasto delle terre emerse, dove l'uomo fino ad ora è

56 II-II, q. 66, a. 1, c.

stato soprattutto cacciatore e raccoglitore di prodotti selvatici, l'uomo riuscirà ad evitare i genocidi di cui abbiamo testimonianze storiche da circa 100.000 anni a questa parte (dalla prima migrazione a noi nota di agricoltori dall'Africa nell'Europa, fino alle migrazioni degli europei nelle terre dell'America settentrionale).

Il criterio del lavoro fonda il **diritto** ad esercitare la propria **potestas procurandi et dispensandi**, che è il diritto di proprietà⁵⁷, nel senso che non è giusto che un altro pretenda di appropriarsi di ciò che compete a noi. Non ha senso invece il pretendere di avere qualche cosa a propria disposizione in qualsiasi modo, per farne quello che ci pare in modo insindacabile: lo **ius utendi et abutendi** non è giustizia e non è un diritto.

Noi siamo cresciuti nella cultura del positivismo giuridico esposto da Hobbes. Come abbiamo già accennato, la legge diventa allora come la regola di un gioco: non ammette eccezioni, e quanto uno vince rispettando le regole è suo totalmente e ne può fare quello che meglio crede. Questo ci rende particolarmente difficile conciliare il nostro modo di sentire ed intendere la proprietà col discorso dello *ius procurandi et dispensandi*.

Prendiamo ora il testo del *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*.

III. LA DESTINAZIONE UNIVERSALE DEI BENI

a) Origine e significato

171 *Tra le molteplici implicazioni del bene comune, immediato rilievo assume il principio della destinazione universale dei beni: « Dio ha destinato la terra con tutto quello che in essa è contenuto all'uso di tutti gli uomini e popoli, sicché i beni creati devono pervenire a tutti con equo criterio, avendo per guida la giustizia e per compagna la carità ». Tale principio si basa sul fatto che « la prima origine di tutto ciò che è bene è l'atto stesso di Dio che ha creato la terra e l'uomo, ed all'uomo ha dato la terra perché la domini col suo lavoro e ne goda i frutti (cfr. Gen 1,28-29). Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno. È qui la radice dell'universale destinazione dei beni della terra. Questa, in ragione della sua stessa fecondità e capacità di soddisfare i bisogni dell'uomo, è il primo dono di Dio per il sostentamento della vita umana ». La persona, infatti, non può fare a meno dei beni materiali che rispondono ai suoi bisogni primari e costituiscono le condizioni basilari per la sua esistenza; questi beni le sono assolutamente indispensabili per alimentarsi e crescere, per comunicare, per associarsi e per poter conseguire le più alte finalità cui è chiamata.*

172 *Il principio della destinazione universale dei beni della terra è alla base del diritto universale all'uso dei beni. Ogni uomo deve avere la possibilità di usufruire del benessere necessario al suo pieno sviluppo: il principio dell'uso comune dei beni è il « primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale » e « principio tipico della dottrina sociale cristiana ». Per questa ragione la Chiesa ha ritenuto doveroso precisarne la natura e le caratteristiche. Si tratta innanzi tutto di un diritto *naturale*, inscritto nella natura dell'uomo, e non di un diritto solo positivo, legato alla contingenza storica; inoltre, tale diritto è « originario ». Esso inerisce alla singola persona, ad ogni persona, ed è *prioritario* rispetto a qualunque intervento umano sui beni, a qualunque ordinamento giuridico degli stessi, a qualunque sistema e metodo economico-sociale: « Tutti gli altri diritti, di qualunque genere, ivi compresi quelli della proprietà e del libero commercio, sono subordinati ad essa [destinazione universale dei beni]: non devono quindi intralciarne, bensì al contrario facilitarne la realizzazione, ed è un dovere sociale grave e urgente restituirli alla loro finalità originaria ».*

57 II-II, q. 66, a. 2.

173 *L'attuazione concreta del principio della destinazione universale dei beni, secondo i differenti contesti culturali e sociali, implica una precisa definizione dei modi, dei limiti, degli oggetti.* Destinazione ed uso universale non significano che tutto sia a disposizione di ognuno o di tutti, e neppure che la stessa cosa serva o appartenga ad ognuno o a tutti. Se è vero che tutti nascono con il diritto all'uso dei beni, è altrettanto vero che, per assicurarne un esercizio equo e ordinato, sono necessari interventi regolamentati, frutto di accordi nazionali e internazionali, ed un ordinamento giuridico che determini e specifichi tale esercizio.

174 *Il principio della destinazione universale dei beni invita a coltivare una visione dell'economia ispirata a valori morali che permettano di non perdere mai di vista né l'origine, né la finalità di tali beni, in modo da realizzare un mondo equo e solidale,* in cui la formazione della ricchezza possa assumere una funzione positiva. La ricchezza, in effetti, presenta questa valenza nella molteplicità delle forme che possono esprimerla come il risultato di un processo produttivo di elaborazione tecnico-economica delle risorse disponibili, naturali e derivate, guidato dall'inventiva, dalla capacità progettuale, dal lavoro degli uomini, e impiegato come mezzo utile per promuovere il benessere degli uomini e dei popoli e per contrastare la loro esclusione e il loro sfruttamento.

175 *La destinazione universale dei beni comporta uno sforzo comune teso ad ottenere per ogni persona e per tutti i popoli le condizioni necessarie allo sviluppo integrale, così che tutti possano contribuire alla promozione di un mondo più umano,* «in cui ciascuno possa dare e ricevere, ed in cui il progresso degli uni non sarà un ostacolo allo sviluppo degli altri, né un pretesto per il loro assoggettamento». Questo principio corrisponde all'appello incessantemente rivolto dal Vangelo alle persone e alle società di ogni tempo, sempre esposte alle tentazioni della brama del possesso, a cui lo stesso Signore Gesù ha voluto sottoporsi (cfr. *Mc* 1,12-13; *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13) per insegnarci la via per superarle con la Sua grazia.

La proprietà privata: modalità

Continuiamo ora la lettura del Compendio, cercando le linee guida di come andrebbe configurata la proprietà privata. Come si è visto, il fondamento è il lavoro dell'uomo.

b) Destinazione universale dei beni e proprietà privata

176 *Mediante il lavoro, l'uomo, usando la sua intelligenza, riesce a dominare la terra e a farne la sua degna dimora: « In tal modo egli fa propria una parte della terra, che appunto si è acquistata col lavoro. È qui l'origine della proprietà individuale ».* La proprietà privata e le altre forme di possesso privato dei beni «assicurano ad ognuno lo spazio effettivamente necessario per l'autonomia personale e familiare, e devono essere considerati come un prolungamento della libertà umana. Costituiscono in definitiva una delle condizioni delle libertà civili, in quanto producono stimoli ad osservare il dovere e la responsabilità». La proprietà privata è elemento essenziale di una politica economica autenticamente sociale e democratica ed è garanzia di un retto ordine sociale. *La dottrina sociale richiede che la proprietà dei beni sia equamente accessibile a tutti,* così che tutti diventino, almeno in qualche misura, proprietari, ed esclude il ricorso a forme di «comune e promiscuo dominio».

177 *La tradizione cristiana non ha mai riconosciuto il diritto alla proprietà privata come assoluto ed intoccabile: «Al contrario, essa l'ha sempre inteso nel più vasto contesto del comune diritto di tutti ad usare i beni dell'intera creazione: il diritto della proprietà privata*

come subordinato al diritto dell'uso comune, alla destinazione universale dei beni». Il principio della destinazione universale dei beni afferma sia la piena e perenne signoria di Dio su ogni realtà, sia l'esigenza che i beni del creato rimangano finalizzati e destinati allo sviluppo di tutto l'uomo e dell'intera umanità. Tale principio non si oppone al diritto di proprietà, ma indica la necessità di regolamentarlo. *La proprietà privata, infatti, quali che siano le forme concrete dei regimi e delle norme giuridiche ad essa relative, è, nella sua essenza, solo uno strumento per il rispetto del principio della destinazione universale dei beni, e quindi, in ultima analisi, non un fine ma un mezzo.*

178 *L'insegnamento sociale della Chiesa esorta a riconoscere la funzione sociale di qualsiasi forma di possesso privato, con il chiaro riferimento alle esigenze imprescindibili del bene comune. L'uomo «deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non unicamente come sue proprie, ma anche come comuni, nel senso che possono essere utili non solo a lui ma anche agli altri». La destinazione universale dei beni comporta dei vincoli sul loro uso da parte dei legittimi proprietari. La singola persona non può operare a prescindere dagli effetti dell'uso delle proprie risorse, ma deve agire in modo da perseguire, oltre che il vantaggio personale e familiare, anche il bene comune. Ne consegue il dovere da parte dei proprietari di non tenere inoperosi i beni posseduti e di destinarli all'attività produttiva, anche affidandoli a chi ha desiderio e capacità di avviarli a produzione.*

Fin qui, già possiamo notare come chi lavora, in una comunità di lavoro, è anch'egli proprietario, in forza del lavoro stesso, visto che il diritto di proprietà è in funzione del lavoro. Attualmente noi tendiamo a considerare proprietari solo coloro che acquistano i mezzi di produzione dei beni, mettendo il capitale, mentre consideriamo i lavoratori alla stregua di persone che risolvono tutto il loro diritto nel vendere la prestazione d'opera. Questo sarebbe vero se il diritto di proprietà non fosse fondato sul lavoro, che ovviamente non consiste solo nel mettere i capitali o altri mezzi di produzione.

Mi si potrebbe obiettare che, quando ho acquistato un tornio (per fare un esempio), chi mi ha venduto il mezzo di produzione ha già saldato il suo credito, ed io sono libero da vincoli.

Il problema è che chi produce i torni mi vende il risultato del suo lavoro (è un bene anch'esso), mentre il lavoro delle persone non è un oggetto materiale, ma un'attività cui è collegata sia la vita di chi lavora e della sua famiglia, sia il compito del lavoro stesso, che è il procurare e distribuire i beni del creato. Esistono indubbiamente i liberi professionisti, che di proposito offrono la loro prestazione lavorativa e poi passano ad altri clienti. Ma la parcella che chiedono in cambio è adeguata ai rischi che affrontano. In caso di crisi e di rovina (il loro lavoro non è più richiesto e i compensi che hanno chiesto non sono stati sufficienti ad evitare la rovina), la società deve comunque cercare di garantire un lavoro anche a loro (è un diritto, quello di lavorare, non solo un dovere).

Di fatto, per quei lavoratori che vendono il loro lavoro e basta (li ho chiamati prima i meri salariati), il diritto al lavoro coincide col diritto alla vita, ed il datore di lavoro non può pensare di aver diritto, in quanto proprietario del capitale o dei mezzi di produzione, di poterli licenziare quasi fosse con questo il solo proprietario di tutta l'impresa.

Considerarli alla stregua dei liberi professionisti, scusandosi per i magri stipendi con il fatto che la legge della domanda e dell'offerta è per loro svantaggiosa (quasi che il loro lavoro fosse una merce e basta), non fa altro che evidenziare come la legge della domanda e dell'offerta può servire a descrivere un comportamento (etologia: da ἔθος), non a stabilire ciò che è giusto (etica, da ἦθος).

Oggi abbiamo ancora la figura del capitalista mecenate che finanzia da solo una impresa; ma la **borsa** ha permesso di trasformare in fornitori di capitale anche i piccoli risparmiatori. Però essi si affidano a enti che, alla fine dei loro giri di interesse, si preoccupano soprattutto di fornire dividendi

agli azionisti, disinteressandosi della sorte dei lavoratori dell'azienda (che sovente viene spostata nei luoghi dove la manodopera costa di meno). Almeno, quando il "proprietario" era uno solo, se aveva coscienza poteva farsi carico del destino dei suoi operai ed impiegati. Oggi, invece, non si sa neppure chi siano i proprietari, e coloro che dirigono si definiscono semplici prestatori d'opera, che in nome della loro professionalità si sentono autorizzati a procurare comunque i dividendi migliori agli azionisti: gente che magari è altrettanto povera di quelli che contribuisce a mandare in rovina senza neppure saperlo.

In contrario si potrebbe notare come lo spostamento delle aziende nelle Nazioni più povere, dove la manodopera è più conveniente, porta col tempo ad arricchirle, riequilibrando differenze ingiuste.

Non credo sia possibile dare una ricetta precisa nei dettagli, tale da garantire la realizzazione degli ideali della giustizia. La legge non è capace di rendere giuste le coscienze. Restano solo le coscienze di fronte alle decisioni da prendere, armate di principi che servono da guida.

Proseguiamo dunque con il *Compendio*.

179 *L'attuale fase storica, mettendo a disposizione della società beni nuovi, del tutto sconosciuti fino ai tempi recenti, impone una rilettura del principio della destinazione universale dei beni della terra, rendendone necessaria un'estensione che comprenda anche i frutti del recente progresso economico e tecnologico.* La proprietà dei nuovi beni, che provengono dalla conoscenza, dalla tecnica e dal sapere, diventa sempre più decisiva, perché su di essa «si fonda la ricchezza delle Nazioni industrializzate molto più che su quella delle risorse naturali».

Le nuove conoscenze tecniche e scientifiche devono essere poste a servizio dei bisogni primari dell'uomo, affinché possa gradualmente accrescersi il patrimonio comune dell'umanità. La piena attuazione del principio della destinazione universale dei beni richiede, pertanto, azioni a livello internazionale e iniziative programmate da parte di tutti i Paesi: «Occorre rompere le barriere e i monopoli che lasciano tanti popoli ai margini dello sviluppo, assicurare a tutti — individui e Nazioni — le condizioni di base, che consentano di partecipare allo sviluppo».

180 *Se nel processo di sviluppo economico e sociale acquistano notevole rilievo forme di proprietà sconosciute in passato, non si possono dimenticare, tuttavia, quelle tradizionali.* La proprietà individuale non è la sola forma legittima di possesso. Riveste particolare importanza anche l'antica forma di proprietà comunitaria che, pur presente anche nei Paesi economicamente avanzati, caratterizza, in modo peculiare, la struttura sociale di numerosi popoli indigeni. È una forma di proprietà che incide tanto profondamente nella vita economica, culturale e politica di quei popoli da costituire un elemento fondamentale della loro sopravvivenza e del loro benessere. La difesa e la valorizzazione della proprietà comunitaria non devono escludere, tuttavia, la consapevolezza del fatto che anche questo tipo di proprietà è destinato ad evolversi. Se si agisse in modo da garantire solo la sua conservazione, si correrebbe il rischio di legarla al passato e, in questo modo, di comprometterla.

Resta sempre cruciale, specie nei Paesi in via di sviluppo o che sono usciti da sistemi collettivistici o di colonizzazione, l'equa distribuzione della terra. Nelle zone rurali, la possibilità di accedere alla terra tramite le opportunità offerte anche dai mercati del lavoro e del credito è condizione necessaria per l'accesso agli altri beni e servizi; oltre a costituire una via efficace per la salvaguardia dell'ambiente, tale possibilità rappresenta un sistema di sicurezza sociale realizzabile anche nei Paesi che hanno una struttura amministrativa debole.

181 *Dalla proprietà deriva al soggetto possessore, sia esso il singolo oppure una comunità, una serie di obiettivi vantaggiosi: condizioni di vita migliori, sicurezza per il futuro, più ampie*

opportunità di scelta. *Dalla proprietà, d'altro canto, può provenire anche una serie di promesse illusorie e tentatrici.* L'uomo o la società che giungono al punto di assolutizzarne il ruolo finiscono per fare l'esperienza della più radicale schiavitù. Nessun possesso, infatti, può essere considerato indifferente per l'influsso che ha tanto sui singoli, quanto sulle istituzioni: il possessore che incautamente idolatra i suoi beni (cfr. *Mt* 6,24; 19,21-26; *Lc* 16,13) ne viene più che mai posseduto e asservito. Solo riconoscendone la dipendenza da Dio Creatore e finalizzandoli conseguentemente al bene comune, è possibile conferire ai beni materiali la funzione di strumenti utili alla crescita degli uomini e dei popoli.

Furto e rapina in particolare

Abbiamo posto fino ad ora solo i principi che ci permettono di riconoscere che cosa sia il diritto di proprietà e come si possa peccare spogliando il prossimo dei suoi averi.

Chi pecca in questo campo è tenuto alla restituzione del maltolto. Tale obbligo compete *in solido* a ciascun complice. Il debito dei complici li vincola cioè in modo solidale: se gli altri non restituiscono, uno deve restituire tutto, e non solo la sua parte del bottino. Questa solidarietà comporta anche che uno, restituendo tutto, libera gli altri dal dover restituire la loro parte, anche se essi dovranno risarcire chi ha pagato per loro. Il motivo di questa solidarietà è che la restituzione deve ristabilire il possesso dei beni al legittimo proprietario. Il termine "*in solido*" viene usato anche in sensi un poco diversi, collegati al fatto che uno paga per un altro: ad esempio il proprietario di un veicolo può esser tenuto a pagare una multa anche se non era lui ad usare l'auto. Questo, però, non interessa il problema del furto e della rapina. Della restituzione, comunque, avevamo già parlato: qui abbiamo semplicemente richiamato quanto riguarda il nostro caso.

Non dobbiamo confondere la restituzione con la punizione: la punizione viene esigita per riparare l'ordine della giustizia che è stato infranto dalla decisione ingiusta di spogliare uno dei beni che gli appartengono. La punizione è esigita anche quando il furto o la rapina non sono riuscite nell'intento di spogliare il prossimo.

Possiamo facilmente distinguere il furto dalla rapina, in quanto la rapina viene fatta usando la violenza.

Non si deve parlare di rapina, ovviamente, quando l'autorità legittima decide di spogliare qualcuno dei suoi beni usando la forza.

Questo avviene come punizione, ma pure in altri casi in cui la giustizia esige una diversa distribuzione delle proprietà, e chi era proprietario si rifiuta di assecondare le nuove disposizioni. Si parla allora di esproprio.

Dice il *Compendio*:

258

La memoria e l'esperienza del sabato costituiscono un baluardo contro l'asservimento al lavoro, volontario o imposto, e contro ogni forma di sfruttamento, larvato o palese. Il riposo sabbatico, infatti, oltre che per consentire la partecipazione al culto di Dio, è stato istituito in difesa del povero; la sua è anche una funzione liberatoria dalle degenerazioni antisociali del lavoro umano. Tale riposo, che può durare anche un anno, comporta, infatti, un esproprio dei frutti della terra a favore dei poveri e la sospensione dei diritti di proprietà dei padroni del suolo: «Per sei anni seminerai la tua terra e ne raccoglierai il prodotto, ma nel settimo anno non la sfrutterai e la lascerai incolta: ne mangeranno gli indigenti del tuo popolo e ciò che

lasceranno sarà divorato dalle bestie della campagna. Così farai per la tua vigna e per il tuo oliveto» (*Es* 23,10-11). Questa consuetudine risponde ad un'intuizione profonda: l'accumulazione di beni da parte di alcuni può diventare una sottrazione di beni ad altri.

Non dobbiamo infatti dimenticare che il diritto di proprietà è una conseguenza razionale della destinazione universale dei beni attraverso il lavoro, che è diritto naturale⁵⁸. Il superfluo è dei poveri, e chi lo accumula sta rubando. Chi ha grave necessità ed attinge al superfluo altrui non sta rubando⁵⁹, anche se, propriamente, il dovere di imporre il soccorso compete alla pubblica autorità.

Spesso, mancando materialmente la possibilità di intervenire diversamente, si fa appello alla buona volontà del prossimo. Nelle grandi tragedie i soccorsi programmati da chi ha il compito di tutelare il bene comune viene di solito anticipato dai membri della comunità, per il fatto che molte persone, che possono, condividono i loro beni con chi si trova privo dei mezzi necessari per sopravvivere. Così facendo, essi esercitano una giustizia che tutti dovrebbero mettere in atto. Il loro è l'esercizio di un dovere, non un regalo. Il merito in più, che hanno, è che lo fanno quando altri si rifiutano (e l'autorità non riesce ad intervenire): di fatto danno più di quanto dovrebbero, per sopperire all'assenteismo altrui.

L'autorità ha pure il diritto, per motivi proporzionati, ad espropriare beni per salvaguardare un bene comune più importante (che è bene anche per l'espropriato, anche se non vuole rendersene conto).

Quando invece chi esercita pubblici poteri si serve dell'esproprio in modo arbitrario, oppure per interessi di parte, allora commette rapina, ed è tenuto alla restituzione.

Nel caso di una guerra, solo nel caso che sia una guerra giusta è giustificato un bottino come riparazione dei danni subiti dall'ingiusto aggressore. Ma in tutti gli altri casi (compreso un eccesso di bottino) si ha solo rapina, con l'obbligo grave della restituzione.

58 II-II, q. 66, a.7.

59 *Ibidem*.

DANNEGGIARE CON LA PAROLA

Introduzione

Riprendiamo lo schema già visto.

Si può ledere, **contro la giustizia commutativa**, il diritto del prossimo senza che vi sia uno scambio consensuale, ma uno priva l'altro del suo **contro il volere** di quest'ultimo:

con i fatti

contro la sua persona

contro le persone a lui unite

contro i beni a sua disposizione (le sue cose)

con le parole

nel giudizio (sentenza ingiusta)

fuori del giudizio.

Perché dividere i danni che possiamo fare al prossimo usando la forza del linguaggio (diciamo "delle parole", ma il linguaggio si esprime in molti modi, anche con gesti o persino con silenzi "eloquenti"), usando il criterio del giudizio?

Perché l'autorità giudiziaria, con il giudizio del giudice legittimo, ha potere di danneggiare anche fisicamente il prossimo. Con un giudizio ingiusto si condanna a morte, si priva della libertà e dei beni, ... proprio come si è visto parlando di omicidio, di lesioni, di rapina.

Per ottenere un giudizio ingiusto (la "sentenza" ingiusta), occorre la parola.

Poi vi sono altri danni che possiamo fare parlando: maldicenze, insinuazioni di sospetto, calunnie... Questi danni tolgono all'uomo la stima del prossimo, oltre ad essere occasione di sentenze ingiuste e danni fisici. Ed è sotto questo aspetto che li considereremo.

Le ingiustizie nelle sentenze

Da parte del giudice che emette la sentenza, l'ingiustizia viene dal fatto che si trascurano i punti fondamentali del ruolo del giudice nella vita di una comunità:

1) è un'autorità

2) deve ristabilire la giustizia tra due o più membri della comunità, tra chi cioè ha commesso una ingiustizia (contro la giustizia commutativa), cioè il *reo*, e chi ha subito l'ingiustizia, cioè l'*accusatore*.

Il fatto che vediamo i giudici condannare lo Stato in materia di giustizia distributiva, non deve trarci in inganno. Quando parliamo dell'autorità, sottintendiamo infatti quella legittima. Se lo Stato commette un errore, non è in quanto è autorità, ma in quanto i cittadini che sono investiti di autorità

hanno sbagliato, abusandone in qualche modo e tradendo il bene comune per altri interessi, che dunque sono di parte. In questo senso, l'autorità resta per definizione solo quella giusta, e le cause contro chi è investito di autorità sono cause al livello della comune giustizia commutativa. La stessa legge, quando è ingiusta, è solo una prepotenza privata, anche se viene da un voto a larga maggioranza.

Un giudice abusa della propria autorità se pretende di esercitarla su chi non vi è soggetto, oppure non agisce in forza dell'autorità che ha, per esempio condonando arbitrariamente una pena.

Il giudice deve giudicare secondo le leggi che determinano la sua autorità. Qualcosa del genere vale non solo per i giudici, ma per qualsiasi autorità quando deve in qualche modo emettere una sentenza.

Giudicare secondo le leggi (giuste) significa, per fare alcuni esempi:

- dichiarare legittimi coniugi due che sa benissimo, ma non potrebbe provarlo, stanno fingendo il matrimonio per scopi di eredità, e tuttavia sono formalmente in regola;
- non dichiarare nullo il matrimonio ecclesiastico per insufficienza di prove, anche se in *foro interno* sa che esso è nullo;
- condannare un innocente per testimonianze che sa essere false, ma non potrebbe provarlo;
- assistere impotente a dei soprusi, perché le vittime si rifiutano di denunciare gli aggressori...

In molti di questi casi è importante da che parte stia la **presunzione del diritto**: cioè si presume che sussista un diritto, ed è l'altro che deve dimostrare che non sussiste. Nel caso del matrimonio, ad esempio, per il Tribunale della Sacra Rota la presunzione è per la validità del vincolo.

Resta ovviamente al giudice la possibilità di approfittare di ciò che sa in coscienza essere vero, per approfondire le indagini⁶⁰ e fare in modo che la verità possa venir provata; ma a volte questo è impossibile per motivi che non dipendono da lui (ad esempio l'omertà dei testimoni).

Nei casi dubbi, se si tratta di punire un colpevole, il giudice deve presumere l'innocenza fino a che non sia provato il contrario: è meglio lasciare un colpevole impunito che punire un innocente. Se si tratta invece di stabilire la restituzione di un diritto, il giudice starà a ciò che risulta essere più probabile (in base al criterio della *praesumptio iuris*), cercando un accordo tra i contendenti.

Giudicare secondo le leggi quando non sono giuste (e dunque nemmeno sono leggi) comporta il peccato di collaborazione al male. Nessuno può agire contro coscienza e restare giusto.

Valgono però i criteri che abbiamo accennato parlando dell'effetto previsto e tollerato. Come l'oste può vendere il vino all'ubriacone violento che lo esige (vendere vino di per sé non è un male), così un giudice cattolico può, di fronte alla violenza delle leggi chi gli impongono di obbedire, dichiarare che è conforme al dettato di una norma (che non condivide e che in coscienza non vale nulla) che due coniugi divorzino, avvisandoli che della loro coscienza renderanno conto anche a Dio: riconoscere una coerenza logica di per sé non è un male⁶¹.

Dalla parte dell'accusatore, dobbiamo iniziare con una distinzione. Tutti siamo tenuti alla correzione fraterna. In passato, in teologia si intendeva la "denuncia" come l'atto di chi informa il responsabile della comunità perché possa intervenire e correggere chi sbaglia, mentre l'"accusa" era finalizzata alla punizione del colpevole; oggi la parola "denuncia" viene usata anche come sinonimo di "accusa". Ci basta dunque distinguere i due concetti: stiamo parlando di chi cita in tribunale qualcuno per ottenere riparazione di un torto, nonché, nei giudizi penali, anche la punizione del colpevole (che ha pure funzione medicinale, come già si è visto).

60 Cfr. II-II, q. 67, a. 2, c.

61 Cfr. S. ALFONSO, *Theologia Moralis*, lib. II, nn. 57 ss.; PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, tomus II, n. 154; tomus III, n. 902.

Mentre siamo sempre tenuti alla correzione fraterna, per via del comandamento della carità, la giustizia non esige che sempre e comunque accusiamo il fratello che manca verso di noi o verso il prossimo.

Occorre che

- 1) vi sia un grave motivo di giustizia, il che comporta sempre un rapporto con il bene comune, e
- 2) che vi sia la possibilità di fornire le prove al giudice, perché possa conoscere in modo da emettere la sentenza.

Il primo motivo può essere così grave da togliere il dovere di mantenere la parola data (ad esempio la promessa di mantenere il segreto), perché il dovere della fedeltà alla parola data è subordinato al dovere della giustizia in generale. Il segreto della Confessione sacramentale è un caso diverso, perché riguarda un rapporto diretto tra il penitente e Dio: chiunque sia il sacerdote che confessa, ma pure chi udisse per caso la confessione, non ha diritto di servirsene come fosse una informazione diretta ad un uomo. Tutti gli altri segreti, invece, sono subordinati alla giustizia⁶². Anche il segreto professionale è fondato sul dovere di fedeltà ed è subordinato al bene comune: non va pensato alla stregua del segreto della Confessione, quasi fosse un dovere assoluto.

Se una legge civile lo imponesse come assoluto, potrebbe in certi casi essere ingiusta.

Nemmeno però va sottovalutata l'importanza del segreto professionale: tradendolo con superficialità, si può creare una situazione peggiore del male che si vorrebbe evitare: sta alla prudenza di ciascuno valutare caso per caso, meglio se consultandosi con persone prudenti. Mi spiego con un esempio: uno psicologo riceve una confidenza dal paziente, cioè che intende commettere un omicidio; se il paziente pensasse che in questo caso lo psicologo non manterrebbe il segreto, non farebbe più la confidenza e lo psicologo non potrebbe cercare di porre un rimedio per scoraggiarlo. Così, alla fine, per evitare un male, si creerebbe una situazione dove molti più mali resterebbero senza possibile rimedio.

Per restare dal punto di vista della virtù della giustizia e del dovere di accusare, quello che è da escludere è che il segreto diventi una scusa per l'omertà (e per la viltà di chi dovrebbe accusare).

Quando invece si è nell'impossibilità di provare l'accusa, non si deve accusare, perché il giudice non può venire richiesto di porre una sentenza ingiusta. Per questo l'accusa va posta per iscritto, come atto pubblico, ed una falsa accusa viene giustamente punita. Da questo punto di vista diventa legittimo e doveroso non accusare, ma solo informare l'autorità competente perché possa vedere se siano ottenibili prove, se sussista cioè il fatto.

Una superficialità anche nel passare informazioni alla competente autorità resta comunque una grave ingiustizia, in quanto anche solo l'insinuazione di un sospetto priva il prossimo della stima di cui godeva: di questo parleremo più avanti. Occorrono sempre gravi motivi per fare cose di questo genere. Ma nemmeno la paura di ritorsioni deve giustificare l'omertà di chi rifiuta di assumere la propria responsabilità per la giustizia del vivere comune.

Dalla parte dell'accusato egli ha il diritto di difendere se stesso, ma in modo lecito. Per esempio non può difendersi mentendo. Può rifiutarsi di rispondere. Però, da un punto di vista morale (la legge civile non riesce ad esigere la santità morale), è tenuto per giustizia a rispondere, dicendo la verità, alle domande che a norma di legge esigono una sua risposta: il giudice ha diritto di compiere il dovere che per legge gli compete, e l'avversario ha diritto a ricevere dal giudice la soddisfazione prevista. In sostanza il reo non deve, per difendersi, ledere il diritto altrui. Per il resto può tacere per salvarsi da una condanna.

Per essere sinceri, su questa questione i moralisti hanno dibattuto a lungo, specialmente per via dei

62 II-II, q. 68, a. 1, ad 3; q. 70, a1, ad 2.

cambiamenti delle leggi umane nel corso dei secoli. Per il Noldin il reo può persino negare di aver commesso il fatto senza per questo peccare di menzogna (*restrictio mentalis*)⁶³. Io ho seguito un po' alla lettera quanto mi sembra suggerire S. Tommaso⁶⁴, in nome di una giustizia, virtù morale, che esige una legge umana, ma non si riduce ad essa.

Dalla parte del testimone l'ingiustizia più ovvia è la falsa testimonianza, che alla gravità della menzogna (non sempre una bugia è peccato grave) aggiunge l'ingiustizia (induce il giudice ad emettere una sentenza ingiusta, ledendo i diritti di qualcuno) e lo spergiuro.

La questione si fa più difficile circa il dovere di testimoniare.

Il criterio resta il nostro dovere verso la giustizia. Devo farmi avanti a testimoniare quando posso liberare uno da una pena ingiusta o da un qualsiasi danno ingiusto.

Se invece potessi testimoniare per la sola condanna di una persona, che viene accusata, e l'autorità non mi chiede di testimoniare, posso lasciare che l'accusatore si arrangi da solo a provare l'accusa davanti al giudice (sempre a patto che il mio tacere non provochi danno a nessuno)⁶⁵.

La legge non può chiedere ad un sacerdote, che non deve collaborare ad una condanna a morte, o ad un familiare, di collaborare alla condanna a morte di qualcuno.

Di solito la legge umana prevede eccezioni al dovere di testimoniare contro qualcuno anche per un altro motivo: data la possibilità di falsa testimonianza, ciò che può indurre a falsa testimonianza va a scapito della attendibilità del testimone stesso: in questo caso non solo l'affetto, ma pure altri interessi vanno valutati caso per caso dal giudice.

Un giudizio ingiusto non è un vero giudizio. Una falsa testimonianza proferita per impedire un giudizio ingiusto non ha natura di peccato mortale (non danneggia il prossimo) se non per via del giuramento⁶⁶.

Da parte dell'avvocato l'ingiustizia più ovvia consiste nel difendere una causa ingiusta. Può farlo in buona fede, ma quando si accorge che è ingiusta deve abbandonarla.

Questo va detto per la causa in se stessa. Per quanto riguarda l'accusato, può difenderlo ugualmente (tutti hanno diritto ad essere difesi in tribunale) in modo da tutelarlo dai danni che riceverà, ma senza aiutarlo a danneggiare la parte avversa.

Se un avvocato in principio crede che la sua causa sia giusta, e dopo si rende conto che non lo è, non è tenuto a denunciare il fatto o a svelare i segreti di cui è stato messo a conoscenza⁶⁷ favorendo l'accusa. Deve cercare di convincere il cliente a cedere o a mettersi d'accordo con gli avversari.

Altre ovvie ingiustizie sarebbero il servirsi di mezzi ingiusti, come false testimonianze, per vincere una causa.

Le ingiustizie al di fuori dell'attività giudiziaria

Offendere il prossimo a parole (o con segni diversi, anche con silenzi eloquenti) è un fatto che conosciamo tutti. Al di fuori dell'attività giudiziaria questo non sembra comportare danni nelle cose, ma solo nel rispetto dovuto al prossimo, nel suo diritto ad essere onorato dagli altri.

63 Cfr. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, tomus II, n. 163.

64 II-II, q. 69, aa. 1 e 2.

65 II-II, q. 70, a. 1, c.

66 II-II, q. 70, a. 4, ad 2.

67 II-II, q. 71, a. 3, ad 2.

In realtà ci sono quasi sempre conseguenze anche molto concrete. Basta insinuare un sospetto per cambiare nell'uditore l'atteggiamento verso un'altra persona. Noi, insinuando il sospetto, crediamo di non aver provocato danno alcuno. Invece abbiamo diviso delle vite (uno non ha proposto di fare società all'altro, oppure ha rinunciato alla simpatia nascente che poteva portare ad un matrimonio...). I superstiziosi vanno dal mago per influire sul destino, sul caso che solo la Provvidenza divina può conoscere e controllare. Ebbene, anche noi, solo con la parola, influiamo non poco sul futuro del prossimo. Non sento mai dire che, prima di fare una guerra, bisogna parlar male del futuro nemico; però tutti lo fanno, e con accanimento. Si parla tanto del disarmo per prevenire la guerra, ma è come amputarsi i genitali per non commettere adulterio: i desideri cattivi non stanno negli arti esteriori, ma nel cuore degli uomini: ed è lì che la parola agisce!

Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono. (Mt 5, 21-24)

Se prendete un albero buono, anche il suo frutto sarà buono; se prendete un albero cattivo, anche il suo frutto sarà cattivo: dal frutto infatti si conosce l'albero. Razza di vipere, come potete dire cose buone, voi che siete cattivi? Poiché la bocca parla dalla pienezza del cuore. L'uomo buono dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae cose cattive. Ma io vi dico che di ogni parola infondata gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio; poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato. (Mt 12, 33-37)

Il criterio per valutare moralmente il male che si fa con le parole è lo stesso del male che si fa fisicamente: può esserci legittima difesa, legittima punizione da parte di chi ha autorità competente, e così via. Difficile diventa invece riparare l'ingiustizia compiuta.

L'insulto toglie la stima altrui apertamente: un po' come la rapina è un atto violento di cui il rapinato si rende conto, mentre il furto viene fatto di nascosto.

La maldicenza (o detrazione) avviene invece di nascosto, all'insaputa dell'interessato.

Questo comporta, per lo più, che quando si colpisce a parole di nascosto una persona, si continua ad avere timore di essa: più che disonorarla, le si toglie la stima altrui, la si diffama, ma le si riconosce comunque una qualche eccellenza (si ha timore di costui).

Invece l'insulto colpisce appunto l'eccellenza altrui: lo si disprezza, come non valesse nulla. Per questo l'insulto è fatto allo stesso interessato in modo che lo sappia.

La maldicenza o detrazione viene fatta dicendo cose vere. Tutti noi, infatti, abbiamo punti che, rivelati al prossimo, ci farebbero perdere la sua stima. A volte la si fa anche tacendo cose che, se si sapessero, aumenterebbero la stima.

Quando lo scopo della maldicenza non è solo denigrare il prossimo, ma dividere gli animi e portare divisione nella convivenza di una comunità, abbiamo la **mormorazione**.

Queste categorie non sono, forse, sufficienti a valutare i peccati di ingiustizia fatti parlando. Di solito, per quello che vedo, si ha una sorta di maldicenza palese, fatta in modo da non essere un insulto (che la legge punisce!): una sorta di moda, chiamata "pettegolezzo". Ma quando lo scopo è dividere gli animi, ad esempio per motivi di competizione di partiti politici, si tratta di una sorta di mormorazione, però palese, e sempre fatta in modo da evitare l'accusa di insulto. Non saprei che nome dare in quest'ultimo caso di pettegolezzo a fini di dividere una convivenza. Il denigratore è un

pubblico accusatore: deve rispondere delle accuse. Chi invece parla pubblicamente sa di poterlo fare impunemente. Inoltre, se lo fa per dividere gli animi, dovremmo chiamarlo in modo diverso da chi lo fa per sfogare odio o anche solo un desiderio di vendetta che potrebbe essere giusta.

Se invece si fa maldicenza dicendo cose false, abbiamo la **calunnia**.

S. Tommaso ci ricorda ancora la **derisione**: "... i peccati di lingua vanno giudicati soprattutto secondo l'intenzione di chi parla... Insultando uno intende menomare il prestigio di una persona; parlandone male, diminuirne la fama; con la mormorazione togliere un'amicizia; così, con la derisione, si intende far sì che il deriso si vergoni"⁶⁸: lo si rende cioè ridicolo ai suoi occhi di fronte agli altri. La **vergogna**, come dice S. Giovanni Damasceno, è la paura del disonore⁶⁹.

Infine, se ci accade di augurare o invocare il male su qualcuno, abbiamo la **maledizione**. Essa può essere un augurare il male solo relativamente, in vista di un bene (come punizione giusta, oppure perché possa portare a conversione), ma può anche essere espressione di odio ed allora è peccato. Propriamente ciò si applica solo a creature razionali, per un rapporto di giustizia che abbiamo con loro: le realtà naturali, in quanto tali, sono buone, e maledirle, sempre in quanto tali, sarebbe come prendersela con Dio⁷⁰. Le si maledice per il rapporto che hanno con noi e con la nostra vita morale.

Ecco cosa dice la Scrittura di tutti questi peccati:

Maledici il delatore e l'uomo di doppia lingua,
perché fa perire molti che vivono in pace.
Una lingua malèdica ha sconvolto molti,
li ha scacciati di nazione in nazione;
ha demolito forti città e ha rovinato casati potenti.
Una lingua malèdica ha fatto ripudiare donne eccellenti,
privandole del frutto delle loro fatiche.
Chi le presta attenzione non trova pace,
dalla sua dimora scompare la serenità.
Un colpo di frusta produce lividure,
ma un colpo di lingua rompe le ossa.
Molti sono caduti a fil di spada,
ma non quanti sono periti per colpa della lingua.
Beato chi se ne guarda, chi non è esposto al suo furore,
chi non ha trascinato il suo giogo
e non è stato legato con le sue catene.
Il suo giogo è un giogo di ferro;
le sue catene catene di bronzo.
Spaventosa è la morte che procura,
in confronto è preferibile la tomba.
Essa non ha potere sugli uomini pii,
questi non bruceranno alla sua fiamma.
Quanti abbandonano il Signore in essa cadranno,
fra costoro divamperà senza spegnersi.
Si avventerà contro di loro come un leone
e come una pantera ne farà scempio.
Ecco, recingi pure la tua proprietà con siepe spinosa,
lega in un sacchetto l'argento e l'oro,
ma controlla anche le tue parole pesandole

68 II-II, q. 75, a. 1, c.

69 *Ibidem*, ad 1.

70 Cfr. II-II, q. 76, a. 1, ad 4; a. 4, ad 1.

e chiudi con porte e catenaccio la bocca.
Sta attento a non sbagliare a causa della lingua,
perché tu non cada davanti a chi ti insidia. (*Sir* 28, 13-26)

LE INGIUSTIZIE NEGLI SCAMBI VOLONTARI DI BENI

A volte noi commettiamo ingiustizia negli scambi, di cui si occupa la giustizia commutativa, ma scambi voluti da entrambe le parti.

Questo avviene nelle vendite e nel prestito.

L'espressione "prestito" non è corretta. Per ora accontentiamoci, però. Chiariremo il discorso poco alla volta.

Nelle vendite, l'ingiustizia si chiama "frode".

Nel prestito, l'ingiustizia si chiama "usura".

Affronteremo prima la questione dell'usura, poi quella della frode.

L'USURA

Ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. Dà a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo, non richiederlo. Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro. Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. **Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi.** (Lc 6, 27-35)

La tradizione cristiana proibiva come "usura" il prestito ad interesse di tutti quei beni che si usano consumandoli, come il cibo. Il denaro, essendo fatto per essere speso, cadeva sotto il divieto.

Ma la gente si trova spesso nella necessità di farsi "prestare" del denaro. Per dare un'alternativa al cadere nelle mani di usurai senza scrupoli, nacquero i Monti di pietà, dove si portavano in pegno oggetti in cambio di denaro. Era usura il fatto che il Monte chiedesse un interesse?

Dice il Concilio Ecumenico Lateranense V (1513-1515), Sessione X, 4 maggio 1515, Bolla "*Inter multiplices*"

Ea enim propria est usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu rei, quae non germinat, nullo labore, nullo sumpto nullove periculo lucrum fetusque conquiri studetur.

Questa infatti è l'interpretazione propria di "usure": quando cioè dall'uso di una cosa che non produce niente, si cerca di ricavare, senza alcuna fatica, alcuna spesa o alcun rischio, un guadagno e un frutto.

Segue l'approvazione solenne dei Monti di Pietà, già data da Paolo II, Sisto IV, Innocenzo VIII, Alessandro VI, Giulio II, in forza del principio che chi riceve un vantaggio deve anche portarne il peso (*cum regula iuris habeat, quod qui commodum sentit, onus quoque sentire debeat*), e quindi chi riceve il prestito è giusto che contribuisca all'indennità dei Monti di Pietà (spese degli inservienti e di ciò che serve a conservare le cose). Senza però cercare di trarne ulteriore guadagno. Va notato che chi chiedeva la condanna dei Monti di Pietà come usurai, lo faceva invocando abusi che avvenivano in merito. La presenza dell'Autorità doveva impedire che questo avvenisse.

Il problema resta però acceso, vista l'enciclica *Vix pervenit* di Benedetto XIV del 1745.

Proviamo anzitutto a metterci dal punto di vista di Aristotele e Tommaso.

Supponiamo di essere in una società che sia in qualche modo come una famiglia, dove cioè ogni membro ha un legame di solidarietà con gli altri membri, e ciò che manca all'altro viene sentito come mancasse a sé. Anche all'interno di essa accade che vi siano degli scambi di beni. Abbiamo quattro possibilità:

- 1) lo prendi senza nulla in cambio e poi diventa tuo
- 2) lo prendi senza nulla in cambio e poi me lo restituisci
- 3) lo prendi con qualcosa in cambio e poi diventa tuo
- 4) lo prendi con qualcosa in cambio e poi me lo restituisci.

Ci sono nomi comunemente accettati per questi scambi (*commutationes*, donde la giustizia commutativa)

- 1) regalo
- 2) prestito
- 3) vendita
- 4) noleggio o affitto.

Ci sono però dei beni che non si possono usare o godere senza distruggerli. Ad esempio il cibo. Non è possibile noleggiare o prestare un bene che, per essere goduto, comporta la sua distruzione. Questi beni possono essere solo o venduti o regalati.

Ebbene, i soldi, se per essi intendiamo solo la misura di un valore di scambio, sono fatti per essere spesi, così come un panino è fatto per essere mangiato. Dunque non ha senso dire che si prestano o noleggiano soldi.

Supponiamo ora che la società non sia come una famiglia, ma come una riunione di individui liberi ed indipendenti, cioè tali che nessuno di loro ha bisogno degli altri. Il loro rapporto è come un gioco. Non ci sono altre responsabilità che quelle concordate dalle regole del gioco. Per il resto, ognuno è libero di fare quello che vuole e cercare di vincere.

A questo punto, se l'altro ha bisogno di me, posso approfittarne per far valere il mio potere contrattuale e cercare di vincere. Non ci sono scrupoli: la morale non c'entra.

Visto che l'altro ha bisogno di un bene di cui si può godere solo distruggendolo, non gli chiederò in cambio solo il suo valore effettivo, ma aggiungerò qualcosa in più, ovviamente tenendo conto di quanto posso ottenere: non si può spremere sangue da una rapa. Gli dirò che glielo presto, ma che in cambio dovrà darmi di più del suo valore; quasi fosse un noleggio ed insieme una vendita.

Chi noleggia, fa pagare l'uso del bene. Poiché io chiedo indietro un bene di uguale valore, come nella vendita, più, come nel noleggio, il valore dell'uso, questa condotta è stata chiamata "usura".

Approfondimenti

Il Codice Civile esige che, salvo diversa volontà delle parti, il mutuatario (che riceve in mutuo il bene fungibile) corrisponda un interesse al mutuante nei termini previsti dalla legge, e dichiara

“usurari” interessi maggiori: in questo caso la legge annulla le clausole relative all’interesse usurario ed impone di dare gli interessi solo nella misura consentita dalla legge (art. 1815).

Sembra allora facile dire che il codice civile italiano contrasta con la legge mosaica, che vieta qualsiasi interesse (*Es* 22, 24; *Lev* 25, 35-37; *Dt* 23, 20-21; cf. *Ez* 18, 8.13; *Sal* 15, 5). Essa permette di chiedere un pegno a garanzia, ma tale pegno, qualora fosse indispensabile per vivere, andrebbe assolutamente reso quando diventa necessario a chi lo ha dato, anche senza che egli abbia restituito quanto deve (“Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando invocherà da me l’aiuto, io ascolterò il suo grido, perché io sono pietoso.” *Es* 22, 25-26).

La parola “interesse” può avere significati diversi. Con questa parola uno può intendere, in cambio di ciò che concede in mutuo, un rimborso del danno che subisce. Tradizionalmente⁷¹ si elencano tre cause di danno:

- il rischio per il patrimonio, in quanto un bene in possesso sicuro vale di più di un bene a rischio, e chi dà può trovarsi a correre il rischio di non avere la restituzione di quanto dovuto;
- un rimborso in caso di mora, cioè di ritardo rispetto a quanto pattuito;
- il mancato guadagno per chi si priva del bene per il tempo in cui resta privo.

Il tutto ovviamente va regolato stando alla legge e a quanto è effettivamente giusto, altrimenti ricadiamo nell’usura. Se chiamo “interesse” tale rimborso e non distinguo i due sensi che la parola può avere, cado nell’equivoco e dico che la morale cristiana si oppone al diritto civile, oppure che la Chiesa ha cambiato nel corso dei secoli la morale, in quanto ora non vieta gli interessi legittimi, e così via.

S. Tommaso⁷², definendo l’usura come:

acceptio pretii pro usu rei mutuatae

sottolineava il prezzo dell’uso, come quando si affitta. In effetti l’usuraio approfitta del bisogno altrui per chiedere un sovrappiù proprio in cambio della possibilità di avere il bene da usare (da usare consumandolo, ma il prezzo per il consumo era già conteggiato, era cioè il giusto prezzo per questi beni in cui uso e consumo coincidono).

Anche il diritto islamico concorda col diritto mosaico e con quello cristiano nel condannare l’usura (ed anche la concezione individualista e liberista della convivenza civile)⁷³.

71 Cf. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, (Herder, Friburgi Br. 1923) vol. II, n. 287. Cf. II-II, q. 78, a. 2, ad 2; ma senza pretendere il rimborso del mancato guadagno quasi già lo possedesse, bensì in modo proporzionato alla possibilità che aveva: II-II, q. 62, a. 4.

72 II-II, q. 78, a. 1.

73 Cfr. Gian Maria PICCINELLI, *La dimensione etica del diritto musulmano dei contratti classico e contemporaneo*, in Massimo PAPA (a cura di), *Dispense ad uso degli studenti del corso di Diritto Musulmano e dei Paesi islamici*, Università di Bologna, Facoltà di Giurisprudenza, (pp. 171-200, in *Roma e America Latina* 1999); pp. 181-182.

La condanna severa degli antichi pagani, della legge del Vecchio e Nuovo Testamento, della Chiesa in diversi Concili ecumenici ed in altri interventi del Magistero⁷⁴ chiama in questione soprattutto il fatto del denaro. Oggi il Codice Civile (art. 1282) esige che si paghi un interesse, nei termini previsti e stabiliti dalla legge, e la Chiesa non obietta nulla a questo, anzi, il Codice di Diritto Canonico (Can. 1290) rimanda, salvo cose contrarie al diritto divino o canonico, proprio alle norme del diritto civile dei paesi rispettivi.

Il criterio del Codice Civile italiano (ma non credo vi siano sostanziali differenze negli altri paesi) è che il denaro viene considerato generalmente, un bene naturalmente fecondo⁷⁵.

Invece per Aristotele, per i giuristi romani, per gli ebrei, per S. Tommaso, fino a tempi a noi abbastanza vicini, il denaro era un mezzo di scambio delle merci, e non un bene fecondo. In altre parole era giusto un mercato delle merci per mezzo del denaro e non aveva senso un mercato del denaro.

Benedetto XIV, nella sua enciclica *Vix pervenit* del 1745, affronta la questione nei tempi in cui si sviluppa il capitalismo ed in cui S. Alfonso M. De' Liguori cercava di portare equilibrio tra i rigoristi ed i lassisti. (Nella traduzione che segue⁷⁶, anche quando si parla di prestito e non di mutuo, in latino vi è *mutuum* ; le sottolineature sono mie).

Egli dice che i suoi esperti:

“... ”

3. All'unanimità hanno approvato quanto segue:

- I. Quel genere di peccato che si chiama usura, e che nell'accordo di prestito ha una sua propria collocazione e un suo proprio posto, consiste in questo: ognuno esige che del prestito (che per sua propria natura chiede soltanto che sia restituito quanto fu prestato) gli sia reso più di ciò che fu ricevuto; e quindi pretende che, oltre al capitale, gli sia dovuto un certo guadagno, in ragione del prestito stesso. Perciò ogni siffatto guadagno che superi il capitale è illecito ed ha carattere usuraio.
- II. Per togliere tale macchia non si potrà ricevere alcun aiuto dal fatto che tale guadagno non è eccessivo ma moderato, non grande ma esiguo; o dal fatto che colui dal quale, solo a causa del prestito, si reclama tale guadagno, non è povero, ma ricco; né ha intenzione di lasciare inoperosa la somma che gli è stata data in prestito, ma di impiegarla molto vantaggiosamente per aumentare le sue fortune, o acquistando nuove proprietà, o trattando affari lucrosi. Infatti agisce contro la legge del prestito (la quale necessariamente vuole che ci sia eguaglianza fra il prestato e il restituito) colui che, in forza del mutuo, non si vergogna di pretendere più di quanto è stato prestato, nonostante fosse stato convenuta inizialmente la restituzione di una somma eguale a quella prestata. Pertanto, colui che ha ricevuto, sarà obbligato, in forza della norma di giustizia che chiamano commutativa (la quale prevede che nei contratti umani si debba mantenere l'eguaglianza propria di ognuno) a rimediare e a riparare quanto non ha esattamente mantenuto.

74 Cf. PRÜMMER, *Op. cit.*, n. 286.

75 Cf. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, CEDAM, Padova 1978 (23^a ed.), p. 552.

76 Presa da Internet : <http://digilander.iol.it/magistero/>. Oggi reperibile da www.documentacatholicaomnia.eu/ nella sezione "Magisterium Papatum".

- III. Detto questo, non si nega che talvolta nel contratto di prestito possano intervenire alcuni altri cosiddetti titoli, non del tutto connaturati ed intrinseci, in generale, alla stessa natura del prestito; e che da questi derivi una ragione del tutto giusta e legittima di esigere qualcosa in più del capitale dovuto per il prestito. E neppure si nega che spesso qualcuno può collocare e impiegare accortamente il suo danaro mediante altri contratti di natura totalmente diversa dal prestito, sia per procacciarsi rendite annue, sia anche per esercitare un lecito commercio, e proprio da questo trarre onesti proventi.
- IV. Come in tanti diversi generi di contratti, se non è rispettata la parità di ciascuno, è noto che quanto si percepisce oltre il giusto ha a che vedere se non con l'usura (in quanto non vi è prestito, né palese né mascherato), certamente con qualche altra iniquità, che impone parimenti l'obbligo della restituzione. Se si conducono gli affari con rettitudine, e li si giudica con la bilancia della Giustizia, non c'è da dubitare che in quei medesimi contratti possano intervenire molti modi e leciti criteri per conservare e rendere numerosi i traffici umani e persino lucroso il commercio. Pertanto, sia lungi dall'animo dei Cristiani la convinzione che, con l'usura, o con simili ingiustizie inflitte agli altri possano fiorire lucrosi commerci; invece abbiamo appreso dallo stesso Divino Oracolo che "La Giustizia eleva la gente, il peccato rende miseri i popoli".
- V. Ma occorre dedicare la massima attenzione a quanto segue: ciascuno si convincerà a torto e in modo sconsiderato che si trovino sempre e in ogni dove altri titoli legittimi accanto al prestito, o, anche escludendo il prestito, altri giusti contratti, col supporto dei quali sia lecito ricavare un modesto guadagno (oltre al capitale integro e salvo) ogni volta che si consegna a chiunque del danaro o frumento o altra merce di altro genere. Se alcuno sarà di questa opinione, avverterà non solo i divini documenti e il giudizio della Chiesa Cattolica sull'usura, ma anche l'umano senso comune e la ragione naturale. A nessuno infatti può sfuggire che in molti casi l'uomo è tenuto a soccorrere il suo prossimo con un prestito puro e semplice, come insegna soprattutto Cristo Signore: "Non respingere colui che vuole un prestito da te". Del pari, in molte circostanze, non vi è posto per nessun altro giusto contratto, eccetto il solo prestito. Bisogna dunque che chiunque voglia seguire la voce della propria coscienza, si accerti prima attentamente se davvero insieme con il prestito non si presenti un altro giusto titolo e se non si tratti invece di un altro contratto diverso dal mutuo, in grazia del quale sia reso puro e immune da ogni macchia il guadagno ottenuto.
4. In queste parole riassumono e spiegano le loro opinioni i Cardinali, i Teologi e Uomini espertissimi di Canonici, il parere dei quali abbiamo sollecitato su questa gravissima questione. Anche Noi non abbiamo tralasciato di dedicare il nostro privato impegno alla stessa questione, prima che si riunissero le Congregazioni, e durante i loro lavori e quando già li avevano conclusi. Infatti con estrema attenzione abbiamo seguito le opinioni (già da Noi ricordate) di quegli uomini prestigiosi. E a questo punto confermiamo e approviamo tutto ciò che è contenuto nelle Sentenze esposte più sopra, in quanto è chiaro che tutti gli scrittori, i professori di Teologia e dei Canonici, numerose testimonianze delle Sacre Lettere, decreti dei Pontefici Nostri Predecessori, l'autorità dei Concili e dei Sacerdoti sembrano quasi cospirare per un'approvazione unanime delle medesime Sentenze. Inoltre abbiamo conosciuto chiaramente gli autori ai quali devono essere attribuite opinioni contrarie; e così pure coloro che le incoraggiano e le proteggono, o che sembrano offrire ad essi un appiglio o un'occasione. E non ignoriamo con quanta severa dottrina abbiano assunto la difesa della verità i Teologi vicini a quei territori in cui hanno avuto origine tali controversie.
7. In primo luogo fate sapere con parole severissime che il vizio vergognoso dell'usura è aspramente riprovato dalle Lettere Divine. Esso veste varie forme e apparenze per far precipitare di nuovo nella estrema rovina i Fedeli restituiti alla libertà e alla grazia dal sangue di Cristo; perciò, se vorranno collocare il loro danaro, evitino attentamente di lasciarsi trascinare all'avarizia che è fonte di tutti i

mali, ma piuttosto chiedano consiglio a coloro che si elevano al di sopra dei più per eccellenza di dottrina e di virtù.

8. In secondo luogo, coloro che confidano tanto nelle proprie forze e nella propria sapienza, da non aver dubbi nel pronunciarsi su tali problemi (che pure esigono non poca conoscenza della Sacra Teologia e dei Canoni) si guardino bene dalle posizioni estreme che sono sempre erranee. Infatti alcuni giudicano queste questioni con tanta severità, da accusare come illecito e collegato all'usura ogni profitto ricavato dal danaro; altri invece sono talmente indulgenti e remissivi da ritenere esente da infamante usura qualunque guadagno. Non siano troppo legati alle loro opinioni, ma prima di dare un parere esaminino vari scrittori che più degli altri sono apprezzati; poscia facciano proprie quelle parti che sanno essere sicuramente attendibili sia per la dottrina, sia per l'autorità. E se nasce una disputa mentre si esamina qualche contratto, non si scagliano contumelie contro coloro che seguono una contraria Sentenza, né dichiarino che essa è da punire con severe censure, soprattutto se manca dell'opinione e delle testimonianze di uomini eminenti; poiché le ingiurie e le offese infrangono il vincolo della carità cristiana e recano gravissimo danno e scandalo al popolo.
9. In terzo luogo, coloro che vogliono restare immuni ed esenti da ogni sospetto di usura, e tuttavia vogliono dare il loro danaro ad altri in modo da trarne solo un guadagno legittimo, devono essere invitati a spiegare prima il contratto da stipulare, a chiarire le condizioni che vi sono poste e l'interesse che si pretende da quel danaro. Tali spiegazioni contribuiscono decisamente non solo a scongiurare ansie e scrupoli di coscienza, ma anche a ratificare il contratto nel foro esterno; inoltre chiudono l'adito alle dispute che spesso occorre affrontare perché si possa capire se il danaro che sembra prestato ad altri in modo lecito, contenga in realtà un'usura mascherata.
10. In quarto luogo vi esortiamo a non lasciare adito agli stolti discorsi di coloro che vanno dicendo che l'odierna questione sulle usure è tale solo di nome, perché il danaro, che per qualunque ragione si presta ad altri, procura solitamente un profitto. Quanto ciò sia falso e lontano dalla verità si comprende facilmente se ci rendiamo conto che la natura di un contratto è totalmente diversa e separata dalla natura di un altro, e che del pari molto fra di loro divergono le conseguenze di contratti tra loro diversi. In realtà una differenza molto evidente intercorre tra l'interesse che a buon diritto si trae dal danaro, e che perciò si può trattenere in sede legale e in sede morale, e il guadagno che illegalmente si ricava dal danaro e che quindi deve essere restituito, conformemente al dettato della legge e della coscienza. Risulta dunque che non è vano proporre la questione dell'usura in questi tempi e per la seguente ragione: dal danaro che si presta ad altri si riceve molto spesso qualche interesse. ...”.

Non è difficile vedere in queste righe l'imbarazzo di un Papa di fronte a questioni nuove. L'invito ad essere trasparenti nei contratti ed all'equilibrio nelle valutazioni morali è esplicito. Ma chi si aspettasse una condanna chiara di qualsiasi prestito (mutuo) ad interesse resta deluso. Ci sono solo le indicazioni di principio che tutti conoscono dal Vangelo, ma che non hanno quella precisione giuridica che aspettiamo dal giudizio di un giudice su una questione che gli venga sottoposta.

S. Alfonso⁷⁷ controbatte la tesi di un autore che, in un libro allora recentemente edito, aveva sostenuto che il danaro di suo non è sterile ed infruttuoso, e dunque, oltre al motivo del danno o del pericolo, si poteva chiedere oltre al capitale un guadagno, purché moderato, e a patto che chi riceve il mutuo sia ricco ed intenda servirsene per arricchirsi.

Questo è escluso dall'enciclica, ribadisce S. Alfonso, perché il reddito non viene dal danaro, ma dall'abilità di chi l'ha avuto: così come se gli vendo una merce e prevedo che con essa si arricchirà,

77 *Theologia moralis*, lib. III, tract. V, cap. III, n. 759.

non posso approfittare di questo per aumentare il prezzo giusto. Anche noi diremmo che sarebbe una ingiusta speculazione quella di chi, al prezzo giusto dei semi, volesse aggiungere una percentuale del nostro prevedibile futuro guadagno dal raccolto dovuto alle nostre fatiche.

La natura mutata del denaro

Tuttavia resta non risolto il problema della natura del denaro. Data la sua natura convenzionale, il cambiamento avviene con la lentezza e complessità dei cambiamenti delle civiltà. Richiamare ai principi generali della morale, alla virtù della prudenza ed al rispetto di quanto le autorità legittime stabiliscono, in certi momenti in cui non è facile capire il nostro stesso mondo, è ancora la cosa più saggia da fare.

Che il denaro sia un mezzo di scambio è vero. Resta vero il ruolo della società civile nel garantirne il valore e le norme per l'uso. Anzi, poiché una società civile esiste, come esigenza morale anche se di fatto non viene costituita, non perché si stipuli un patto sociale, ma perché esistono di fatto relazioni reali tra uomini, famiglie e società inferiori, che hanno bisogno le une delle altre, l'esigenza di un'autorità sovranazionale che tuteli il bene comune è già da tempo una realtà. Di fatto siamo già cittadini del mondo, anche se le nazioni tentennano ad accettare una legalità al di sopra di loro, forse timorose di perdere la loro indipendenza. Il Vaticano II dichiara questo indispensabile alla pace mondiale (GS 79). Giovanni XXIII (*Pacem in terris*, nn. 45-49) e Paolo VI (*Populorum progressio*, nn. 76-79) sviluppano lo stesso argomento più in generale.

Tuttavia il denaro non è più solo un mezzo di scambio. Provo a riferire la breve spiegazione che mi ha dato un amico competente in materia.

Anche quando vi era solo il baratto delle merci, esisteva il problema del valore. Il sale, difficile da trovare, aveva un grande valore presso quei popoli dove non era possibile trovarlo.

Con il progredire delle economie si passò alla moneta. Anche se essa veniva coniata con metalli preziosi come l'oro o l'argento, il cui valore poteva variare da popolazione a popolazione, tuttavia all'interno di uno stesso Stato, la moneta assumeva un valore fissato dall'Autorità di esso: il valore facciale. Essendo le monete coniate con metalli di valore, il valore facciale non poteva discostarsi molto dal valore di quel metallo, tuttavia possiamo supporre che, a parità di peso, una moneta d'oro dell'Impero Romano potesse avere negli scambi più valore di una uguale moneta di un paese barbaro.

Passando ad una moneta coniata con metallo di poco valore, o alla cartamoneta, si decise di ancorarne il valore all'oro. Lo Stato doveva garantire la convertibilità della moneta nella quantità di oro prevista dal valore facciale. La scritta "lire (oro) pagabili a vista al portatore", che ancora pochi anni or sono compariva sulla cartamoneta italiana, riflette queste convenzioni sociali, che non erano di fatto realizzabili dagli Stati: non era facile accumulare le quantità di oro necessarie.

Inoltre vi era il problema del valore dell'oro, che poteva variare a seconda delle quantità immesse sul mercato da chi l'aveva: poteva esserci un certo divario tra il valore effettivo dell'oro e quello

della moneta-oro garantita dallo Stato.

Tuttavia si era in pratica stabilito un principio: se uno stampava più moneta rispetto all'oro che aveva, la sua moneta perdeva in proporzione valore, fino a diventare quasi carta-straccia. Fino agli accordi di Bretton Woods (1944) ed alla costituzione del Fondo Monetario Internazionale (1946), gli Stati cercarono di ancorare in qualche modo all'oro il valore della loro moneta. Dopo di allora, le varie monete nazionali venivano valutate per rapporto al Dollaro USA, che si faceva garante del rapporto con l'oro.

Per inciso possiamo notare come fosse importante una merce di riferimento che avesse valore per tutti e il cui valore avesse una certa stabilità. In questo modo le autorità civili mettevano un termine di paragone anche al crescente numero di contratti pagati in moneta estera reso necessario dalla interdipendenza degli Stati tra loro.

Tuttavia resta un fatto convenzionale l'aver scelto l'oro e resta la necessità delle autorità civili nel garantire il valore della moneta.

Inoltre chiunque si rende conto che, se l'oro non interessasse più (ad esempio per una grave carestia in seguito ad una guerra), esso non avrebbe più valore per garantire una possibilità di acquisto di altri beni, e si tornerebbe ai baratti di beni in natura. Uno potrebbe persino acquistare dei beni in cambio dei documenti attestanti certi suoi crediti. E proprio questo ci riporta alla storia recente della moneta.

Nel 1971 gli Stati Uniti rinunciano alla convertibilità del dollaro in oro. Con la fine degli accordi di Bretton Woods la moneta assume un ruolo diverso (ma in effetti le monete e soprattutto quella americana, allora, non persero il loro valore).

Alla teologia morale non interessano i dettagli piuttosto complicati di tutta la vicenda. Basta solo notare come le monete assumano una natura simile a quella delle azioni di una società.

Il valore di una azienda viene calcolato, in qualche modo, da una differenza tra le attività e le passività di essa, secondo criteri che l'economia studia e che le competenti autorità civili stabiliscono. Prescindendo dai dettagli piuttosto complessi, resta che tale valore, diviso per il numero delle azioni, dice in qualche modo quanto può valere l'azione stessa.

Ovviamente resta il problema della domanda e dell'offerta, e dei tanti motivi – anche di natura non economica – che possono indurre la gente a non volere (e stimare carta straccia) le azioni di una certa società. Tuttavia il valore stimato – nei termini così vaghi usati sopra – resta un punto di riferimento. Un'azienda indebitata, o dove per qualche motivo si lavora poco, o che comunque non offre garanzie a chi ne acquista le azioni, vede calare il valore delle sue azioni.

Se noi consideriamo uno Stato alla stregua di un'azienda, col suo prodotto interno lordo, i suoi debiti... insomma con la sua affidabilità economica, e se consideriamo le sue monete come fossero azioni del medesimo, abbiamo un criterio per valutare il valore delle sue monete. Se l'affidabilità di uno Stato, anche ricco di beni naturali, diventa scarsa, le sue monete perdono di valore sul mercato internazionale. Ed anche all'interno di esso, per via della necessità degli scambi con gli altri paesi, i cittadini preferiranno avere monete di paesi più affidabili, che mantengono nel tempo il loro potere

di acquisto, mentre quelle del proprio paese lo perdono di anno in anno⁷⁸.

Torniamo ora al problema dell'usura. La moneta non è più un puro strumento di scambio di merci. Sta diventando una specie di titolo di proprietà legato al rendimento di una specie di azienda. La Chiesa non condanna come usura il reddito degli investimenti in azioni.

Però, anche se cambia la natura del denaro, resta la morale della giustizia relativa al guadagno dal proprio lavoro, al guadagno da investimenti commerciali dove si condividono oneri oltre che onori.

Concludendo

In fondo la condanna dell'usura è fondata su questo criterio: l'usuraio aumenta il prezzo giusto, quindi esige un sovrapprezzo senza dare nulla in cambio (è come vendesse due volte al stessa cosa, e chiedesse un prezzo in cambio di niente).

La condanna del Lateranense V è particolarmente esplicita : l'usuraio chiede un prezzo in cambio di ... niente, nemmeno in cambio di un rischio o di una fatica. Volere un prezzo senza controparte è qualcosa che può accadere anche oggi, se i meccanismi del mercato internazionale vengono a permetterlo. Vi può essere un peccato di usura nel commercio del denaro da parte dei privati ed anche nei prestiti tra Stati.

Ancora più a monte vi è il problema del diritto di proprietà, che è ordinato all'uso comune dei beni sulla terra da parte di ogni uomo. Di questo abbiamo parlato a parte. Collegato a questo, vi è il discorso del rapporto tra lavoro e diritto di proprietà: non è solo chi mette il capitale ad avere un diritto di proprietà su un'azienda così da poterne fare quello che vuole.

Concludiamo quindi con due passi del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

n. 2449

Fin dall'Antico Testamento tutte le varie disposizioni giuridiche (anno di remissione, divieto di prestare denaro a interesse e di trattenere un pegno, obbligo di dare la decima, di pagare ogni giorno il salario ai lavoratori giornalieri, diritto di racimolare e spigolare) sono in consonanza con l'esortazione del Deuteronomio: «I bisognosi non mancheranno mai nel paese; perciò io ti do questo comando e ti dico: Apri generosamente la mano al tuo fratello povero e bisognoso nel tuo paese» (Dt 15,11). Gesù fa sua questa parola: «I poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me» (Gv 12,8). Non vanifica con ciò la parola veemente degli antichi profeti: comprano «con denaro gli indigenti e il povero per un paio di sandali...» (Am 8,6), ma ci invita a riconoscere la sua presenza nei poveri che sono suoi fratelli: Il giorno in cui sua madre la rimproverò di accogliere in casa poveri e infermi, santa Rosa da Lima senza esitare le disse: «Quando serviamo i poveri e i malati, serviamo Gesù. Non dobbiamo lasciar mancare l'aiuto al nostro prossimo, perché nei nostri fratelli serviamo Gesù».

⁷⁸ Se vengo pagato con moneta di un paese con una inflazione altissima, tale moneta potrebbe avere un valore anche dimezzato dopo poco tempo...

n. 2409

Ogni modo di prendere e di tenere ingiustamente i beni del prossimo, anche se non è in contrasto con le disposizioni della legge civile, è contrario al settimo comandamento. Così, tenere deliberatamente cose avute in prestito o oggetti smarriti; commettere frode nel commercio; pagare salari ingiusti; alzare i prezzi, speculando sull'ignoranza o sul bisogno altrui. Sono pure moralmente illeciti: la speculazione, con la quale si agisce per far artificialmente variare la stima dei beni, in vista di trarne un vantaggio a danno di altri; la corruzione, con la quale si svia il giudizio di coloro che devono prendere decisioni in base al diritto; l'appropriazione e l'uso privato dei beni sociali di un'impresa; i lavori eseguiti male, la frode fiscale, la contraffazione di assegni e di fatture, le spese eccessive, lo sperpero. Arrecare volontariamente un danno alle proprietà private o pubbliche è contrario alla legge morale ed esige il risarcimento.

LA FRODE

La **frode** è come un furto fatto con l'astuzia, che è una forma di falsa prudenza. L'inganno riguarda l'uso dell'astuzia anche solo per indurre false opinioni, la frode non si ferma alle opinioni, ma passa alle opere concrete, spogliando il prossimo di ciò che è suo⁷⁹.

La frode di chi alza il prezzo

Il *Codice di Diritto canonico* del 1917, al can. 142, recitava:

Prohibentur clerici per se vel per alios negotiationem aut mercaturam exercere sive in propriam sive in aliorum utilitatem.

Cioè: "È proibito ai chierici di esercitare affari o commercio, sia di persona, sia per mezzo di altri, sia per utilità propria, sia per utilità altrui."

Il canone 286 del *Codice* vigente ribadisce il divieto, ma permette che il chierico possa fare questa attività se ha il permesso della legittima autorità ecclesiastica.

Il problema è quello del giusto prezzo.

S. Tommaso diceva che, anche se la legge civile non può esigere la virtù, la legge divina la esige. Perciò secondo la legge divina è illecito non osservare l'uguaglianza (*aequalitas*) della giustizia nella compravendita. In altre parole: non è lecito aumentare il valore di ciò che si scambia in una compravendita. Anche se subito fa notare che ciò va detto per maggiorazioni che portano ad un danno rilevante, non essendo possibile precisare fino al dettaglio il valore giusto di ciò che si scambia⁸⁰.

Citando Aristotele, egli distingue due tipi di scambio⁸¹. Uno è naturale, e riguarda le esigenze delle famiglie o delle società civili. Questo è compito rispettivamente dei capi famiglia e delle autorità civili: serve dunque alla vita delle famiglie ed al bene vivere che è compito proprio delle società civili, non ad un arricchimento. Faccio un esempio: ad una società occorre un certo bene, e lo ottiene scambiando altro bene, di cui ha abbondanza, con un'altra società che è nella situazione complementare. Le quantità della merce da scambiare vengono concordate dalle rispettive autorità. Se il rapporto è giusto, nessuno approfitta del bisogno dell'altro per arricchirsi a spese di esso.

Un altro tipo di scambio è invece quello del commercio, finalizzato ad arricchire, il che non è necessariamente un fine onesto. Se è ordinato ad un fine onesto, può essere lecito. Ad esempio, se uno commercia per sostenere la sua famiglia, oppure per provvedere che nella sua patria non manchino cose necessarie. In questo caso il guadagno non è un fine, ma il compenso del proprio lavoro. Se invece il guadagno diventa il fine, l'accrescere il valore della merce per rivenderla guadagnando nello scambio diventa un peccato.

In definitiva: il guadagno non può diventare fine ultimo. E così Tommaso dice, su una base di tradizione più che millenaria, che i chierici devono astenersi non solo dalle cose cattive, ma anche da quelle che hanno l'apparenza del male⁸², dunque non possono fare i commercianti.

79 Cfr. II-II, q. 55, a. 5.

80 II-II, q. 77, a. 1, ad 1.

81 *Ibidem*, a. 4, c.

82 *Ibidem*, ad 3.

La mia opinione, già più volte accennata, è che l'emergere della classe mercantile abbia rivoluzionato la cultura della società antica e medioevale, dove la figura privilegiata era l'autorità (i nobili erano i funzionari del Sacro Romano Impero). Il mercante vuole essere libero di arricchire: non vuole prezzi imposti dall'autorità civile, vuole libero scambio e libera concorrenza, dove il prezzo della merce verrà determinato da quella che poi abbiamo chiamato "legge della domanda e dell'offerta". In realtà tale legge descrive come varia il prezzo delle merci, ma la causa che determina il prezzo è in realtà il volere di chi vende: guadagnare il più possibile, tenendo conto che il cliente comprerà, a parità di qualità, il prodotto che costa meno. Abbiamo in realtà lo scontro di due libertà: quella di chi vende e quella di chi compra, in un regime di libera concorrenza tra liberi venditori e liberi compratori.

Abbiamo così le premesse del contratto sociale e della mentalità che Hobbes descrisse lucidamente nel suo *Leviatano*. L'etica viene messa da parte, come non pertinente. Se, giocando al Monopoli, approfitto del bisogno dell'avversario, per guadagnare maggiormente e poi vincere il gioco, non ho preoccupazioni morali. L'unica preoccupazione etica è il rispetto delle regole del gioco. Lo scopo del gioco è di vincere. Non mi sembra un caso, ma il frutto di una educazione ormai radicata nella nostra cultura, la preoccupazione di certi genitori per i loro figli: essi devono diventare dei vincenti, non dei perdenti.

Poiché in una gara non possono essere tutti vincitori, il concetto di una giustizia per rapporto ad un bene comune, senza parzialità, resta estraneo a tale mentalità.

Invece la giustizia esige che il guadagno non possa essere il fine ultimo, ma solo un mezzo. Le ricchezze non sono il fine ultimo dell'uomo. Questo lo capisce chiunque, visto che i soldi non li portiamo con noi nella tomba. Le ricchezze sono talenti, da far fruttare per il bene nostro e del prossimo, secondo la *potestas procurandi et dispensandi* di cui abbiamo già parlato.

Se dunque uno alza il prezzo della merce approfittando del bisogno altrui, la contrattazione non rispetta il criterio dell'equità, e uno approfitta dello stato inferiore dell'altro per spogliarlo, commettendo iniquità. Ed è tenuto alla restituzione. Se alza il prezzo perché la merce scarseggia, il discorso è diverso. Ma è ovvio che occorre al commerciante un grande realismo nel fare il proprio esame di coscienza, per capire se la maggiorazione del prezzo viene solo dalla scarsità del bene da vendere o dalla propria avidità di guadagno che, nell'occasione, può approfittare del bisogno altrui.

La frode di chi nasconde il difetto di ciò che vende

Questo tipo di frode non presenta difficoltà culturali: anche per le leggi di una società totalmente liberista, vendere merce avariata o adulterata, spacciandola per buona, è ingannare il prossimo. Lo stesso dicasi di chi vende merce genuina, ma usando misure truccate in qualche modo.

In sostanza, si può frodare quanto alla natura di ciò che si vende, quanto alla qualità di ciò che si vende, quanto alla quantità di ciò che si vende.

Può capitare che uno venda in buona fede una cosa difettosa: il suo atto non è ingiusto moralmente, ma resta il torto involontariamente fatto, che va comunque riparato.

Analogo discorso vale per chi compra: se il venditore si sbaglia, e vende per poco qualcosa che valeva molto, il compratore o restituisce la merce o paga la differenza, altrimenti commette ingiustizia.

Per S. Tommaso⁸³, se uno, servendosi di cause naturali, produce dell'oro, questo è vero oro, e può

83 II-II, q. 77, a. 2, ad 1.

venderlo come tale. Vi segnalo questa osservazione, ma vorrei precisare qualcosa. Per Tommaso solo Dio dà la natura delle cose; noi possiamo solo ricreare le condizioni in cui in natura si generano certe cose. Questo vale per tutte le creature (possono solo trasformare o attuare qualcosa di preesistente, non creare). Qualunque chimico sa che, per ottenere un certo prodotto, deve rispettare le "ricette" che la natura gli permette. Però, per motivi che non è il caso di richiamare qui⁸⁴, noi siamo soliti identificare le forme naturali come forme artificiali (solo che l'Artefice è Dio). Diciamo cioè che Dio crea il materiale o i materiali primordiali, e poi li plasma come vuole. L'immagine è quella del Demiurgo di Platone. Per questo motivo parliamo di perle artificiali, di diamanti artificiali... e così via, anche se in realtà siamo solo riusciti a riprodurre artificialmente la situazione in cui la natura genera ciò che ci interessa. Ha ragione Tommaso, nel dire che le forme naturali non sono forme artificiali. Ma non vale più, mi sembra, la sua osservazione sulla liceità di vendere l'oro "artificiale", anche se è oro vero e, in fondo, naturalissimo.

Proprio perché la nostra cultura e sensibilità ci porta a distinguere le realtà fatte da Dio da quelle fatte dall'uomo, anche se fossero uguali in tutto, e a dar loro un valore diverso, se vendo perle o diamanti artificiali spacciandoli per naturali, oggi, di fatto imbroglio la buona fede del compratore. Per questo motivo è importante avvisare dell'origine e del modo con cui si è ottenuta la merce. Questo vale anche per altri motivi, legati a tradizioni che danno importanza, anche se legata ad una questione di gusto, estetica, al luogo o a chi ha prodotto una certa merce. Come per un quadro è importante sapere l'autore, per valutarlo, anche a parità di disegno e qualità, così non è giusto spacciare per prodotto tipico di una regione o prodotto di una certa ditta una imitazione. Oggi, poi, le ditte spostano le loro fabbriche nei paesi dove la manodopera costa meno: è giusto che venga dichiarato dove la merce è stata prodotta, perché altrimenti il compratore si sente ingannato, se crede di acquistare il prodotto della tecnica di un certo paese, mentre in realtà, di originale, c'è rimasto solo un marchio di fabbrica.

Se il difetto della merce è palese, non è necessario stare a ricordarlo, dando modo all'avidità del compratore di ridurre eccessivamente il prezzo⁸⁵, quasi acquistasse spazzatura. Anche il venditore ha dei diritti, ed anche il compratore pecca, esattamente come il venditore che alza con frode il prezzo, frodando il venditore, accampando scuse per far ribassare il prezzo più del giusto, approfittando del bisogno di vendere del venditore.

In altre parole, quanto abbiamo detto parlando dei mercanti, andrebbe ripetuto per gli acquirenti, mutando semplicemente il punto di vista. Chi si vantasse di aver acquistato per pochi soldi una cosa di valore, pecca e deve restituire il maltolto, esattamente come il venditore che ha venduto una cosa di poco valore, facendola passare per qualcosa di grande valore.

Infine, se il venditore sa che in un vicino futuro il prezzo calerà, ad esempio perché sa che sta arrivando molta altra merce uguale a quella che sta vendendo, deve avvisare i compratori e abbassare il prezzo? S. Tommaso dice che non è contro la giustizia non farlo⁸⁶, ma se vuole essere pienamente giusto dovrebbe farlo. Non danneggerebbe il prossimo, ma se lo considerasse con amicizia rinuncerebbe al guadagno superiore. Oggi, in italiano, diremmo che un venditore siffatto è una **persona "onesta"**. In latino il bene *honestum* era il bene che ha un valore di fine in se stesso, anche se non è un fine ultimo, a differenza del bene meramente utile, che da solo non vorremmo, ma serve per un fine ulteriore che invece vogliamo: come una medicina amara.

84 Chi desiderasse approfondire questi motivi, può vedere S. PARENTI, *Analogia e causalità. Testi di S. Tommaso a proposito dei nomi di Dio*, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza - Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, pagg. 110-167.

85 II-II, q. 77, a. 3.

86 *Ibidem*, ad 4.

LE PARTI POTENZIALI O VIRTUALI DELLA GIUSTIZIA

Avevamo già spiegato, in termini generali, le parti della virtù della giustizia, accennando alle sue parti potenziali (o virtuali). Dobbiamo ora inoltrarci in queste ultime.

Lo schema generale era tripartito:

- 1) virtù per cui si cerca di dare il dovuto, ma non è possibile dare tanto quanto si è ricevuto;
- 2) virtù che fanno parte della giustizia indipendentemente dalla questione di rendere ciò che è dovuto (ciò che la legge non può esigere, ma la morale sì: sono virtù che vanno al di là dello stretto dovere);
- 3) una virtù circa qualcosa che è esigito da una giusta convivenza e che supera la legge non per una migliore convivenza, ma per un rispetto di principi superiori.

Lo schema⁸⁷ diviso in modo diverso sarebbe:

virtù solo virtualmente parte della giustizia:

- perché non è possibile rendere quanto si è ricevuto
- indipendentemente da questo problema, ma perché non c'è un "dovuto" in senso pieno
 - per la perfezione morale della giustizia particolare
 - per la perfezione morale della giustizia legale.

Per evitare di rendere troppo complicato il nostro argomento, ci fermiamo per ora a questo inizio di schema. Le ulteriori suddivisioni le vedremo a parte. Ed iniziamo con la prima di queste suddivisioni.

Virtù dove non è possibile rendere quanto si è ricevuto

Esse sono distinguibili dal nostro debito di riconoscenza per quanto abbiamo ricevuto:

- da Dio: virtù della **religiosità**;
- dai nostri genitori ed alla patria (e autorità in quanto tali): virtù della **pietà filiale**;
- da persone che hanno una dignità particolare e dai virtuosi che ci hanno dato l'esempio e la formazione (una sorta di paternità spirituale): virtù del **riverire** (dare onore, rispetto):
 - in forza del ruolo di autorità che hanno nella nostra società: virtù della **obbedienza** o sottomissione.
 - non in forza del ruolo di autorità, ma per il solo loro prestigio, o autorevolezza morale e sapienziale: **venerazione** (in greco: *dulia*).

Questa divisione non è rigida: l'obbedienza ed il dare onore sono anche nella pietà filiale e nella religiosità in modo più alto. Dobbiamo infatti ricordarci che le parti potenziali si distinguono anche per una graduale partecipazione a ciò che è proprio di una virtù. Solo per la "*dulia*" avremo una distinzione da fare, se vogliamo distinguerla dalla "*latría*".

Anche i nomi che abbiamo usato ("riverenza" e "venerazione", ad esempio) riflettono la confusione

⁸⁷ Cfr. II-II, q. 80, articolo unico.

di ciò che può dirsi di più cose *mutatis mutandis*.

LA RELIGIOSITÀ

La religiosità⁸⁸ (*religio*) è parte potenziale (virtuale) della giustizia. Come non potremo mai rendere ai genitori quanto ci hanno dato, così anche con Dio.

Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?

Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore.

Adempirò i miei voti al Signore, davanti a tutto il suo popolo. (*Sal* 116, 12-14)

Come è iniquo volersi sdebitare con i genitori per poterli considerare quasi estranei, adulti qualsiasi, così è iniquo volersi sentire "in regola e senza debiti" con il nostro Creatore e Salvatore. Dovremmo essere come bambini appena nati, nel nostro rapporto con Lui ("In verità vi dico: chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà." (*Lc* 18, 17). Dico questo perché nei confronti dei genitori noi, crescendo, diventiamo come loro, pur restando legati da un debito incolmabile di riconoscenza. Invece nei confronti di Dio, che ci fa esistere e che ci chiama a partecipare alla sua Vita nel mistero della Redenzione, siamo infinitamente più dipendenti del bimbo quando è ancora nel seno della mamma.

Questa convivenza, che non deve pretendere di essere alla pari, riceve un significato assai particolare dal mistero della ribellione umana al proprio Creatore (il peccato originale è l'altra faccia del Vangelo, ci ricorda il Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 389) e dal mistero della Redenzione.

La ragione umana si ferma, quando arriva a capire che deve esserci Colui che ci fa esistere. E fatica ad arrivare anche solo a questo. Storicamente, per quanto ne so, nessuno è arrivato a concepire la creazione senza l'aiuto della Rivelazione biblica. Si era arrivati a concepire Dio come colui che muove ogni cosa del nostro mondo verso la perfezione (nel senso di arrivare a compimento) che compete a ciascuna di esse secondo la rispettiva natura. Non si è arrivati a concepire una causa efficiente dell'esserci delle cose, ma solo del loro trasformarsi e dei loro moti (compresi i moti dei corpi celesti).

Ma anche chi ha parlato di "creazione" ha poi inteso in modi strani il "fare dal nulla" appreso da bambino al catechismo. Ad esempio, qualcuno ha creduto che Dio facesse il mondo, e poi questo proseguisse da solo nell'esistere, quasi che fosse diventato capace di esistere da solo, e che la creazione coincidesse solo con la nascita del mondo.

Comunque sia, l'uomo si è trovato nella situazione di un orfano che non ha conosciuto i suoi genitori: sa di averli o di averli avuti, ma non sa chi siano. In questo modo il rapporto resta insoddisfacente, e l'uomo è tentato di accusare Dio: se permette anche tutto il male che vediamo, evidentemente è Lui che ha abbandonato le sue creature.

Non è compito nostro parlare ora della Redenzione⁸⁹, che ha ovviamente a che fare anche con la giustizia. Dio ci ha rivelato che non è stato Lui ad abbandonarci, ma è stato l'uomo ad abbandonarlo.

L'uomo può solo cercare di rendere a Dio l'onore dovuto, accontentandosi del rapporto insoddisfacente, e rinunciando alla pretesa di instaurare un rapporto con le sue forze: può solo attendere dalla Rivelazione divina la possibilità di un rapporto migliore. Anche nelle cose di questo mondo, con chi è più grande di noi si può solo chiedere la grazia di poterlo incontrare; ma non si può esigere ciò. Di fatto, Dio avrebbe tutto il motivo per abbandonare l'uomo, ma la sua

88 Mi riferisco, per quanto segue, a II-II, q. 81.

89 Cfr. S. PARENTI, *Grazia e giustificazione*, quaderno monografico di *Sacra Doctrina*, ESD, Bologna, 4/2000.

misericordia prevale (se così si può dire) sulla sua giustizia⁹⁰.

Sia che la religiosità sia supportata dalla fede nella Rivelazione divina, sia che resti nell'insoddisfatta visione della saggezza umana, essa ha per oggetto quello che è dovuto per giustizia a Dio in quanto nostro Creatore: onore, culto esteriore, servizio (*latrìa* in greco), il che mette in moto tutte le altre virtù, perché non è possibile onorare Dio e disonorare coloro che egli ama, anche solo perché sono sue creature.

Questo va notato per dire che la religiosità mette in moto tutte le altre virtù, consapevoli di dover realizzare il progetto divino su noi stessi e sugli altri. Questo non vuol dire che la religiosità sia una virtù generale: il suo oggetto proprio resta ciò che è dovuto a Dio, non gli oggetti delle altre virtù. In questo senso è una sola virtù e non ha gli aspetti generici di una virtù generale, che ingloba nel suo oggetto proprio le altre virtù morali. Ma da essa dipendono le azioni delle altre virtù, senza le quali non possiamo rendere a Dio il culto dovuto. La religiosità ha per oggetto ciò che per giustizia è dovuto a Dio in quanto nostro Creatore. In questo senso la religiosità è una virtù specifica, distinta dalle altre.

Non è nemmeno una virtù teologale, come la fede, la speranza e la carità, che hanno per oggetto proprio Dio stesso come si è rivelato.

Le virtù teologali, a partire dalla fede, danno un motivo ancora superiore di dare a Dio quello che è di Dio (e a Cesare quello che è di Cesare). Esse hanno Dio per oggetto e ci pongono all'interno della vita della SS. Trinità: amiamo il Padre nello Spirito, con amore di Figli, un amore da Dio a Dio, non da creatura a Creatore; la fede e la speranza rendono possibile ciò. La grazia ci fa familiari di Dio in un modo divino, e non solo nel modo che sarebbe giusto in un rapporto tra creatura razionale e Creatore⁹¹, qualora non vi fosse stato il peccato a frapporti.

Se però considero dovuto a Dio tutto ciò che di buono posso fare, e non solo gli atti del culto, la religiosità coincide con la santità, e diventa una virtù generale, che ha per oggetto l'oggetto di tutte le altre virtù.

Religiosità e santità non vanno confuse con l'amore per Dio. Oggetto dell'amore è il bene, oggetto dell'onore e della venerazione, per cui offriamo a Dio (fare sacro, cioè di Dio) tutto di noi stessi, è l'eccellenza di chi ci fa esistere. La bontà di Dio si comunica alle creature, non la sua eccellenza e l'essere nostro creatore. Per questo amiamo il prossimo dello stesso amore con cui amiamo Dio, ma non adoriamo il prossimo⁹².

La virtù della religiosità ha per oggetto gli atti con cui veneriamo Dio. Dio non ne ha bisogno, ovviamente. Siamo noi ad averne necessità per poter essere giusti.

“Tu non hai bisogno della nostra lode, ma per un dono del tuo amore ci chiami a renderti grazie...” (*Prefazio comune IV*).

Tra le virtù umane, quella il cui atto ci porta più vicino al fine ultimo della nostra vita è per questo la principale, per questo la religiosità è la più importante delle virtù morali.

90 Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 21, a. 4.

91 Il mistero della SS. Trinità non vuol dire che vi sono tre dei creatori, ma un solo Dio Creatore: la religiosità non viene differenziata.

92 II-II, q. 81, a. 4, ad 3.

INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ

I nostri atti sono interiori (si compiono nella facoltà di intendere e volere) ed esteriori. Questa espressione "esteriore" spesso è stata vista come contrapposta, con la scusa che si può onorare Dio con le labbra mentre il nostro cuore è lontano da Lui. Il fatto che gli atti esteriori senza l'intenzione interiore siano falsi, non vuol dire che essi siano superflui o persino da evitare con la scusa che si deve adorare Dio in spirito e verità (intendendo, in modo forse arbitrario, questa espressione come equivalente agli atti interiori dell'uomo).

Se uno ci deve ringraziare e non ci mostra nulla, nemmeno un grazie, con la scusa che ha tutta la gratitudine nel cuore, questo significa solo che non è vero che ha la gratitudine nel cuore, perché l'uomo non capisce senza osservare o visualizzare in qualche modo ciò che comprende, e non tende senza provare sentimenti; nemmeno diciamo che ci ama chi, potendo darci segni esterni di amore, si rifiuta di farli; nemmeno ha la fede chi rifiuta di professarla esteriormente.

Quando è impossibile l'agire esteriore, solo allora basta l'intenzione interiore.

I segni esteriori della religiosità, cioè di qualcosa di sacro, sono i "sacramenti" in senso lato. I sacramenti della nuova vita in Cristo hanno particolarità ulteriori, ma questo non annulla che siano segni del sacro.

Ma questi segni non sono solo l'effetto di ciò che è interiore, bensì contribuiscono anche a suscitare. Come non si dà comprensione di ciò che non è anche visualizzabile e non si riesce a decidere un atto senza "sentircelo" come buono, così gli atti sensibili della religiosità suscitano in noi gli atti interni. Lo sperimentiamo noi stessi in molte occasioni. E, del resto, questo è vero anche in tanti altri campi: un volto irato manifesta un nostro stato interiore e provoca certi stati interiori in chi ci incontra.

Resta ovvio che gli atti esterni sono secondari rispetto a quelli interni, senza i quali la religiosità sarebbe falsa.

GLI ATTI INTERNI

Gli atti interni della religiosità sono la devozione (*devotio*) e la preghiera (*oratio*).

La devozione

Tradurre *devotio* con "devozione" presenta qualche problema, perché noi usiamo la parola anche per gli atti esterni (fare le devozioni).

Dobbiamo accontentarci, comunque. In latino vi è uno stretto legame tra *voveo* (promettere in voto agli dei), *votus* (promesso in voto, consacrato) e *devoveo* (promettere in voto, consacrare), anche qui però a volte si indicavano atti esterni.

Noi intenderemo per "devozione"⁹³ la volontà (interiore) di dedicarsi a ciò che dobbiamo a Dio (che sono poi gli atti esteriori del culto). Non confonderemo questa intenzione con quella della carità, perché abbiamo già visto che la religiosità non va confusa. Del resto la carità causa la devozione (e gli atti esterni della religiosità), così come qualsiasi amicizia ci porta a fare gesti ed atti amichevoli, e come questi gesti rinforzano l'amicizia, la devozione e gli atti esterni di culto accrescono la carità.

Noi parliamo di "devozione" anche al proprio paese, alle autorità, al lavoro... ma si tratta di servizi diversi, che non dobbiamo confondere.

Da dove viene la devozione? Da Dio, come tutto ciò che è il nostro bene. Ma questo non toglie che vi sia il nostro collaborare, perché Dio muove le sue creature al loro operare nel modo proprio della natura che ha loro dato, e a noi ha dato una natura capace di un agire responsabile e volontario. Dunque, tanto più vi è in noi di agire libero, responsabile e volontario, tanto più vi è in noi azione di Dio.

Come, allora, collaboriamo e corrispondiamo per causare volontariamente la devozione? Considerando i benefici di Dio, anzitutto, e, in secondo luogo, il nostro bisogno, il bisogno di ogni uomo, di tali benefici. Se non considero i benefici di Dio, non mi sento in debito di gratitudine; se penso di non aver bisogno di Dio, non mi sento in debito di gratitudine. La prima considerazione causa l'amore, che a sua volta causa la devozione; la seconda considerazione serve invece ad escludere la presunzione di poter contare solo sulle nostre forze. Nella meditazione e nella contemplazione, dunque, facciamo sgorgare la devozione.

Molti hanno detto che la conoscenza dell'uomo ed il suo sapere serve invece a far crescere il suo orgoglio e la sua presunzione (mentre i semplici cercano facilmente il loro aiuto in Dio). Ma questo non dipende dal sapere in quanto tale, ma da ciò che spinge l'uomo a cercare conoscenza. Chi vuole sentirsi indipendente da Dio cerca nel proprio sapere e nella propria forza di volontà un motivo per dire che non ha bisogno di Dio. Ma quando l'intelletto gli fa vedere i limiti del suo sapere, allora volge lo sguardo altrove per non doverlo riconoscere! Questo non è per nulla scientifico. Ma accade molto spesso.

La considerazione dei benefici di Dio è di per sé fonte di gioia, ma causa tristezza al pensiero di chi non ne fruisce o del modo limitato in cui ancora ne stiamo fruendo.

Invece la considerazione dell'uomo e dei nostri difetti ci porta a rattristarci di noi stessi, ma secondariamente a cercare aiuto da Dio e a pregustare la gioia che esso ci porterà.

La preghiera

Anche in questo caso dobbiamo fare attenzione a ciò di cui vogliamo parlare, perché noi chiamiamo "preghiera" anche gli atti esterni, le preghiere che recitiamo. Qui vogliamo invece considerare l'atto della volontà.

La volontà può comandare, come quando dirige il nostro agire. Ma può chiedere a chi può soccorrerci, laddove da soli non siamo capaci. Con gli altri uomini noi facciamo questo usando il linguaggio; Dio invece legge nel nostro pensiero, e noi preghiamo anzitutto nel presentargli ciò che vorremmo. In questo senso la preghiera è una elevazione della mente e di tutto il cuore a Dio. In qualche modo la preghiera sta alla devozione come una richiesta sta ad un'offerta.

Ma questo elevare il cuore a Dio esige che ciò che chiediamo sia finalizzato all'unirci a Lui:

93 La devozione è trattata in II-II, q. 82.

Una cosa sola ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita. (*Sal 27, 4*).

Pare superfluo osservare che molto spesso ciò che chiediamo non è finalizzato all'unirci a Lui, ma ad altri nostri interessi indipendenti.

La preghiera è considerata inutile da chi ritiene che le cose di questo mondo non sono governate dalla divina Provvidenza. Lo stesso pensano coloro che ritengono che tutto avvenga in modo necessario, vuoi perché la Provvidenza divina non muta, vuoi per la concezione deterministica del mondo.

Un errore diverso lo fanno coloro che pensano che le disposizioni della divina Provvidenza siano mutevoli, e che tale mutazione possa dipendere dalle preghiere.

Tutte queste opinioni nascono da un modo antropomorfo di concepire Dio ed il suo agire sul mondo.

L'utilità della preghiera andrebbe dunque concepita ammettendo una Provvidenza immutabile su un mondo non necessario.

Dio, dall'alto della torre della sua eternità, con un unico sguardo vede tutta la storia del creato e l'ordine che vi è tra le creature, così come io guardo chi è ora di fronte a me. Con lo stesso sguardo egli governa tutto ciò, disponendo i rapporti tra causa ed effetto nel creato, a seconda della natura che Egli dà alle creature. E questo vale anche per le creature intelligenti e responsabili, anche se non possiamo capire come Egli possa fare questo (sarebbe pretendere di poter vedere dal suo punto di vista!). La preghiera ottiene quello che dall'eternità Dio aveva disposto di darci attraverso di essa. In questo senso **noi preghiamo non per fare che la volontà di Dio diventi conforme alla nostra, ma perché la nostra diventi conforme a quella di Dio.**

Con la preghiera l'uomo si sottomette a Dio. Per questo essa è atto della religiosità. Altrimenti essa sarebbe un mero chiedere.

La preghiera è atto dell'intelletto, nella sua funzione pratica. Dunque è mosso dalla volontà devota. Dopo la devozione, essa è il primo degli atti della virtù della religiosità.

Il fatto che chiediamo per uniformarci a ciò che Dio vorrebbe che gli chiedessimo dipende dall'amore per Dio stesso: la carità governa il volere, ed il volere giusto governa l'intelletto che chiede.

La preghiera ai nostri fratelli nella fede, vivi o defunti, non è perché essi ci esaudiscano per forza propria, ma perché preghino con noi e per noi Dio, cui solo compete la misericordia nell'esaudirci. Allo stesso modo noi preghiamo per gli altri, amandoli come ci ha insegnato il Signore (dobbiamo pregare anche per i nemici!).

Il Signore ci ha insegnato come pregare e che cosa chiedere insegnandoci il *Padre Nostro*.

“Ora, nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell'ordine in cui devono essere desiderate: cosicché questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma plasma tutti i nostri affetti. Ora, è evidente che il primo oggetto del desiderio è il fine; e quindi i mezzi per raggiungerlo. Ma il nostro fine è Dio. E verso di lui il nostro affetto può tendere in due modi: primo, col volere la gloria di Dio; secondo, desiderando di godere della sua gloria. Il primo di codesti atti si riferisce all'amore col quale amiamo Dio per se stesso; il secondo si riferisce all'amore col quale amiamo noi stessi in Dio. Ecco il perché della prima domanda: “Sia santificato il tuo nome”, con la quale chiediamo la gloria di Dio. - Ed il perché della seconda: “Venga il tuo regno”, con la quale chiediamo di raggiungere la gloria del suo regno. Al fine suddetto poi una cosa può predisporci in due modi: direttamente e indirettamente. Direttamente, e questo è

compito del bene utile al raggiungimento del fine. D'altra parte una cosa può essere utile per il fine, che è la beatitudine, in due maniere. Primo, in maniera diretta e principale, mediante il merito che con l'obbedienza a Dio ci fa guadagnare la beatitudine. E ad esso si riferisce la (terza) domanda: "Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra". - Secondo, in maniera strumentale e quasi di rincalzo, aiutandoci così a meritare. A ciò si riferisce la domanda: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"; sia che s'intenda del pane sacramentale, il cui uso quotidiano è vantaggioso per l'uomo, e nel quale vengono inclusi tutti gli altri sacramenti; sia che s'intenda del pane materiale, come per indicare col pane "qualsiasi necessità di vitto", secondo la spiegazione di S. Agostino; poiché l'Eucarestia 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 poi veniamo predisposti alla beatitudine mediante la rimozione degli ostacoli. Ora, tre sono gli ostacoli che ci allontanano dalla beatitudine. Primo, il peccato, che esclude direttamente dal Regno, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Né fornicatori, né idolatri, ecc., ereditano il regno di Dio". Di qui la domanda: "Rimetti a noi i nostri debiti". - Secondo, la tentazione, che ci trattiene dall'adempiere la divina volontà. Ad essa si riferisce la domanda: "Non c'indurre in tentazione"; con la quale non chiediamo di non essere tentati affatto, ma di non essere vinti dalla tentazione. - Terzo, i travagli della vita presente che sottraggono il necessario per vivere. E a questo si riferisce la domanda: "Liberaci dal male".⁹⁴

E. S. Tommaso prosegue⁹⁵ citando S. Agostino:

S. Agostino nel suo libro *De Sermone Domini in monte*, fa così corrispondere le sette domande ai doni e alle beatitudini: "Se è il timor di Dio a rendere beati i poveri in spirito, chiediamo che sia santificato il nome di Dio col timore casto. Se è la pietà a far sì che siano beati i mansueti, chiediamo che venga il suo regno, affinché diventiamo mansueti, e cessiamo dal fargli resistenza. Se è la scienza a rendere beati quelli che piangono, preghiamo che sia fatta la sua volontà: poiché allora non piangeremo. E se è la fortezza a far sì che siano beati coloro che hanno fame, preghiamo che ci venga dato il nostro pane quotidiano. Se è il consiglio a rendere beati i misericordiosi, rimettiamo i debiti, affinché essi siano rimessi anche a noi. Se è l'intelletto a rendere beati i puri di cuore, preghiamo che ci venga risparmiata una doppietta di cuore, con la ricerca dei beni temporali, dai quali scaturiscono le nostre tentazioni. 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; affinché questa liberazione ci renda liberi figli di Dio".

Le preghiere si fanno anche per eccitare in noi la fiducia nel chiedere. Se Dio sembra non ascoltarci, è perché ci sta educando a chiedere.

Noi spesso preghiamo i nostri cari morti. Se sono già beati, va bene: preghiamo perché si uniscano alla nostra preghiera aiutandoci. Se sono in Purgatorio, sono loro che invece hanno piuttosto bisogno delle nostre preghiere. Questo perché la preghiera la si rivolge a chi è più grande di noi e può aiutarci nel rivolgerci a Dio, non a chi ha bisogno di essere aiutato. Dio vuole che ci aiutiamo a vicenda, ma è il bambino che deve farsi aiutare dall'adulto a camminare, non viceversa. La superiorità delle anime purganti, rispetto a noi, è solo nel non essere più capaci di peccare: per il resto esse si sottomettono alla privazione della visione beatifica in purificazione e punizione dei loro peccati⁹⁶.

La preghiera è anche un atto esterno, quando si esprime nei gesti e nelle parole. Noi qui diamo lo

94 II-II, q. 83, a. 9, c. Trad. italiana di T. CENTI, Ed. Salani poi ESD, Bologna.

95 *Ibidem*, ad 3.

96 *Ibidem*, a. 11, ad 4.

stesso nome all'atto esterno che esprime l'atto interiore.

L'atto esterno serve a coinvolgerci interiormente, per i motivi già accennati sopra. Inoltre fa in modo che serviamo Dio anche con la nostra parte soggetta a trasformazione, fisica. Infine è il solo modo che abbiamo per pregare insieme agli altri, non essendoci comunicazione se non tramite i gesti e la parola.

Il primo di questi tre motivi ci ricorda che per restare attenti nella preghiera è importante che anche la nostra fisicità sia coinvolta.

Resta vero che è l'intenzione che conta, e che non è la distrazione involontaria dell'intelletto che vanifica la preghiera (la persona anziana fa fatica a restare fissa nell'attenzione, ed anche i bambini). Piuttosto dobbiamo stare attenti alla distrazione del cuore.

Se vado dal presidente della Repubblica a chiedere un favore per mio fratello, sto sempre ben attento con la testa, ma quanto all'intenzione del cuore anche il presidente sa benissimo che lo sto facendo non perché mi stia a cuore lui, ma perché mi sta a cuore mio fratello. Invece noi dobbiamo pregare nel senso di chi cerca di fare cosa gradita a Dio.

Per questo la rettitudine di intenzione (il cuore semplice, non doppio) ci fa chiedere quello che Dio vorrebbe gli chiedessimo, anche se non sappiamo che cosa: lo sa Lui. "Sia fatta la tua volontà!" non significa "Fammi la mia volontà!".

I limiti della nostra fisicità vanno rispettati. Tommaso ed Agostino ci ricordano che dobbiamo pregare oralmente solo in modo da eccitare il desiderio interiore. Se sorpassiamo questa misura, finiamo per suscitare disgusto, e questo non va bene. I monaci del deserto cercavano di pregare molto spesso con preghiere brevissime, proprio a questo scopo (le "giaculatorie, da *jaculor*: scagliare: quasi fossero parole scagliate verso il cielo). Interiormente invece, se facciamo tutto per il Signore, la carità mantiene il nostro desiderio fisso al Signore qualsiasi cosa facciamo.

Gli effetti della preghiera sono un conforto spirituale e l'impetrazione dalla misericordia divina di ciò che chiediamo, oppure il ringraziamento e la lode per quanto ci ha dato (ma è lo stesso volere che prima cerca e poi ringrazia).

Essa nasce dalla carità, dall'umiltà e dalla fede. Ma come effetto secondario, la preghiera aiuta anche queste virtù, eccitando i nostri affetti, come si è già detto.

GLI ATTI ESTERNI DELLA RELIGIOSITÀ

Gli atti esterni fanno parte della vita quotidiana: non possiamo esprimere al prossimo qualcosa senza ricorrere al linguaggio parlato o al linguaggio del corpo. Dio, invece, vede il segreto del nostro cuore. Per questo gli atti esterni servono a noi, più che a Lui. Procedono dal nostro atteggiamento interiore, ma insieme a ciò lo causano. Non è un circolo vizioso: se all'atteggiamento interiore consegue un atteggiamento esteriore, posso influire su quello interiore cercando di mutare quello esteriore. La causa fondamentale resta la nostra capacità di intendere e volere, che può riflettere su se stessa. Ma noi siamo uomini, non spiriti chiusi in un corpo: siamo cioè animali, per quanto razionali. Non riesco a pensare senza immaginare, e non riesco a volere senza provare un corrispondente sentimento. Così la capacità di intendere e volere esercita il dominio su se stessa dominando gli atti esterni, sui quali ha un qualche potere, mentre diventa difficile un atto diretto di autodominio se il sentimento non ci aiuta... è molto raro che una persona agitata riesca a calmarsi "con un po' di buona volontà" e basta. Riesce più facile cercar di cambiare gli atteggiamenti esteriori, rendendoli incompatibili con l'atteggiamento interiore che vorremmo cambiare. Questo è poi ciò che fanno le mamme per calmare i piccoli, ed è ciò che da adulti impariamo a fare da soli su noi stessi.

Gli atti esterni diventano poi indispensabili quando rendiamo culto a Dio insieme agli altri, non essendoci altro modo per condividere un atteggiamento interiore di devozione o preghiera.

Come classificare in qualche modo gli atti esteriori della nostra religiosità?

Noi possiamo esprimere a Dio il nostro culto, rendendogli onore con noi stessi, cioè con l'atteggiamento del nostro corpo, o con ciò che in qualche modo è a nostra disposizione.

Nel primo caso abbiamo l'**adorazione**; nel secondo possiamo **offrire** a Dio **le nostre cose**, che la Scrittura specificava dividendole in sacrifici, offerte, primizie e decime. Oppure possiamo promettere di dare: i **voti**.

Fanno però parte della religiosità anche gli atti con cui noi riceviamo o assumiamo da Dio qualcosa.

Se riceviamo Lui stesso o i suoi benefici, la cosa riguarda i **sacramenti** (in senso lato), e di essi si parla in altra sede. Invece a volte assumiamo il nome di Dio: a garanzia della veracità nel **giuramento**, come motivo di ciò che chiediamo ad altri quando **scongiuriamo**, come motivo per rendere valida la nostra preghiera esteriore (chiediamo e ringraziamo **nel nome del Signore**).

L'adorazione

Noi esprimiamo a Dio l'onore dovuto e la nostra sottomissione con atti che hanno una analogia con quelli che si usa fare nei confronti delle massime autorità. Lo stato del servo, dal greco, era detto sia *dulia*, sia *latría*. Solo la seconda parola, però, indicava la sottomissione a Dio, motivo per cui chi adorava gli idoli era, ed è ancora, detto *idolatra*. I gesti riservati a Dio li chiamiamo gesti di "adorazione". Fatti ad altri, equivalgono ad attribuire l'onore divino a chi non è Dio.

A differenza dei gesti di sottomissione propri delle diverse specie animali, i gesti di sottomissione e reverenza degli uomini mutano moltissimo a seconda delle vicende e delle culture. Vi sono però caratteristiche costanti (abbassare lo sguardo, ad esempio, perché fissiamo negli occhi chi è in qualche modo pari a noi). I gesti di sottomissione a Dio sembrano essere però prerogativa della specie umana, capace di comprendere che esiste il Creatore, anche se non lo possiamo vedere.

Questi gesti appartengono alla nostra morale naturale, come anche tutti gli altri atti della religiosità. Il fatto che la Rivelazione divina venga a precisare alcuni gesti di culto non toglie nulla al valore morale dei gesti di religiosità di altre culture. Come non dobbiamo meravigliarci se un non cristiano onora i propri genitori più di noi, così non dobbiamo meravigliarci se un non cristiano dimostra più religiosità di noi. Questo vale per l'aspetto umano, acquisito, della religiosità, non per quello infuso e soprannaturale. Ma anche all'interno della stessa fede, la diversità di sensibilità e di storia porta a differenziare riti diversi.

Possiamo dire che l'adorazione esteriore sta alla devozione interiore così come la preghiera esteriore sta alla preghiera interiore.

Ma c'è sempre una differenza tra ciò che è interiore e ciò che è esteriore. Gli atti interiori sono indifferenti alle circostanze esteriori, non così quelli esteriori. Questo è il problema della "decenza" degli atti esteriori, che vale pure per i gesti esteriori con cui onoriamo i nostri simili. Il dualismo spirito-corpo, che considera indifferente la corporeità alla vera realtà umana, può portare a ritenere legittimo qualsiasi modo di esternare a Dio la nostra preghiera o la nostra devozione interiori. Questo non possiamo farlo, indubbiamente, con i nostri simili, che si riterrebbero offesi. Nemmeno possiamo farlo in una preghiera o in una adorazione comuni, perché il significato dei gesti è condiviso dagli altri. Ma anche la presunzione, nel privato, di poterci esprimere in un modo qualsiasi, anche se indecente in pubblico, resta solo una presunzione, perché serve ad affermare una nostra superbia piuttosto che una nostra sottomissione.

Le cose che offriamo a Dio

Offrire qualcosa è un gesto comune. Offrire a Dio qualcosa vale solo se al gesto corrisponde l'atteggiamento interiore (Dio non ha bisogno di nulla). Dell'importanza dei gesti esterni abbiamo già parlato.

S. Tommaso ci offre un criterio per distinguere le cose che offriamo a Dio⁹⁷. Il criterio lo prende dalla Legge dell'Antico Testamento.

"Sacrificio" vuol dire fare sacro, cioè di Dio.

Se dunque compiamo qualche rito su qualcosa per dichiararla sacra, l'offerta è un **sacrificio**. Per esempio quando un animale veniva ucciso, oppure quando si benedice e spezza il pane per poi mangiarlo.

Se non compiamo riti di consacrazione sulla cosa, ma ci limitiamo a portare all'altare pani o animali, è un'offerta: che poi può servire per un sacrificio, ma di per sé è solo un'**offerta**. Le **primizie** (*Dt 26*) erano un'offerta, non un sacrificio.

Le **decime**, infine, erano un'offerta per Dio solo in modo mediato: servivano espressamente al sostentamento del culto e dei ministri del culto.

"**Sacrificio**" però è una parola molto ricca. Nel senso più stretto, indica il fatto che qualcosa viene fatta sacra e solo questo. Ma in morale un atto, specificato da un certo oggetto o "materia", viene ulteriormente specificato dai fini ulteriori. Per esempio, se rubo per fornicare, l'atto di furto appartiene anche alla specie contraria alla temperanza, e non solo a quella contraria alla giustizia. Così uno stesso atto può appartenere a diverse "specie" dal punto di vista morale, anche se dal punto di vista naturale, cioè fisico, è sempre un unico atto con la sua specificità unica.

97 II-II, q. 85, a. 3, ad 3.

Da questo punto di vista tutto ciò che noi facciamo per rendere onore a Dio diventa sacrificio o almeno offerta: anzitutto dandogli la nostra anima nella devozione e nella preghiera interiori; poi dandogli ciò che in noi è corporeo, ad esempio col martirio o con una vita casta; infine dandogli i nostri beni, non solo direttamente come offerta, ma anche dandoli ai poveri.

La santità viene così a coincidere con la Carità, esigendo anch'essa tutto ciò che di buono possiamo volere; cambia però la natura degli atti: gli atti di Carità sono atti di amore di benevolenza da Dio a Dio, e non da creatura a Creatore; sono cioè gli atti di amore al Padre, nello Spirito Santo, di Cristo, Verbo incarnato, che prolunga la sua Incarnazione nei suoi "tralci" vivi. La santità invece resta una virtù umana, parte privilegiata della religiosità, e non ha per oggetto Dio, ma ciò con cui possiamo onorarlo: non va confusa nemmeno, quindi, con un amore per Dio in quanto Creatore.

L'amore, inoltre, ha per oggetto il bene, che Dio partecipa alle sue creature, non una eccellenza che spetta solo a Dio (l'essere l'unico Creatore). E la religiosità (dunque la santità) riguarda l'onore dovuto appunto al Creatore.

Se la religiosità è virtù umana, parte privilegiata della giustizia, non dobbiamo meravigliarci se ci sono santi che, almeno esplicitamente, non sono credenti, così come ci sono persone che onorano i loro genitori e non sono credenti. Questo non vuol dire che in essi non operi la Grazia. Ma ciò che è proprio della legge morale naturale riguarda ogni uomo che viene al mondo. Sono uomini che si offrono a Dio, uomini di Dio. Che poi la bontà umana diventi segno e strumento della bontà divina, nella misura in cui partecipiamo alla vita nuova in Cristo, questo è il messaggio cristiano che dobbiamo portare ad ogni uomo, ma resta mistero della Fede.

L'offerta per eccellenza è Cristo stesso. Il suo sacrificio lo vede insieme vittima e sacerdote. La sensibilità moderna e postmoderna non gradisce l'idea di Dio Padre che esige, per la nostra redenzione, l'offerta della vita del Figlio fatto uomo. Ma tale sensibilità muta come i costumi e le mode, dunque ha valore solo temporaneo. Per capire il significato del sacrificio di Cristo occorre saper prescindere dalla nostra sensibilità, ed accogliere i modi di giudicare e di sentire (abbiamo già visto che sono anch'essi indispensabili) che la Chiesa, nella sua liturgia, nel suo magistero di tutti i tempi e nelle Sacre Scritture, lette senza svalutare l'Antico Testamento, ci offre. Di questo argomento, però, si deve trattare altrove.

Veniamo ora alle **offerte** più semplici. Quelle che portiamo ai sacerdoti, per intenderci. Queste altre offerte servono o per mantenere i luoghi di culto, o per mantenere i ministri del culto, o per aiutare chi offre la propria vita (ad esempio i consacrati), o per sostenere i poveri. Le offerte sono volontarie, eccetto casi di necessità o di consuetudini. Cioè, di solito, non è prescritto che cosa o quanto si debba offrire. La giustizia (ed il precetto della Chiesa) esige solo che si contribuisca.

Dice S. Paolo:

E chi mai presta servizio militare a proprie spese? Chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge? Io non dico questo da un punto di vista umano; è la Legge che dice così. Sta scritto infatti nella legge di Mosè: Non metterai la museruola al bue che trebbia. Forse Dio si dà pensiero dei buoi? Oppure lo dice proprio per noi? Certamente fu scritto per noi. Poiché colui che ara deve arare nella speranza di avere la sua parte, come il trebbiatore trebbiare nella stessa speranza. Se noi abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali? Se gli altri hanno tale diritto su di voi, non l'avremmo noi di più? Noi però non abbiamo voluto servirvi di questo diritto, ma tutto sopportiamo per non recare intralcio al vangelo di Cristo. Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare? Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vangelo. (*1Cor 9, 7-14*)

Ma il sacerdote, cioè chi ha il compito di fare da "ponte" tra Dio e l'uomo (cfr. *Ebrei 5,5*) ha pure il

compito di distribuire agli uomini i beni da parte di Dio (come nei sacrifici di comunione dell'AT). Il fatto che la Chiesa faccia questo con le offerte dei fedeli è atto dovuto della virtù della religiosità, è atto sacro, è dovere di giustizia verso Dio, e non solo un atto di amore per il prossimo o di solidarietà sociale. Equivale, in qualche modo, ad una benedizione, che si riceve sotto forma di beni materiali: solo chi partecipa del ruolo di pastore può darla. Un ruolo simile l'hanno pure gli sposi nel benedire la mensa e nel distribuire ai figli ciò che li mantiene in vita. Essi stanno alla loro famiglia come il Vescovo sta alla Diocesi di cui è pastore. Il sacramento del Matrimonio non rende pastori, ma pone tuttavia a capo della chiesa domestica. Di questo però va trattato altrove e non possiamo fermarci a parlarne.

Un'ultima questione: si può fare un'offerta con beni, per così dire, "sporchi"?

Nell'AT era vietato offrire un animale immondo.

Non porterai nella casa del Signore tuo Dio il dono di una prostituta né il salario di un cane, qualunque voto tu abbia fatto, poiché tutti e due sono abominio per il Signore tuo Dio. (*Dt 23,19*)

Da questo punto di vista c'è il rischio di non poter portare più nulla - tranne Cristo - all'altare, come offerta. Noi continuamente siamo immondi per i peccati che continuiamo a commettere. I nostri beni sono frutto di sangue e rapina; anche se non è nostra opera, lo è quasi certamente dei nostri antenati. Le strutture di peccato ci rendono tutti titolari di beni sporchi, di denaro "riciclato". Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

408. Le conseguenze del peccato originale e di tutti i peccati personali degli uomini conferiscono al mondo nel suo insieme una condizione peccaminosa che può essere definita con l'espressione di san Giovanni: «il peccato del mondo» (*Gv 1,29*). Con questa espressione viene anche significata l'influenza negativa esercitata sulle persone dalle situazioni comunitarie e dalle strutture sociali che sono frutto dei peccati degli uomini.

1869. Così il peccato rende gli uomini complici gli uni degli altri e fa regnare tra di loro la concupiscenza, la violenza e l'ingiustizia. I peccati sono all'origine di situazioni sociali e di istituzioni contrarie alla Bontà divina. Le «strutture di peccato» sono l'espressione e l'effetto dei peccati personali. Inducono le loro vittime a commettere, a loro volta, il male. In un senso analogico esse costituiscono un «peccato sociale».

Ci viene in aiuto il Signore, con la parabola dell'amministratore infedele:

Ebbene, io vi dico: Procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché, quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne. (*Lc 16,9*)

Trasformando in opera di amore del prossimo le nostre disoneste ricchezze, esse tornano in qualche modo offribili. Chiedendo a noi peccatori di essere suoi "tralci", Cristo non disdegna di continuare ad offrirsi al Padre usando la nostra umanità "riciclata", rendendo così la sua Chiesa una vergine pura.

Questo però non toglie che, offrendo alla Chiesa dei beni notoriamente disonesti, diamo scandalo e la facciamo apparire complice⁹⁸ e in questo caso non è lecito offrirli e nemmeno riceverli.

La promessa a Dio: il voto

Oltre a dare, noi possiamo promettere, ed anche questo comporta doveri di giustizia.

98 II-II, q. 86, a. 3, ad 1.

Un impegno che assumiamo davanti agli altri uomini è necessariamente fatto tramite il linguaggio con cui possiamo comunicare. Nel caso di un impegno assunto davanti a Dio, che vede il nostro cuore, questo non è necessario. A meno che l'impegno debba essere riconosciuto anche dagli altri, come nel caso del matrimonio e dei voti pubblici, dove l'impegno va assunto comunicando a voce, a gesti e per iscritto (la scrittura serve a testimoniare per il futuro), e davanti a testimoni che rappresentino la comunità (non tutti sono presenti, ma solo alcuni, per cui i testimoni si fanno garanti davanti agli altri, anche assenti, dell'avvenuto impegno).

La promessa però deriva dal proposito di fare una cosa. E il proposito preesige una deliberazione: essendo un atto di volontà deliberata. Perciò per il voto si richiedono necessariamente tre cose: primo, la deliberazione; secondo, il proposito della volontà; terzo, la promessa, che ne è il costitutivo. (II-II, q. 88, a. 1, c.)

Che cosa possiamo promettere a Dio? Non certo qualcosa che sappiamo che gli è sgradita: sarebbe un'offesa (del resto, lo sarebbe anche tra uomini). Neppure qualcosa che gli sia indifferente. Nemmeno ha molto senso promettergli qualcosa che non dipende da noi. Nemmeno ciò che è necessario sul piano morale, perché già Dio ce lo chiede come indispensabile alla nostra salvezza. Le promesse battesimali, che riguardano un impegno a ciò che ci chiede Dio stesso come unica via per la nostra salvezza, non le chiamiamo "voti", anche se sono il fondamento dei "voti" della vita consacrata (cfr. CCC 916).

Il "**voto**", di per sé, è una promessa in cui ci impegniamo a compiere qualcosa di meglio di ciò che è dovuto, per offrire a Dio un meglio in suo onore.

Va da sé che, data la fragilità dell'intelletto umano, non è bene fare "voti" a Dio con leggerezza e senza un parere prudente. E comunque i voti non valgono quando ci portano fuori strada (ma quando li abbiamo promessi, non ce ne rendevamo conto). Dice S. Tommaso, parlando di chi promette di fare veglie o digiuni esagerati:

Ma siccome l'uomo sbaglia facilmente nel giudicare dei propri atti, codesti voti è meglio che siano osservati o tralasciati secondo l'arbitrio dei superiori. Se poi uno dall'osservanza di un voto del genere sente un incomodo grave ed evidente, senza poter ricorrere al superiore, non deve osservarlo. I voti invece che hanno per oggetto cose vane e inutili sono piuttosto da disprezzarsi che da osservarsi. (II-II, q. 88, a. 2, ad 3).

Le promesse, però, vanno mantenute. Le promesse fatte a Dio vanno mantenute a maggior ragione. Sono per la nostra utilità (a Lui non ne viene niente) in quanto ci legano maggiormente a Lui. L'uomo, nel peccato originale, cercava la propria indipendenza da Dio, voleva fare l'adulto, non il bambino. I voti sono espressione del voler maggiormente tornare come bambini nei confronti di Dio (non degli uomini). Gesù non aveva bisogno di fare voti: era totalmente del Padre, era Dio stesso.

Cerchiamo di mettere meglio a fuoco il valore morale della promessa fatta a Dio. Ci si impegna in suo onore (atto di religiosità) a fare qualcosa di meglio rispetto a ciò che è necessario. Di per sé, un atto è buono in quanto è atto virtuoso. Anche per l'aspetto di "di più". Un uomo, per l'amore che ha per la moglie, le può fare un regalo per il suo compleanno. Per lo stesso amore, può farle un regalo di tanto valore che deve rinunciare a qualcosa cui non era necessario rinunciare. Fin qui, si tratta sempre di amore. La giustizia entra in gioco quando quest'uomo promette alla moglie non il regalo che comunque le avrebbe fatto, ma il regalo più impegnativo. La promessa fa entrare in gioco la virtù della giustizia. Nel caso di Dio, la virtù della religiosità.

Come la carità rende superiori gli atti di fede e di speranza (e delle altre virtù umane), così la religiosità rende superiori gli atti delle altre virtù umane. La spiritualità della vita consacrata si è alimentata, fin dai primi secoli del cristianesimo, di queste considerazioni. La Vergine Maria è da subito stata il modello della vita consacrata: il suo "come è possibile? non conosco uomo" è sempre stato interpretato - per quanto ne so - come connesso ad un proposito impegnativo, un voto cioè,

non una domanda per ricevere una informazione.

Ci sono voti pubblici, riconosciuti come tali dalla Chiesa, che danno accesso alle varie forme di vita consacrata che essa riconosce ufficialmente, e ci sono voti privati. La porta della vita consacrata è il voto di castità. Ma la vita religiosa ne esige altri due: la povertà e l'obbedienza. Lo scopo di fondo è mettersi a servizio di Dio, mettendosi a servizio della sua Chiesa, come "battitori liberi", pronti all'uso che di volta in volta occorre. Per questo occorre essere liberi da impegni di famiglia o di patrimoni.

Ovviamente non siamo capaci di fare qualsiasi cosa: per questo c'è modo di scegliere tra una vasta quantità di famiglie religiose, e si può sempre fondarne una nuova se occorre, ovviamente da sottoporre all'approvazione della Chiesa.

I voti sono temporanei o perpetui. Sono anche detti solenni i voti perpetui con cui si rinuncia al diritto, e non solo all'uso, nei confronti dei tre beni cui si rinuncia nella vita religiosa. Questa distinzione è ormai legata alla tradizione, in quanto il nuovo codice di Diritto Canonico mette anche i voti semplici perpetui come causa di nullità in chi attentasse al matrimonio, mentre prima ciò valeva solo per i voti solenni (che erano sempre anche perpetui).

I voti pubblici li può dispensare la legittima autorità, a seconda che si tratti di un istituto di diritto diocesano o pontificio.

I voti privati li può dispensare il pastore legittimo. Il Papa, il Vescovo per i suoi fedeli, il Parroco per i suoi parrocchiani (anche forestieri), il Superiore religioso per i suoi sudditi (negli istituti dove il Superiore è per legge sacerdote: dispensare è atto di autorità pastorale, perché si dichiara che ciò che è dovuto da tutti non va applicato in un certo caso). I sacerdoti di molti Ordini religiosi hanno il privilegio di poter dispensare i voti privati dei fedeli che si rivolgono a loro⁹⁹. Dobbiamo ricordarci che è nostro potere fare una promessa, ma non è nostro potere toglierla. Per questo suggerivo di non farne per iniziativa privata, magari in momenti di sconforto e con l'atteggiamento (che è ingiusto) di chi vorrebbe comperare da Dio una grazia.

Per valutare se un voto non ha valore, basta ovviamente la dottrina della Chiesa, e qualunque confessore può valutarlo.

Per cambiare il voto in qualcosa di equivalente (cioè non diminuendo), basta chi ha emesso il voto.

Ma se io prometto di fare qualcosa che coinvolge altri, questi acquisiscono diritti che vanno comunque rispettati. Essi stessi possono però fermare l'effetto del voto, rinunciando al loro diritto, ad esempio se l'osservanza del voto li danneggia.

99 S. ALFONSO, *Theologia moralis*, lib. III, n. 257.

QUANDO CI SERVIAMO DI DIO

Intendo dire, con questo titolo, che ci sono casi in cui per onorare Dio ci serviamo di Lui. Anzi, in un certo senso, non è possibile offrirgli qualcosa che non sia un suo dono. La nostra è la giustizia del bimbo piccolo che, per festeggiare il compleanno della mamma, deve farsi dare i soldi dal babbo.

Nei sacramenti della Nuova Alleanza Dio ci dà se stesso, rendendoci partecipi della sua vita divina (la vita nuova in Cristo¹⁰⁰), per cui la nostra adorazione, la nostra preghiera, e tutto ciò che concorre all'amore di Dio, diventa prolungamento degli atti del Verbo Incarnato: il Padre vede il Figlio in noi. Di questo argomento, però, si tratta altrove.

Nella religiosità che anche i non credenti riescono a condividere, ci si accontenta di appropriarsi del Nome di Dio: agire in nome suo, chiedere in nome suo. La vita in Cristo appartiene di diritto ad ogni uomo (il prezzo della redenzione è già stato pagato!), ma molti non lo sanno, e quindi vedono in Dio solo il Creatore: il che è l'aspetto che condividono con i credenti.

L'uomo fa uso del nome di Dio in tre modi: per confermare le proprie parole (il giuramento), per sollecitare gli altri a qualcosa di buono (lo scongiurare), per pregare, sia chiedendo che ringraziando e lodando: anche Gesù ha insistito molto che chiedessimo nel suo nome.

Il segno di croce che facciamo inizia appunto con: "Nel nome del ...": il cristiano consacra la giornata alla gloria di Dio e invoca la grazia del Salvatore, la quale gli permette di agire nello Spirito come figlio del Padre (CCC 2157). Nello stesso nome si battezza. Nello stesso nome si assolve il peccatore che deve rinnovare la grazia del Battesimo.

Conoscere il nome di una persona significa conoscerla; poterla chiamare per nome significa avere una sorta di potere, se questa persona è importante: almeno il potere di farla intervenire. Agire a nome di una persona significa condividere il potere di questa persona. Farsi un nome vuol dire fare cose tali da ricevere onore; chi viene disonorato vede cancellato il suo nome. Tutto questo, applicato a Dio, è un tema ricchissimo di meditazione. A noi interessa ora solo l'aspetto relativo all'uso giusto del nome di Dio.

Il giuramento

Giurare significa invocare Dio come garante delle proprie parole, sia che rendiamo testimonianza di un fatto, sia che manifestiamo il nostro impegno a compiere qualcosa (il che ha qualche affinità con il voto).

A volte ci si limita a dire "Dio mi è testimone", a volte invece si invoca la punizione divina se non è vero o non si mantiene ciò che si dice, come, per esempio: "Dio mi faccia questo ed altro se io non farò..."; in latino questa veniva detta *execratio*, ma in italiano non saprei come tradurre la parola. Il "giudizio di Dio" (tradizione particolarmente in uso nei popoli germanici, detta "ordalia") mi pare rientri in una forma di *execratio*, solo che si affronta la punizione chiedendo a Dio un miracolo per non esserne colpiti. Per S. Tommaso¹⁰¹ questo non è lecito, diventando un tentare Dio. Tuttavia dei santi hanno affrontato tale giudizio: ad esempio S. Pietro Igneo, uno dei monaci vallombrosani, nel

100 Ricordo che alla fine dello scorso millennio è stato ufficialmente riconosciuto il *Consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione*, dove appunto si riconosce la vita nuova in Cristo.

101 II-II, q. 95, a. 8, ad 3; III *Sent.*, d. 39, a. 2/B, ad 3.

1068, nei pressi di Scandicci (Firenze), affrontò la prova del fuoco (dove il nome di Igneo) riuscendo a far deporre (da Papa Alessandro II) come simoniaco il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba.

La Chiesa non ha mai interpretato alla lettera il divieto di Gesù di giurare (*Mt* 5,34; cfr. *Gc* 5,12).

Seguendo S. Paolo (*2Cor* 1,23; *Gal* 1, 20), la Tradizione della Chiesa ha inteso che la parola di Gesù non si oppone al giuramento, allorché viene fatto per un motivo grave e giusto (per esempio davanti ad un tribunale). ... (CCC 2154)

Non si può giurare con leggerezza, e nemmeno per motivi non giusti o contrari alla verità. Chi giura è tenuto ad usare discernimento (giudizio) nel valutare la gravità dei motivi, la conformità a giustizia e la conformità a verità.

Gli uomini giurano per chi è più grande di loro (*Eb* 6,16): giurare è dunque atto di riconoscimento della grandezza di Dio.

Si potrebbe confondere chi giura di fare qualcosa con chi fa un voto. Non è così¹⁰². Perché gli atti morali sono specificati dal fine, ed il voto è finalizzato direttamente al riverire Dio, mentre nel giuramento il fine è legato a delle necessità della vita. Per questo, chi può sciogliere dal voto può a maggior ragione sciogliere da un giuramento promissorio. Ma se il giuramento era di dare qualcosa a qualcuno, il beneficiario stesso può sciogliere dal giuramento¹⁰³.

Non abituare la bocca al giuramento,
non abituarti a nominare il nome del Santo.
Come uno schiavo interrogato di continuo
non sarà senza lividure,
così chi giura e ha sempre in bocca Dio
non sarà esente da peccato.

Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità;
il flagello non si allontanerà dalla sua casa.
Se cade in fallo, il suo peccato è su di lui;
se non ne tiene conto, pecca due volte.
Se giura il falso non sarà giustificato,
la sua casa si riempirà di sventure. (*Sir* 23, 9-11)

Mosè disse ai capi delle tribù degli Israeliti: «Questo il Signore ha ordinato: Quando uno avrà fatto un voto al Signore o si sarà obbligato con giuramento ad una astensione, non violi la sua parola, ma dia esecuzione a quanto ha promesso con la bocca.

Quando una donna avrà fatto un voto al Signore e si sarà obbligata ad una astensione, mentre è ancora in casa del padre, durante la sua giovinezza, se il padre, avuta conoscenza del voto di lei e dell'astensione alla quale si è obbligata, non dice nulla, tutti i voti di lei saranno validi e saranno valide tutte le astensioni alle quali si sarà obbligata. Ma se il padre, quando ne viene a conoscenza, le fa opposizione, tutti i voti di lei e tutte le astensioni alle quali si sarà obbligata, non saranno validi; il Signore la perdonerà, perché il padre le ha fatto opposizione. Se si marita quando è legata da voti o da un obbligo di astensione assunto alla leggera con le labbra, se il marito ne ha conoscenza e quando viene a conoscenza non dice nulla, i voti di lei saranno validi e saranno validi gli obblighi di astensione da lei assunti. Ma se il marito, quando ne viene a conoscenza, le fa opposizione, egli annullerà il voto che essa ha fatto e l'obbligo di astensione che essa si è assunta alla leggera; il Signore la perdonerà. Ma il voto di una vedova o di una donna ripudiata, qualunque sia l'obbligo che si è assunto,

102 II-II, q. 89, a. 5, ad 1.

103 II-II, q. 89, a. 9.

rimarrà valido. Se una donna nella casa del marito farà voti o si obbligherà con giuramento ad una astensione e il marito ne avrà conoscenza, se il marito non dice nulla e non le fa opposizione, tutti i voti di lei saranno validi e saranno validi tutti gli obblighi di astensione da lei assunti. Ma se il marito, quando ne viene a conoscenza, li annulla, quanto le sarà uscito dalle labbra, voti od obblighi di astensione, non sarà valido; il marito lo ha annullato; il Signore la perdonerà. Il marito può ratificare e il marito può annullare qualunque voto e qualunque giuramento, per il quale essa sia obbligata a mortificarsi. Ma se il marito, da un giorno all'altro, non dice nulla in proposito, egli ratifica così tutti i voti di lei e tutti gli obblighi di astensione da lei assunti; li ratifica perché non ha detto nulla a questo proposito quando ne ha avuto conoscenza. Ma se li annulla qualche tempo dopo averne avuto conoscenza, porterà il peso della colpa della moglie». (*Nm 30, 2-16*).

Non si può (e quindi non ha valore) giurare qualcosa che sia contraria a verità, giustizia e discernimento (cioè contrario ad un sano giudizio: ad esempio non è giudizioso giurare di fare qualcosa che è nocivo). Nemmeno si può giurare di fare qualcosa che coinvolge altri (il marito, la moglie...). Nemmeno si può giurare se non si è nelle condizioni di farlo (il giovane non ancora maturo, al di là della definizione puramente legale della maggior età; chi agisce succube di tossicodipendenze). Nella pratica, non si deve mai giurare, eccetto sia richiesto da una legittima autorità per giusti e gravi motivi.

Scongiurare

Scongiurando, invociamo il nome divino per indurre un altro a compiere qualcosa. Valgono gli stessi criteri che rendono lecito un giuramento. Però possono esserci altri motivi di abuso.

Non deve essere usato il nome di Dio per aumentare l'autorità nostra sull'altro. Quando uno giura di fare qualcosa, egli ha autorità su se stesso; ma non ha autorità sull'altro, e se ne ha, tale autorità resta quella di prima, e non aumenta in forza dell'aver invocato il nome divino. Lo scongiuro non obbliga l'altro. Ma solo richiama alla sua coscienza che una certa cosa va fatta anche per rispetto a Dio (e deve essere veramente qualcosa che Dio vuole).

Ovviamente uno può anche avere autorità. Il suo scongiurare può non essere un mero chiedere come preghiera (*adiuratio deprecativa*: ti prego in nome di Dio), ma un ordinare (*adiuratio imperativa*: ti ordino in nome di Dio), il che suppone che Dio approvi tale autorità.

Un esempio di scongiuro abusato potrebbe essere lo scongiuro del Sommo Sacerdote a Cristo durante il processo (*Mt 26,63*): egli non aveva autorità per imporre a Gesù di dire se era il Cristo.

Nel mio nome scacceranno i demoni (*Mc 16,17*).

Non è lecito pregare i demoni. Nell'esorcismo lo scongiuro è solo imperativo. E solo per gli scopi per cui il Signore ha detto questo.

Invocare il nome di Dio contro quanto la Chiesa chiede, mentre Dio ci chiede di obbedire ai pastori della Chiesa, è abusare del nome di Dio. Se anche il demonio sembra obbedire, è perché così ci trascina nel peccato. In realtà facciamo così per sostenere di avere una autorità che non abbiamo: cerchiamo la gloria che viene dagli uomini.

Se poi il nostro scopo fosse di ottenere con questo altre utilità dal demonio, ad esempio conoscenze o aiuti, il peccato si aggraverebbe. Se qualche santo ha obbligato il demonio ad aiutarlo, dobbiamo pensare che avesse una rivelazione privata che ciò era approvato dal Signore.

Pregare, lodare, fare tutto nel nome del Signore

Come la preghiera non serve a cambiare la volontà di Dio e farla simile alla nostra, ma a cambiare la nostra, mettendola in sintonia con quella di Dio, così anche la lode ed ogni manifestazione pubblica in onore di Dio non serve a far sapere a Dio, che scruta i cuori, la nostra gratitudine, ma a ravvivare la nostra gratitudine e a comunicarla agli altri, invitandoli a dividerla.

Tutto ciò che migliora l'umana espressione diventa utile, compresa la musica ed il canto, accompagnati dall'arte sacra in ogni sua manifestazione. L'unica cosa che potrebbe distogliere dal render lode a Dio sarebbe che l'arte, la musica ed il canto diventassero una esibizione fine a se stessa, per il piacere dei partecipanti senza rapporto con Dio, o per il solo plauso che viene dagli uomini.

Nell'arte, ed in particolare nella musica e nel canto, noi troviamo aspetti legati alla nostra sensibilità che sfuggono al controllo razionale. Chi volesse imporre all'istinto dell'uomo un gusto estraneo, inventato a tavolino, solo per l'orgoglio che la parte razionale può provare nell'imporre una sua legge alla parte emotiva ed istintiva del nostro essere, diventerebbe un povero infelice che mangia cibi disgustosi solo per il gusto di dire che ha voluto inventarli indipendentemente dal preordinamento che trova nel gusto stesso, e che ha voluto imporre al suo gusto di dichiararli buoni.

L'orgoglio di fare violenza alla natura, dominandola a nostro totale arbitrio, tra l'altro, ci ricorda la superbia del diavolo e la sua tentazione all'autonomia etica nel peccato originale.

Invece, assecondando ed indirizzando la nostra parte istintiva a Dio, ci accomuniamo al coro delle creature irrazionali nella loro innocenza.

I cieli narrano la gloria di Dio,
e l'opera delle sue mani annuncia il firmamento.
Il giorno al giorno ne affida il messaggio
e la notte alla notte ne trasmette notizia.
Non è linguaggio e non sono parole,
di cui non si oda il suono.
Per tutta la terra si diffonde la loro voce
e ai confini del mondo la loro parola. (*Sal 19, 2-5*)

È Dio che ha creato il mondo visibile in tutta la sua ricchezza, la sua varietà e il suo ordine. La Scrittura presenta simbolicamente l'opera del Creatore come un susseguirsi di sei giorni di «lavoro» divino, che terminano nel «riposo» del settimo giorno. Il testo sacro, riguardo alla creazione, insegna verità rivelate da Dio per la nostra salvezza, che consentono di «riconoscere la natura intima di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio». (*CCC 337*)

La preghiera, specialmente quella di lode, è dunque prefigurazione del riposo del settimo giorno: gioiosa contemplazione dell'opera della creazione e della redenzione, cui siamo stati chiamati a partecipare attivamente: la gioia del Paradiso. Là daremo onore, lode e gloria alla Santissima Trinità non a titolo privato, ma per Cristo, con Cristo ed in Cristo.

VIZI CONTRO LA RELIGIOSITÀ

In tutte le virtù morali l'oggetto può essere abusato per eccesso o per difetto, come fanno lo scialacquatore e l'avarò col denaro. Analogò discorso vale per gli atti di culto: si può farli a chi non si deve o non nel modo dovuto, oppure si può mancare per difetto, rifiutando il culto o il modo ad esso dovuto, ed in questo caso si ha evidente la contrarietà alla religiosità.

I vizi contrari alla virtù della religiosità sono quindi classificabili in due tipi:

- quelli manifestamente contrari, che possiamo accomunare sotto il nome di "**irreligiosità**";
- quelli che sembrano manifestazioni di culto, che accomuneremo sotto il nome di "**religiosità deviata**" o "**superstizione**". Questo secondo nome, però, può essere inteso in senso riduttivo, cioè solo per quelle pratiche tipo la paura del gatto nero che attraversa la strada, oppure il portare il cornetto al collo, e così via; ma senza includere l'idolatria. Per questo preferisco il primo nome.

Ci occuperemo anzitutto di questi vizi.

RELIGIOSITÀ DEVIATA

Il primo comandamento vieta di onorare altri dei, all'infuori dell'Unico Signore che si è rivelato al suo popolo. Proibisce la superstizione e l'irreligione. La superstizione rappresenta, in qualche modo, un eccesso perverso della religione; l'irreligione è un vizio opposto, per difetto, alla virtù della religione. (CCC n. 2110)

La superstizione è la deviazione del sentimento religioso e delle pratiche che esso impone. Può anche presentarsi mascherata sotto il culto che rendiamo al vero Dio, per esempio, quando si attribuisce un'importanza in qualche misura magica a certe pratiche, peraltro legittime o necessarie. Attribuire alla sola materialità delle preghiere o dei segni sacramentali la loro efficacia, prescindendo dalle disposizioni interiori che richiedono, è cadere nella superstizione. (CCC n. 2111)

Il culto indebito

In che senso possiamo trovare qualcosa di indebito nel culto? Non può esserci eccesso nell'onorare Dio: non lo onoreremo mai abbastanza.

Ma poiché gli atti con cui manifestiamo tale culto sono segni di qualcosa di sacro, essi possono significare qualcosa di falso, sia da parte del significato (ad esempio usando i riti dell'Antico Testamento che significavano i misteri di Cristo in quanto ancora atteso, mentre invece è già venuto), sia da parte di chi compie i gesti, ad esempio senza essere abilitato a compierli, oppure inventando gesti, nel culto pubblico, non prescritti dalla Chiesa (il culto pubblico è fatto di gesti a nome della Chiesa, e chi ne inventa a suo arbitrio è come uno che si inventasse arbitrariamente denaro pubblico).

Anche nel modo di porre i segni del culto può esserci del superfluo:

- tutto ciò che non riguarda la gloria di Dio (per esempio, fare dell'atto di culto un mero spettacolo artistico, senza che l'arte porti i partecipanti a dar gloria a Dio)
- tutto ciò che non aiuta a staccarci da desideri mondani (le cene eucaristiche che diventavano banchetti...)
- tutto ciò che non viene dall'istituzione divina e della Chiesa, almeno come consuetudine accettata, e diventa un rituale fine a se stesso, inventato dagli uomini.

L'idolatria

Dal greco *latrìa*, che usiamo per indicare la sottomissione propria a Dio, tenendo *dulìa* per significare la sottomissione alle creature meritevoli, abbiamo che *idololatria*, in latino, significa il compiere verso creature atti di sottomissione e onore riservati a Dio. In italiano diciamo "idolatria".

Gli idoli sono i falsi dèi.

Per Tommaso d'Aquino¹⁰⁴ ci sono tre possibili spiegazioni della genesi dell'idolatria:

- 1) una sorta di "divismo" spinta all'estremo, che ha portato a divinizzare eroi del passato;
- 2) la teoria dell'anima del mondo, suggerita da Platone, ma portata all'estremo dalle correnti stoiche, che vedevano tale anima, identificata con Dio, ovunque nella natura;
- 3) la teoria neoplatonica dell'emanazione, per cui dall'Uno emanava una prima sostanza, da essa un'altra, e così via, secondo un ordine discendente che portava ad una molteplicità e ad una lontananza dalla perfezione dell'Uno, fino alle anime umane ed al mondo materiale: l'anima umana si rivolgeva così al mondo superiore cercando un bene che poteva ottenere solo liberandosi dal mondo materiale.

Per Robert Lenoble¹⁰⁵ i fattori della visione magica della natura verrebbero:

- 1) dal finalismo della natura (sostenuto da Aristotele), che fa pensare alla presenza di qualcosa che sia capace di dare un senso a ciò che è materiale;
- 2) dal bisogno psicologico di sicurezza del bambino.

Provo a spiegare quest'ultimo punto, che ritengo molto importante. In parole povere, il bambino non sopporta l'angoscia di trovarsi in un mondo di cose che possono fargli del male. Pensa quindi ai genitori come a persone onnipotenti che non permetterebbero mai che gli accadesse qualcosa di male, eccetto il caso che lui meritasse una punizione. Anche da adulto, l'uomo, di fronte ad una sventura, istintivamente si chiede che cosa abbia fatto di male per meritarsela. Crescendo, il bambino capisce che i genitori sono uomini come lui, e trasferisce in Dio il senso di protezione. Poi, vedendo che Dio sembra indifferente al male del mondo, postula e cerca entità intermedie tra lui e Dio, che possano dargli quel senso di protezione che cerca.

Quest'ultima spiegazione, ovviamente, spiega anche le altre forme di religiosità deviata e non solo l'idolatria.

Sulla gravità del peccato di idolatria non ci sono dubbi, anche se i peccati contro la Rivelazione di Dio, riconosciuta come autentica, sono più gravi.

104 II-II, q. 94, a. 1, c. Egli cita S. Agostino.

105 *Storia dell'idea di natura*, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 92-96. Egli cita PIAGET J. *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris 1926, p. 259.

Una teoria eretica¹⁰⁶ dichiarava che, in tempo di persecuzione, era lecito onorare esteriormente gli dei mantenendo interiormente la vera fede. Il legame tra atto esteriore ed atto interiore, tra onore esterno e onore interno, tra testimonianza esteriore e fede interiore, è invece un legame necessario, non solo per la necessità di non mentire, ma anche per la contrarietà della volontà nei due atti: sarebbe come dire che interiormente amo uno, mentre esteriormente gli taglio la gola. Anche l'apostasia esteriore toglie la fede interiore.

Il demonio, infine, ha positivamente agito (e positivamente agisce) per indurre gli uomini all'idolatria ed alle altre forme di religiosità deviata. Non è difficile capire come il suo punto di forza sia quello spiegato da Lenoble e Piaget, a proposito del bisogno di sicurezza.

L' idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l' uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dèi o dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro, ecc. « Non potete servire a Dio e a mammona », dice Gesù (Mt 6,24). Numerosi martiri sono morti per non adorare « la Bestia », rifiutando perfino di simularne il culto. L' idolatria respinge l' unica Signoria di Dio; perciò è incompatibile con la comunione divina.

La vita umana si unifica nell'adorazione dell'Unico. Il comandamento di adorare il solo Signore semplifica l' uomo e lo salva da una dispersione senza limiti. L' idolatria è una perversione del senso religioso innato nell'uomo. L' idolatra è colui che « riferisce la sua indistruttibile nozione di Dio a chicchessia anziché a Dio ».(CCC nn.2113-2114).

Le altre forme di religiosità deviata

Il nome di "superstizione", etimologicamente, viene dal fatto che si pone qualcosa (una creatura) al di sopra del suo vero stato, cioè le si attribuisce qualcosa di divino.

Ora, ciò che solo Dio può fare a volte noi lo attribuiamo ad una creatura, non importa se inferiore a noi (lo zampetto di coniglio ad esempio) o superiore a noi (il demonio).

Le cose che solo Dio può fare sono tradizionalmente di due tipi:

1) ciò che solo Dio può sapere (la "profezia", che si realizza nella conoscenza del segreto delle coscienze e nella conoscenza del futuro contingente non ancora presente nelle cause);

2) ciò che solo Dio può fare agendo sulle creature (il miracolo e la causalità efficiente sul meramente casuale, quello per cui diciamo che non cade foglia che Dio non voglia).

Per quanto sia molto più capace di noi, nemmeno il demonio può fare queste cose, anche se può sembrare a noi che ci riesca, così come ad un uomo primitivo può sembrare miracolosa l'esplosione di una carica di esplosivo.

Date le motivazioni anche psicologiche che abbiamo visto, la maggior parte delle pratiche superstiziose riguarda o la conoscenza o l'accadimento di futuri contingenti che suonano minacciosi oppure desiderati (malasorte e buona sorte).

Grossolanamente, possiamo parlare di

pratiche divinatorie, se il nostro scopo è conoscere;

106 Gli Elcesaiti: EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, lib. VI, c. 38. Cfr. II-II, q. 94, a. 2, c.

osservanze superstiziose, se il nostro scopo riguarda l'accadere.

Al proposito riprendiamo i passi seguenti dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

2115. Dio può rivelare l'avvenire ai suoi profeti o ad altri santi. Tuttavia il giusto atteggiamento cristiano consiste nell'abbandonarsi con fiducia nelle mani della Provvidenza per ciò che concerne il futuro e a rifuggire da ogni curiosità malsana a questo riguardo. L'imprevidenza può costituire una mancanza di responsabilità.

2116. Tutte le forme di divinazione sono da respingere: ricorso a Satana o ai demoni, evocazione dei morti o altre pratiche che a torto si ritiene che «svelino» l'avvenire. La consultazione degli oroscopi, l'astrologia, la chiromanzia, l'interpretazione dei presagi e delle sorti, i fenomeni di veggenza, il ricorso ai medium occultano una volontà di dominio sul tempo, sulla storia ed infine sugli uomini ed insieme un desiderio di rendersi propizie le potenze nascoste. Sono in contraddizione con l'onore e il rispetto, congiunto a timore amante, che dobbiamo a Dio solo.

2117. Tutte le pratiche di magia e di stregoneria con le quali si pretende di sottomettere le potenze occulte per porle al proprio servizio ed ottenere un potere soprannaturale sul prossimo, fosse anche per procurargli la salute sono gravemente contrarie alla virtù della religione. Tali pratiche sono ancor più da condannare quando si accompagnano ad una intenzione di nuocere ad altri o quando in esse si ricorre all'intervento dei demoni. Anche portare gli amuleti è biasimevole. Lo spiritismo spesso implica pratiche divinatorie o magiche. Pure da esso la Chiesa mette in guardia i fedeli. Il ricorso a pratiche mediche dette tradizionali non legittima né l'invocazione di potenze cattive, né lo sfruttamento della credulità altrui.

L'IRRELIGIOSITÀ

Passando ai vizi e peccati che sono contro la virtù della religiosità per difetto, dove cioè non si ha una religiosità deviata verso chi non dovrebbe esserne oggetto, ma una mancanza di religiosità, li possiamo dividere nel modo seguente:

contro Dio:

l'ateismo,

il tentare Dio,

lo spergiuro (la bestemmia si oppone anche alla carità ed alla professione di fede¹⁰⁷)

contro le cose di Dio

il sacrilegio,

la simonia.

L'ateismo

Questo argomento non compare nella *Summa Theologiae*. In effetti è sempre stato un fenomeno praticamente rarissimo. L'ateismo ufficiale di intere popolazioni, fenomeno degli ultimi secoli, è dovuto all'imposizione di chi le ha sottomesse a regimi ideologici; ma non è riuscito a conquistare gli animi dei cittadini, come la storia ha mostrato nei fatti. Gli stessi regimi atei hanno finito per proporre una sorta di religione di Stato, non diversa dagli onori divini che anche in passato i governanti cercavano di ottenere, e questo, dal punto di vista della teologia morale, è già stato accennato a proposito dell'idolatria.

Si è imposto invece come ideologia e come prassi, soprattutto nelle leggi delle nazioni che vogliono prescindere dalla religiosità. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

2123. «Molti nostri contemporanei non percepiscono affatto o esplicitamente rigettano l'intimo e vitale legame con Dio, così che l'ateismo va annoverato fra le cose più gravi del nostro tempo».

2124. Il termine ateismo indica fenomeni molto diversi. Una forma frequente di esso è il materialismo pratico, che racchiude i suoi bisogni e le sue ambizioni entro i confini dello spazio e del tempo. L'umanesimo ateo ritiene falsamente che l'uomo «sia fine a se stesso, unico artefice e demiurgo della propria storia». Un'altra forma dell'ateismo contemporaneo si aspetta la liberazione dell'uomo da una liberazione economica e sociale, alla quale «si pretende che la religione, per sua natura, sia di ostacolo... in quanto, elevando la speranza dell'uomo verso una vita futura..., la distoglierebbe dall'edificazione della città terrena».

2125. Per il fatto che respinge o rifiuta l'esistenza di Dio, l'ateismo è un peccato contro la virtù della religione. L'imputabilità di questa colpa può essere fortemente attenuata dalle intenzioni e dalle circostanze. Alla genesi e alla diffusione dell'ateismo «possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio

107 II-II, q. 13, a2, c. e ad 2; a. 3, c. Per questo motivo viene trattata altrove.

e della religione».

2126. Spesso l'ateismo si fonda su una falsa concezione dell'autonomia umana, spinta fino al rifiuto di ogni dipendenza nei confronti di Dio. In realtà, «il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell'uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione». La Chiesa sa «che il suo messaggio è in armonia con le aspirazioni più segrete del cuore umano».

2128. L'agnosticismo può talvolta racchiudere una certa ricerca di Dio, ma può anche costituire un indifferentismo, una fuga davanti al problema ultimo dell'esistenza e un torpore della coscienza morale. Troppo spesso l'agnosticismo equivale a un ateismo pratico.

2140. L'ateismo, in quanto respinge o rifiuta l'esistenza di Dio, è un peccato contro il primo comandamento.

Un sistema che sacrifica «i diritti fondamentali delle singole persone e dei gruppi all'organizzazione collettiva della produzione» è contrario alla dignità dell'uomo. Ogni pratica che riduce le persone a non essere altro che puri strumenti in funzione del profitto, asservisce l'uomo, conduce all'idolatria del denaro e contribuisce alla diffusione dell'ateismo. «Non potete servire a Dio e a Mammona» (Mt 6,24; Lc 16,13).

L'ultima frase ci ricorda come la filosofia "liberale" - intendo quella contro cui tanti documenti del Magistero hanno elevato proteste e condanne - nasca storicamente dal peso politico della libertà di scambio e concorrenza che la emergente classe (poi detta della borghesia) reclamava contro la struttura civile esistente. La reazione marxista da una parte si ribellava giustamente all'ingiustizia avallata dal liberismo economico, ma dall'altra continuava a trascurare l'individuo (si parlava di uomo generico: Marx resta discepolo di Hegel) e manteneva una visione meramente economica dell'uomo. Non riuscì a liberarsi dalle premesse del liberismo.

Inoltre si ragiona dell'uomo partendo dalle premesse del patto sociale, e l'identità di ciascuno viene determinata non da chi lo ha messo al mondo, ma dalla carta d'identità. Il rapporto tra cittadino e Stato resta diretto: la famiglia, come la religione, sono un fatto privato: una libertà da concedere nei limiti del controllo dello Stato, che resta al di sopra di tutto ciò.

A questo si aggiunge un ulteriore motivo: il pluralismo religioso ed etico.

Ognuno, si dice, è libero di pensarla come meglio crede in queste materie, ma nei limiti di ciò che la legge consente. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (10 dicembre 1948) propone un limite alle autorità civili degli Stati, ma l'ONU fatica a diventare una autorità civile effettiva mondiale. Tuttavia, qualora lo diventasse, questa Dichiarazione potrebbe venire intesa come avente valore in forza del solo patto sociale internazionale, non in forza di una legge morale naturale che, alla fine, rimanda a Dio.

Nella situazione di pluralismo etico e religioso, lo Stato si pone così come arbitro *super partes*, indifferente alle forme di religiosità ed alle preferenze etiche. Come si è già detto, unici valori sono la libertà individuale, l'obbedire alle leggi legittimamente stabilite, l'osservanza dei patti e la professionalità. Lo Stato si propone come a-confessionale.

Invece di parlare di a-confessionalità, si dovrebbe parlare di pluri-confessionalità. Cioè, secondo la giustizia di chi resta consapevole che sopra di lui restano sempre altri valori, l'autorità civile dovrebbe preoccuparsi che ognuno venga educato nella sua famiglia, impegnandosi nella religiosità come nei costumi che gli vengono insegnati, ma allo stesso tempo acquisendo quelle capacità di discernimento critico e di capacità di decisione per cui possa, secondo la sua coscienza, valutare il meglio.

In fondo, anche la scelta di fede dipende dalla responsabilità di ciascuno: non posso credere per un altro. E l'educazione ai valori la si può fare solo facendoli scoprire con l'esempio e l'esperienza,

perché il male è mancanza di un bene, e chi non ha fatto esperienza di quel bene nemmeno può coglierne la mancanza.

Il fatto che i genitori sostituiscano il libero arbitrio dei figli piccoli non è un problema: fa parte della nostra natura. E chi si rende conto di doversi staccare dai convincimenti (etici o religiosi) paterni, lo può fare con tutto il dovuto rispetto e stima per quanto ha ricevuto di buono, e senza disprezzo per quanto di errato può aver visto: tutti abbiamo i nostri limiti, anche con le migliori intenzioni.

La laicità dello Stato dovrebbe essere intesa in questo senso, non in una posizione che prescinde da Dio.

Capita che vi siano Stati fondati sulla religione o su un ideale etico; la condotta giusta dell'autorità civile non dovrebbe essere quella di negare l'uguaglianza di diritti a chi non condivide tali ideali, ma dovrebbe ispirarsi a come si comporta il buon padre di famiglia quando il figlio gli dice che dissente dal suo insegnamento etico o dal suo insegnamento religioso, mantenendo la dignità di figlio.

Tentare Dio

Per "tentare" intendiamo qui il mettere alla prova, ma precisamente nel senso che implica il porre in dubbio ciò che si vuol vedere se è vero grazie alla prova in questione.

Se uno mi fa impazzire ricorrendo sempre a me quando ha bisogno, io posso dire che mette alla prova la mia pazienza, ma non nel senso che egli metta in dubbio che io lo sopporterò, perché anzi è proprio perché sa che io lo sopporterò, mentre un altro lo manderebbe a quel paese, che continua ad importunare proprio me.

Se invece dubito dell'onestà di qualcuno, e gli affido un incarico di fiducia per vedere se cercherà di imbrogliarmi, il mio metterlo alla prova implica il mio dubitare della sua onestà. Questa curiosità di sapere è ingiusta nel caso che sia ingiusto il dubitare. Ad esempio, noi ci sentiamo offesi quando, dopo aver fatto molti sacrifici per aiutare una persona, ci sentiamo dire da questa che dobbiamo dimostrare coi fatti che le siamo amici, quasi che non contasse nulla tutto ciò che già abbiamo fatto.

Per chi ha già conosciuto in qualche modo Dio e le sue perfezioni, il metterle alla prova quasi che dubitassimo che non le avesse è il peccato di chi "tenta Dio".

Non indurite il cuore come a Meriba,
come nel giorno di Massa nel deserto,
dove mi tentarono i vostri padri:
mi misero alla prova
pur avendo visto le mie opere (*Sal* 95, 8-9)

E chiamò quel luogo Massa [prova] e Meriba [contestazione], a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: "Il Signore è in mezzo a noi sì o no?". (*Es* 17, 7)

Si può mettere alla prova sia con le parole che con i fatti.

"... uno tenta **espressamente** Dio con la preghiera quando chiede qualche cosa per conoscerne la scienza, il potere o il volere. E si tenta espressamente Dio con i fatti quando, con le azioni che compie, uno intende mettere alla prova la potenza, la bontà o la sapienza di

Dio.”¹⁰⁸

Invece si tenta Dio **implicitamente** quando, pur senza volerlo mettere alla prova, chiediamo o compiamo cose che non hanno altro scopo che esplorarne il potere, la bontà o la conoscenza.

Perciò, prosegue Tommaso, se abbiamo bisogno e preghiamo per essere aiutati non tentiamo Dio, ma se gli chiediamo qualcosa senza necessità e senza scopo, come uno che fa correre il cavallo per il gusto di vedere come va veloce, allora tentiamo implicitamente Dio. Ad esempio, quando ci esponiamo al pericolo senza necessità¹⁰⁹.

I frati mendicanti si affidano alla Provvidenza per potersi dedicare alla predicazione: non tentano Dio. Lo farebbe chi, potendo lavorare o avere altre risorse umane, senza motivo trascurasse queste dicendo di confidare in Dio¹¹⁰.

Neppure pecca chi cerca di provare all'incredulo la potenza divina¹¹¹.

“Chi prima della preghiera non prepara la propria anima, perdonando se ha qualcosa contro qualcuno, oppure non disponendosi altrimenti alla devozione, non fa quanto sta in lui per essere esaudito da Dio. Egli perciò implicitamente tenta Dio. E sebbene codesta tentazione implicita derivi da presunzione o da indiscrezione, tuttavia l'atto stesso di trattare con presunzione e senza la debita diligenza le cose che riguardano Dio è una irriverenza verso la divinità;...”¹¹².

Se il tentare Dio è mancanza di certezza nei suoi confronti, la superstizione comporta, oltre alla mancanza, anche un'opinione sbagliata e contraria: dunque la superstizione è più grave del tentare Dio¹¹³.

Lo spergiuro

Il giuramento deve essere accompagnato da tre cose: dalla verità, dalla giustizia e dalla giudiziosità.

Se manca una di queste, abbiamo lo spergiuro.

Propriamente si definisce lo spergiuro solo dicendo "giurare il falso". Il fine del giuramento, infatti, è la conferma di quello che diciamo.

Chi giura di compiere una cosa ingiusta commette spergiuro per mancanza di giustizia; infatti il suo obbligo sarebbe di compiere ciò che è giusto, e per questo egli mette qualcosa di falso in ciò che giura, quasi che Dio potesse essere testimone a favore di una ingiustizia.

Ma pure chi giura di compiere qualcosa di indiscreto o di sciocco (es.: "giuro di non farmi frate", oppure giurare sulla verità di qualcosa di incerto perché futuro che non dipende da noi attuare) si espone al rischio di fare qualcosa di ingiusto o semplicemente di affermare qualcosa che potrebbe essere non vero.

Chi si impegna con giuramento a fare la volontà di un altro, deve sottintendere che quello che farà sia lecito, onesto e non esagerato (es.: troppo duro, insopportabile).

Si può essere costretti a giurare, ma solo per quelle cose che è lecito e possibile mantenere.

108 II-II, q. 97, a. 1, c.

109 Ibidem.

110 II-II, q. 97, a. 1, ad 3.

111 II-II, q. 97, a. 2, c.

112 II-II, q. 97, a. 3, ad 2.

113 II-II, q. 97, a. 4, c.

Chi giura per scherzo pecca gravemente di irriverenza a Dio. Così chi giura il falso per superficialità o sbadattaggine, se è consapevole di quanto sta facendo.

Solo chi ha un incarico per il bene comune può esigere un giuramento, in vista del bene comune. Invece tra singole persone non si deve esigere un giuramento:

- se lo fa per avere conferma, non pecca, ma crea una tentazione per l'altro, e questo è quel "di più" che viene dal maligno (*Mt, 5,37*);

- se invece sa che l'altro giurerà il falso, spinge ad uccidersi (nella vita della Grazia) il proprio fratello¹¹⁴.

Infine ricordiamo che può essere lecito accogliere un giuramento da chi giura per altre divinità, ma non è lecito indurlo a giurare per falsi dei¹¹⁵.

Il sacrilegio

Il sacrilegio consiste nella mancanza di rispetto o di onore a qualcosa che è sacra, o a qualcuno che è consacrato: sacro è ciò che è dedicato a Dio ed al culto che gli è dovuto. Questa mancanza è legata al fatto che le cose sacre sono segni, in qualche modo, di ciò che ci rapporta a Dio, e l'oltraggio al segno è oltraggio a ciò che è significato.

Quando vediamo dei contestatori che bruciano la bandiera di un paese che ad esempio li domina, l'oltraggio non va ad un pezzo di stoffa, ma a ciò di cui è simbolo. Analogamente, chi disonora o disprezza qualcuno in quanto ministro di Dio, o un luogo in quanto dedicato alla preghiera ed al culto di Dio, o un oggetto destinato al culto, costui commette una mancanza speciale contro la religiosità ed i suoi atti propri. Se non teniamo conto di questo criterio, potremmo essere tentati di pensare che qualsiasi peccato sia un sacrilegio, vuoi perché noi siamo di Dio e tutto ciò che Dio ci ha dato dovrebbe essere riferito a Lui, vuoi perché disobbediamo alla sua autorità.

Anche la bestemmia è da considerare non solo un atto di sacrilegio, ma un atto di mancanza di fede o persino di odio di Dio, e la mancanza nei confronti di Dio è diversa dalla mancanza nei confronti di coloro o di ciò che ci rapporta a Lui. Analogamente, la religiosità non è una virtù teologale: non ha per oggetto Dio, ma gli atti del culto a Dio.

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

2120. Il sacrilegio consiste nel profanare o nel trattare indegnamente i sacramenti e le altre azioni liturgiche, come pure le persone, gli oggetti e i luoghi consacrati a Dio. Il sacrilegio è un peccato grave soprattutto quando è commesso contro l'Eucaristia, poiché, in questo sacramento, ci è reso presente sostanzialmente il Corpo stesso di Cristo.

2148. La bestemmia si oppone direttamente al secondo comandamento. Consiste nel proferire contro Dio interiormente o esteriormente parole di odio, di rimprovero, di sfida, nel parlare male di Dio, nel mancare di rispetto verso di lui nei propositi, nell'abusare del nome di Dio. San Giacomo disapprova coloro «che bestemmiano il bel nome (di Gesù) che è stato invocato» sopra di loro (*Gc 2,7*). La proibizione della bestemmia si estende alle parole contro la Chiesa di Cristo, i santi, le cose sacre. È blasfemo anche ricorrere al nome di Dio per mascherare pratiche criminali, ridurre popoli in schiavitù, torturare o mettere a morte. L'abuso del nome di Dio per commettere un crimine provoca il rigetto della religione.

114 II-II, q. 98, a. 4, c.

115 II-II, q. 98, a. 4, ad 4.

La bestemmia è contraria al rispetto dovuto a Dio e al suo santo nome. Per sua natura è un peccato grave.

2149. Le imprecazioni, in cui viene inserito il nome di Dio senza intenzione di bestemmia, sono una mancanza di rispetto verso il Signore. Il secondo comandamento proibisce anche l'uso magico del nome divino.

Il nome di Dio è grande laddove lo si pronuncia con il rispetto dovuto alla sua grandezza e alla sua Maestà. Il nome di Dio è santo laddove lo si nomina con venerazione e con il timore di offenderlo.

La simonia

Simon Mago, narrano gli *Atti degli Apostoli* (cap. 8), offrì loro del denaro per ricevere in cambio la possibilità di conferire lo Spirito Santo anche lui, mediante l'imposizione delle mani. Come gli rispose Pietro, il Regno di Dio non si può comperarlo.

Chi vende qualcosa, dovrebbe esserne padrone. Gli apostoli ed i prelati in generale sono solo amministratori, non padroni di ciò che conferiscono (e non esiste un diritto ad essere Pastori nella Chiesa, anche se la cultura giuspositivista ci porta a fare confusione su questo argomento, ed a parlare di discriminazione se le donne non possono diventare sacerdoti). Per essere precisi, un uomo non ha nemmeno diritto alla salvezza ed al dono della Fede: di nostro, meritiamo solo la condanna. Solo Cristo ci dà un diritto alla salvezza (e, se meritiamo, è solo in quanto siamo tralci vivi della vite: cioè in forza del fatto che Cristo prolunga in noi peccatori la sua Incarnazione ed il suo meritare: è Lui che ha scelto noi, e non viceversa).

A questa considerazione si può aggiungere che i doni di Dio non hanno un prezzo stimabile con le ricchezze di questo mondo. Infine il Signore ci ha detto: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date" (*Mt 10, 8*).

Per questi motivi, pretendere di vendere o comprare cose spirituali è mancanza di rispetto a Dio ed alle cose divine¹¹⁶.

Dice S. Paolo, nella *Prima lettera ai Corinzi* (cap. 9, 1 ss.)

Non sono forse libero, io? Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? E non siete voi la mia opera nel Signore? Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore. Questa è la mia difesa contro quelli che mi accusano. Non abbiamo forse noi il diritto di mangiare e di bere? Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa? Ovvero solo io e Barnaba non abbiamo il diritto di non lavorare?

E chi mai presta servizio militare a proprie spese? Chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge? Io non dico questo da un punto di vista umano; è la Legge che dice così. Sta scritto infatti nella legge di Mosè: Non metterai la museruola al bue che trebbia. Forse Dio si dà pensiero dei buoi? Oppure lo dice proprio per noi? Certamente fu scritto per noi. Poiché colui che ara deve arare nella speranza di avere la sua parte, come il trebbiatore trebbiare nella stessa speranza. Se noi abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali?

116 II-II, q. 100, a. 1, c.

Se gli altri hanno tale diritto su di voi, non l'avremmo noi di più? Noi però non abbiamo voluto servirci di questo diritto, ma tutto sopportiamo per non recare intralcio al vangelo di Cristo. Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare? Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vangelo.

Ma io non mi sono avvalso di nessuno di questi diritti, né ve ne scrivo perché ci si regoli in tal modo con me; preferirei piuttosto morire. Nessuno mi toglierà questo vanto! Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo! Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico che mi è stato affidato. Quale è dunque la mia ricompensa? Quella di predicare gratuitamente il vangelo senza usare del diritto conferitomi dal vangelo.

Il sostentamento di coloro che amministrano i sacramenti, seguendo le norme della Chiesa, non sono il compenso per i sacramenti o per la grazia che conferiscono, ma ciò che contribuisce al necessario sostentamento, ciò cui Paolo rinunciava, mantenendosi col suo lavoro.

Il quinto precetto della Chiesa recita¹¹⁷:

“Sovvenire alle necessità materiali della Chiesa stessa, secondo le proprie possibilità”.

Quanto detto per la predicazione del Vangelo, per la Grazia e i Sacramenti, vale per ogni atto di culto, comprese le processioni ai funerali. Se si stabilisce che, senza l'offerta, non si fa il servizio, si ha simonia. Si deve sempre lasciare intendere che anche senza offerta si garantisce il servizio¹¹⁸.

Un discorso analogo vale per l'ingresso in un monastero, anche se è lecito per il monastero povero far notare la propria indigenza ed accettare offerte ricambiate da benefici spirituali: ma mai come per un contratto.

Mi pare evidente che in questi campi occorre una prudenza enorme, perché l'impressione che il clero faccia commercio di cose sacre, in una cultura fondata sul commercio, è praticamente inevitabile. Il rispetto assoluto di quanto il *Codice di Diritto Canonico* e le altre legittime autorità della Chiesa prescrivono in materia è importantissimo.

Quanto detto vale non solo per il denaro, ma pure per qualsiasi altro bene di scambio¹¹⁹, anche non materiale, come lo zelo nell'agire, se diventa come una condizione come per un contratto in uno scambio.

Ciò che è acquistato con simonia va restituito. Ma l'Ordine sacro conferisce pure un carattere sacramentale: si è commesso un atto illecito, ma tuttavia valido.

Invece se uno ottiene per simonia un incarico ecclesiastico, tale incarico è nullo, "*irritum*" (can. 149, 3), così pure è nulla la rinuncia di chi rinuncia ad un incarico ecclesiastico in modo simoniaco (can. 188). Chi celebra o riceve mediante simonia un sacramento, deve venir punito con l'interdetto o (se chierico ovviamente) con la sospensione (can. 1381): senza entrare nel dettaglio, questo comporta che non può ricevere sacramenti o amministrare sacramenti e sacramentali, e nemmeno esercitare incarichi ecclesiastici o godere dei diritti connessi.

117 *Catechismo della Chiesa Cattolica - Compendio*, Appendice B.

118 II-II, q. 100, a. 3, ad 2.

119 II-II, q. 100, a. 5.

LA PIETÀ FILIALE

Dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

2214. La paternità divina è la sorgente della paternità umana; è la paternità divina che fonda l'onore dovuto ai genitori. Il rispetto dei figli, minorenni o adulti, per il proprio padre e la propria madre, si nutre dell'affetto naturale nato dal vincolo che li unisce. Questo rispetto è richiesto dal comando divino.

2215. Il rispetto per i genitori (pietà filiale) è fatto di riconoscenza verso coloro che, con il dono della vita, il loro amore e il loro lavoro, hanno messo al mondo i loro figli e hanno loro permesso di crescere in età, in sapienza e in grazia. «Onora tuo padre con tutto il cuore e non dimenticare i dolori di tua madre. Ricorda che essi ti hanno generato; che darai loro in cambio di quanto ti hanno dato?» (Sir 7,27-28).

2216. Il rispetto filiale si manifesta anche attraverso la vera docilità e la vera obbedienza: «Figlio mio, osserva il comando di tuo padre, non disprezzare l'insegnamento di tua madre... Quando cammini ti guideranno; quando riposi, veglieranno su di te; quando ti desti, ti parleranno» (Prv 6,20-22). «Il figlio saggio ama la disciplina, lo spavaldo non ascolta il rimprovero» (Prv 13,1).

2217. Per tutto il tempo in cui vive nella casa dei suoi genitori, il figlio deve obbedire ad ogni loro richiesta motivata dal suo proprio bene o da quello della famiglia. «Figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore» (Col 3,20). I figli devono anche obbedire agli ordini ragionevoli dei loro educatori e di tutti coloro ai quali i genitori li hanno affidati. Ma se in coscienza sono persuasi che è moralmente riprovevole obbedire a un dato ordine, non vi obbediscano.

Crescendo, i figli continueranno a rispettare i loro genitori. Preverranno i loro desideri, chiederanno spesso i loro consigli, accetteranno i loro giustificati ammonimenti. Con l'emancipazione cessa l'obbedienza dei figli verso i genitori, ma non il rispetto che ad essi è sempre dovuto. Questo trova, in realtà, la sua radice nel timore di Dio, uno dei doni dello Spirito Santo.

2218. Il quarto comandamento ricorda ai figli divenuti adulti le loro responsabilità verso i genitori. Nella misura in cui possono, devono dare loro l'aiuto materiale e morale, negli anni della vecchiaia e in tempo di malattia, di solitudine o di indigenza. Gesù richiama questo dovere di riconoscenza.

Il Catechismo sottolinea molto bene il punto da cui nasce l'ossequio dovuto ai genitori: da quello dovuto a Dio. Non è per caso che noi li chiamiamo "procreatori", quasi ce lo rappresentassero: ed è effettivamente così: la psicologia ha evidenziato come l'atteggiamento che abbiamo verso Dio riflette quello che abbiamo verso i nostri genitori.

S. Tommaso ci ricorda poi che l'ossequio verso i genitori porta a quello verso i consanguinei ed alla patria in cui siamo nati¹²⁰.

CCC n.2234. Il quarto comandamento di Dio ci prescrive anche di onorare tutti coloro che, per il nostro bene, hanno ricevuto da Dio un'autorità nella società. Mette in luce tanto i doveri di chi esercita l'autorità quanto quelli di chi ne beneficia.

In fondo, i legami con la famiglia e con il nostro paese sono connessi con il principio del nostro

120 II-II, q. 101, a. 1.

essere¹²¹. Questo legame è del tutto trascurato nella teoria del patto sociale, dove si cerca l'indipendenza, la libertà di fare quello che si vuole, mentre la famiglia e la patria non sono state da noi scelte.

La paternità esige rispetto e sottomissione, l'infermità o il bisogno del genitore esige un rapporto privilegiato nel nostro dovere di assistere il prossimo.

Uno dei fraintendimenti più facili del Vangelo riguarda una contrapposizione tra la religiosità e la pietà filiale.

Ad esempio, se prendiamo alla lettera *Luca* 14, 26:

Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo.

Oppure *Luca* 9, 59-62:

A un altro disse: «Seguimi». E costui rispose: «Signore, concedimi di andare a seppellire prima mio padre». Gesù replicò: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annuncia il regno di Dio». Un altro disse: «Ti seguirò, Signore, ma prima lascia che io mi congedi da quelli di casa». Ma Gesù gli rispose: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio».

In contrario, abbiamo che Gesù rimprovera i Farisei perché, con le loro tradizioni, annullavano il comandamento divino:

Ed egli rispose loro: «Perché voi trasgredite il comandamento di Dio in nome della vostra tradizione? Dio ha detto:

Onora il padre e la madre

e inoltre:

Chi maledice il padre e la madre sia messo a morte.

Invece voi asserite: Chiunque dice al padre o alla madre: Ciò con cui ti dovrei aiutare è offerto a Dio, non è più tenuto a onorare suo padre o sua madre. Così avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione... (*Mt* 15, 3-6).

Se vi fosse contrapposizione tra quanto dovuto ai genitori e quanto dovuto a Dio, sarebbe ovviamente da preferire Dio. Ma non è questo il problema. Il problema viene per via delle Regole della vita religiosa, che possono esigere una impossibilità materiale di soccorrere i propri genitori. Per questo motivo, non è lecito entrare nella vita religiosa se i genitori possono aver bisogno di noi.

Se invece capita che il bisogno nasca impreveduto, ed il figlio sia già vincolato dai voti religiosi e sia come morto al mondo, egli, pur salvando l'obbedienza verso i suoi superiori, è tenuto ad ingegnarsi per trovare il modo di soccorrere i propri genitori anche restando chiuso in un chiostro¹²². Al limite, chiederà le dispense necessarie.

IL RISPETTO

Il rispetto (*observantia*) è l'onore che dobbiamo ai superiori nella vita sociale ed a coloro che comunque hanno avuto verso di noi una sorta di paternità spirituale in forza dell'esempio o di ciò

121 *Ibidem*, ad 3.

122 II-II, q. 101, a. 4, ad 4.

che hanno fatto.

I superiori e chi comunque è costituito in autorità ha onore in forza del ruolo che ricopre. Anche i superiori altrui vanno rispettati, pur non essendo noi tenuti anche all'obbedienza nei loro confronti.

Per questo possiamo distinguere un rendere onore che comporta sottomissione e obbedienza, da un rendere onore che non la comporta.

Il puro rispetto

Rendere onore, rispettare le persone per una qualche eccellenza che hanno anche nei nostri confronti, in greco era detto "*dulia*". Consiste nel riconoscimento del valore di qualcuno. Consiste anzitutto in un atteggiamento interiore, ma esige anche dei segni esteriori, ovviamente connessi alla cultura in cui viviamo (e non ad arbitrio del singolo, perché i segni devono essere condivisi per poter significare).

L'**onore** è premio della virtù, ed i segni esterni diventano una **lode**; effetto della lode è la **gloria**, cioè l'estensione a molti del riconoscimento del valore e della lode¹²³.

Vorrei far notare che la nostra venerazione dei Santi fa parte di questa virtù, e non è dunque un atto di religiosità.

Io posso pregare S. Tommaso di aiutarmi a capire, così come posso pregare della stessa cosa il mio insegnante che riconosco a me superiore e che come tale onoro. Il discorso impetrativo od ottativo si rivolge ai superiori, quello imperativo agli inferiori... e la preghiera è solitamente un discorso ottativo. Ma non va confuso con la preghiera che rivolgiamo a Dio in quanto Creatore, e nemmeno al Padre celeste.

Le critiche rivolte alla Chiesa Cattolica in merito al culto dei Santi sono nate da ignoranza di quanto la Chiesa stessa suggerisce da secoli di studiare: nel nostro caso i pochi articoli della questione 103 della Seconda parte della Seconda parte (II-II) della *Summa Theologiae*. E Tommaso non è certo originale in questo: cita infatti S. Agostino, vissuto circa 800 anni prima di lui...

Purtroppo anche i credenti cattolici invocano i Santi pensando di fare un atto di religiosità, anche se al catechismo hanno imparato che la "*dulia*" per i Santi non va confusa con la "*latría*" per il solo Dio. Forse, per molti, la distinzione è rimasta solo un gioco di parole.

Quanto detto vale anche per la Santa Vergine Maria. Per Lei si parla di "*iperdulia*", ma il discorso non cambia.

L'obbedienza

L'obbedienza è una forma specifica di sottomissione e di rendere onore all'eccellenza di qualcuno: essa è dovuta a chi ha un ruolo di autorità nei nostri confronti.

L'obbedienza non è una violenza al nostro libero arbitrio. Chi agisce obbedendo resta totalmente responsabile delle azioni che compie. L'atto di obbedienza è un atto volontario, che compiamo deliberatamente in quanto riteniamo giusto sottometterci alla deliberazione di chi ha un incarico di tutela del bene comune. Obbedire ad un ordine ingiusto ci rende complici di un delitto.

123 II-II, q. 103, a. 2, ad 3.

Pensare che la libertà sia il poter fare quello che ci pare è semplicemente immorale: siamo responsabili anche dell'abuso che facciamo del nostro libero arbitrio, e spesso dobbiamo saper dire anche da soli, a noi stessi, dei "no!", se vogliamo agire secondo coscienza.

L'oggetto dell'obbedienza è il comando che ci viene dal superiore.

In senso stretto, l'atto proprio dell'obbedienza si ferma qui, nell'intenzione, e ne seguono altri atti, che possono essere atti di altre virtù, come quando un soldato affronta la morte con un atto di coraggio.

Se invece si prende l'obbedienza in senso generico, si dice che uno ha obbedito quando ha eseguito l'ordine. In questo senso l'obbedienza non è una virtù specifica, ma generale, nel senso che abbiamo già visto anche per la giustizia.

In quanto virtù specifica, l'obbedienza a Dio ha per oggetto i comandi divini. In quanto virtù generale, viene ad abbracciare gli atti di tutte le virtù.

Questo ci spiega perché, da quando la Teologia morale è stata trattata praticamente solo dai giuristi di Diritto Canonico¹²⁴, di fatto l'obbedienza (in quanto virtù generale) ha reso poco importante il trattare delle altre virtù. Questo è durato per alcuni secoli, dal tempo delle prime "Somme" di casi per i confessori, fino ai tempi del Vaticano II. Però la teologia non poteva ignorare i trattati fondati sulle virtù: essi sono riapparsi nei trattati di Teologia spirituale. Ora forse abbiamo un tempo propizio per riunificare la Teologia, ma la gente non è ancora culturalmente preparata, dopo secoli di sensibilità educata sulla sola obbedienza. Ci vorrà pazienza e tempo.

Notiamo infine che, mentre il rispetto è nei confronti della persona, l'obbedienza è nei confronti di un comando. Mentre cioè i rispetti cambiano a seconda dell'onore dovuto alle diverse persone o ai diversi tipi di autorità, l'obbedienza resta sempre una stessa virtù¹²⁵, pur essendo motivata da cause specificamente diverse. Ma in forza delle diverse cause viene fatta rientrare, per l'ulteriore specificazione che viene dai diversi fini, nella religiosità se si obbedisce a Dio¹²⁶, nella pietà filiale se si obbedisce ai genitori, nel rispetto verso i superiori negli altri casi¹²⁷.

L'obbedienza (nemmeno quella generale) non è la più grande delle virtù. Se manca la Carità, può accadere che si obbedisca solo per paura di una punizione. Questa paura, o timore della punizione (il timore servile), può però coesistere con la Carità, nella misura in cui il bene, di cui la punizione ci priverebbe, non prende il posto di Dio in cima al nostro cuore, come bene irrinunciabile¹²⁸.

Se guardiamo l'obbedienza, in quanto virtù generale, solo dall'esecuzione esteriore dei comandi, diciamo che l'obbedienza è più grande quando è meno facile. Questo ha indotto molti a pensare che vi sia più virtù, quanto più è penoso lo sforzo di eseguire qualcosa. Invece è vero il contrario: la presenza della virtù si nota dalla facilità e naturalezza con cui si compie l'atto virtuoso. Per questo può essere - ma lo sa Dio che scruta i cuori - che un'obbedienza sia facilissima, come per una madre l'amare i figli, e tuttavia vi sia piena intenzione di eseguire il comando¹²⁹. **Gesù obbedisce al Padre in quanto ne condivide il volere**, non in quanto subisce contro voglia una volontà altrui.

Questo non toglie che ogni scelta comporti una rinuncia, che può essere dolorosa. Se la si fa per obbedienza, come Gesù quando affronta la sua Passione e chiede al Padre che quel calice possa essere evitato, pur rimettendosi alla Sua Volontà, questo significa che preferisce ciò che sta a cuore

124 Credo che ciò venga dal fatto, piuttosto banale, che il candidato al Sacerdozio, dovendo per forza studiare il manuale del confessore, non avesse molta voglia di studiare anche la morale trattata da un altro punto di vista. Cfr. S. PARENTI, *Coscienza e prudenza - l'impostazione della teologia morale cattolica tra virtù e obbedienza*, in <http://digilander.libero.it/fsparenti>, sezione "teologia", 2004.

125 II-II, q. 104, a. 2, ad 4.

126 In questo senso è superiore al sacrificio di altre cose.

127 *Ibidem*, a. 3, ad 1.

128 II-II, q. 19, a. 6.

129 II-II, q. 104, a. 2, ad 3.

al Padre. L'amicizia è appunto la mutua benevolenza, e la benevolenza è quell'amore per cui consideriamo il bene altrui come fosse nostro. Per questo si dice che l'amicizia fa volere le stesse cose. In questi casi l'obbedienza coincide con la Carità. Per questo Gesù dice : "Sarete miei amici se farete ciò che vi comando" (Gv 15, 14).

L'**obbedienza dei religiosi**, che implica la povertà e la castità, cioè la libertà da altre responsabilità, è un **mettersi a servizio di Dio nella Chiesa**, mettendosi a disposizione per quello di cui può esserci bisogno. Ovviamente non siamo capaci di fare tutto: le numerose famiglie religiose ci offrono vari modi di servire, a seconda dei talenti che ognuno possiede. E se non ve ne fosse una adatta, potremmo sempre fondarne una nuova: l'importante è che la Chiesa l'accolga per servirsene.

L'obbedienza alle autorità umane resta dovuta, come ci insegna il Signore e ci hanno ribadito gli Apostoli. Va vista non come una conseguenza della malvagità umana, ma come una conseguenza della nostra natura sociale: non essendo autarchici, non è giusto che pretendiamo di essere anarchici.

La disobbedienza

La disobbedienza si oppone all'obbedienza. Per quanto abbiamo visto, si oppone anche all'amicizia, con Dio o con gli altri cui si nega la sottomissione dovuta: si oppone cioè alla Carità verso Dio e verso il prossimo. Ovviamente sottintendiamo sempre che un ordine, come una legge, è tale solo se è giusto. Se non lo fosse, si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini.

S. Ambrogio disse che qualsiasi peccato è una disobbedienza. S. Tommaso dice che la disobbedienza è peccato grave. Ne segue allora che ogni disobbedienza è peccato grave? S. Tommaso¹³⁰ così risponde alla domanda:

“La definizione di S. Ambrogio si riferisce al peccato mortale, che ha perfetta natura di peccato. Infatti il peccato veniale non è una disobbedienza, perché non è contro un precetto, ma al di fuori (*praeter*) del precetto.

E neppure è vero che ogni peccato mortale è, parlando propriamente e di per sé, una disobbedienza, ma solo quando qualcuno disprezza il precetto [in quanto tale]. Infatti gli atti morali sono specificati dal fine. Ora, quando uno fa qualcosa che è contro il precetto, ma non per disprezzo del precetto, ma per qualche altro motivo, si ha una disobbedienza solo materialmente: ma formalmente il peccato appartiene ad un'altra specie di peccato”.

La prima parte della risposta ci ricorda che un conto è il peccato veniale per mancanza di piena avvertenza e deliberato consenso, un conto è il peccato veniale per l'oggetto dell'azione volontaria (anche pienamente volontaria), ed è di quest'ultimo che Tommaso sta parlando. Si tratta cioè di voler qualcosa che non è in contrasto col vero fine ultimo, ma nemmeno è in vista di esso: è "*praeter*" il fine ultimo, è una zavorra inutile, che denota che il tralcio della vite sta facendo molte foglie e poco frutto, non che si oppone a fare frutto.

La seconda parte della risposta è la più importante. Domandandosi se la volontà umana debba sempre conformarsi alla volontà divina¹³¹, Tommaso distingue: in ciò che è voluto *materialiter* non è detto, ma solo in ciò che è voluto *formaliter*. Un esempio è la madre del condannato a morte. Essa non vuole che il figlio muoia. Questo non vuol dire che voglia che il giudice non applichi la legge: in questo caso si avrebbe l'opposizione in ciò che è voluto *formaliter*, cioè sotto lo stesso punto di

130 II-II, q. 105, a. 1, ad 1.

131 I-II, q. 19, a. 10.

vista; lei semplicemente non vuole perché ama il figlio: l'opposizione è solo *materialiter*. Analogo discorso vale per la madre del dannato nel non concordare con la volontà del giudizio divino. E questo dovrebbe far riflettere tutti coloro che sono incapaci di capire che non sempre, chi non fa come essi comandano, sta volendo disobbedire, quasi avesse scelto la disobbedienza.

Anche un'ultima osservazione dovrebbe ricordare a chi ha autorità una certa moderazione: nessuno è tenuto all'impossibile. Se un superiore desse tanti comandi che il suddito non li potesse eseguire tutti, questo sarebbe scusato. Per questo i superiori devono astenersi dal dare troppi ordini¹³².

Infine, la disobbedienza ha una gradazione legata all'importanza del precetto, sia per l'autorità più o meno alta di chi dà l'ordine, sia per l'importanza di ciò che viene ordinato: tanto più è vicino al fine, tanto più è importante. Nel caso di ordini umani, però, spesso ciò che è più importante è ciò che preme di più a chi comanda, anche se non è un bene particolarmente importante.

132 II-II, q. 105, a. 1, ad 3.

LA RICONOSCENZA O GRATITUDINE

Riprendiamo il piccolo schema delle virtù che sono parte virtuale della giustizia.

- 1) - perché non è possibile rendere quanto si è ricevuto
- 2) - indipendentemente da questo problema, ma perché non c'è un "dovuto" in senso pieno
 - A) - per la perfezione morale della giustizia particolare
come esigenza
come coronamento (pur sempre importante)
 - B) - per la perfezione morale della giustizia legale.

Abbiamo già visto il punto "1". Ora proviamo ad approfondire il punto "2 - A, come esigenza".

La giustizia particolare, commutativa o distributiva, esige alcune virtù, nei confronti di colui cui si deve e da parte di colui che deve.

Nei confronti di colui cui si deve qualcosa, si esige:

- per i beni la gratitudine o riconoscenza,
- per i mali la giusta punizione o giusta vendetta.

Stiamo parlando di virtù, non di cose. Quando pensiamo alla punizione, non dobbiamo pensare agli anni di galera, e quando pensiamo alla gratitudine, non dobbiamo pensare alla mancia al cameriere. Stiamo parlando di atteggiamenti interiori, morali, di chi ha ricevuto un bene o un male.

La giustizia esige da lui l'atteggiamento della gratitudine nel primo caso, e l'atteggiamento di chi reagisce reclamando giustizia nel secondo.

Iniziamo dal primo caso.

Gratitudine o riconoscenza

La gratitudine verso Dio per i suoi benefici è parte della religiosità, così come la gratitudine verso i genitori o i superiori nella vita civile fanno parte della pietà filiale. Ma a volte noi riceviamo del bene a titolo strettamente privato, senza che chi ci fa del bene fosse tenuto per qualche motivo a farcelo. La gratitudine verso chi ci fa del bene è come una forma minore dell'atteggiamento che abbiamo nella religiosità e nella pietà filiale, tuttavia essa è molto importante: senza di essa la convivenza non può essere veramente giusta.

Gratuitamente siamo stati aiutati, gratuitamente mostriamo la nostra riconoscenza: non è un pagare per sdebitarci, come nella giustizia commutativa. Nemmeno si può costringere uno ad essere grato: se non è spontanea, la gratitudine non è gratitudine. Il suo obbligo è solo morale. Così come il beneficio ricevuto non deve essere qualcosa di dovuto per giustizia commutativa o distributiva: in quel caso il benefattore ha solo fatto il suo dovere.

La gratitudine è un atteggiamento interiore, e poiché non è il prezzo da pagare per sdebitarci, anche il povero può averla nei confronti del ricco che gli ha dato un bene molto più grande. Le manifestazioni esteriori della gratitudine possono venire anche solo quando c'è un momento

opportuno¹³³. Chi vuole subito sdebitarsi mostra di non gradire il suo debito, e quindi mostra di essere interiormente ingrato¹³⁴.

La gratitudine ha affinità con la reciproca benevolenza dell'amicizia: anche in questa avvengono scambi reciproci di benefici. Però le amicizie sono diverse a seconda del bene comune che fa sì che uno cerchi il bene dell'altro come fosse proprio. Per cui gli scambi di beni sono diversi nella reciproca benevolenza degli amanti, dei soci in affari, e così via. La gratitudine ha affinità solo con la reciproca benevolenza dell'amicizia fondata su quel bene comune che è l'agire virtuoso, dove il beneficio consiste principalmente nella rettitudine dell'atteggiamento interiore¹³⁵.

Tendenzialmente, perché nei fatti non è sempre possibile, chi è grato tende a ricambiare con un bene più grande di quello che ha ricevuto, per legare maggiormente l'altro a sé in un legame di amicizia. Quando si vuol rompere un legame di amicizia (ad esempio un fidanzamento), si restituiscono i regali per sdebitarsi. Nella giustizia commutativa non c'è debito di gratitudine: c'è solo il debito dello scambio. E tale debito non comporta il nascere di un'amicizia.

L'ingratitude

Di per sé alla gratitudine si oppongono due vizi opposti: quello per eccesso, che mostra gratitudine a chi non deve o quando non deve, e quello per difetto, che rifiuta la gratitudine dovuta. Poiché l'eccesso non si contrappone molto, in quanto chi è grato tende sempre a superare, nel ricambiare, quanto ha ricevuto, il vizio che chiamiamo "ingratitude" è quello maggiormente opposto: quello che si oppone per difetto.

La gratitudine inizia col riconoscere il beneficio, poi prosegue col ringraziare a parole, infine ricambia il beneficio a tempo opportuno. Viceversa, nell'ingratitude si può avere solo il non ricambiare, oppure si può anche non ringraziare, fingendo di non aver ricevuto; infine si può arrivare anche a non riconoscere o a dimenticare di averlo ricevuto. Questo disprezzo del beneficio è il peccato di ingratitude¹³⁶.

Il debito della riconoscenza nasce dal debito dell'amore. E non si può voler essere liberi dal debito dell'amore reciproco, che il Signore ci chiede. Per questo, chi sente il debito della gratitudine come un peso dimostra di non amare i suoi benefattori¹³⁷.

Chi poi rende male per bene raggiunge l'apice dell'ingratitude.

Il tema della gratitudine e dell'ingratitude, della gratuità e del dover essere come il Padre celeste, che è benevolo verso gli ingrati, è un tema fondamentale per parlare di Grazia e di Redenzione, di amore di Dio e di Carità. Arriva a dare una formula alternativa a quella celebre: "Ama e fa quello che vuoi"¹³⁸:

Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti, il precetto: "non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare" e qualsiasi altro comandamento, si riassumono in queste parole: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. (*Rm* 13,8-10, citato in *CCC*, n. 2186).

Al posto dell'amore possiamo mettere la gratitudine. Dice, infatti, sempre S. Paolo (*Col* 3, 17):

133 II-II, q. 106, a. 4, c.

134 SENECA, *De beneficiis*, IV, 40.

135 II-II, q. 106, a. 5, c.

136 II-II, q. 107, a. 2.

137 II-II, q. 107, a1, ad 3.

138 S. AGOSTINO: "Dilige et quod vis fac" (*In Io. Ep. tr.* 7, 8).

E tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre.

Dice il *Catechismo*:

2094. Si può peccare in diversi modi contro l'amore di Dio: l'indifferenza è incurante della carità divina o rifiuta di prenderla in considerazione; ne misconosce l'iniziativa e ne nega la forza. L'ingratitude tralascia o rifiuta di riconoscere la carità divina e di ricambiare a Dio amore per amore. La tiepidezza è una esitazione o una negligenza nel rispondere all'amore divino; può implicare il rifiuto di abbandonarsi al dinamismo della carità. L'accidia o pigrizia spirituale giunge a rifiutare la gioia che viene da Dio e a provare repulsione per il bene divino. L'odio di Dio nasce dall'orgoglio. Si oppone all'amore di Dio, del quale nega la bontà e che ardisce maledire come colui che proibisce i peccati e infligge i castighi.

LA VENDETTA

Spesso abbiamo creduto che il Vangelo proibisse la vendetta. Poi, senza troppo pensarci su, abbiamo letto che Dio vendicherà il male e farà giustizia ai suoi eletti. Spesso abbiamo letto il Discorso della Montagna, quando Gesù ci invita a porgere l'altra guancia e ad essere buoni con chi ci fa il male, ad imitazione del Padre celeste, ed abbiamo letto S. Paolo che (*Rm* 12, 17-21) mette in evidenza che si deve vincere il male col bene, ed abbiamo concluso che la vendetta è semplicemente proibita dal Vangelo.

Questo significa fraintendere, perché ovviamente il discorso di Paolo non dice solo quello:

Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: A me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore. Al contrario, se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male.

Dio ama anche i malvagi e gli ingiusti, tuttavia la sua giustizia esiste: il timore servile del castigo serve a trattenere anche i malvagi dal fare il male:

Quando qualcuno ha violato la legge di Mosè, viene messo a morte senza pietà sulla parola di due o tre testimoni. Di quanto maggior castigo allora pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel sangue dell'alleanza dal quale è stato un giorno santificato e avrà disprezzato lo Spirito della grazia? Conosciamo infatti colui che ha detto: A me la vendetta! Io darò la retribuzione! E ancora: Il Signore giudicherà il suo popolo. E' terribile cadere nelle mani del Dio vivente! (*Eb* 10, 28-31)

Dunque esiste una vendetta giusta, ed un'ira (che è il desiderio di vendetta nei confronti dell'ingiustizia) giusta.

Il desiderio di vendetta è in noi una tentazione all'odio, al volere il male del prossimo, restituendo male per male. Questo è ingiusto ed è contro la Carità.

Il desiderio di vendetta, invece, deve essere solo un desiderio di ristabilire la giustizia nel convivere.

Per quanto già visto, il compito della punizione spetta a chi ha autorità, e solo agendo in funzione del bene comune uno può esercitarla. Ma dobbiamo distinguere. Abbiamo visto l'affinità (per opposizione di bene e male) tra riconoscenza e vendetta.

Per quanto riguarda la riconoscenza, essa è come il saldo di un debito morale, diverso dal saldo di un debito legale che è esigito dalla giustizia commutativa (ad esempio quando acquistiamo un oggetto in un negozio).

In modo analogo, quando la giustizia punisce un ladro facendogli restituire il maltolto, compie un atto di giustizia commutativa. Quando invece lo punisce (il che, si è visto, va oltre il debito della restituzione), compie un atto di vendetta¹³⁹.

L'eccesso nella vendetta è la crudeltà. Il difetto nella vendetta è l'attitudine di chi è troppo blando nel punire¹⁴⁰: non ha un nome specifico, per quanto ne so.

Mentre la giustizia commutativa esige la restituzione di ciò che si è preso ad un altro anche se in buona fede, non è giusta la punizione di chi non ha peccato volontariamente¹⁴¹.

Il dovere morale di reagire all'ingiustizia è in certo qual modo proporzionale alla gravità dell'ingiustizia stessa che, tacendo e non intervenendo, si permette. Abbiamo già accennato al fatto che è causa efficiente anche chi rimuove un ostacolo. In questo caso la rimozione può avvenire col volontario non far nulla per essere di ostacolo. L'ira giusta, o "zelo", è un dovere.

139 II-II, q. 108, a. 2, ad 1.

140 *Ibidem*, ad 3.

141 II-II, q. 108, a. 4.

LA VERACITÀ E I VIZI OPPOSTI

Prendiamo nuovamente il piccolo schema delle virtù che sono parte virtuale della giustizia:

- 1) - perché non è possibile rendere quanto si è ricevuto
- 2) - indipendentemente da questo problema, ma perché non c'è un "dovuto" in senso pieno
 - A) - per la perfezione morale della giustizia particolare
come esigenza
come coronamento (pur sempre importante)
 - B) - per la perfezione morale della giustizia legale.

Riprendiamo il punto "2 - A, come esigenza"; abbiamo visto che:

- nei confronti di colui cui si deve qualcosa, si esige:
 - per i beni la gratitudine o riconoscenza,
 - per i mali la giusta punizione o giusta vendetta.

invece:

- dalla parte di chi deve, vi è una virtù molto importante: la **veracità**.

La veracità

Vero è anzitutto un giudizio con cui conosciamo le cose come stanno. Di conseguenza diciamo "vera" una enunciazione con cui comunichiamo al prossimo quanto conosciamo con un giudizio vero. In questo modo il nostro prossimo viene informato di quanto sappiamo. Se vorrà farsi un giudizio corrispondente a quanto gli abbiamo comunicato, con tale giudizio egli saprà quanto noi sappiamo, pur senza averne avuto evidenza personale.

L'importanza in tribunale dei testimoni e della veracità delle loro testimonianze è capitale, per la giustizia. L'uomo ha consapevolezza critica di ciò che sta giudicando, sa cioè distinguere quando il suo giudizio è vero oppure è solo una opinione o un sospetto. Per questo se, alla domanda del giudice circa la verità della nostra testimonianza, affermiamo di essere certi, alla nostra risposta si dà valore di responsabilità piena: se cioè risulta che abbiamo detto il falso, non abbiamo scusanti di fronte all'accusa di falsa testimonianza.

La filosofia moderna ha molti problemi nei confronti di quanto ho detto. Molti dubitano persino che possa esserci una verità, o che sia conoscibile. Lasciamo che gli studiosi della conoscenza umana risolvano il loro problema. Resta il fatto che anch'essi ricorrono ai tribunali, ed invocano una giustizia che, senza verità, diventerebbe arbitrio del più forte. Il loro problema riguarda la comprensione della nostra conoscenza: questo è un compito arduo. Anche la comprensione del metabolismo può essere ardua, ed uno potrebbe dubitare che possa esistere l'assimilazione del cibo. Ma ciò riguarda solo la sua difficoltà di capire quello che sta facendo: egli infatti non smette di andare a tavola quando ha fame.

Dell'importanza della veracità nei giudizi abbiamo già parlato precedentemente. Ma non è questa la

veracità di cui ora dobbiamo parlare¹⁴², perché quella è dovuta per giustizia in senso stretto. Ora, invece, cerchiamo di approfondire la veracità nella vita civile: dalla "trasparenza" nella gestione di un bene comune alla sincerità e franchezza nei dialoghi quotidiani. Due soli esempi dovrebbero bastare a sottolinearne l'importanza.

Se dobbiamo convivere con persone che non parlano la nostra lingua, diventa necessario trovare un modo di intendersi per comunicare.

La maggior parte delle cose importanti della nostra vita, compresi chi siano i nostri genitori, le sappiamo per comunicazione di notizia, non per evidenza diretta.

Una convivenza familiare o civile con coloro di cui non possiamo fidarci, diventa dunque impossibile¹⁴³. Per questo la giustizia esige la veracità.

Dire la verità non è un atto virtuoso se non viene fatto nelle debite circostanze, altrimenti può essere anche un atto ingiusto, fatto per offendere il prossimo. Si ha un **eccesso**, sempre dicendo il vero e senza mentire, quando si dice quello che non si deve, quando non si deve o a chi non si deve; si ha un **difetto** quando si tace ciò che sarebbe giusto dire¹⁴⁴.

La **veracità** non coincide sempre con la **sincerità**. Uno può infatti sbagliare in buona fede e credere di star dicendo il vero, mentre dice il falso. La consapevolezza critica, per la quale sappiamo quando la nostra certezza non è immune dal timore di sbagliare ed è solo un'opinione, dovrebbe venire esercitata sempre, e molte discussioni sarebbero evitate.

Nella vita sociale, però, non sempre conviene dire o anche solo far vedere che non siamo certi, perché molte cose le sappiamo per comunicazione di notizia, e chi ce la comunica si offende se mostriamo di dubitare della sua parola. Inoltre, mostrando di dubitare, corriamo il rischio di insinuare un sospetto, in chi ci osserva, nei confronti di chi ci ha comunicato la notizia. Anche nel valutare il prossimo, spesso, possiamo sbagliarci. Gli errori in buona fede, per cui siamo sinceri ma non veritieri, avvengono spesso, senza nostra colpa, in questo campo. Abbiamo già visto, comunque, che è meglio sbagliare giudicando bene il prossimo, anziché sbagliare per averlo giudicato male¹⁴⁵.

La sincerità è detta anche "semplicità", in quanto si oppone alla doppiezza di chi dice una cosa mentre in realtà ne pensa un'altra¹⁴⁶. La sincerità non riguarda solo ciò che si dice, ma anche come ci si mostra al prossimo, senza **dissimulare** (vizio per difetto) e senza **millanteria** (vizio per eccesso).

La menzogna

Fin da bambini, confessandoci, abbiamo ammesso di aver detto bugie. Diventati adulti, abbiamo continuato a dire di aver detto bugie, ma per lo più aggiungendo che erano tali da non recare danno al prossimo. Infine molti sostengono che si può mentire a fin di bene. Se applichiamo una logica che giudica dai risultati, come nella tecnica, indubbiamente risulterà che è lecito mentire, ad esempio per salvare la vita di un innocente.

Da un punto di vista etico, seguendo S. Agostino e S. Tommaso¹⁴⁷, non è lecito mentire nemmeno in questo caso estremo, anche se è lecito nascondere prudentemente la verità, dissimulandola con

142 II-II, q. 109, a. 3, ad 3.

143 II, II, q. 109, a. 3, ad 1.

144 II-II, q. 109, a. 1, ad 3.

145 Cfr. pure II-II, q. 60, a. 4, ad 2.

146 *Ibidem*, a. 2 ad 4.

147 II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

qualche scusa. La menzogna non sarebbe sempre, però, un peccato grave, visto che la gravità della menzogna diminuisce con l'importanza del bene che si salva¹⁴⁸.

I Santi Padri ed i teologi hanno discusso molto su questo argomento¹⁴⁹. La teoria della restrizione mentale, per cui do alle parole (es.: "Tizio non c'è") un senso diverso da quello che so che gli darà l'uditore (capiirà che non è in casa, mentre c'è, ma non vuole incontrare chi lo sta cercando), non risolve la questione. Si può solo lasciarlo nella sua ignoranza, dissimulando, ma non dargli una informazione falsa. In questo senso si usa una restrizione mentale in senso lato: si lascia che l'uditore dia alle parole il significato che gli dava, mentre noi le usiamo in modo da lasciarlo nella sua illusione, per tacergli quello che sappiamo, ma che non vogliamo fargli sapere. Se un bambino mi chiede se è vero che il babbo tradisce la mamma, ed io so che è vero ma non voglio che lui lo sappia, cercherò di sviare il discorso, pur evitando di dirgli che non è vero, mentre so che è vero. Per fare anche solo questo, comunque, si esige sempre la motivazione grave tipica dell'effetto previsto e solo tollerato¹⁵⁰.

L'informazione falsa è, per la vita intellettuale del prossimo, come un veleno per la sua vita fisica. Dandola, ci rendiamo responsabili delle decisioni che prenderà partendo da essa.

Nel caso della bugia detta per scherzo, ci premuriamo di avvisarlo in tempo e, se non vi era disprezzo, tutto finisce in una risata, come per i "pesci d'aprile". Ma se lo lasciamo nell'errore, manteniamo la responsabilità, che può diventare, anche inaspettatamente, molto grande, ed andare ben al di là delle nostre intenzioni.

Altre forme di menzogna

Non basta dire la verità. Conta anche ciò che si appare. Esiste tutto un linguaggio del corpo e degli atteggiamenti. Anche se non c'è una intenzione di danneggiare il prossimo nei suoi beni o nel suo corpo, lo si inganna nel suo giudizio.

L'**ipocrita** (in greco antico era un attore) recita una parte che non è la sua realtà: agisce in modo da far credere di essere quello che non è. Chi **finge**, non compie realmente ciò che lascia credere di compiere a chi lo osserva. Invece **l'ipocrita compie realmente** ciò che osserviamo, tuttavia il suo messaggio ci porta in inganno: i digiuni e le preghiere dei farisei erano digiuni e preghiere, ma non erano atti di religiosità, perché cercavano la gloria che viene dagli uomini e non da Dio solo.

Se non ci sono fini contrari alla Carità verso Dio o il prossimo, non è detto che l'ipocrisia sia peccato grave. A volte siamo un po' ipocriti solo come colui che tace per non accusarsi. Molti genitori ed educatori, che presentavano una immagine non vera di sé per "dare il buon esempio", sono stati accusati di ipocrisia, una volta che la loro vera realtà è diventata palese. Un tempo, la preoccupazione di non infangare il ruolo della persona rivelando la sua condotta privata sembrava un dovere. Oggi siamo forse giunti all'eccesso opposto. Bisogna usare caso per caso il prudente discernimento:

... I genitori hanno anche la grave responsabilità di dare ai loro figli buoni esempi.

Riconoscendo con franchezza davanti ai figli le proprie mancanze, saranno meglio in grado di guidarli e di correggerli... CCC n. 2223

Avevamo detto, più sopra, che il dire la verità ha due eccessi opposti: il dire quello che non si deve o quando o a chi non si deve per eccesso, il tacere quello che si deve dire per difetto.

148 II-II, q. 109, a. 2, c.

149 Cfr. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, tomus II, nn. 169-171.

150 *Ibidem*, n. 171; S. ALFONSO, *Theologia moralis*, lib. III, n. 152 ss.

Questa distinzione riguarda l'atto del dire.

Se la ripetiamo, ma non per l'atto del dire, bensì per ciò che si dice, è ovvio che il più o il meno di ciò che è vero è comunque una falsità. Questa distinzione vale soprattutto per come presentiamo noi stessi.

Il **millantatore** dice di sé o si presenta aggiungendo qualità che invece non ha.

Poi vi è **chi si presenta per inferiore a quello che è**.

Aristotele, nel capitolo 7 del IV libro dell'*Etica a Nicomaco*, chiama questo vizio "ironia". S. Tommaso lo segue, e molti anche oggi usano questo nome. Però non credo che il nome, per come lo usiamo oggi, significhi l'atteggiamento di chi si presenta al di sotto delle sue capacità, quali che siano i suoi fini.

Oggi, per "ironia", si intende un modo di esprimersi dove si usa il nome di ciò che è opposto a quello che si significa, e non c'è inganno alcuno. Così la mamma, sorprendendo il figlio con le mani nel barattolo della Nutella, esclama: "Ma che bravo bambino!". Oppure gli amici, vedendo arrivare il loro compagno spesso ubriaco, ne annunciano l'arrivo dicendo: "Ecco che arriva il sobrio!". Si tratta di linguaggio improprio dove, chi prendesse alla lettera, semplicemente fraintenderebbe quello che si vuol dire. Si parla anche di "autoironia" per indicare un atteggiamento psicologico, per cui non ci prendiamo troppo "sul serio", ed evitiamo di drammatizzare più del dovuto le situazioni che ci riguardano.

Non saprei quale nome suggerire, tuttavia l'atteggiamento di chi tende a non far vedere il suo valore, a volte, può essere umiltà; ma se ci fosse bisogno di lui, sarebbe falsità e un nascondere ciò che è utile anche solo come buon esempio.

Nel discorso della Montagna Gesù ci invita, nel fare cose buone, a nasconderci e farle nel segreto, ma questo solo per evitare di farle per esser visti dagli uomini; viceversa ci ricorda che siamo luce del mondo, e che la lampada non la si mette sotto un vaso, ma in modo che faccia luce: le nostre opere buone devono essere viste dagli uomini, perché rendano grazie a Dio. La differenza sta nel cercare per noi la gloria che viene dagli uomini, oppure nel cercare la gloria di Dio.

AMICIZIA ED AFFABILITÀ

Riprendiamo lo schema generale delle parti virtuali o potenziali della giustizia. Esse sono tali:

- 1) - perché non è possibile rendere quanto si è ricevuto
- 2) - indipendentemente da questo problema, ma perché non c'è un "dovuto" in senso pieno
 - A) - per la perfezione morale della giustizia particolare
come esigenza
come coronamento (pur sempre importante)
 - B) - per la perfezione morale della giustizia legale.

Dobbiamo ora vedere due virtù che perfezionano la giustizia particolare come "coronamento". Si tratta dell'**amicizia** (o **amichevolezza**, o **affabilità**) nei rapporti interpersonali e della **liberalità** nell'uso dei beni: amicizia e doni sono la pienezza di una convivenza felice.

Dire che sono un coronamento può far credere che si tratti di qualcosa di accessorio, di non essenziale: qualcosa di superfluo. In realtà, come dicevano gli antichi: *bonum per se est ens per accidens*: ciò che è perfezione di un esistente non è ciò che è essenziale al fatto di esserci, ma ciò che è accidentale, come la bellezza di un uomo o una donna, oppure il condimento di un cibo. Come un piatto scondito, pur essendo nutriente, riesce immangiabile, così una convivenza, dove non ci sia simpatia e ci si limiti allo stretto dovere, diventa insopportabile.

Non stiamo parlando della reciproca benevolenza, o amicizia, in senso stretto: in quanto tale essa può essere anche tra complici di una banda di malviventi, e non è dunque sempre una virtù.

Nemmeno parliamo dell'amicizia di chi condivide ideali di virtù, di cui si deve trattare a proposito della Carità¹⁵¹; neppure parliamo dell'amicizia profonda: questa è tra pochi. Si tratta dell'amicizia in generale, che può coesistere con molte persone, anche se non sono propriamente virtuose, ma che rende piacevole la convivenza. Riguarda soprattutto l'esteriorità del comportamento, non potendo essere profonda più di tanto. Le parole con cui possiamo indicarla sono: affabilità, cortesia, simpatia, compiacere il prossimo.

La gioia del convivere viene evidenziata dall'atteggiamento che abbiamo quando, in un ambiente straniero, incontriamo un nostro familiare, o un nostro concittadino, o un nostro compatriota. Uno dei segni più diffusi è l'offrire qualcosa da mangiare o da bere ad un altro: condividere ciò che ci mantiene in vita significa accogliere con gioia la vita dell'altro. Rifiutare senza un motivo questa offerta, offende il prossimo.

A questa virtù si contrappone, propriamente parlando, l'aver lo stesso atteggiamento, ma per compiacere l'altro nel male. Chi commette ingiustizia, specialmente se è potente, cerca di contornarsi di persone che si comportino con lui in modo affabile e compiacente. Il peccato dell'**adulazione** è comune in ogni tempo.

Ma anche nella vita quotidiana non è sempre facile mostrarsi **scostanti**, cioè non affabili, con chi si comporta ingiustamente, a partire dai propri amici o dai propri figli che dovremmo educare. La gravità di questo atteggiamento è legata alle conseguenze che può avere ed alle intenzioni che abbiamo. A volte è difficile giudicare. Per conquistare uno lontano da Dio, non posso andargli incontro con volto scostante. Gesù era amico dei pubblicani e dei peccatori. Ma se questo

151 II-II, q. 114, a. 1, ad 1.

diventasse un segno di approvazione del peccato, dovrei cambiare atteggiamento a costo di farmi dei nemici.

Spesso all'adulazione si accompagna la falsità dell'atteggiamento: di questo abbiamo già parlato.

Un altro peccato che si contrappone all'amicizia, nel senso che abbiamo dato, è il **litigio**.

Questo argomento permette a S. Tommaso di distinguere l'amore del prossimo dovuto alla Carità da quello dell'amichevolezza, proprio della giustizia. Come abbiamo accennato, S. Tommaso cerca di distinguere l'amicizia virtuosa dalla giustizia, per legarla alla virtù della Carità. Anche in una visione indipendente dalla Fede, Aristotele tratta della amicizia propria dell'affabilità prima¹⁵² di trattare l'amicizia in senso più profondo (al libro VIII della sua *Etica Nicomachea*), che però può sussistere anche tra non virtuosi, ma che è esigita dalla pienezza della virtù tra virtuosi. Ecco che cosa dice S. Tommaso¹⁵³:

Il litigio, propriamente, consiste nelle parole, cioè quando uno contraddice le parole altrui. Ed in questa contraddizione si possono evidenziare due cose. Certe volte, infatti, si contraddice per la persona che parla, in quanto chi contraddice non vuole dare consenso per mancanza di amore che potrebbe unire gli animi. E questo sembra riguardare la **discordia**, che è contraria alla Carità. Certe volte, invece, la contraddizione nasce in forza della persona, che uno non ha timore di rattristare. E così nasce il **litigio**, che si oppone alla predetta amicizia o affabilità, cui compete il convivere con gli altri in modo piacevole.

La distinzione è sottile. La **contesa** appartiene alla contraddizione propria della discordia; invece il **litigio** appartiene alla contraddizione che viene provocata dall'intenzione di rattristare il prossimo¹⁵⁴.

La discordia viene da mancanza di amore di Carità. Se ci fosse questa amicizia soprannaturale, le contese non dovrebbero esserci, anche se Tommaso sa benissimo, e lo ammette esplicitamente, che una opposizione di opinioni e contrapposizione delle volontà può coesistere con la Carità¹⁵⁵. In fondo, il suo avversario più grande era S. Bonaventura. Ma egli ammetteva che si può in buona fede lottare per lo stesso fine, e discordare sui mezzi da usare. La Carità è salvata dal fine comune. Nella **discordia** dei cuori, e nella **contesa** seguente dove si ha lo scontro esteriore, non essendoci la Carità, non c'è ovviamente possibilità di composizione. Possiamo immaginare questi spiriti nobili, che lottano tra loro e tuttavia si amano, ciascuno sapendo che anche l'avversario sta fondamentalmente cercando le stesse cose. Senza questo punto di convergenza, ci sarebbe la discordia: due strade inconciliabili, due opposizioni definitive.

Nel caso del **litigio**, invece, non ci sono grandi ideali in gioco: si tratta del piccolo cabotaggio di chi non cerca una convivenza serena, e preferisce ferire chi non gode delle sue simpatie.

LA LIBERALITÀ

Affine all'amicizia di cui abbiamo parlato, e che consiste in un atteggiamento interiore che viene espresso nella comunicazione linguistica, vi è un analogo atteggiamento nell'uso dei beni, che uno mette volentieri a disposizione degli altri. Si tratta della **liberalità**. Oggi, mi sembra, potremmo chiamarla anche "**generosità**".

La mancanza di attaccamento egoistico ai propri beni è un atteggiamento interiore, motivato dalla

152 Dice che differisce dall'amicizia, ma che le assomiglia, e chi non le è stato dato un nome (in greco): *Etica Nicomachea*, IV, cap. 6, 1126 b 19 - 24.

153 II-II, q. 116, a. 1, c.

154 *Ibidem*, ad 1.

155 II-II, q. 29, a. 3, ad 2; q. 37, a. 1.

benevolenza e dal desiderio di una serena convivenza con gli altri. Il suo oggetto sono i beni esteriori, soprattutto il denaro¹⁵⁶. Il **dono** è il suo atto tipico. I regali che ci scambiamo per Natale, a dispetto dell'invasione della pubblicità e dell'evidenza degli interessi tutt'altro che generosi dei mercanti di doni, creano nel convivere un momento in cui ci sentiamo più buoni e più felici. Anche i doni per le feste della vita (compleanno, matrimonio...) servono a significare al prossimo che siamo felici di averlo con noi. Chi dà agli altri solo ciò che è strettamente dovuto, è fundamentalmente una persona incapace di gustare le gioie della convivenza umana: si capisce infatti dal suo atteggiamento che preferirebbe che noi non ci fossimo, per non avere l'occasione di fare una cattiva figura rifiutando un dono: le sue cose preferirebbe goderselo da solo. Il guaio è che, se fossimo davvero gli unici abitanti del mondo, non sapremmo che farcene di tutti i beni di esso: questo dovrebbe farci riflettere.

Propriamente parlando, la giustizia ha il compito di farci rendere agli altri quanto appartiene a loro. La liberalità, invece, ci fa offrire ciò che è nostro¹⁵⁷. In comune con la giustizia, però, la liberalità riguarda il nostro convivere con gli altri ed i beni esterni. Non riguarda un debito legale, ma un debito morale: una legge non riesce a renderci generosi.

Non va confusa con la Carità e l'amicizia in senso forte¹⁵⁸: riguarda l'atteggiamento verso i beni esteriori e quell'amicizia che rende piacevole la convivenza. Nemmeno va confusa con un distacco ascetico dai beni esteriori: questo distacco può coesistere anche con la mancanza di desiderio di essere amico degli altri, ed è finalizzato, spesso, più all'evitare il dolore della perdita dei beni (inevitabile, almeno con la morte), cioè all'amore per se stessi, che all'amore per gli altri.

Le si oppongono l'**avarizia** per difetto e la **prodigalità** per eccesso.

L'**avaro** è caratterizzato da un amore eccessivo per il possedere¹⁵⁹.

L'avarizia è un peccato contro il prossimo, in quanto uno vuol accumulare e non vuole condividere. In quanto però è un attaccamento disordinato, è anche un peccato contro se stessi, una sorta di schiavitù.

Se estendiamo questo atteggiamento a tutti i possibili beni, anche non materiali, per i quali usiamo in qualche modo il verbo "avere", l'avarizia diventa un peccato generale¹⁶⁰: in ogni peccato vi è infatti un attaccamento disordinato (che diventa un'avidità) ad un qualche bene creato, anche immateriale come il conoscere o l'onore, al quale non siamo disposti a rinunciare in nessun modo, preferendo abbandonare Dio stesso pur di mantenere il possesso di quel bene o di quell'insieme di beni.

L'avaro, detto nel senso speciale e non in senso generale, non vuole però essere ingiusto in senso stretto: non vuole possedere la roba altrui. Si oppone solo alla liberalità. Rifiuta di essere generoso.

L'avarizia è uno dei **sette vizi capitali**. Cioè è un vizio che spinge l'uomo a compiere molti altri peccati. Questo perché noi cerchiamo sempre la pienezza di bene che chiamiamo felicità, e la ricchezza sembra darci, appunto, la possibilità di appagare ogni nostro desiderio¹⁶¹. Spesso, pur avendo nobili ideali, anche di natura spirituale, per realizzarli ci troviamo privi di fondi, e finiamo per desiderare di essere come coloro che, avendo ricchezze in abbondanza, possono realizzare quello che vogliono. Anche i religiosi, pur avendo professato pubblicamente la povertà, finiscono a volte, purtroppo, per essere avidi di denaro.

L'altro vizio, opposto all'avarizia, che si contrappone alla liberalità, è la **prodigalità**.

156 II-II, q. 117, a. 2, c.

157 II-II, q. 117, a. 5, c.

158 *Ibidem*, ad 3.

159 II-II, q. 118, a. 1, c.

160 II-II, q. 118, a. 2, c.

161 II-II, q. 118, a. 7, c.

Il prodigo manca del senso del denaro. Soprattutto, nel donare, non ha discernimento (virtù della prudenza). Tipico è il caso di chi sperpera il denaro per far festa con gli amici e poi si trova senza denaro quando avrebbe occasione di aiutare qualcuno che è veramente indigente. Coloro che devono dispensare i beni della Chiesa per aiutare i poveri, se non usano discernimento, finiscono per defraudare i poveri più bisognosi, cui dovrebbero dare ciò che hanno già dato ad altri¹⁶².

162 II-II, q. 119, ad 1.

EPICHEIA

Non c'è un nome per tradurre dal greco il nome di questa virtù. Lo si traduce con "equità" o con "moderazione". La si contrappone alla **intransigenza** di chi si attiene alla sola lettera della legge.

In realtà coincide con la capacità di salvare lo spirito della legge quando la lettera della legge diventa insufficiente. Si tratta di qualcosa che non ha senso in una visione dove tutto il diritto è diritto positivo, come nel caso delle regole di un gioco.

Ma anche la definizione data poco sopra non è molto utile: lo "spirito della legge" contrapposto alla "lettera" può essere inteso in molti modi. La contrapposizione di S. Paolo intendeva tutt'altra cosa da quella che qui ci interessa. Il Montesquieu, nella sua opera *L'esprit des lois* (1748), proponeva la separazione dei poteri (oggi l'ammettiamo anche noi), ma in una visione che si preoccupa di salvaguardare la libertà dei cittadini dal potere che, diventando assoluto, diventa corrotto. Noi, per "spirito della legge", ci fermiamo all'osservazione aristotelica cui abbiamo già accennato: non è possibile legiferare, applicando norme superiori e più generali, in modo da prevedere tutti i possibili casi più particolari. Le leggi si fanno in funzione di ciò che per lo più è giusto. Dopo toccherà alla coscienza dei singoli riconoscere i casi in cui la legge pecca e, invece di applicare i principi superiori, li va a violare. L'**epicheia** è la virtù per cui siamo capaci di fare questo. Nella virtù della prudenza, che ci rende capaci di prendere decisioni giuste, le corrisponde la *gnome*, che traduciamo con "saggezza".

Non è un atteggiamento di chi si fa giudice della legge, del suo essere giusta o meno! Essa giudica il caso particolare che il legislatore non poteva esplicitare¹⁶³

Essa¹⁶⁴ è parte soggettiva della giustizia, perché è una specie della giustizia. Tuttavia è giustizia a diritto superiore a quello della giustizia legale o generale: è una regola superiore degli atti umani, che fa appello alla coscienza ed a Dio. Non ha senso inserirla nella giustizia, né particolare né legale o generale: per questo è parte potenziale o virtuale. L'etimologia, dal greco *epi dikaion*, vuol dire che è al di sopra della giustizia.

Vorrei fare un esempio di come si possa peccare contro di essa, anche se non abbiamo nomi per designare in modo appropriato questo tipo di peccato ed il vizio corrispondente, se non dicendo che si tratta di ingiustizie. L'esempio consideriamolo fittizio, anche se purtroppo è qualcosa di realizzabile in una mentalità che identifica la legge alla regola di un gioco, dove non si danno eccezioni giuste, perché l'arbitro deve solo applicare il regolamento.

Tizio viene accusato di omicidio. Si proclama innocente. Viene condannato a morte.

Tizio protesta, continua a proclamarsi innocente: riesce ad ottenere che si rifaccia il processo.

Il nuovo processo conferma la sentenza del precedente.

In attesa della esecuzione passa il tempo, ed il progresso tecnologico rende possibile fare la prova del DNA, prima impossibile.

Tizio ottiene che si effettui per lui tale prova. La prova lo scagiona al di là di ogni possibile dubbio: Tizio è innocente.

Ma la legge dice chiaramente che non si può processare più di due volte una persona per lo stesso delitto. Tale legge ha ovvi motivi di giustizia: evitare, ad esempio, abusi nell'uso della giustizia per mantenere in carcere un avversario politico, o comunque una persona scomoda.

163 II-II, q. 120, a. 1, ad 2.

164 Per quanto sto per dire, cfr. II-II, q. 120, a. 2.

Per questo motivo Tizio viene giustiziato ugualmente: la legge è la legge, e va applicata...

IL DONO DELLO SPIRITO

Come si disse all'inizio, presentando alcuni concetti di base, noi dovremmo vivere in modo da essere "tralci" della "vite" che è Cristo: ogni nostro gesto ed ogni nostro atteggiamento, anche interiore, deve essere tale da poter essere segno e strumento della bontà di Dio.

L'aiuto della Grazia santificante non ci toglie la nostra tendenza a peccare, conseguenza del peccato originale. Abbiamo bisogno di un aiuto: i doni dello Spirito Santo.

Seguendo S. Agostino¹⁶⁵ il dono della *pietas* ci fa realizzare quella beatitudine per cui sono beati i miti, perché possederanno la terra. Ci fa essere pienamente, cioè, figli del Padre celeste, partecipi della sua signoria universale. Ma la pietà filiale e la religiosità sono la parte principale della virtù della giustizia. Del resto, anche S. Paolo ci ricorda che è grazie allo Spirito Santo che noi possiamo rivolgerci a Dio chiamandolo "Padre":

Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. (*Rm* 8, 14-17).

Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

2789. Pregando il Padre «nostro» ci rivolgiamo personalmente al Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Non dividiamo la divinità, poiché il Padre ne è «la sorgente e l'origine», ma confessiamo in tal modo che il Figlio è eternamente generato da lui e che da lui procede lo Spirito Santo. Non confondiamo neppure le Persone, perché confessiamo che la nostra comunione è con il Padre e il Figlio suo, Gesù Cristo, nel loro unico Santo Spirito. La Santissima Trinità è consustanziale e indivisibile. Quando preghiamo il Padre, Lo adoriamo e Lo glorifichiamo con il Figlio e lo Spirito Santo.

In altre parole, la nostra preghiera diventa il prolungamento della preghiera di Gesù, Figlio incarnato, che continua in noi. Non siamo più solo creature che pregano il Creatore, ma Figli, grazie a Gesù, con Gesù, in Gesù: "Per Cristo, con Cristo ed in Cristo, a Te, Dio, Padre onnipotente, ogni onore e gloria" dice il sacerdote al termine del Canone della S. Messa, rendendo attuale nella Chiesa ancora in missione quaggiù, la preghiera della Chiesa che è già nella gloria del suo Signore: in effetti siamo tutti una cosa sola, nella Comunione dei santi.

Quanto al dominio del creato, in cui si realizza la perfetta giustizia, è appunto quello di cui parla l'Antico ed il Nuovo Testamento: il ritorno di tutte le cose del nostro mondo a Dio, che aveva trovato un inciampo nella ribellione dell'uomo. Dice S. Paolo:

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. (*Rm* 8, 19-23).

Realizzando in noi questa beatitudine, pre gustiamo la gioia che ci attende. I **frutti** dello Spirito che

165 *De sermone Domini in monte*. libro I, 4.11.

direttamente gustiamo sono la **bontà** e la **benevolenza** nella Comunione dei santi. Ed anche la **mitezza**, ma soprattutto in quanto serve a rimuovere ciò che, quaggiù, potrebbe essere di ostacolo alla pietà filiale¹⁶⁶, frenando l'ira ed impedendo la superbia che ci porterebbe a reagire non con l'umiltà del mite Agnello di Dio.

I precetti divini relativi alla giustizia

I comandamenti di Dio ci istruiscono, anche se non danno, da soli, la Grazia che ci aiuta dal di dentro. Nemmeno i precetti del Vangelo, senza la Grazia, possono renderci come il Signore ci chiede. Anche la "lettera" della legge nuova ci "uccide", rivelandoci trasgressori: solo lo Spirito vivifica, dice S. Tommaso¹⁶⁷ citando 2Cor 3, 6.

Il Decalogo, con i comandamenti analoghi che troviamo un po' ovunque nelle Scritture, ci insegna la giustizia, sia generale, sia particolare: ci ricorda i **diritti naturali dell'uomo**.

Ci ricorda il *Catechismo*:

2070. I dieci comandamenti appartengono alla Rivelazione di Dio. Al tempo stesso ci insegnano la vera umanità dell'uomo. Mettono in luce i doveri essenziali e, quindi, indirettamente, i diritti fondamentali inerenti alla natura della persona umana. Il Decalogo contiene una espressione privilegiata della «legge naturale»:

“Fin dalle origini, Dio aveva radicato nel cuore degli uomini i precetti della legge naturale. Poi si limitò a richiamarli alla loro mente. Fu il Decalogo”¹⁶⁸.

2071. Quantunque accessibili alla sola ragione, i precetti del Decalogo sono stati rivelati. Per giungere ad una conoscenza completa e certa delle esigenze della legge naturale, l'umanità peccatrice aveva bisogno di questa rivelazione:

“Una completa esposizione dei comandamenti del Decalogo si rese necessaria nella condizione di peccato, perché la luce della ragione si era ottenebrata e la volontà si era sviata”¹⁶⁹.

Noi conosciamo i comandamenti di Dio attraverso la Rivelazione divina che ci è proposta nella Chiesa, e per mezzo della voce della coscienza morale.

166 II-II, q. 121, a. 2, ad 3; I-II, q. 69, a. 1, ad 3.

167 I-II, q. 106, a. 2, c.

168 S. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 4, 15, 1.

169 S. BONAVENTURA, *In libros sententiarum*, 4, 37, 1, 3.

GUARDANDO AVANTI

Abbiamo seguito, in questo breve trattato sulla virtù della giustizia, le linee generali seguite da S. Tommaso nella *Summa Theologiae*. Abbiamo anche accennato ad alcune difficoltà che vengono dalla cultura moderna. Molto resterebbe da dire, ma non mi è possibile.

Tuttavia mi sembra doveroso fare un accenno ad alcuni sviluppi promettenti della cultura "laica", e ad alcuni punti fermi, o principi, che la Chiesa ha raccomandato nel suo insegnamento recente.

Alcuni sviluppi

Per quanto il crollo del blocco marxista sia sembrato una vittoria dei sostenitori dell'economia di mercato, molti si stanno allontanando dai principi liberisti, al punto che anche gli studiosi dell'economia di mercato non paiono più accettare la visione di Hobbes.

Da un punto di vista più filosofico, un passo avanti importante fu dovuto all'opera di Emmanuel Mounier ed alla dottrina del personalismo. Egli si contrappose alle ideologie dell'individualismo e del totalitarismo marxista, aiutato da molti pensatori, tra i quali ricordiamo Jacques Maritain, in nome della persona umana. Questo movimento, non solo in campo cristiano, è ancora vivo. Su posizioni analoghe, recentemente, vi sono alcuni pensatori ebrei, come Martin Buber ed Emmanuel Levinas, per via del ruolo che danno all'amore per l'altro, all'importanza dell'incontro e della relazione con l'altro, aspetto che non si trova né nell'individualismo, che isola l'individuo, né nella visione marxista, dove regna la massa e l'individuo non conta.

Già Herbert Marcuse, ebreo tedesco rifugiatosi negli USA durante il Nazismo, pur tendenzialmente marxista, aveva denunciato la riduzione dell'uomo alla sola dimensione economica di produttore-consumatore. La contestazione giovanile si ispirò largamente ai suoi scritti, nel 1968.

Ma anche le teorie più direttamente ispirate all'economia stanno riscoprendo il legame tra etica ed economia.

La teoria dell'utilitarismo, a suo tempo contestata da Kant, vedeva il fine dell'economia nel raggiungimento del bene totale, inteso come somma delle utilità dei singoli individui. Alla fine del 1700 Adam Smith, economista e filosofo scozzese, aveva introdotto un principio di simpatia che, se non si sostituiva all'egoismo, evidenziava l'importanza del porsi nei panni altrui anche per poter perseguire i nostri interessi. Dalla simpatia nascerebbero sentimenti morali, e da questi le norme morali. Vilfredo Pareto (1813-1889), italiano da parte di padre e francese da parte di madre, sociologo, propose una sorta di ingegneria del benessere economico: una tecnica, dunque, basata sull'efficienza. John Rawls (1921 - 2002), americano, si oppose alle tendenze utilitariste ed efficientiste, rivendicando il ruolo della giustizia: la giustizia è la prima delle virtù dei sistemi sociali come la verità è la prima delle virtù dei sistemi di pensiero. Ricompare così il tema dell'equità. Tuttavia, nello stabilire le regole della giustizia, egli non riesce a liberarsi dall'idea del patto sociale. Deve esserci uguaglianza tra i contraenti: in questo si recupera l'equità, ma siamo vicini ancora al punto di vista di Hobbes. Tuttavia inserisce un principio per cui il massimo beneficio deve andare ai membri meno avvantaggiati della società. Non basta, afferma, reclamare libertà ed uguaglianza, ma occorre dare più peso alla fraternità.

Infine dobbiamo ricordare Amartya Sen, economista indiano, nato nel 1933, Nobel per l'economia nel 1998. Egli critica sia l'utilitarismo, sia l'efficientismo, ma supera pure il punto di vista del

Rawls. Il miglioramento del benessere sociale non va valutato solo dal punto di vista economico. Così pure l'uguaglianza nei diritti e nei doveri. Sen ha dimostrato matematicamente che uno Stato, che voglia far rispettare contemporaneamente l'efficienza di Pareto ed il liberalismo, si trova in situazioni paradossali. La via d'uscita è una riscoperta di fondamenti etici, al di là delle libertà economiche.

Oggi nelle facoltà di economia, da un punto di vista "laico", si torna a parlare di bene comune e di qualità della vita. Personalmente, credo che sia un indizio assai interessante del fatto che stiamo vivendo un tempo di passaggio dall'era moderna ad una nuova forma di cultura, capace di recuperare quanto di valido ci veniva dalla cultura greco-ellenistica e medioevale (araba, ebraica e cristiano-latina).

Al tempo di S. Tommaso, però, gli Stati erano fondati anche, se non soprattutto, sulla religiosità. Questo perdurò anche durante la modernità. Il principio per cui ogni Stato doveva seguire la sua religiosità (*cuius regio, eius et religio*) fu ammesso da tutti, nell'Europa occidentale, per fermare interminabili guerre di religione dopo la Riforma protestante. Il fatto che il dissidente dal punto di vista religioso venisse perseguitato, dipendeva in larga misura dal fatto che egli, automaticamente, diventava un eversivo: il teologo verificava se effettivamente fosse eretico, poi lo affidava al braccio secolare.

Il fatto che Tommaso avesse distinto molto chiaramente il ruolo dell'autorità civile da quello dell'autorità religiosa non influiva più di tanto: tutti gli Stati erano in qualche modo su base religiosa, o islamica o cristiana; anche la Chiesa rivendicava il suo diritto ad avere lo Stato della Chiesa. Gli ebrei, non avendo uno Stato loro, vivevano isolati, in qualche modo, all'interno di Stati cui appartenevano fino ad un certo punto.

In questo contesto il trionfo della modernità, con la Rivoluzione francese, riuscì a vedere l'autonomia del diritto civile dalla religiosità solo come a-confessionalità, non come possibilità di una pluri-confessionalità. Del resto, una pluri-confessionalità rischiava di essere interpretata dalle autorità religiose come una ammissione di relativismo scettico nei confronti delle credenze religiose, che dunque non sarebbero più state delle verità oggettive di fede, ma solo delle opinioni basate su preferenze personali: analoghe ad una questione di gusti.

Per quanto ne so, solo il movimento educativo dello scoutismo, iniziato nel 1908 da Robert Baden Powell, un generale inglese, si diffuse straordinariamente in tutto il mondo, ostacolato solo dai regimi totalitari, ma accettato dalle autorità religiose, portando una proposta pluriconfessionale, dove la fratellanza non era ostacolata né dalle diverse religioni e nemmeno dall'amore per la rispettiva Patria (sovente in guerra con altri paesi).

La globalizzazione della comunicazione e dei mercati, infine, ci sta aprendo a scenari nuovi, tutti da costruire.

I punti fermi della Chiesa Cattolica

In un certo senso abbiamo già visto la dottrina tradizionale della Chiesa in materia di giustizia. Abbiamo accennato, iniziando, al fatto che Tommaso ha messo nel trattato sulla Carità molti temi che hanno grande affinità con quelli della giustizia, ricordando soprattutto come si sia servito di quanto Aristotele disse dell'amicizia, per inquadrare la nostra stessa comprensione del mistero della Carità cristiana. Questi argomenti, quindi, vanno studiati nel trattato sulla Carità.

Allo stesso tempo dovremmo ricordarci che non è possibile una giustizia umana, dal punto di vista di una morale condivisibile anche da chi non è credente, senza che vi sia almeno l'aspetto umano

dell'amore del prossimo e della solidarietà. Esiste anche un amore umano, da creatura a Creatore, per Dio stesso, che fonda ragionevolmente un amore per gli altri uomini. Questo non va confuso con quell'amicizia, la Carità, che il mistero della Grazia rende partecipazione alla stessa vita intima della SS. Trinità; ma nemmeno possiamo considerare le due forme di amicizia, quella umana e quella soprannaturale, come realtà tra loro estranee.

Dobbiamo ricordarci che occorrono, anche solo da un punto di vista umano, pace, gioia, misericordia, beneficenza, elemosina, correzione fraterna. Vi si oppongono l'accidia, l'invidia, la discordia, la contesa, le azioni che rompono la pace della convivenza o che offendono il prossimo.

Il **dialogo**, in una società che sta abbracciando uomini di ogni cultura, esige un confronto leale, franco, senza reticenze o doppiezza, come esige la giustizia stessa. In particolare un dialogo:

- deve poter trasformare sia chi parla, sia chi ascolta;
- deve cioè essere tale che ogni partecipante al dialogo sappia accettare che questo gli ponga domande e dubbi, e non solo ciò che conferma il proprio punto di vista (si esige, cioè, di saperci mettere dal punto di vista dell'altro e di essere disposti a cambiare opinione se risulta vero ciò che l'altro ci mostra);
- deve evitare di andare contro l'altro, ma deve andare incontro all'altro.

In altre parole: la verità (compresa la verità nel valutare ciò che è giusto) non è oggetto di una gara a chi vince o di un duello. La realtà delle cose, dei fatti, dei motivi delle nostre decisioni deve essere l'unica pietra di paragone. Dopo, il compito resta alla coscienza di ciascuno, se vogliamo rispettarne la dignità di persona umana, unica responsabile delle proprie decisioni.

Dobbiamo cioè essere:

pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi.
Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, ... (*IPt* 3, 15-16).

Più che aver bisogno di difensori, è la verità stessa che si difende. Chi mente, oppure chi bara con se stesso e con gli altri, sa in coscienza quello che sta facendo. Certo, uno può evitare di pensare a queste cose, ma resta responsabile di questo rifiuto.

I compromessi nel dialogo sono sostanzialmente legati alla menzogna o alla reticenza, illudendoci che siano a fin di bene e per questo giuste.

Si realizzano in due modi, per lo più:

- si tace su ciò che può dividere, dando l'illusione di essere d'accordo;
- si cerca di ridurre ad opinione tutti i possibili fattori di disaccordo (il relativismo etico o religioso, o persino lo scetticismo sulla capacità di distinguere il vero dal falso, vengono contrabbandati come ricetta per evitare conflitti).

Nella vita concreta non è possibile evitare gli scontri e le battaglie: come quando due uomini vogliono una stessa cosa che non si può dividere. Ma è meglio lottare con franchezza, riconoscendo la dignità dell'avversario, piuttosto che evitare la battaglia, trattandoci da incapaci di intendere e volere, in nome di uno scetticismo "*pro bono pacis*". Anche perché gli interessi restano poi gli stessi, e ognuno continua in realtà a combattere, pensando che il *minus habens* sia l'altro.

La necessità della **misericordia** come complementare alla giustizia, il **rispetto della persona umana**, il **rifiuto del relativismo**, la difesa del valore della capacità della ragione di riconoscere un vero che non dipende dai nostri gusti o dal nostro arbitrio, ma dalla natura delle cose (**legge morale naturale**): ecco alcuni punti fermi della dottrina della Chiesa, ribaditi con accuratezza in una società, specialmente quella occidentale, un tempo cristiana e oggi laicista (a-confessionale), dove tutto diventa apparenza: dalla verità alla giustizia, alle pubbliche virtù unite alla libertà dei vizi

privati, al *look* del vestire e del comportarsi in pubblico, agli *status symbol* che arricchiscono i mercanti dell'effimero, mentre le cose essenziali restano svalutate, poiché non incrementano l'apparire.

Ci sono poi **alcuni altri principi, più strettamente pertinenti alla virtù della giustizia**. In un certo senso sono impliciti in quanto si è già visto, ma vengono richiamati ed evidenziati, di fronte alle situazioni dei nostri tempi, in quanto particolarmente urgenti.

L'**unità della persona** è come la premessa. Dice il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*:

127 *L'uomo è stato creato da Dio come unità di anima e corpo: «L'anima spirituale e immortale è il principio di unità dell'essere umano, è ciò per cui esso esiste come un tutto — “corpore et anima unus” — in quanto persona. Queste definizioni non indicano solo che anche il corpo, al quale è promessa la risurrezione, sarà partecipe della gloria; esse ricordano altresì il legame della ragione e della libera volontà con tutte le facoltà corporee e sensibili. La persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali».*

Da questo principio viene condannata ogni forma di dualismo anima-corpo, quasi che l'uomo consista solo nella parte che chiamiamo spirituale ed il corpo sia come uno strumento. Il corpo dell'uomo partecipa della natura unica dell'uomo, e della dignità della persona. Non è una realtà solo materiale e nemmeno solo un corpo equivalente a quello dei vegetali o degli animali. Ne seguono importanti conseguenze: dal rispetto della nostra vita (dall'inizio alla fine), al valore della sessualità umana, alla nostra natura sociale.

Il **principio di sussidiarietà** è un altro principio da ricordare. Dice il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*:

186 *L'esigenza di tutelare e di promuovere le espressioni originarie della socialità è sottolineata dalla Chiesa nell'enciclica «Quadragesimo anno», nella quale il principio di sussidiarietà è indicato come principio importantissimo della «filosofia sociale»: «Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle».*

In base a tale principio, tutte le società di ordine superiore devono porsi in atteggiamento di aiuto (« subsidium ») — quindi di sostegno, promozione, sviluppo — rispetto alle minori. In tal modo, i corpi sociali intermedi possono adeguatamente svolgere le funzioni che loro competono, senza doverle cedere ingiustamente ad altre aggregazioni sociali di livello superiore, dalle quali finirebbero per essere assorbiti e sostituiti e per vedersi negata, alla fine, dignità propria e spazio vitale.

La svalutazione del ruolo della famiglia, in favore di un rapporto immediato Stato-cittadino, è stato un abuso tipico della modernità.

Viene poi il **principio di solidarietà**. Dice il *Compendio*:

192 *La solidarietà conferisce particolare risalto all'intrinseca socialità della persona umana, all'uguaglianza di tutti in dignità e diritti, al comune cammino degli uomini e dei popoli verso una sempre più convinta unità. Mai come oggi c'è stata una consapevolezza tanto diffusa del legame di interdipendenza tra gli uomini e i popoli, che si manifesta a qualsiasi livello. Il rapidissimo moltiplicarsi delle vie e dei mezzi di comunicazione «in tempo reale», quali sono quelli telematici, gli straordinari progressi dell'informatica,*

l'accresciuto volume degli scambi commerciali e delle informazioni, stanno a testimoniare che, per la prima volta dall'inizio della storia dell'umanità, è ormai possibile, almeno tecnicamente, stabilire relazioni anche tra persone lontanissime o sconosciute.

A fronte del fenomeno dell'interdipendenza e del suo costante dilatarsi, persistono, d'altra parte, in tutto il mondo, fortissime disuguaglianze tra Paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo, alimentate anche da diverse forme di sfruttamento, di oppressione e di corruzione che influiscono negativamente sulla vita interna e internazionale di molti Stati. Il processo di accelerazione dell'interdipendenza tra le persone e i popoli deve essere accompagnato da un impegno sul piano etico-sociale altrettanto intensificato, per evitare le nefaste conseguenze di una situazione di ingiustizia di dimensioni planetarie, destinata a ripercuotersi assai negativamente anche negli stessi Paesi attualmente più favoriti.

In parole povere: non possiamo illuderci di poter star bene noi, senza che stiano bene anche gli altri.

Del **principio della destinazione universale dei beni** abbiamo già parlato molto.

Infine ricordiamo il **principio di fraternità**. Dice il *Compendio*:

390 *Il significato profondo della convivenza civile e politica non emerge immediatamente dall'elenco dei diritti e dei doveri della persona. Tale convivenza acquista tutto il suo significato se basata sull'amicizia civile e sulla fraternità. Il campo del diritto, infatti, è quello dell'interesse tutelato e del rispetto esteriore, della protezione dei beni materiali e della loro ripartizione secondo regole stabilite; il campo dell'amicizia, invece, è quello del disinteresse, del distacco dai beni materiali, della loro donazione, della disponibilità interiore alle esigenze dell'altro. L'amicizia civile, così intesa, è l'attuazione più autentica del principio di fraternità, che è inseparabile da quello di libertà e di uguaglianza. Si tratta di un principio rimasto in gran parte non attuato nelle società politiche moderne e contemporanee, soprattutto a causa dell'influsso esercitato dalle ideologie individualistiche e collettivistiche.*

A questo principio possiamo collegare il **principio di collaborazione**:

89... La «*Rerum novarum*» elenca gli errori che provocano il male sociale, esclude il socialismo come rimedio ed espone, precisandola e attualizzandola, «la dottrina cattolica sul lavoro, sul diritto di proprietà, sul principio di collaborazione contrapposto alla lotta di classe come mezzo fondamentale per il cambiamento sociale, sul diritto dei deboli, sulla dignità dei poveri e sugli obblighi dei ricchi, sul perfezionamento della giustizia mediante la carità, sul diritto ad avere associazioni professionali»...

Molto altro ancora sarebbe da dire, ma questo deve essere compito della ricerca di ciascuno. Qui abbiamo solo cercato di comprendere le cose più importanti. Ma dobbiamo finire ricordandoci che nessuna legge e nessuno studio basta a rendere buono l'uomo. Occorre invocare su tutti, credenti e non credenti, la misericordia divina col suo aiuto.

