



Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

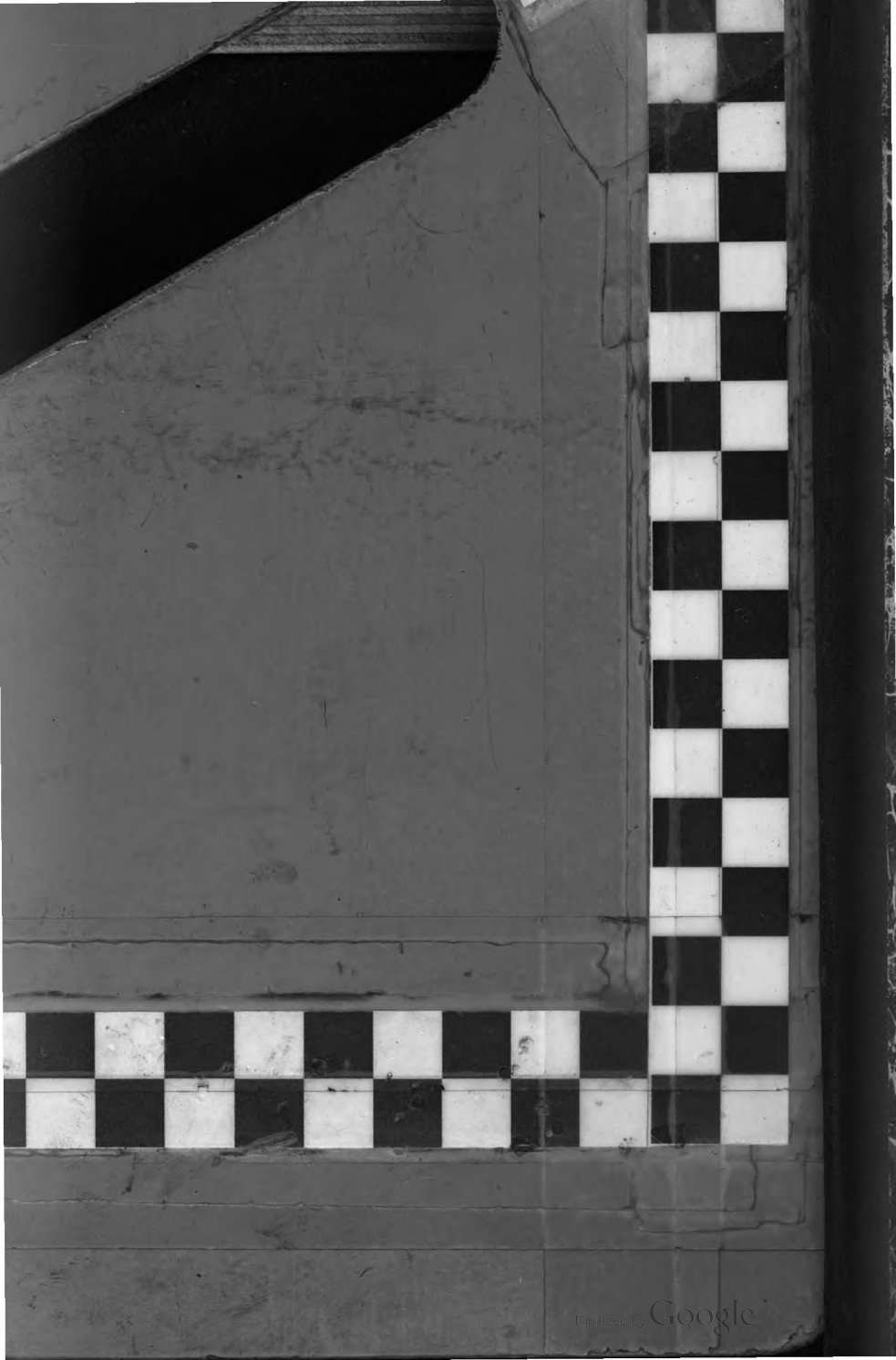
Informazioni su Google Ricerca Libri

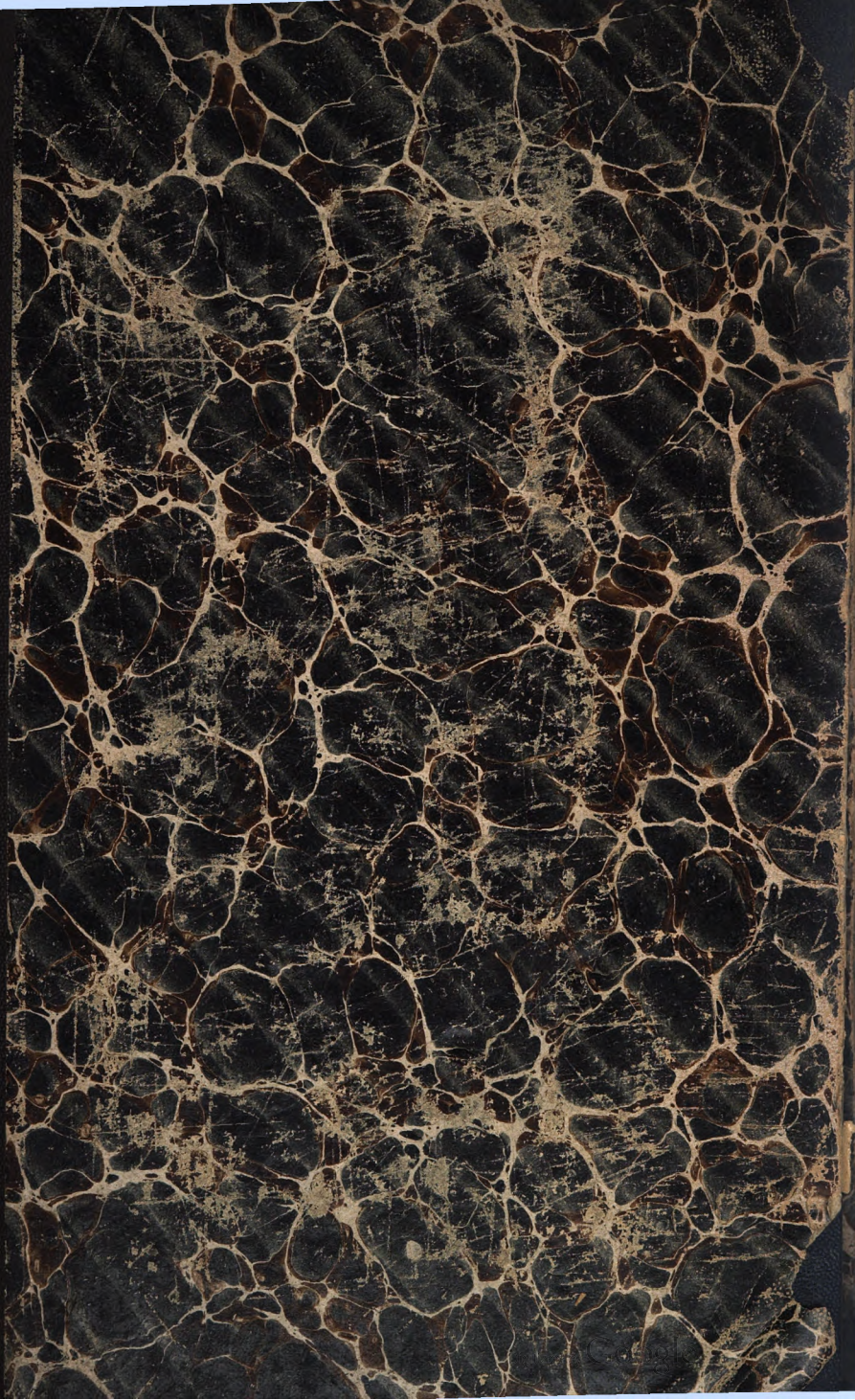
La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>

<36638854240015

<36638854240015

Bayer. Staatsbibliothek





Nov. 889 e-1

Scapazzo

<36638854240015

<36638854240015

Bayer. Staatsbibliothek

TEOLOGIA

MORALE

O S S I A

COMPENDIO

D' ETICA CRISTIANA.

TEOLOGIA MORALE
OSSIA
COMPENDIO
D' ETICA CRISTIANA

**TRATTO DALLE DIVINE SCRITTURE, DAI CONCILJ,
DAI SS. PADRI, E DAI MIGLIORI TEOLOGI**

Dal Reverendo Padre Lettore

F. FAUSTINO SCARPAZZA

DELL' ORDINE DEI PREDICATORI

*Professor di Sacra Teologia nel Collegio del SS. Rosario
di Venezia*

EDIZIONE SESTA

*Riveduta ed espurgata da' errori da un Religioso dello stesso
Convento, ed accresciuta dell' Elogio dell' Autore.*

T O M O I.



IN VENEZIA 1826
PRESSO GIO: BATTISTA MISSIAGLIA ED.

TIPOGRAFIA MOLINARI.



I
ch
es
il
re
to
n
di
Co
in
pr
sa
de
sio
si
ciz
col
cev
gli
no
di
ver
pro
alla
N
te :
Feo
o d
ser
mi
io t
amp

E L O G I O

DEL REV. PADRE LETTORE

FR. FAUSTINO SCARPAZZA

D E' P R E D I C A T O R I.

L'Autore di questa *Teologia Morale*, il quale fin che visse non volle per modestia affigger in fronte di essa, o di altre sue produzioni il proprio nome, egli è il R. P. L. Fr. Faustino Scarpazza nato da onesti parenti nella Città di Crema in Lombardia li 21 Ottobre 1720. Non aveva egli per anche compiuto l'anno diciassettesimo dell'età sua, quando vesti l'abito de' Predicatori nel Convento de' Ss. Martino e Rosa di Conegliano della Veneta Congregazione del B. Giacomo Salomonio: ove parimenti dopo il solito anno di prova si consacrò totalmente al Signore col mezzo de' sagri Voti solenni. Siccome ben conosceva l'estensione degli obblighi, che assunti aveva nella sua Professione, così non pensò d'indi in poi che a perfezionarsi nel proprio stato col ritiro, coll'orazione, coll'esercizio continuo delle cristiane religiose virtù, e a ben coltivare i talenti, cui dal supremo Padrone avea ricevuti, coll'assidua applicazione agli studj sotto quegli eccellenti Maestri, che allora specialmente fiorivano in essa Veneta Congregazione: onde poi fornito e di pietà, e di dottrina poter soddisfar sempre ai doveri di sua vocazione, e a suo tempo impiegarsi a pro ancora degli altri, e rendersi utile a se stesso, alla Religione, ai prossimi.

Nel doppio scopo prefissosi egli vi riuscì felicemente: Appena terminato il solito corso di Filosofia e Teologia, e dichiarato Lettore, fuggì addossato il peso di comunicar agli altri quei lumi, cui col lungo esercizio, e coll'assidua applicazione di otto interi anni allo studio, acquistati aveva il suo non ordinario talento. Temevasi in allora, che per la sua gracile complessione, e per la salute poco consistente che di-

mostrava, non potesse reggere alla fatica: ma poi col beneficio di arie salubri, e con un regolato metodo di vita in cui si mantenne fino agli estremi, senza che perciò mancasse mai ai proprj doveri, sì e per tal modo si fortificò il suo temperamento, che pel lungo corso di trenta e più anni potè durarla nel faticoso impiego delle cattedre di Filosofia, quando, e per la maggior parte, di Teologia ora speculativa, ora morale. E siccome egli era per natural indole affettuoso, così con singolar carità e premura assisteva e istruiva i giovani alla sua cura affidati: siccome dotato era di molta penetrazione, e con chiarezza le sue idee esprimeva, così facilmente o le difficoltà più importanti preveniva e scioglieva ne' suoi scritti, o appiava quelle che a viva voce gli venivano proposte. Quindi di leggieri può ognuno comprendere che sotto la disciplina di un tanto Maestro molto profittar dovevano quegli scolari, che avevano la bella sorte di esser da lui ammaestrati.

Nè solo far progresso nelle scienze quelli, che lo udivano dettarne lezioni dalle cattedre, ma e molto più profittar potevano nella pietà quelli ch'erano da Lui diretti nello spirito, e nelle private conferenze ascoltavano i suoi morali religiosi insegnamenti, ed erano più da vicino testimoni della sua singolar umiltà e modestia, alienissima da ogni fasto e alterigia, di quello spirito di regular osservanza da cui era animato, e lo vedevan precederli coll'esempio, e coll'esattezza nell'adempimento de'suoi cristiani e religiosi doveri, nè insegnar agli altri se non ciò ch'egli il primo aveva posto in pratica. Nè pochi furono quelli che poterono trar profitto dalle sue divozioni, e da' buoni e virtuosi suoi esempi, perchè molte volte addossata gli fu l'educazione non solo de' Chierici professi, ma ancora de' semplici Novizi, e molti anni addietro in Conegliano, e qui in Venezia nello stesso ultimo anno della sua vita; ritrovandosi in lui unite quelle speciali doti di dottrina, di esemplarità, di oration, di mortificazione, di prudenza, carità, gravità, affabilità, zelo dell'onor di Dio unito alla mansuetudine, che le leggi dell'Ordine esigono nel soggetto, cui viene affidato un così geloso impiego.

Dotato com'era di dottrina, di pietà e di pruden-

za ancora, non fu meraviglia se più volte fu ricercato in Priore di alcuni Conventi, dall'assumer il qual carico egli chiese di esser dispensato per attender a' suoi studj. Non potè per altro sottrarsene sempre, e due volte gli convenne assumer il governo del numeroso Convento del SS. Rosario delle Zattere, e due volte quello di tutta la sua Congregazione; nei quali impieghi mostrò sempre lo stesso zelo e la stessa premura pel buon essere sì spirituale che temporale e del Collegio stesso, e di tutta la Congregazione. Fia piuttosto meraviglia, com' egli così occupato com'era in tutti e sì diversi impieghi (oltre l'assistenza che prestava alle persone, che al confessionale lo chiamavano) trovar potesse tempo sufficiente per attender ad altro, e impiegarsi come meglio poteva a pubblico vantaggio. Ma egli era un Religioso, che amava il ritiro e la solitudine, che di rado usciva dal Chiostro, anzi dalla stessa sua cella, ch'era assiduo e tollerante della fatica, e grande economo del tempo, de' di cui rimasugli seppe sempre prevalersi con diligenza a cultura del suo non mediocre talento. L'economia dunque del tempo quella si fu, che gli fornì in gran parte il comodo di affaticar pel pubblico.

Li ristretti limiti però prefissi a questo Elogio non ci permettono di dare di tutte e ciascuna delle sue fatiche un distinto ragguaglio. Quindi contenti di accennare, che a principio per un'onesta utile occupazione si restrinse a tradur dal Francese un pregevole opuscolo, che porta il titolo di *Confessor e Penitente istrutti*, opera, poco al giorno d'oggi interessante, di Monclar divisa in 3. Tomi in 12., contenti pur di indicare, ch'Egli prestò le sue attenzioni acciò le Opere dell'immortal Lambertini sopra le *Feste*, sopra la *Messa*, e le di lui *Notificazioni* uscissero alla luce in più Tomi in 12. con aggiunte; passeremo a dar qualche più precisa notizia delle altre sue fatiche. Tra queste tien il primo luogo la traduzione che dall'Italiano al Latino intraprese dell'Opera Tomi 1. in 4. del pio e dotto P. Fulgenzio Cuniliati, che porta questo titolo il *Catechista in Pulpito*, e in latino *Concionator Catechisticus*; cui egli accresciuta di annotazioni pubblicò affinché quest'utile Catechismo spiegato dal Pulpito diffondersi potesse per tutta

l'Europa. Maggior fatica senza meno gli costò il ridur a Compendio in 2. Tomi in 4. la estesa Teologia Morale Patuzziana; lavoro nel suo genere molto pregiato dagl'intendenti: e con ragione; perchè prefissosi il nostro Compendiatore di non alterar di un jota la sostanza della dottrina, questa del rimanente se la fece tutta sua senza starsene pedantesca mente legato alle parole.

Le opere però che lo resero più noto al pubblico furono le sue *Decisioni de' Casi di Coscienza*, e la sua *Teologia Morale*. Chi di quelle Decisioni ne legge il frontispizio potrebbe a prima vista opinare, che non molto ci avesse faticato d'intorno il nostro Autore. Ma non è così; che anzi per poco non si può dir questa Opera tutta sua. Infatti egli non solo dovette tradur dal Latino all'Italiano tutti quei Casi Bolognesi, ch'entrar potevano nel suo piano; non solo metter in ordine le materie confuse; non solo togliere tal volta le opposte decisioni, ma per eseguir l'idea tutta sua di ridur quelle decisioni ad un compiuto alfabetico corso di casi li più importanti di tutta la morale, dovette aggiugnervi tutti quei casi, e tutti ancora quegli articoli (e sono forse il maggior numero) che si rendettero necessarj al suo scopo. Applaudi il pubblico al suo pensiero con le molte ricerche, che furono fatte dell'Opera divisa nella seconda edizione, cui ben presto tenne dietro la terza, in 18. Tomi in 12.

La favorevole accoglienza fatta a queste Decisioni gli diede nuovo stimolo a metter finalmente mano all'Opera, che già da qualche tempo meditava, cioè alla sua italiana *Teologia Morale*, la quale il mezzo tenesse tra un digiuno compendio, non sempre atto a somministrar tutte le più giuste e necessarie nozioni, e un diffuso Trattato che caricasse o spaventasse colla sua vasta mole. Perchè abbia egli intrapreso a scriverla nella nostra volgar favella, da quai fonti abbia voluto derivata la sua Etica Cristiana, qual metodo siasi prefisso di tenere, il volerlo qui esporre sarebbe lo stesso, che voler ripetere ciò ch'egli ampiamente dichiara nella sua Prefazione ossia *Avviso ai benigni leggitori*. A questi pure rivolgendosi nell'ultimo capoverso dell'Ottavo Tomo (lo che qui riflettesi a lode di sua modestia) gli scongiura di nulla attribuire alla sua autorità, ma ad abbracciar le da lui soste-

utte opinioni, quando le trovino ben appoggiate ad autorità chiare e a sode ragioni, che furon sempre le armi colle quali cercò di difender le proprie, e d'impugnar le altrui sentenze, ben guardandosi dal morderne satirescamente gli autori. La costante avidità e premura con cui fu ricercata questa Teologia Morale, e quindi le replicate edizioni, che far se ne dovette; il favorevole giudizio, che tra gli altri ne formò uno de' più insigni e dotti Prelati della nostra Italia, il quale ne procurò la ristampa in Firenze a maggior comodo e vantaggio de' Confessori della sua Diocesi, ne formano abbastanza l'encomio. Agli otto Tomi in 8. in cui comprese la Moral Teologia vi aggiunse quasi per modo di Appendice il nono in cui tratta delle Indulgenze e del Giubbileo, ed era sua intenzione di aggiugnervi anche il decimo, in cui voleva discorrere dello stato Religioso; cui egli non potè terminare, essendo stato prevenuto dall'ultima sua infermità e morte.

Lo colse questa ai 14 di Dicembre dell'anno 1794, nel Convento de' Predicatori di S. Niccolò di Treviso in età di anni 74, e quasi due mesi. Erasi ivi recato verso la metà del precedente Ottobre a titolo di questo sollievo ben dovuto alla sua età, e alle sue fatiche. Ma quegli che partì sano da Venezia, nel viaggio stesso fu assalito da grave malattia, da cui nè tutta l'arte medica, nè i più efficaci rimedj lo poterono liberare. Così consumato dalla violenza del male, sempre assistito da que' suoi Confratelli colla più esemplar premura e carità, munito de' Santi Sacramenti, perfettamente rassegnato ai divini voleri, fino agli ultimi respiri presente a se stesso, placidamente spirò nel bacio del Signore.

L' A U T O R E

A I B E N I G N I L E G G I T O R I .

Dappoichè colle stampe del Baglioni è comparsa alla luce tradotta in lingua nostra italiana la Teologia Morale del celebre P. Antoine, di cui parlerò più sotto, ho motivo giusto di credere, che niuno sia per fare le maraviglie, che io, dopo averci ben pensato, a ciò anche stimolato dagli amici, mi sia determinato ad estendere, e publicar colle stampe un nuovo Compendio di Teologia Morale in lingua nostra volgare, dipartendomi così dal costume fino ad ora universalmente praticato di non comporre tal fatta di libri salvo che in idioma latino. E perchè mai non sarà cosa ottimamente fatta il dar alla luce un libro di Morale in un linguaggio da tutti inteso? Trattasi di una scienza a tutti sommamente necessaria: „ La scienza della Morale, (dice con ogni ragione il Barbeis) „ racco nella prefazione sul Diritto della natura e delle genti) debb'essere il grande affare degli uomini, e l'oggetto di tutte le loro ricerche“. Quindi non so vedere, come non sia cosa vantaggiosa ed ottimo consiglio l' esporla in una lingua a tutti nota; onde non serva puramente alla utilità e direzione degli intendenti della lingua latina, ma eziandio delle persone, che ne sono ignare. Era una volta l'idioma latino la lingua comune e volgare nella nostra Italia; e tutt' i libri di ogni genere e d'ogni materia eziandio morale erano scritti e pubblicati in questa lingua; e quindi e potevano leggersi da tutti, e da tutti erano intesi. Di presente dessa è una lingua morta, che da quelle persone, le quali non l'hanno collo studio imparata, non è intesa. E perchè mai in adesso non si dovrà anco a queste procurare il vantaggio di poter approfittarsi dell'Opere di Teologia Morale col darne almeno alla luce alcuna scritta in una lingua da tutti intesa, mentrechè lo hanno di mille altri libri di quasi ogn'altro genere assai meno proficui, e non necessarj? Dirò di più: mentre hanno (Iddio pur nol

volesse!) il comodo di leggere tanti altri libri, estesi in volgar lingua, non solo del tutto inutili, ma pur anche nocevoli, pericolosi, e velenosi, ch' escon tuttodi alla luce, e vanno per le mani di tutti? E perchè dunque non avranno ad esporsi, e pubblicarsi in essa lingua eziandio le dottrine morali, le regole dei costumi, i precetti per ben dirigere la propria ed altrui coscienza a comune utilità? Imperciocchè non i Confessori soltanto, e gli altri sagri Ministri e Pastori, ma tutti universalmente i Cristiani abbisognano di questa scienza, onde aver lumi sufficienti per regolare le loro azioni a norma delle leggi divine ed umane, per vivere cristianamente, e giungere così al conseguimento dell' eterna loro salvezza.

Ma passiamo ad un altro riflesso. Fra tanto numero di Sacerdoti, e massimamente fra quei di Campagna, i quali l' ufficio esercitano o di Confessore o di Curato, o si addestrano ad esercitare a suo tempo questi santi Ministeri, chi negherà mai, che trovinsi alcuni, i quali non sono nè molto ammaestrati, nè gran fatto esercitati nella lingua latina; e quindi nello studio di questa scienza cotanto loro necessaria incontrino non di rado delle difficoltà e dell' imbarazzo nella intelligenza de' Moralisti? E che altri pure facile sia il rinvenire, i quali sebbene la posseggono bastevolmente, leggono tuttavia e studiano più volentieri que' libri che scritti trovano nell' italiana favella? E perchè adunque non avrà a provvedersi al bisogno dei primi, ed al genio e comodità de' secondi? Eppure di libri di Morale scritti in latina lingua ve n' ha gran copia, com' è noto ad ognuno, anzi ve n' ha un numero, direi quasi, esorbitante, e non ve n' ha pur uno, che io sappia, esteso in lingua nostra volgare pel bisogno degli uni, pel comodo degli altri, e per l' utilità d' ogni genere di persone. La Francia ha le sue Teologie Morali nella propria lingua; e non ne ha pur una la nostra Italia. Il dotto Genet, com' egli stesso attesta nella Dedicatoria a Clemente XI., scrisse originalmente, e pubblicò la sua Teologia Morale in lingua francese, cui poscia mosso dalle esortazioni e preghiere altrui trasportò nell' idioma latino, e così tradotta la pubblicò di nuovo, dedicandola ad esso Sommo Pontefice: „ Horum hortatu, dice, successivis

„ horis stylo facili et aperto Moralem hanc latinitate
 „ donavi, et Sanctitati tuæ consecrare constitui. “

Egli è bensì vero, che si è in adesso trasportato in lingua nostra, come già accennai, il Compendio del P. Antoine. Ma questa primamente non è già Opera, in tal linguaggio; originale: dessa è una semplice traduzione; e quindi è sempre vero, che manca alla nostra Italia un'Opera in questo genere originalmente scritta nella propria sua lingua. Oltracciò il Compendio di questo assai dotto Autore, sebbene ottimo per molti capi, è però mancante in varie e più cose: è perciò fu necessario non meno nell'edizioni latine che nella traduzione italiana supplire a tai difetti con parecchie giunte, le quali occupano buona parte dei due volumi, ed obbligano il Leggitore ad interrompere tratto tratto e ben sovente la lettura del testo; onde portar l'occhio sull'aggiunta o annotazione dal numero indicata; il che non può farsi senza incomodo e disturbo. E finalmente, per quanto sia buono e pregevole siffatto Compendio, e degno; com'è infatti, di ogni stima, massimamente per la sana dottrina, e per la sodezza delle sentenze in esso insegnate, niuno però negherà, che in esso tutta quella chiarezza e facilità non si trovi, che necessaria sarebbe per renderlo a portata di tutti. L'essere universalmente assai sugoso e succinto fa sì, che riesca anzi che no in molti luoghi difficile, oscuro, e bisognoso di dichiarazioni e di commenti, e conseguentemente poco adattato alla universale capacità. Nè l'italiana versione ha punto rimediato a tal difetto; mentre dessa è una pura, stretta, e semplice traduzione, che conseguentemente lascia l'opera quale è in se stessa, vale a dire nella sua nativa o chiarezza, od oscurità. Dico anzi dippiù, e dico vero, perchè lo dico per propria sperienza, cioè che in certi luoghi ne riesce nella traduzione vieppiù difficile l'intelligenza; perchè non si rende in essa il senso vero e genuino dall'Autore espresso nell'originale latino; il che è un difetto pur troppo a' nostri tempi quasi comune ad ogni fatta di traduzioni.

Ed ecco il perchè ho creduto far cosa grata ed utile al pubblico col dare nella lingua nostra un Compendio di tutta la Teologia Morale, che fosse, quanto per me si possa, esente da tai difetti, perfetto nel

suo ordine e compiuto; cioè, che contenesse per una parte tutto quello è necessario per somministrare un'idea, ristretta bensì, ma insieme sufficiente di tutte le morali materie: e che per l'altra fosse esteso con una maniera naturale, facile, piana, che adattato lo rendesse alla capacità di tutti: un Compendio quindi nè troppo succinto, nè soverchiamente diffuso, alquanto però più ampio degli ordinarij Compendj, onde ischifare nel tempo stesso i due opposti estremi della oscurità, e della soverchia lunghezza: un Compendio in corto dire, che tenesse un giusto mezzo fra il digiuno Compendio, e il diffuso Trattato. Mi è sembrata questa idea buona anzi che no, e vantaggiosa al comun bene: e mi sono anche dal canto mio a misura delle mie forze industriato di eseguirla a dovere. Ma non so poi, se veramente colta abbia o no nel segno. Comunque però ciò siasi, giacchè è stata con tanto compatimento dal pubblico accolta la italiana esposizione de' Casi di coscienza Bolognesi da me non ha guari lavorata e data alla luce in sedici Tometti con copiosissime aggiunte e supplementi, in guisa che, distratte già in pochissimo tempo tutte le copie, è convenuto al Librajo dar mano ad un'altra edizione a quest'ora già compiuta; sperar mi giova, che anche questa mia fatica abbia ad incontrare dalla benignità altrui un simile compatimento.

E qui non debbo ommettere di render ragione del titolo posto in fronte di quest'Operetta. Io la chiamo *Compendio di Etica Cristiana, ossia di Teologia Morale*, per significare essere mia intenzione di procurar sempre, che tutte le mie dottrine sieno a que' principj appoggiate, che sono sovranaturali e divini; e quindi aggiungo tosto, *tratto dalle divine Scritture, dai Concilj, e dai SS. Padri*, i quali ce n'hanno indicato il vero senso, e sono i depositarij delle Divine ed Apostoliche tradizioni. Imperciocchè sono questi i veri fonti, ed i soli principj, siccome dell'altre parti della Teologia, così pure di quella che Morale appellasi; e questa, che da siffatti principj viene derivata, è la vera e la sola Etica Cristiana, a differenza dell'Etica dei Filosofi gentili, ch'è soltanto appoggiata ai principj della umana ragione, e perciò ripiena di mille errori. Quindi nello estende-

re questo Compendio ho usato ogni diligenza, e posto in opra ogni mio studio per derivare ogni sentenza da questi fonti divini ed incorrotti, o che almeno fosse ogni cosa a tali fonti più vicina al possibile e più conforme, sperando in tale guisa di ritrovare quella verità, cui cerco unicamente, e la quale se in tutte le altre scienze e discipline debb'essere con sollecitudine ricercata, lo debb'essere molto più nelle morali materie, nelle quali non possiam mai da essa allontanarci senza pericolo della eterna nostra salvezza.

Ma siccome capisco molto bene la difficoltà dell'impresa, e sono conscio della scarsezza de' miei talenti, così affine di agevolarmi in un viaggio sì difficile il cammino, non ho mancato parimenti di consultare i migliori Teologi, cioè quelli appunto, che han cercato la verità coll'attingere le lor dottrine da tali fonti divini, e fra questi principalmente S. Tommaso d'Aquino, esimio Dottor della Chiesa, che più di tutti bevette a queste pure sorgenti. Ed ecco in fine la ragione, per cui soggiungo, e da' migliori Teologi. Ho preso diffatti nel formare questo compendio parecchie cose non solo da' Ss. Padri, e da San Tommaso, ma pur anche dai migliori Scrittori in fatto di Teologia Morale; ed imitando quel padre di famiglia Evangelico, il quale *profert de thesauro suo nova et vetera*, ho raccolto e trasferito in esso tutto ciò che di più sodo in materia di dottrine, e di più atto a confermare ed a mettere in chiaro la verità ho in essi ritrovato. La verità, come dice S. Agostino, è comune a tutti; e quindi non può nè debb'essere condannato quegli, il quale ritrovatala presso chiunque, la fa servire a proprio uso; tanto più che qui non si tratta di dire cose nuove, ma cose vere. Ed inoltre ciò non ho fatto senza previo maturo esame; e neppure ho tralasciato di esporre nel tempo stesso su certi punti con piena libertà il mio sentimento, e di aggiungere altresì quelle riflessioni, che mi sono sembrate ad ischiarire le materie più opportune e conducenti. Ho fatto anche di più. Mi sono con tutte le mie forze industriato di mettere in miglior lume certi punti di Morale più oscuri, involuti, ed intrecciati; come a cagion di esempio, quello della coope-

razione al peccato, che ognuno sa a quante difficoltà vada soggetto, ed altri di simil fatta.

Ma quand'anche in questa Operetta altro fatto non avessi, che ridire con altro metodo, in altra lingua, ed in altra maniera le cose da altri dette e ridette, non dovrebbe perciò inutile giudicarsi la mia fatica. Ascoltisi S. Agostino, il quale nel lib. 1. della Trinità, rendendo ragione del suo scrivere di questo infabile Mistero, di cui già molti altri scritto avevano, opportunamente e sapientemente dice così: „ Non „ omnia, quæ ab omnibus conscribuntur, in omnium „ manus veniunt; et fieri potest, ut nonnulli, qui „ etiam hæc nostra intelligere valent, illos non in- „ veniant libros, et in istos saltem incidant. Ideoque „ utile est plures a pluribus fieri diverso stylo (qui „ si può aggiungere, *et diverso idiomate*) non diver- „ sa fide, etiam de quæstionibus iisdem, ut ad plu- „ rimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios au- „ tem sic “. Nella gran farragine di libri di Morale sa ognuno, che pochi sono i veramente buoni, e molti i cattivi. „ 1 Casisti (dice un moderno Autor Fran- „ cese nel Tom. 2. del lib. intitolato *Examen des de- „ fauts Teologiques* pag. 258.) sono per la maggior „ parte perniziosi. Sembra, che vogliano garantire i „ peccatori contro Dio, ed insegnar loro le maniere di „ disputare con esso lui, loro mostrando fino a qual „ seguò hanno diritto di offenderlo, senza ch'egli ab- „ bia diritto di punirli“ (*). Già di presente è noto a tutti almeno in confuso, che il sistema probabilistico è stato l'infesta sorgente d'innumerevoli inconvenienti e lassità. E per'altro questo rovinoso sistema viene appunto insegnato o seguito da moltissimi Casisti e Scrittori di morale. Adunque i libri veramente buoni in fatto di Teologia Morale, confessiamolo pure con ingenuità, sono scarsi; e le Opere in questo genere di sana dottrina sono ben poche. Ora queste non saranno forse di taluno unquam giunte alle

(*) *Les Casuistes pour la plupart sont dangereux ; il semble qu'ils veulent assurer les pécheurs contre Dieu & leur enseigner les moyens de chicaner avec lui, en leur montrant jusqu'où ils ont droit de l'offenser sans qu'il ait droit de les punir.*

mani, o cadute sott' occhio; perchè *non omnia in omnium manus veniunt*. Può essere, che alcuni, i quali per lor disgrazia non hanno fino ad ora avuto fra mano che i libri di Morale cattivi, senza essersi incontrati mai in altri di sana dottrina, si abbattano in questo nostro Compendio, e se ne approfittino: *Fieri potest, ut nonnulli illos non inveniunt libros, et in istos saltem incidant*, Sebbene adunque non manchino a' giorni nostri, lode a Dio, altri buoni libri di Morale, è sempre cosa utile e vantaggiosa, che io, che altri scrivano cogli stessi sodi principj su tal materia, e scrivano anche le cose stesse in vario stile, lingua, e maniere: *Ideoque utile est, conchiuderò col Santo Dottore, plures a pluribus fieri diverso stylo, non diversa fide, etiam de quæstionibus iisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat ad alios sic, ad alios autem sic.*

Quanto poi ho scritto in questa mia Operetta, come in qualunque altra, tutto e poi tutto sottometto con quanta mai posso somma riverenza al giudizio, ed alla correzione della santa Madre Chiesa Cattolica Romana, di cui mi professo umile ed ossequiosissimo figliuolo.

TRATTATO I.

DELLE REGOLE DELLE MORALI AZIONI.

Regole delle umane azioni sono quelle, dalla cui conformità e dissonanza la malizia dipende degli atti umani. Queste sono due: cioè la ragione umana, e la legge; la prima delle quali è prossima ed intrinseca; la seconda estrinseca e rimota. Diremo qui della prima, poscia della seconda. Sotto la ragione umana c'è la coscienza, cui non bisogna confondere, come fanno alcuni, colla stessa ragione. Divideremo quindi questo primo Trattato in due Parti, nella prima delle quali parleremo della ragione umana e della coscienza, e nell'altra delle Leggi.

P A R T E I.

DELLA RAGIONE UMANA E DELLA COSCIENZA.

CAPITOLO I.

Cosa s'intenda sotto nome di Ragione inquanto è regola direttrice delle umane azioni.

I. Sotto nome di ragione umana di presente s'intende la facoltà di conoscere, di cui l'uomo è dotato, ossia piuttosto quel lume dell'intelletto pratico, che dirige l'umane azioni all'onestà, o ad un fine onesto. Questa conoscitrice facoltà però è regola bensì delle umane azioni, ma regola secondaria e dipendente, in guisa che un'altra regola presuppone, a cui è sottoposta, e da cui tutta riceve la sua rettitudine, cioè la legge eterna di Dio. Quindi è, che se la ragione umana non è conforme a questa regola prima ed infallibile, non è già regola, ma una deficienza piuttosto ed allontanamento dalla regola; e perciò l'azione, che ne deriva, non sarà mai retta, siccome quella che vien dettata e diretta non dalla vera, ma da una falsa regola, o piuttosto da un deviamiento dalla regola.

Definizione della ragione in quanto è regola degli atti umani.

È regola, in quanto applica realmente la prima regola.

II. Ed ecco, che la ragione umana intanto è regola, inquanto all'azione applica la prima regola. Se l'applica veramente, è veracemente regola, ed è on-

sta l'azione. Se diffatti non l'applica, nè dessa è veramente regola, nè l'azione è onesta, ma bensì peccaminosa; perchè ciocchè devia e si allontana dalla regola prima è sempre peccato, ed è imputabile a colpa, quando l'errore non sia invincibile. Così S. Tommaso nella 1. 2. qu. 21. a. 1. Quindi la ragione umana può in due maniere considerarsi, cioè e in se stessa, e inquanto partecipa della legge eterna, vale a dire inquanto ha le idee del bene e del male in essa da Dio impresse. E' regola e misura dell'umane azioni non già considerata nella prima maniera; ma bensì nella seconda. Il che chiaro apparisce nella natura stessa e carattere della regola; la quale debb' esserè ferma, invariabile, e costante; mentre per lo contrario la ragione umana in se stessa considerata non è nè ferma, nè costante, e ferma diviene ed invariabile soltanto per la immutabile eterna divina legge.

Non è regola se non in quanto ha le idee del bene e del male da Dio impresse.

In che consista la sinderesi.

Quell'abito, che chiamasi *sinderesi*, consiste appunto in' questi principj in noi naturalmente impressi; e suole definirsi così: *la sinderesi è un abito naturale pratico, per cui conosciamo i primi principj morali, ossia delle umane azioni.* E' pertanto la sinderesi l'abito de'primi pratici principj che ci furono fino dalla nostra origine da Dio impressi, onde dirigessimo noi medesimi ai beni alla ragione convenienti: ed è uffizio della sinderesi il dimostrarci il bene, ed instigarci a seguirlo, il farci conoscere il male, e stimolarci a fuggirlo ed allontanarcene.

CAPITOLO II.

Della Coscienza.

Idea della coscienza.

I. La coscienza non si distingue dalla sinderesi se non se in quella maniera, per cui l'atto si distingue dall'abito. La sinderesi, come si è detto, è l'abito, ossia la cognizione abituale dei primi principj morali, come v. g. *si deve fare il bene, deve fuggirsi il male; si deve amar Dio; ad altri far non dobbiamo ciocchè non vorremmo fosse fatto a noi.* Quindi la coscienza applica praticamente e attualmente il principio morale generale ad un'azione particolare, v. g. far non debbo questo male a questa persona, in virtù del seguente facilissimo discorso, ciocchè è male e peccato, non deve farsi; e cosa mala e peccaminosa il recar questo danno alla tal persona: adunque non debbo ad essa recarlo per verun modo. Cosa dun-

che è la coscienza? *E' un atto, per cui l'intelletto giudica, che un'azione in particolare è lecita o illecita; da eseguirsi come lecita e buona, o da non farsi come illecita e mala.* Può anco diffinirsi nel seguente modo: *La coscienza è un dettame della ragione; che dai principj generali della sinderesi conchiude cosa debba operarsi di presente, considerate tutte le circostanze, come cosa buona, od ommetter-si come cosa malvagia.*

Diffinizione.

II. La coscienza primamente quanto al vincolo si divide in precettiva, consultiva, e permissiva. La coscienza precettiva, o precipiente si è quella che prescrive di fare alcuna cosa o di ometterla sotto precetto: la consultiva o consulente quella che detta non esserci intorno a quella data cosa verun precetto; ma bensì un semplice consiglio, cui non siam tenuti ad eseguire: la permissiva o permettente quella che dichiara essere alcuna cosa permessa, e non essere nè comandata, nè vietata.

Divisione della coscienza quanto al vincolo.

III. Relativamente al tempo la si divide in antecedente e conseguente. Detta l' antecedente cos' abbia a farsi prima di operare; ed è questa quella, di cui di presente dobbiam trattare: e la conseguente ci fa conoscere la bontà o malizia di ciò che già abbiám operato, e quindi ne nasce in noi la consolazione o il rimordimento.

Divisione della coscienza quanto al tempo.

IV. In ordine all' oggetto si divide in retta, ossia buona e vera: ed in falsa, ossia erronea e mala. Retta e vera dicesi la coscienza, quando concorda veracemente colla suprema regola dei costumi, cioè colla legge di Dio eterna; cioè quella che detta esser lecito oppure illecito ciocchè tale è veramente. Appellasi erronea la coscienza, che alla legge eterna non è conforme, e detta esser lecito o illecito ciocchè tale veramente non è. Questa può esser invincibile, ed è tale quando nasce da un errore, che non potè nè dovette deporsi: ed è vincibile, se da un errore deriva, che si poteva e doveva allontanare. La coscienza può essere erronea per ignoranza crassa o supina, e può esserlo per ignoranza affettata. Procede la ignoranza del primo genere da una notevole negligenza nello istruirsi di quelle cose, cui è alcuno tenuto a sapere, in guisa che o niuna o quasi niuna diligenza abbia adoperato per apprenderele: ed è ignoranza del secondo genere, allorchè taluno ignora a bella posta quelle cose, cui è tenuto sapere, perchè ricusa d' istruirsi o per isfuggire ogni fatica, o per non sottoporsi per arroganza agli altrui insegnamenti,

Divisione per parte dell'oggetto.

o per peccare con più libertà e senza rimordimenti ; e quindi senza punto studiare, e senza consultare i sapienti, scioglie da se con franchezza ed a capriccio que' prudenti dubbj, che gli nascono in cuore .

Divisione
per parte
dell' assen-
so .

V. Per parte dell'assenso dell'intelletto la coscienza si divide in certa, incerta, dubbiosa, probabile, scrupolosa, e lassa. Appellasi certa, quando alcuno senza veruna dubbiezza o timore giudica cosa debba fare o non fare. E' incerta quella, il cui assenso stasene fondato in ragioni e motivi fallibili : i quali, se sieno tali che escludano ogni prudente timore, fanno sì, che la coscienza sia improbabile ; mentre se non lo escludono, la coscienza è improbabile, o dubbiosa o perplessa e sospesa, quando cioè o non ci sono ragioni per veruna parte, o eguali ci sono per l'una parte e per l'altra. Se poi la esitanza procede da qualche leggiera congettura o motivo, la coscienza in tal caso dicesi scrupolosa. Finalmente la coscienza dicesi lassa, allorchè la mente mossa da ragioni troppo tenui e leggiere giudica essere a se lecito ciocchè può facilmente comprendere essere peccaminoso ed illicito ; oppure quando per frivoli motivi tiene per leggier peccato ciocchè grave è in se stesso .

CAPITOLO III.

Della coscienza retta, e della erronea .

Coscienza
retta .

I. La coscienza retta, a cui conviene propriamente il nome e la nozione della coscienza, è quella che è conforme alla sua regola, cioè alla umana ragione inquanto questa è conforme alla legge eterna, cui rappresenta. Quest'ordine, ossia conformità alla legge eterna non può, com'è in se stessa, da noi vedersi in questa vita mortale ; tuttavia ci si fa palese o per la ragione informata dai principj universali morali, oppure per via di rivelazione contenuta ne' libri sagri, o manifestataci per tradizione divina.

La coscienza
retta
precipiente
obbliga, ma
non la consulente
o
permettente .

II. Obbliga sempre sotto peccato la coscienza retta precipiente, o prescrive, o vieti alcuna cosa. La consulente poi, la quale propone il bene, ma solamente per modo di consiglio, per se stessa non obbliga ; come neppure la permettente, salvo che nel caso, in cui per qualche aggiunta circostanza divenga oggetto di precetto ciocchè si consiglia o si permette. Quindi siam sempre tenuti sotto peccato a seguire la coscienza precipiente, ossia retta, ossia anche erronea, come direm fra poco . Nè è perciò, che commetta

due peccati chi opera contro coscienza, uno cioè per cagione della coscienza, cui non ascolta, l'altro per lo precetto, cui trasgredisce; ma uno solo, come insegna la comune e vera sentenza. La ragion'è, perchè la coscienza non è, propriamente parlando, una legge distinta dalla legge stessa naturale o positiva, ma soltanto una manifestazione o intimazione della medesima. Chi adunque mentisce contro la coscienza, che gli detta non esser lecito il mentire, non commette che un solo peccato di menzogna contro il precetto naturale e divino di non mentire.

III. Cosa sia la coscienza erronea, lo abbiám già detto, quella cioè, la quale non concorda colla legge, e dichiara lecito ciò che è illecito, ed illecito ciò che è lecito. Nella coscienza non mai può esserci errore per parte della proposizione maggiore universale del sillogismo pratico; ma la coscienza diviene erronea per un errore, che trovasi nella proposizione minore assunta, o per la torta maniera di raziocinare. Talvolta la mente applica malamente un principio vero, e quindi con torta argomentazione una falsa conseguenza ne raccoglie. Ecco come la discorre a cagione di esempio un uomo preso dall'amore delle ricchezze. *E' lecito, ei dice, a chicchessia procurare il proprio bene: ma il possedimento delle ricchezze acquistato in qualsivoglia maniera è buono; adunque le ricchezze debbono procurarsi in qualsivoglia maniera.* Questa coscienza è erronea. E' erronea altresì la coscienza, che detta esser male il bene, e bene il male: e quando ancora giudica esser leggieri i peccati, che son gravissimi, oppur gravissimi que' peccati, che son leggieri: e finalmente quando per ragioni vane e mette detta esserci peccato in cose, nelle quali non c'è nemmeno per ombra, in cose sante ed innocenti.

L' errore nella coscienza come avverte.

CAPITOLO IV.

Dell'obbligo, cui la coscienza erronea induce.

I. L'erronea coscienza può essere, come abbiám detto, invincibile e vincibile. Ma o vincibile dessa siasi o invincibile, non è unquemaí lecito, come insegna S. Tommaso nella 1. 2. q. 19. art. 5., l'operare contro di essa erronea coscienza. La ragione, perchè la volontà è tenuta seguire nel suo operare la guida, ed il dettame della ragione. La volontà è

Obbligazione della coscienza erronea.

cieca; e la di lei guida è la ragione, cui deve necessariamente seguire. Adunque l' uomo, ognorachè non possa deporre, o non deponga la coscienza erronea, non può lecitamente operare contro il dettame della ragione sebbene erroneo e falso; mentre in tal caso opererebbe contro coscienza, o, come dice S. Paolo, non *ex fide*, e tuttociò, che non è *ex fide*, *peccatum est*. Nè osta punto, che chi siegue il dettame della coscienza vincibilmente errante trovisi nella necessità di peccare, mentre pecca egli sì operando secondo essa, giacchè è vincibile il suo errore; e sì ancora operando contro di essa, perchè non è lecito operare contro coscienza. Ciò, dissi, punto non osta: imperciocchè non pecca già necessariamente per un' assoluta necessità, ma per una necessità ipotetica, accidentale, e volontaria, da cui può e deve liberarsi col deporre la coscienza erronea; mentre sta in suo arbitrio il cacciar lungi da sè la sua ignoranza vincibile e colpevole, che della coscienza erronea è cagione.

Differenza II. Ecco pertanto la differenza, che passa fra la invincibile ignoranza e la vincibile. Quella sempre ed assolutamente strigne a seguirla, e ad operare secondo l' erroneo suo dettame; perocchè l' errore, comechè invincibile, non può deporsi; ma questa obbliga primamente a sgombrare le tenebre dell' errore, giacchè è tale che può e deve discacciarsi; nella supposizione poi solamente che non venga discacciato obbliga per accidente a seguirlo e ad operare secondo l' erroneo dettame. Se adunque l' errore della coscienza può vincersi, la coscienza erronea deve deporsi col discacciarne l' errore, che la ingombra, perocchè questo errore non iscusava punto dal peccato; e chi non lo depone, pecca sempre, perchè non adempie ciò, a cui è tenuto. Quindi se taluno per errore di coscienza crede v. g. d' essere obbligato a dire una bugia, deve deporre questo errore, cui può deporre, altramente peccherà infallibilmente o la profferisca, od ometta di profferirla.

La vincibile deve deporsi, altramente sempre si pecca.

La invincibile scusa dal peccato.

III. All' opposto se la coscienza è invincibilmente erronea, chi la siegue, ed opera secondo essa è esente da ogni colpa; ed è anzi tenuto ad operare secondo questo suo erroneo dettame. Ciò però è vero, quando il suo errore versi intorno a quelle cose, nelle quali può darsi coscienza invincibilmente erronea, come intorno a cose di fatto, o a leggi positive, come si dirà più sotto, trattando della ignoranza. Quindi è scusata da peccato una moglie, la quale rende

Il debito ad un uomo, cui per invincibile errore crede essere suo legittimo marito; così pure non pecca chi mangia carne in giorno di astinenza, credendo invincibilmente essere quello altro giorno, in cui è lecito il mangiarne.

IV. All'opposto se la coscienza erronea detta essere peccato quello che non lo è, è reo di peccato chi opera contro questo suo erroneo dettame; come pure è reo di peccato mortale chi fa una cosa, che in se stessa è solo venialmente peccaminosa, se la coscienza erronea gli detta essere desso peccato mortale. La ragione di ciò è ovvia e manifesta, perchè chi così opera è disposto senza meno a commettere il peccato tale quale glielo indica la coscienza. Ha egli volontà di fare quel peccato, e lo commette difatti, perchè fa ciò che apprende come tale. Pecca adunque, sebbene ciocchè opera non sia in se stesso alcun peccato, e pecca mortalmente, se fa ciò che apprende come peccato mortale, sebbene in se stesso non sia che veniale. E ciò è sempre vero, ognorachè prima di operare non deponga nelle debite maniere l'erronea sua coscienza.

Pecca chi fa una cosa che la coscienza erronea detta essere peccato.

V. Non può però da ciò per verun modo inferirsi che se la coscienza erronea vincibile detti essere soltanto peccato veniale ciò ch'è mortale, come sarebbe il giurare il falso in caso di necessità, peccchi sol venialmente chi la siegue, e commetta un tal peccato. Imperciocchè essendo vincibile questa sua erronea coscienza, peccherà tuttavia mortalmente; perchè l'errore vincibile è un errore voluto nella negligenza volontaria di non apprendere quelle cose, cui chi erra è tenuto a sapere. Pecca adunque questi mortalmente se non lo giura, se la erronea coscienza gli detta d'essere in tale circostanza tenuto sotto colpa mortale a giurare il falso. Che deve pertanto egli fare? Deve deporre la erronea coscienza, e quindi operare tutto all'opposto di quello che dettava.

Chi siegue la coscienza erronea vincibile, che detta essere veniale ciò ch'è mortale, pecca mortalmente.

VI. Non può però la coscienza erronea deporsi a capriccio; e siccome non può, nè deve formarsi a capriccio, così nemmeno deporsi. Deve adunque deporsi con prudente ragione, o per grave autorità, in guisa che l'uomo o persuaso da questa, o convinto da quella giudichi tutto il contrario di ciò che in avanti aveva giudicato; od almeno certamente sia persuaso, che le ragioni ed i fondamenti pe' quali aveva prima così giudicato, sieno in guisa deboli e leggieri, che non sieno atti a muovere un uom prudente;

La coscienza erronea non può deporsi a capriccio.

è perciò abbandonò e deponga il giudizio primiero. Due sono gl' idonei mezzi per deporre la coscienza erronea. 1. cioè l'umile ricorso al Padre de' lumi, dicendogli col Profeta: *Deus meus, illumina tenebras meas: da mihi intellectum, ut discam mandata tua: doce me facere voluntatem tuam.* 2. Un esame accurato dell' azione, di cui si tratta: la lettura di buoni libri, che trattano il punto, che vuol discuter- si: ed il consiglio d' uomini dotti, pii, e prudenti, che ha a chiedersi e riceversi colla dovuta sommissione e docilità.

Chi opera contro la coscienza, che detta essere una cosa mala in genere, pecca mortalmente.

VII. Quando la coscienza detta esser male il fare alcuna cosa senza determinare, se sia colpa mortale oppur veniale, chi la fa senza voler più oltre esaminare, pecca mortalmente. La ragione manifesta si è; perchè, sapendo dall' una parte ch' è male, e dall' altra non sapendo, nè volendo esaminare che male sia, se grave o leggiero, si espone in così operando, colpevolmente a fare ciò ch' è male grave, e peccato mortale. In pratica nondimeno mi sembra doversi distinguere. Se la persona, la quale apprende come male in genere alcuna cosa, è di coscienza timorata e molto aliena dal commettere un peccato mortale, da cui sen fugge *tanquam a facie colubri*, nè la materia, di cui si tratta, sia grave in se stessa, c' è luogo di prudentemente congetturare, non aver dessa appreso in quell' azione se non se una malizia leggiera e veniale. All' opposto poi penso si debba giudicare, se parlisi di gente, che punto non curasi di schifare il peccato ossia leggiero ossia grave.

Di che specie e gravità sia il peccato di chi opera contro coscienza.

VIII. Il peccato, che si commette da chi opera contro l' erronea coscienza, è della stessa specie e gravità che sarebbe, se la coscienza non errasse. La ragione di ciò si è, perchè la volontà portasi nell' oggetto come le viene dall' intelletto rappresentato, e quindi portasi a lui sotto la stessa specifica ragione e gravità, sotto di cui da esso le viene proposto. Quindi l' operare contro coscienza secondo la comune de' Teologi con S. Tommaso non è un' speciale peccato salvo che nel caso, in cui taluno, operando contro coscienza, intendesse direttamente di resistere alla medesima; poichè in allora sarebbe peccato speciale di disubbidienza, che dovrebbe con ispecialità esprimersi in Confessione: il che per altro rare volte addiviene. Quindi è, che se taluno credesse essere peccato il prendere tabacco in Chiesa, pecccherebbe contro la religione e la riverenza dovuta alla casa di Dio. Parimenti chi peccasse con una donna, credendola a

Dio con voto di castità consecrata, mentre non è tale, commetterebbe un sacrilegio della medesima specie e gravità come se in realtà peccato avesse con vergine a Dio consecrata.

IX. Quando alcuno è perplesso fra due opposti estremi, in guisa che crede per coscienza erronea di peccare sì in facendo una cosa, sì ommettendola, o facendola contraria, se questa perplessità è vincibile, deve deporla. Eccone l'esempio in un uomo, il quale veggendo una persona, che sta per essere uccisa da un suo nemico, crede di peccare sì se ne uccida l'aggressore, e sì ancora se non lo uccida. Questi non è fra le due contraddittorie parti perplesso se non se vincibilmente, nè può esserlo altrimenti. Questi adunque è tenuto a deporre questa sua perplessità appunto perchè è vincibile, giacchè, come abbiamo detto, v'ha obbligo preciso di deporre la coscienza erronea vincibile. Se non la depone, già pecca o la siegua non la siegua. E' egli per colpa sua in uno stato, in cui pecca per una specie di necessità. Nè ciò è, o può dirsi per verun conto un inconveniente, o una assurdità: perciocchè, come abbiám notato più sopra, non è già questa una necessità assoluta, ma soltanto ipotetica, ossia *ex suppositione*.

La coscienza erronea perplesso deve deporsi.

X. Se poi la coscienza erronea perplesso è invincibile, chi opera non pecca, qualunque scelga delle due parti contraddittorie. Abbiamo di questa invincibile perplessità un manifesto esempio in una donna, che trovasi all'assistenza di un suo figliuolo, o del marito gravemente infermo e bisognoso dell'opra sua la quale crede di peccare o ometta in giorno di festa di ascoltare la Messa, o abbandoni l'infermo per ascoltarla. Se la perplessità di questa donna è veramente invincibile, non pecca a qualunque si appigli degli opposti due partiti. La ragion'è, perchè senza libera volontà non si commette verun peccato: la ignoranza o errore invincibile toglie di mezzo la libertà: adunque fatta l'ipotesi, che l'erronea coscienza non possa vincersi, non peccherà nemmeno la mentovata donna qualunque elegga dei due contraddittorj partiti. In tal fatta di casi di perplesso coscienza, se mai accadono, quello si deve fare si è di appigliarsi a quel partito, in cui meno male apparisce; oppure che poi è lo stesso, dobbiam far quello, per cui ci pare esserci un precetto maggiore, o una maggiore obbligazione. Quindi è, che se alcun facesse in tal caso ciocchè gli sembra un mal maggiore, peccerebbe a misura della qualità del male appreso; per-

Non pecca chi opera con coscienza perplesso invincibilmente erronea a qualunque parte si determini.

chè eleggerebbe liberamente questo eccesso. Che se ugual male apprendasi in amendue gli opposti partiti, può sì all'uno che all'altro appigliarsi senza peccato, perchè, come si è detto, è privo della libertà morale, ossia di una libertà, che basti, affinchè l'atto gli sia imputato a colpa. E per questa stessa ragione nemmeno pecca chi racchiuso nelle prigioni senza poter uscirne, crede d'esser tenuto ad ascoltar la Messa, a cui non può, sebben lo desideri, per verun modo assistere; perciocchè è cosa chiara, che siffatta ommissione non è in esso lui volontaria nè libera.

Se incorra le pene chi opera contro la coscienza erronea.

XI. Può qui ricercarsi, se quegli che opera contro la coscienza erronea incorra le pene stabilite. Al che rispondo, che sebbene non pecchi meno chi opera contro la coscienza erronea di chi opera contro la coscienza retta, tuttavia non incorre le pene o censure, che fossero a tal opera annesse. La ragione è, perchè queste pene non vengono imposte se non se ai trasgressori di una legge vera, e non già di una legge erroneamente creduta e stimata. Quindi non rimane vincolato dalla scomunica chi fa un'azione, cui crede falsamente essere vietata sotto questa ecclesiastica censura: come se alcuno percuota un laico falsamente credendolo un Chierico: perocchè questa pena non è imposta se non se a chi veramente percuote un Chierico. Il danno nondimeno, che taluno avesse altrui cagionato per coscienza erronea vincibile, debb'essere risarcito; perchè questo suo errore, comechè vincibile, non fa, che non sia liberamente posta la causa del danno, nè che il danno non sia realmente seguito. Quindi non toglie l'obbligo necessariamente annesso all'azione nociva ed ingiuriosa. Dal che chiaro apparisce, che se alcuno creda d'essere tenuto a rubare per sovvenire il suo prossimo indigente bensì, ma non posto nel caso di estrema necessità, è tenuto a compensare il danno altrui recato.

Il danno però deve risarcirsi.

C A P I T O L O V.

Della ignoranza, ordinaria cagione della coscienza erronea, e dell'errore vincibile ed invincibile.

Cosa sia l'ignoranza, e come dall'errore si distinguua.

I. L'ignoranza, propriamente parlando, altro non è che la privazione d'una cognizione, che si deve avere, *privatio cognitionis debitæ*. Quindi non è a dir giusto una mera nescienza; mentre con proprietà e giustezza altro è il non sapere, ed altro l'ignorare.

Importa la nescienza una mera carenza o negazione di scienza, laddove l'ignoranza è una privazione di cognizione non già di qualsivoglia cosa, ma bensì di quelle cose soltanto, cui e possiamo e dobbiam sapere. Anche dall'errore la ignoranza presa strettamente si distingue. Imperciocchè come insegna S. Tommaso nella q. 3. *de malo* art. 7. „ l'errore avviene, „ quando si approva una cosa falsa; e quindi l'errore „ aggiugne alcuna cosa sovra l'ignoranza. Può esser- „ ci l'ignoranza in alcuno, senza che faccia giudi- „ zio o proferisca sentenza delle cose a se ignote, „ ed in allora egli è bensì ignorante, ma non già er- „ rante. Ma allorchè giudica e dà sentenza intorno „ a quelle cose, cui ignora, egli è, e dicesi con pro- „ prietà errante “. Ma noi parliam di presente sì dell'ignoranza che dell'errore, a cui dispone, dirò così, l'ignoranza.

II. L'ignoranza viene primamente dai Teologi divisa con S. Tommaso in antecedente, concomitante, e conseguente. La concomitante è quella, che interviene nell'azione, e nella cosa, che si fa, cosicchè però la si farebbe quand'anco non ci fosse tale ignoranza, ma il tutto si sapesse. È cosa chiara, che siffatta ignoranza non induce ad operare, nè è cagione, che si faccia quello si fa, ma è per puro accidente, che ciocchè si fa sia una cosa ignorata: v. g. vuole taluno uccidere l'inimico, ma ignorante lo uccide mentre crede di uccidere un cervo. Questa ignoranza non fa, che l'azione sia involontaria, perchè non è cagione di alcuna cosa, a cui ripugni la volontà; ma fa che sia non volontaria; perchè non può essere attualmente voluto ciocchè punto non si conosce. La conseguente poi è quella, ch'è voluta dalla stessa volontà. Il che può in due maniere avvenire, come insegna S. Tommaso, di cui è tutta la presente dottrina, nella 1. 2. q. 6. art. 8., cioè in prime luogo allorchè vuole alcuno appostatamente ignorare alcuna cosa. È questa appellasi ignoranza affettata. In secondo luogo quando alcuno non si cura di sapere, o non usa la dovuta diligenza per sapere ciocchè può ed è tenuto a sapere. E questa ignoranza chiamasi crassa o sopina: ed è da osservarsi, che tale è non solo quando si ommette ogni diligenza nel ricercare la verità, ma altresì non si usa quella, cui ricerca la gravità della cosa, sebbene non si ommetta di adoperare qualche sorte di diligenza. Questa ignoranza, comechè volontaria, non può, dice S. Tommaso, cagionare l'involontario *simpliciter*, ma bensì solamen-

L'ignoranza può essere antecedente, concomitante, e conseguente.

Ignoranza concomitante.

Ignoranza conseguente.

Ignoranza affettata, crassa, e sopina.

Ignoran-
za antece-
dente.

volontario *simpliciter*, ma bensì solamente l' involontario *secundum quid*, in quanto precede l'atto della volontà, il quale non ci sarebbe, presente la cognizione. Finalmente l' antecedente è quella, che nè è voluta in se stessa, nè è volontaria nella negligenza usata, o in altra cagione, e per altro è la causa di volere ciocchè punto non si vorrebbe: come allora quando s' ignora qualche circostanza, cui l' operante non è tenuto sapere, e quindi fa alcuna cosa, cui non farebbe, se saputa la avesse. E questa ignoranza cagiona l' involontario *simpliciter*.

Ignoran-
za di gius,
e di fatto.

III. Relativamente alle cose, che si possono ignorare dividesi l' ignoranza in quella ch' è di gius, ed in quella ch' è di fatto. Allora l' ignoranza è di gius, quando ignorasi la legge, e il precetto, cioè quando, a cagione d' esempio, s' ignora il precetto di non fornicare, o di santificare la festa. L' ignoranza di fatto suppone la cognizion della legge o precetto, ma ignora il fatto, ignora cioè che v. g. oggi sia giorno di festa.

Ignoran-
za vincibi-
le ed in-
vincibile.

IV. La divisione dell' ignoranza più celebre e più interessante si è in vincibile ed invincibile. La invincibile si è quella, come lo dichiara il nome stesso, la quale non può per qualsivoglia studio e diligenza vincersi e superarsi. All' opposto la vincibile è quella che può vincersi e discacciarsi collo studio e colla diligenza. Trattandosi di cose spettanti alla legge o alla coscienza, questa appellasi anche colpevole, se si ometta ad isgombrarla la dovuta diligenza: e l' altra si dice ed è incolpevole, perchè niuno è tenuto a quello che non può fare. Ma in quali cose può ammettersi, o non ammettersi l' ignoranza invincibile? Ecco ciocchè ora dobbiamo esaminare.

Può la
legge divi-
na positiva
invincibil-
mente igno-
rarsi.

V. Può e deve ammettersi nelle cose di gius positivo divino ed umano. E per quello spetta alla legge divina positiva, certa cosa è, e da tutt' i Teologi ammessa, che può dessa invincibilmente ed incolpevolmente ignorarsi. La ragione non può essere più manifesta. Dipendono tali cose dalla libera volontà di Dio: adunque se non vengono all' uomo dichiarate o a voce, o in iscritto, non può saperle. Può adunque essere onninamente invincibile la ignoranza di tali cose, e conseguentemente scusare chi le ignora da ogni peccato. Quindi ammette S. Tommaso nella 2. 2. q. 10. a. 1. l' infedeltà meramente negativa, esente da peccato, in coloro, ai quali non è stata la fede annunciata, ed in cui ha ragione non di peccato, ma di pena; nè si danneranno per siffatta infedeltà, ma per altri peccati, i quali non possono rimettersi senza la

fede. E se può darsi ignoranza invincibile nelle cose di gius divino positivo, molto più certamente in quelle di gius umano ossia ecclesiastico o civile. Può anche darsi ignoranza invincibile di fatto, come avviene, allorchè taluno dopo aver usata ogni possibile diligenza, credendo di uccidere una fiera, ammazza per accidente un uomo nascosto nella boscaglia.

E molto più la legge positiva umana. Può anche darsi ignoranza invincibile di fatto.

VI. Guardisi nondimeno il saggio Confessore dall' ammettere troppo facilmente l' ignoranza invincibile in tali cose. Esamini con diligenza, e troverà, che ben di sovente l' ignoranza de' Penitenti ha origine da qualche lor colpa, che ne fu la cagione, e con ispecialità dalla lor negligenza nello istruirsi di quelle cose, cui ognuno è tenuto sapere, o che appartengono al proprio stato, condizione, ed impiego, cui tenuti sono a non ignorare. Ed in primo luogo per quello riguarda i Misteri e precetti della Religione, chi ne ammetterà mai un' invincibile ignoranza ne' Cristiani nel seno dimoranti della cattolica Chiesa, ove tanti mezzi ci sono, onde sgombrare la propria ignoranza? Se adunque c'è in taluno la ignoranza delle cose necessarie a sapersi, ciò deve senza meno imputarsi alla sua negligenza. Può più facilmente darsi ignoranza invincibile in quelle cose, che sono di gius positivo ecclesiastico e civile; non già però in quelle che o sono comuni a tutti, come nei precetti della Chiesa spettanti a tutt' i Cristiani; o riguardano lo stato ed uffizio particolare di certi generi di persone: perciocchè ad apprendere tali cose ciascuno è tenuto. Quindi regolarmente se alcuno le ignora, ciò è per sua colpevole negligenza. Anche finalmente l' ignoranza di fatto deriva bene spesso da colpevole negligenza nell' esaminare ed avvertire. Se ommettasi anche ne' fatti la necessaria diligenza, la quale debb' essere proporzionata alla gravità della cosa, l' ignoranza divien colpevole. Chi a cagione di esempio scarica una pistola in una pubblica piazza, e chi gitta dalla finestra o dal tetto una pietra, non sarà sì facilmente esente dalla colpa o di omicidio o di percussione; perchè non avrà usata tutta quella diligenza e cautela, cui doveva in tale incontro adoperare.

Non deve però ammettersi facilmente in tali cose l' ignoranza invincibile.

VII. Venendo ora al gius di natura, dico che, generalmente ed assolutamente parlando, non può darsi ignoranza invincibile ed incolpevole non solo quanto ai principj universalissimi del gius naturale, ma nemmeno quanto alle leggi tutte e precetti, che da essi inferiscono, e compresi sono nei precetti del Decalogo, siccome anche dei casi tutti, che in essi con-

Non ha ad ammettersi ignoranza invincibile del gius di natura.

tengono, e possono non difficilmente conoscersi coll' uso di que' mezzi, che sono necessarj per iscoprire la verità nelle cose morali:

Molti argomenti di questa nostra asserzione potrebbero addursi, presi cioè dalle divine scritture, dai Ss. Padri, da S. Tommaso, e dalla ragion naturale; ma per amore della brevità, ci restringeremo a poche cose. La ragione fondamentale si è quella indicata da S. Tommaso nell'Opusc. 7. *de decem Præceptis*: cioè perchè „ la legge di natura altro non è salvo che il „ lume dell' intelletto datoci da Dio; per cui cono- „ sciamo ciocchè dobbiamo fare, e ciocchè dobbiamo „ omettere e sfuggire. Questo lume e questa legge „ il Signore la diede all'uomo nella stessa creazione. „ Quindi s'ingannano a partito quei che pensano es- „ sere scusati per capo d'ignoranza, se non osserva- „ no questa legge, quasi ignorino lo che debbono o „ non debbono operare. Ma gli sgrida il Profeta, e „ lor risponde: *Signatum est super nos lumen vultus „ tui Domine* “. Dal che s' intende molto bene la differenza che passa fra i precetti di gius di natura e quelli del gius positivo ossia divino, ossia umano.

Dipendon questi ultimi unicamente dalla libera volontà o di Dio o degli uomini; e quindi non v'ha in noi principio; onde conoscerli, se non ci vengono manifestati col mezzo di esterna promulgazione, come chiaro apparisce nei precetti della Circoncisione e del Battesimo, l'uno de' quali obbligava anticamente gli Ebrei, e l'altro obbliga noi di presente: perciocchè siffatti precetti non hanno connessione veruna coll'animo nostro, nè possono conoscersi col mezzo di qualsivoglia diligenza, eziandio adoprata nel mondar i nostri cuori da ogni colpa, passione, e prava consuetudine, quando non ci vengano estrinsecamente manifestati; e però si possono senza colpa ignorare. Non così passa la cosa in ordine ai precetti della legge naturale, che fu scolpita da Dio nel nostro cuore, e perciò intimamente a noi presente, e presente in guisa, che al di lei lume, cui abbiain sempre innanzi agli occhi, se attendiamo, se ci riflettiamo, se dal canto nostro per qualche colpa non ci frapponghiamo, possiamo non difficilmente vederla, intenderla, conoscerla, e regolare secondo essa i giudizj nostri, onde non deviare dalla verità.

Affine di capire viemeglio questa verità, fingiamo, che un uomo privo della cognizione delle leggi Moisaiche ed Evangeliche, vegga dall'un canto un Ebreo, che osserva esattamente i precetti della legge divina

positiva, e dall'altra un Cristiano, che adempie i precetti della Religione. Gli si chiegga, che ne dica, che gliene paja; cosa ne pensi; se gli sembri degno di lode l'uno e l'altro: Vedremo, ch'è o nulla risponderà, o dirà di non saperlo, o fors'anche si maraviglierà di tal ricerca. E perchè? Perchè è privo intorno a ciò di ogni lume, onde formarne qualsivoglia giudizio. Ma se per lo contrario s'incontri in un uomo retto, pudico, verace; fedele; giusto; caritatevole; alieno dalle frodi e dagl'inganni, che non fa male ad alcuno, ma a tutti procura far del bene, oh allora sì che tosto approva un tal uomo e lo commendà; ed all'opposto se si avviene in un uom fallace, superbo; crudele; ingiusto; lo biasima, lo riprova. Ond'è mai? Non per altro certamente, se non se perchè quel lume divino, che gli è intimo e connaturale, la mente ne illustra; ne regola i giudizi; onde così la senta: il che nel primo caso non addiviene, in cui onninamente gli manca il lume; nè può che alla cieca dar sentenza.

Fia bene aggiungere a questo due altri argomenti. Ecco il primo. Non può dirsi assolutamente invincibile quella ignoranza, la quale benchè non possa vincersi colle sole forze naturali, può però vincersi colle forze della grazia; parlando assolutamente e generalmente l'ignoranza de' precetti al gius di natura spettanti, può vincersi almeno colle forze della grazia, la quale non mai manca all'uomo, quando obice non vi frapponga: adunque non può mai dirsi assolutamente invincibile, e quindi nemmeno esente da colpa. La maggior proposizione dimostrasi coll'autorità di S. Agostino, e di S. Tommaso per omettere gli altri Padri. Il primo nel lib. 2. de peccator. mer. & rem. cap. 17. scrive: „ Ut innotescat quod latebat, & suave fiat quod non delectabat; gratia Dei est, quæ hominum adjuvat voluntates, qua ut non adjuventur, in ipsis causa est; non in Deo “. Ed il secondo nella 1. 2. q. 109. art. 4. ad 2. dice: „ Ilud, quod possumus cum auxilio divino; non est nobis omnino impossibile “. Certissima poi è la proposizione minore, nè abbisogna di prova: perciocchè sono chiarissimi i divini oracoli, che la confermano, e promettonci la cognizione della verità, ossia della divina legge, purchè facciamo quello possiamo dal canto nostro per disporci ad ottenerla e riceverla. Se adunque possiamo con questo mezzo della grazia divina vincere la ignoranza de' divini precetti, non potrà mai questa essere invincibile; e quindi se da noi

non vincasi, ciò nasce da colpa nostra e però non può mai scusare il susseguente peccato.

L'altro si è. È cosa certissima e di fede, che si dieno peccati d'ignoranza anche non affettata (poichè questa equivale alla scienza), i quali sono veri peccati: perciocchè le sacre lettere espressamente ciò dichiarano, e lo asseriscono e sostengono comunemente i Ss. Padri contro i Pelagiani. Ma quali saranno questi peccati d'ignoranza, se non quelli contro il gius di natura? Imperciocchè non v'ha peccato d'ignoranza, che meno possa scusarsi di quei che commettonsi contro la legge di natura; poichè essendo di questa legge i precetti scolpiti nei nostri cuori, affinchè fossero a cognizione di tutti, e tutti secondo essi precetti regolassero le morali loro azioni, se potesser questi invincibilmente ed incolpevolmente ignorarsi, molto più certamente, ed a più forte ragione s'ignorerebbero invincibilmente ed incolpevolmente i precetti della legge positiva, e quindi più non ci sarebbero in realtà peccati d'ignoranza. Se adunque per dottrina di fede deve ammettersi ignoranza colpevole, e veri peccati d'ignoranza, questa debb'essere quell'ignoranza, e que' peccati d'ignoranza, che versano sovra i precetti del gius naturale.

In quali
casi possa
darsi igno-
ranza invin-
cibile.

VIII. Benchè però non debba nè possa ammettersi ignoranza invincibile nei precetti del gius naturale considerati generalmente ed assolutamente, pur non neghiamo, anzi di buon grado ammettiamo, esserci de' casi oscuri, difficili, ed implicati, de' quali cioè massimamente, v'ha fra' sapienti di sana dottrina diversità o contrarietà d'opinioni, che possono talvolta invincibilmente, e senza colpa ignorarsi. Imperciocchè in certi casi più difficili ed astrusi, ed involti in oscure circostanze, della cui malizia disputasi fra Teologi dotti ed accurati, v'ha non di rado una meschianza di gius e di fatto; nè quali conseguentemente può accadere l'ignoranza invincibile per quella parte, che riguarda il fatto. Eccone un esempio nel mutuo. Se possa o no riceversi nel mutuo alcuna cosa sovra la sorte, egli è dubbio di solo gius, in cui non può darsi invincibile ignoranza, perchè in esso non v'ha titolo di ricevere alcuna cosa oltre la sorte, nè più vagliono cento scudi, che si prestano, di quello vagliano cento scudi, che si ricevono. Ma occorrono altri dubbj intorno al mutuo, v. g. se questo contratto in particolare sia o no usurario, se il titolo sia giusto, onde sia lecito ricevere per esso o esigere qualche aumento sovra la sorte, altri Autori

negandolo, altri affermandolo, come sarebbe in proposito del contratto trino in cui altri asseriscono esserci un giusto titolo di ricevere oltre la sorte, ed altri lo negano, e vogliono che sia un contratto feeneratizio. Ve n'ha un altro esempio nella temperanza. Tutti sanno, che per precetto di gius naturale tenuti siam a togliere di mezzo nel mangiare e nel bere la superfluità e gli eccessi, ed anche qualsivoglia difetto: ma nel conoscere il fatto, cioè nel sapere, se ci sia o no esorbitanza, se si ecceda o non si ecceda nella misura, nella quantità, e qualità, in ciò consiste tutta la gran difficoltà: e perchè quanto ai fatti può darsi ignoranza invincibile, come tutti ammettono; quindi è, che in siffatte quistioni miste di gius, e di fatto può più facilmente ammettersi ignoranza invincibile, e non già nelle cose spettanti al gius medesimo naturale.

IX. Qui però è necessario avvertire, che qualsivoglia ignoranza ossia di gius naturale, o di gius positivo, oppur anche di fatto, ognorachè nasce qualche dubbio o sospetto della pravità dell'azione, è vincibile e colpevole. Imperciocchè per confessione di tutti, anche de' Probabilisti più equi, quella sola ignoranza può dirsi invincibile, che non ammette verun principio, onde vincere il proprio errore. Chi dubita o sospetta dell'onestà di sua azione o ommissione, ha già in se medesimo un principio di vincere il suo errore: imperciocchè può con diligenza ricercare la verità, esaminare le affezioni del suo animo, consultare uomini dotti e sapienti, ed implorare il divin lume; che appunto i mezzi sono di rinvenire la verità, cui diffatti ritroverà secondo l'ordinario corso della provvidenza, se non gli trasanderà. Tali mezzi chi non pone in pratica, allorchè trovasi in un prudente sospetto dell'onestà d'alcuna azione, manca tosto al dover suo, e quindi il di lui errore o ignoranza non è più invincibile, nè scusa dal peccato eziandio mortale, quando la materia sia grave, secondo quel verissimo principio di S. Tommaso, che la ignoranza cagionata dalla colpa non può mai scusare la colpa susseguente. Che se dopo aver posti in opra i mezzi opportuni per iscoprire la verità, questa non apparisce, ma rimane per anche un prudente dubbio, in tal caso la retta ragion prescrive di appigliarsi alla parte più sicura, in cui cioè lungi è il pericolo di peccare.

X. Da quanto si è detto sin qui intorno all'ignoranza de'naturali precetti due cose debbono raccogliersi molto importanti. La prima si è non doversi unque-

Il dubbio della onestà dell'azione rende colpevole l'ignoranza.

Lassità di alcuni Teologi.

Deplorabile inganno di certi Confessori.

mai dilatare la ignoranza incolpevole del gius di natura a que' precetti naturali, che procedono da' principj per sè noti, cioè v. g. ad iscusare per questo capo perfino i latrocinj, la fornicazione, l'usura, la vendetta delle ingiurie e simili cose, siccome fanno contro ogni ragione alcuni assai incauti e troppo indulgenti Teologi. L'altra si è, essere molto da disapprovarsi, e da compiagnersi l'inganno e la pratica di non pochi Confessori, i quali tostochè odono i penitenti a dire, io non sapeva che questo fosse peccato, io non ho mai avuto notizia della pravità di quest'opera, se avessi saputo ch'è grave colpa non l'avrei fatta, senza più li giudicano innocenti per capo della loro ignoranza, cui hanno per invincibile, benchè si tratti di peccati i più gravi e più nefandi, v. g. di mollizie, di bestialità, di sacrilegio, e somiglianti. Imperciocchè non avvertono essi e non considerano, che l'ignoranza, con cui si scusano, procede da loro colpa. Badino bene questi troppo creduli Confessori a non passare per invincibile ed incolpevole a tal sorta di penitenti la loro ignoranza. Possono bensì dessi anche sinceramente attestare di non aver saputo che la tal cosa fosse peccato, ma da ciò non deve argomentarsi essere incolpevole la loro ignoranza; mentre asserire con certezza non possono d'aver posti in uso que' mezzi che erano necessarj per isgombrare questa loro ignoranza.

C A P I T O L O VI.

Dell'obbligo de' Confessori d'illuminare i loro penitenti che trovansi nella ignoranza, ossia coscienza erronea; e della qualità delle opere fatte con ignoranza o coscienza erronea invincibile.

Si propone il primo punto della questione.

È tenuto il Confessore a manifestare la verità al penitente che ne lo interroga.

I. Molto poco utili per la pratica sarebbero le dottrine fin qui stabilite e dichiarate intorno la ignoranza e coscienza erronea senza lo schiarimento del primo de' due punti in questo capitolo proposti. Scoprono benespesso i Confessori che i penitenti, cui ascoltano, sono nella ignoranza, o oprano per coscienza erronea. Sono dessi tenuti a diradare la loro ignoranza coll' illuminarli? quando a ciò sono tenuti? possono talvolta prudentemente tacere o dissimulare? Ecco quelle ricerche, a cui dobbiamo presentemente soddisfare.

II. E' certo in primo luogo presso tutti, che quando il penitente interroga il Confessore, se sia lecita o no un' azione o ommissione, è egli tenuto ad illu-

finarlo e manifestargli la verità, sia pur vincibile o invincibile la sua ignoranza ed erronea coscienza. Imperciocchè l'ufficio di Dottore, cui esercita il Confessore nell'amministrazione del Sacramento della Penitenza certamente e manifestamente richiede, che istruisca il suo penitente delle cose, che spettano alla sua coscienza e salute, almeno quando viene da esso interrogato per seguire poscia il di lui consiglio e giudizio. E a dir vero, se chiunque di cose toccanti la salute dell'anima interrogato è tenuto a manifestare la verità, con quanto maggior titolo e dovere non dovrà farlo il Confessore? Ma se non viene interrogato, dovrà egli manifestargliela nè più nè meno?

III. Rispondo, che dovrà farlo con certezza in tre casi, cioè 1. quando la coscienza erronea o l'ignoranza del penitente versa intorno quelle cose, che debbon credersi di necessità di mezzo, o di necessità di precetto: 2. quando versa sopra i precetti di gius di natura: 3. anche ogniquivolta spera sia per essere giovevole il suo avvertimento in tutte quelle cose, alle quali il penitente è obbligato.

IV. E quanto alle cose necessarie di necessità di mezzo, se il Confessore conosce che sono dal suo penitente ignorate, deve istruirlo, e obbligarlo ad apprenderele prima di assolverlo. Ciò deve tenersi da tutti come cosa affatto certa, massimamente dopo la condanna seguita su questo articolo di alcune proposizioni, come della seguente 64. *Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia. Mysteriorum fidei etc.* La ragione chiarissima si è questa, perchè la esplicita cognizione di siffatti misteri dopo la promulgazion del Vangelo è necessaria in guisa al conseguimento della grazia e della salute, che senza di essa non può ottenersi, e perciò dicesi necessaria di necessità di mezzo. Quanto poi all'altre cose, la cui notizia è necessaria soltanto di necessità di precetto, perocchè la loro ignoranza suol essere vincibile e colpevole, non può il Confessore assolvere veruno, se per lo meno fermamente non propone di acquistare tal cognizione, e non si pente e duole della negligenza sua nell'apprenderle.

V. Niuno poi può dubitare di quest'obbligo del Confessore per quello spetta ai precetti di gius naturale dopo ciò ch'abbiamo detto nel capitolo antecedente parlando della ignoranza. Imperciocchè abbiain ivi dimostrato non darsi ignoranza invincibile nei precetti di gius naturale; e quindi, essendo vincibile e colpevole debb'esser rimossa dalla mente del penitente, af-

Il Confessore non interrogato quali cose debba manifestare.

Deve avvertire il penitente delle cose necessarie di necessità di mezzo.

Ed intorno ai precetti di gius di natura.

finchè ricever possa il frutto del Sacramento; il che non può avvenire senza l'opera del Confessore. Se adunque il Confessore trovi taluno, il quale creda esser lecite le usure, le vendette, il ritenere l'altrui sostanze, ed altre simili cose, deve illuminarlo, avvertirlo, ammonirlo. E lo stesso si dica se l'errore del penitente verso sopra quelle cose, che riguardano lo stato, e l'ufficio di cadauno, come di Giudice, di Parroco, ec., nelle quali non ammette S. Tommaso, nè può ammettersi invincibile ignoranza; perchè è tenuto ciascuno a sapere ciò che appartiene al proprio stato ed ufficio.

Ed intorno ad ogni altra cosa di obbligo, se spera frutto.

VI. Anzi in ogn'altra cosa, a cui il penitente per qualsivoglia capo sia tenuto, è sempre obbligato il Confessore ad illuminarlo, ognorachè spera frutto dal suo avvertimento. Perocchè se per comandamento di Cristo è tenuto ciascuno a correggere il suo prossimo, mentre spera frutto dalla sua correzione, chi dirà mai non essere il Confessore anche più di ogn'altro in dovere d'istruire ed ammonire il suo penitente, cui trova in errore intorno qualsivoglia punto di sua obbligazione, in tempo, in cui spera sarà fruttuoso il suo avvertimento? La cosa parla da sè. Ma che fia, se il Confessore prevegga, che il penitente non riceverà in buona parte il suo avvertimento? Potrà egli in questo caso lecitamente tacere e lasciarlo nella sua erronea ignoranza.

Sentenza d'alcuni Teologi nel caso, in cui non si spera frutto.

VII. Lo affermano francamente alcuni Teologi, cioè il Tamburino, il Sanchez, il Lugo, ai quali aggiungonsi i PP. Salmaticensi, i quali nel Tratt. 20. cap. 5. punt. 3. num. 28. dicono così: „ Se il confessore, conosciuto l'obbligo di restituire, teme con probabilità, che dopo il suo avvertimento il penitente non restituirà, deve piuttosto in allora dissimulare e tacere, che manifestare la verità; perchè il Confessore è tenuto ad iscoprire al penitente la verità soltanto allorchè conosce, che la sua ammonizione è per essere fruttuosa ec. “

Deve il Confessore anche in questo caso illuminare il Penitente.

Ma è falsissima questa opinione. No, al Confessore non è lecito il lasciare il penitente nell'erronea sua coscienza sotto pretesto o motivo che non riceverà in buona parte e fruttuosamente l'ammonizione; ma è tenuto ad avvertirlo ed illuminarlo. E ciò per due ragioni. Primamente perchè il doppio ufficio di Dottore e di Giudice, cui esercita il Confessore, lo richiede: di Dottore, perchè come tale è tenuto ad istruire il penitente intorno a quelle cose, che sono necessarie a sapersi: di Giudice, perchè come tale deve esami-

hare lo stato e la disposizione del penitente, affine d' impartirgli l'assoluzione s'è disposto, o di negargliela, se non lo è.

Ma ecco una seconda ragione, che non ammette risposta. Se il Confessore prevede o dubita, che il penitente non è per prendere in buona parte e prevalersi utilmente del suo avvertimento, egli non può per verun modo giudicarlo disposto a ricevere la Sagramentale assoluzione. Imperciocchè siffatto penitente e perchè mai e donde vien mosso a ricusare di ricevere la verità, cui per altro tenuto è a seguire, e a rigettare la cognizione, cui deve anzi cercare, se non se perchè non vuol correggersi pel suo troppo disordinato attaccamento ai piaceri, alle ricchezze, all' interesse, agli onori mondani? Egli è adunque affatto indegno del beneficio della Sagramentale assoluzione. E chi mai diffatti non istimerà penitenti di simil fatta che ricusano di ascoltare la verità, indegni della grazia divina? Il Confessore adunque deve per ogni modo illuminarli ed avvertirli de' lor doveri affine di assicurarsi se sieno disposti a ricevere in buona parte la sua ammonizione. Se tace, perchè li crede alieni dal riceverla ed approfittarsene, non li può assolvere, perchè li suppone indisposti. Adunque parlar deve per ogni modo, ed in qualunque supposizione, se vuol esercitare debitamente il suo ministero.

Ciò si scorge con gran chiarezza nel caso portato dai Padri Salmaticensi. Conosce il Confessore, che il suo penitente ha nelle mani roba altrui, cui è tenuto di restituire, ma vede altresì nel tempo stesso, che se lo avvertirà della sua obbligazione probabilmente non restituirà. Taccia in questo caso, dicono essi, e lo lasci nella sua invincibile ignoranza. Ma perchè deve tacere? Non per altro certamente se non perchè lo scopre dalla stessa sua confessione in guisa disposto, che non è per restituire, se gli si manifesti l'obbligo, che ha di doverlo fare. Ed in questo caso con tale disordinato affetto al danaro in cuore potrà tenersi per disposto a ricevere il Sagramento? Chi potrà mai persuaderselo se non se chi non ha veruna idea della disposizione necessaria alla grazia Sagramentale?

VIII. Quindi passa una grandissima differenza fra il precetto della correzione fraterna ed il precetto dell'istruzione, ossia ammonizione, che deve farsi dal Confessore al penitente, che portasi a' suoi piedi per ricevere il Sagramento della penitenza. Il primo non obbliga, se non apparisce punto di speranza di frutto e di emenda; ma il secondo strigne o si spera profitto

Differenza fra il precetto della correzione fraterna e quello dell'istruzione da farsi dal Confessore.

per parte del penitente o non si spera, cioè per la riverenza dovuta al Sacramento, a cui deve provvedere il Confessore non impartendo l'assoluzione, se il penitente non è disposto nelle debite maniere a riceverlo; come certamente non è disposto, se avvertito di quanto deve fare, ricusa di accettare l'avvertimento, o si presume sia per ricusarlo. Ma potrà egli mai in verun caso il Confessore tacere? Ecco ciocchè restaci ad esaminare.

Può il
Confessore
tacere
quando
prevede
dover na-
scere dalla
sua ammo-
nizione gra-
vi assurdi.

IX. Dico, che in quelle cose, nelle quali può darsi ignoranza invincibilmente erronea, può in certi casi il Confessore non interrogato tacere, anzi opererà prudentemente col dissimulare. Ma in quali casi? Non già quando e perchè scorge il penitente non disposto a ricevere in buona parte l'ammonizione; ma bensì soltanto allorchè occorrono altri estrinseci motivi, pe' quali la prudenza gli detta, che per allora dissimuli e sen taccia. Si osservi 1. che qui non parlasi che di quelle cose, nelle quali si può ammettere ignoranza invincibile, come sono le cose di fatto, o di gius positivo; poichè non può mai tacere, se l'errore del penitente versi intorno a quelle cose, nelle quali non ha luogo l'ignoranza invincibile. Si osservi 2. che si parla d'un Confessore, non interrogato: perciocchè se il penitente dubita dell'error suo, e ne interroga il Confessore, questi non può tacere, ma deve manifestare la verità. Si osservi 3. che non parlasi del caso, in cui dalla taciturnità del Confessore s'ha per nascere qualche danno pubblico, oppur anche un danno ingiusto del prossimo; mentre in questo caso il Confessore è tenuto ad illuminare il suo penitente.

Prescindendo adunque da tali circostanze potrà il Confessore, trovando il penitente nella ignoranza invincibile, anzi dovrà anche talvolta prudentemente dissimulare, non già unquema per crederlo men disposto ad adempiere una sua obbligazione per le ragioni già esposte, ma per altri urgenti estrinseci motivi, cioè per gl' inconvenienti, scandali, dissensioni, cui prevede prudentemente ne seguirebbero. Di ciò portasi comunemente l'esempio del Matrimonio invalidamente contratto per qualche errore di fatto, come sarebbe per qualche impedimento dirimente dal penitente invincibilmente ignorato; la cui invalidità scoperta dal Confessore, se venga manifestata è per partorire gravissimi inconvenienti, discordie, nocuenti ec. In questo caso tacerà prudentemente il Confessore fino a tanto che tolgansi di mezzo i pericoli, e s'impetri la dispensa. La ragion è, perchè

non dubitandosi in allora della buona disposizione del penitente nel ricevere l'ammonizione, ed ignorandosi da esso incolpevolmente l'offesa di Dio a cagione dell'errore invincibile, giustamente permettesì quel male materiale per impedire più gravi mali.

X. Ciò anche raccogliasi dal Cap. 6. de *Consang. et Affin.*, ove il Pontefice Innocenzo III. interrogato intorno certo Matrimonio contratto invalidamente, risponde: „ Dissimulare poteris ut remaneat in co- „ pula sic contracta, quum ex separatione, sicut as- „ seris, grave videas scandalum imminere“. Ma qui notinsi di grazia le parole d'Innocenzo. Egli non permette già si lascino i conjugj *in copula sic contracta* con quell'errore di fatto, perchè l'ammonizione non era per essere fruttuosa a cagione della preveduta ripugnanza del penitente nell' accettarla, ma solamente perchè dalla separazione, come veniva asserito, un grave scandalo sovrastava: *quum ex separatione, sicut asseris, grave videas scandalum imminere*. Se adunque niuno scandalo ne nasce, niun grave danno o sconcerto, non deve il Confessore omettere l'ammonizione.

Parole d' Innocenzo III. da notarsi con diligenza.

XI. Venendo ora all'altro punto nel titolo proposto, non mancano Teologi, i quali sostengono con gran calore, che almeno in alcuni casi le azioni cattive fatte con coscienza erronea invincibile, non solo esenti sieno da peccato (il che da tutti si ammette); ma sieno anche buone, e meritorie di vita eterna. Ecco il loro principalissimo argomento. Chi mentisce, dicono, per errore credendo invincibilmente di far cosa grata a Dio col profferire la menzogna in quel tal caso particolare, in cui v. g. trattasi di salvare con essa la vita ad un-uomo cercato a morte, opera lodevolmente e meritoriamente. Eccone la ragione, che loro sembra efficacissima; perchè l'atto della volontà non dipende meno dal previo dettame della coscienza per esser buono e meritorio che per essere vituperevole e cattivo. Ma un'azione discordante dal dettame della coscienza, comechè erronea e cattiva, contrae quel genere di malizia, cui rappresenta l'erroneo dettame. Adunque l'azione, ch'è conforme al dettame della coscienza invincibilmente errante, è buona e meritoria, ed acquista quel genere di bontà, cui il dettame falso propone. Imperciocchè non può mai esserci nel dettame falso una forza maggiore per imprimere la malizia nell'azione da esso difforme, che per rifondere la bontà nella azione a sè conforme. Così con altri molti il Terillo.

Fondamento di chi sostiene essere meritoria l'azione fatta con coscienza erronea invincibile.

Co.²puta²
zione di
questa sen-
tenza.

XII. Ma quest'opinione è mille miglia da ogni verità lontana; il che farò vedere ad evidenza colla dottrina e ragione di S. Tommaso. Il S. Dottore nella 1. 2. q. 19. art. 6., ove domanda, *utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona*, obietta a se medesimo l'argomento appunto testè riferito, con cui il Terillo e gli altri credono di trionfare. Ecco: „ Videretur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id, quod ratio judicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione errante est mala. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona“. Egli è chiaro, che questo è l'argomento degli Avversarj senza alcun divario. Ma che risponde il S. Dottore? Lo approva egli, lo giudica sodo e concludente? Tutto l'opposto. Odasi la sua risposta: „ Dicendum, quod sicut Dionysius dicit in 4. cap. *de div. nom.* bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc, quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, quod sive secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc, quod sit bonum, requiritur, quod utroque modo sit bonum“. Così egli sapientissimamente.

Affinchè adunque un'azione sia buona non basta, che la ragione, ossia la coscienza l'apprenda o la proponga come buona, ma ricercasi onninamente, che sia anche buona in se stessa, e di sua natura; sebbene affincbe un'azione sia mala basti che la coscienza la rappresenti come mala, perchè *bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu*. Ecco quel gran principio, che fino dai fondamenti rovescia, e distrugge totalissimamente l'argomento del Terillo e de' seguaci suoi, i quali pensano doversi allo stesso modo parlare del bene e del male. Imperciocchè nel caso posto d'una menzogna profferita per coscienza erronea invincibile (tale supponiamola), l'apprensione bensì, ossia il dettame della coscienza propone la bugia come cosa buona in quelle circostanze: ma il punto è, che questa sola bontà appresa e proposta erroneamente dalla coscienza non basta per rifondere la bontà nell'atto se questo sia di sua natura cattivo. E cosa superflua l'aggiungere altri argomenti in conferma di una verità sì manifesta. Ma conviene sciogliere alcune difficoltà.

XIII. Tre cose principalmente ci vengono obiet-

tate. 1. Chi fa un atto per sè stesso indifferente ; come sarebbe il levare una festuca dal pavimento della Chiesa; stimando di fare una cosa buona, e grata a Dio, fa diffatti un atto buono, a Dio piacente, e meritorio. Adunque lo stesso si deve dire anche di un'azione cattiva: 2. Chi fa limosina ad un povero, che si finge tale, ma non lo è, fa un atto buono e meritorio; eppure è un atto diretto dalla coscienza erronea. 3. Per motivo di religione adora taluno un'ostia esposta alla pubblica adorazione, che per altro non è consecrata. Chi mai negherà, che questi faccia un atto buono e meritorio?)

XIV. Poco ci vuole, anzi basta l'intimo senso per vedere quanto sia grande il divario, che passa fra questi casi e quelli, nei quali ad azioni fatte per coscienza erronea attribuiscono gli Avversarj bontà e merito, come agli atti di mentire, di spergiurare, di rubare, di uccidere ec., e quindi ci vuol poco a capire, che gli esempi qui adottati son tutti sofismi. Rispondo adunque al primo coll'assegnare dell'uno e l'altro caso la grandissima disparità. Eccola. La volontà di chi fa quell'azione per se stessa indifferente, v. g. di alzare da terra nella Chiesa una festuca viene diretta da un dettame vero di piacere a Dio: ed a questo retto e santo fine non si oppone, non resiste la malizia dell'oggetto, siccome quello, ch'è indifferente, e però capace di morale bontà. Per lo contrario allorchè l'oggetto è di sua natura cattivo non può mai divenire onesto e buono per qualsivoglia retto ed ottimo fine; e l'intelletto nell' apprenderlo come buono e riferibile a Dio erra manifestamente: perciocchè non può per verun modo riferirsi a Dio; come può riferirsi l'atto indifferente.

Al secondo. Di chi fa limosina ad un finto povero rispondo, che nella limosina fatta ad un uomo ossia povero ossia ricco non v'ha cosa, che impedisca, o guasti la virtù della limosina; perocchè essendo per se stessa cosa indifferente il dare ad altri del danaro, e potendosi ciò fare per varj fini, se diasi per amor di Dio, tosto d'indifferente diviene buona e meritoria. L'inganno, che ivi interviene del finto povero non ha nulla che fare col giudizio dirigente; mentre il giudizio, che in questo atto dirige la volontà, altro non è se non se che il povero debb'essere sovvenuto, che è un giudizio vero e buono, e fa buona la volontà.

Al terzo finalmente di chi adora un'ostia non consecrata, cui crede invincibilmente consecrata, dico, essere veramente quest'atto tendente immediatamen-

Risposta :

te in tale oggetto, cioè in siffatta ostia non consegnata materialmente idolatrico, e quindi per se stesso cattivo, sebbene esente da colpa a cagione dell' invincibile errore. In questo caso però altri atti si uniscono derivanti dalla vera e retta intenzione di adorar Cristo, i quali, siccome riguardano un oggetto vero e buono, così sono pur essi buoni, e meritorj di vita eterna. E qui è da osservare, che anche in altri casi di errore invincibile posson esserci per concomitanza atti buoni e meritorj. Dorme v. g. Giacobbe con Lia, mentre crede invincibilmente di dormir con Rachele. L' invincibile suo errore lo scusa dal peccato; nè però fa sì che l'atto sia buono. Ma altri atti potevano accompagnarlo, come l'intenzione di piacere a Dio, il desiderio di procreare figliuoli a di lui onore e gloria, ed altri somiglianti affetti, i quali siccome regolati da un giudizio retto non si può dubitare sieno buoni. Lo stesso si dica in altri simili casi.

C A P I T O L O · VII.

Della coscienza certa e dubbiosa.

I. Dopo aver parlato della coscienza retta ed erronea l'ordine richiede, che si dica della coscienza certa e dubbiosa. La coscienza certa suol definirsi *un giudizio fermo della bontà o malizia di qualche azione, di cui non si può prudentemente dubitare.* Oppure, come altri la diffiniscono, *un atto dell' intelletto per cui con fermezza, senza dubbio o timore di falsità, giudicasi essere alcuna cosa in tal tempo e circostanze lecita o illecita.* La certezza poi è di tre sorta, cioè metafisica, fisica, e morale. La certezza metafisica è *giudizio sì fermo e sicuro, ch'è impossibile vada soggetto ad errore.* Tale è la certezza de' primi principj, e delle dimostrazioni, che traggonsi da essi; come pure della fede divina, ossia di quelle cose che da Dio sono state espressamente rivelate, o traggonsi da esse manifestamente perciocchè non potendo in esse aver luogo errore di sorte, certe sono di certezza metafisica, o che alla metafisica equivale. La certezza fisica riguarda quelle cose, le quali secondo l'ordinario corso non posson essere altrimenti; non v'ha però alcuna ripugnanza che altrimenti accada per legge straordinaria, ossia per miracolo. Così v. g. è certo, che domani leverà il Sole. Finalmente la certezza morale è quella, la quale sebbene assolutamente e senza miracolo possa essere sog-

Diffinizione e divisione della coscienza certa.

Certezza metafisica.

Certezza fisica.

Certezza morale.

getta ad errore; è però in guisa certo che non erra, che la verità da essa proposta non può negarsi o rinvocarsi in dubbio se non imprudentemente e temerariamente. Giudizio adunque certo moralmente si è quello ch' esclude una prudente dubbiezza. Non è però necessario, ch' escluda eziandio ogni leggier timore, ma basta ch' escluda ogni grave e prudente dubitazione. Quindi sono moralmente certe quelle opinioni più probabili de' Teologi, alle quali non può farsi che qualche leggiera opposizione; perchè a cagione di queste leggieri difficoltà non può un uomo savio se non imprudentemente dubitare della loro verità.

Cosa sia la coscienza dubbiosa.

II. Quindi può ognuno facilmente raccogliere cosa sia la coscienza dubbiosa. Ell' è un dettame fluttuante ugualmente fra il sì ed il no intorno alla onestà o malvagità di un'azione; ed è tale propriamente e strettamente, allorquando le ragioni sono di ugual peso per una parte e per l'altra; onde l'intelletto rimane sospeso senza poter giudicare o determinarsi per veruna delle opposte parti. Spiega molto bene San Tommaso con una similitudine questa cosa: „ La dubitazione (egli dice nel 3. Metaph. cap. 1.) intorno a qualsivoglia cosa è riguardo alla mente cioèchè è il vincolo corporale riguardo al corpo, cioèchè chi dubita patisce un non so che di simile a chi trovasi strettamente legato. Imperciocchè siccome chi ha i piedi legati non può andare innanzi, nè dare un passo più oltre nella strada materiale; così quegli, che dubita, ha la mente come legata in guisa, che non può fare un passo innanzi nella via intellettuale“. Sospeso da uguale forza di ragioni de' due opposti estremi non può fare un passo nè dar giudizio; e se lo dà, se preferisce ed elegge uno degli opposti estremi, lo fa temerariamente ed imprudentemente, perchè senza motivo e senza ragione ed a capriccio. Questa è la vera idea del dubbio, cui ammettono con S. Tommaso e S. Antonino i Teologi più insigni, anzi tutto il genere umano, che non ha mai avuto nè ha altra idea del dubbio propriamente detto, di cui si tratta.

III. Dal che si raccoglie, che se ragioni non occorrono di sorte alcuna nè per l'una parte, nè per l'altra, non ha luogo il vero dubbio, ma bensì una pura nescienza, o ignoranza, quantunque soglia appellarsi dubbio negativo. Che se le ragioni, che militano per una parte son deboli e leggieri, la ragione e la prudenza vuole sieno disprezzate siccome quelle che non possono, nè debbono aver forza di muovere un

Quando abbia luogo o no il vero dubbio.

uom di senno; e però non cagionano un vero dubbio: *Despiciendæ sunt*, dice il Filosofo nel lib. 2. Elenc. 7., *omnes rationes leves, vel quia non habent rem de qua dubitetur, vel causas dubitandi*. Il dubbio adunque morale e prudente è quello, che unicamenté nasce da parità ed ugual forza di ragioni. In tal caso per una specie di morale necessità l' intelletto riman sospeso: Pongansi due pesi uguali dalle due parti della bilancia; stassene cheta ed immobile la stadera, nè pende punto più da una parte che dall' altra. Così l' intelletto nostro fra due opposti estremi fiancheggiati da ragioni di ugual peso. Quest' è unicamente il vero dubbio.

Dubbio
di gius, e
di fatto.

IV. Il dubbio altro è di gius, ed altro di fatto. In allora è dubbio di gius, quando si dubita di qualche precetto, voto, od altra cosa inducente obbligazione: E' poi dubbio di fatto ogniquivolta riguarda un qualche fatto, come sarebbe, se abbia digiunato in tal giorno, se abbia o no ascoltato Messa in tal festa: in somma dubbio di fatto è dubitare del fatto stesso. C' è anche la divisione del dubbio in speculativo e pratico. Il dubbio speculativo è quello che riguarda l' onestà della cosa in se stessa considerata: il pratico l' attuale esercizio dell' azione. Dubita a cagione d' esempio taluno, se possa conferirsi il battesimo coll' acquarosa, il suo dubbio è speculativo; ma diviene pratico se dubita che gli sia lecito servirsi in adesso di tal materia per battezzare questo bambino. Poste queste generali nozioni, decideremo alcune piccole quistioni spettanti a questa materia.

V. Quest. 1. E' egli mai lecito operare con coscienza, che dubita di peccato?

Non è mai
lecito di o-
perare con
dubbio di
peccato.

Risp. Non mai. Perche secondo l' Apostolo, *omne, quod non est ex fide peccatum est*. Chi opera con dubbio di peccato, opera *non ex fide*, perchè non opera in buona coscienza. Ed oltracciò chi dubita, se un' azione sia lecita o illecita, e senza deporre il suo dubbio si mette ad operare, egli è senza meno interiormente disposto in guisa, che vuole quell' opera eseguire o sia o non sia alla divina legge contraria, o sia vietata o sia permessa, e punto diffatti la legge di Dio non cura; il che non può essere certamente senza una manifesta ingiuria della Maestà divina, e quindi nemmeno senza peccato. E finalmente perchè costui si espone manifestamente al probabile pericolo di peccare; nè senza peccato può alcuno esporsi ad un probabile pericolo di peccare.

VI. Q. 2. Ma e peccherà dunque mortalmente chi dubita di peccato mortale?

R. Chi fa alcuna cosa con dubbio che sia peccato mortale, commette un peccato mortale di quella specie e gravità, intorno cui il dubbio si aggira. Questa risposta è una conseguenza della precedente. Imperciocchè lo stesso giudizio deve formarsi del dubbio di peccato e dell'azione stessa peccaminosa. Siccome adunque chi v. g. profferisce scientemente uno spergiuro, pecca contro la religione mortalmente; così pecca mortalmente contro la religione chi dubitando di dire uno spergiuro, lo profferisce; perciocchè vuole quello stesso peccato, cui di commettere al pericolo si espone.

Chi dubita di peccato mortale pecca mortalmente.

VII. Q. 3. Può egli chi dubita deporre il suo dubbio, e come può deporlo onde poter operare senza peccato?

R. 1. Che non può mai deporlo a capriccio, e senza giusta ragione. La ragion è, perchè l'uomo nel suo operare deve procedere ragionevolmente, e la deposizione del suo dubbio debb'essere prudente; il che non può mai avverarsi, se venga deposto senza giusto motivo, ed a capriccio. Adunque per deporre un dubbio, onde poter poi operare lecitamente è necessario usare diligenza nella ricerca della verità. Ma quale diligenza?

Il dubbio non può deponersi a capriccio.

R. 2. Che la diligenza da praticarsi per deporre il dubbio prudentemente debb'essere proporzionata alla cosa di che si tratta, alla persona, ed alle circostanze del tempo, e del luogo. Imperciocchè sebbene non possa precisamente diffinirsi il grado di tale diligenza, egli però è certo, che maggiore debb'essere in cosa grave, da cui molte cose dipendono di grande importanza, che in una cosa leggiera. E' pure certo, che si deve aver riguardo alla persona dubitante; se sia cioè agitata da scrupoli, se di coscienza buona e timorata; mentre ciò molto giova a formare del dubbio una prudente deposizione. Inoltre se un uomo è dotto conferisca co' più dotti, e deponga così il dubbio. S'è rozzo ed ignorante consulti il Parroco o il suo Confessore, della cui probità e dottrina non dubita, e ciò basta. Debbono finalmente considerarsi anche le circostanze del tempo e del luogo. Imperciocchè la cosa talvolta non può patir dilazione, oppure la ristrettezza del luogo non permette il prender da altri consiglio. In tal caso invocarsi di cuore il divin lume, e poi si faccia ciocchè la prudenza suggerisce.

Diligenza necessaria per deporre prudentemente il dubbio.

R. 3. Che se dopo la debita inquisizione non apparisce motivo di prudentemente dubitare dell'onestà o lecitezza dell'azione, deposto il dubbio come irragionevole, non è vietato il farla. Imperciocchè non essendo prudente questo dubbio, come non appoggiato a

Deposto il dubbio è lecito operare.

soda probabile ragione, non merita se ne faccia caso. Quindi anche nel caso, in cui le ragioni ed autorità, che forse occorrono, si scuoprano leggieri, e di niun peso, debbono disprezzarsi come se non ci fossero, e quindi si deve operar senza scrupolo.

VIII. Q. 4. A che partito deve l'uomo appigliarsi allorchè, trovasi nel dubbio dell'onestà o pravità di un'azione a cagione della uguaglianza delle ragioni per l'una parte e per l'altra?

Nel dubbio si deve eleggere la parte più sicura.

R. Deve in tal caso quella parte eleggete, ch'è la più sicura. La più sicura parte può intendersi in due maniere, cioè e in confronto d'un'altra bensì men sicura, ma però sicura. Lo stato religioso, a cagione di esempio, è più sicuro dello stato laicale, il quale nondimeno ancor esso assolutamente è sicuro. E' in confronto di un'altra assolutamente non sicura. In questo senso, e non nel primo diciamo, che l'uomo nel caso posto è tenuto ad eleggere la parte più sicura, cioè la sola sicura, perchè in confronto d'un'altra, che non è sicura per verun modo. Adunque in questo caso non riconosciamo altra regola le azioni nostre morali dirigente, salvo che questa: *In dubiis pars tutior est eligenda*. Ma come ciò si prova?

Prova dell'asserzione.

Si potrebbe provare e colla tradizione de' Padri costante e perenne, e col consenso di tutt'i Teologi dal secolo duodecimo fino al decimosettimo; e coll'autorità de' Canonici, e pratita della Chiesa e de' Sommi Pontefici fino a' giorni nostri. Ma ommessa per amore della brevità tutta questa copia di argomenti, ecco una ragione affatto decisiva, presa da quel principio verissimo, e ricordato espressamente nelle Scritture, *qui amat periculum, peribit in illo*. Imperciocchè da tal principio ne viene per necessaria conseguenza, non esser lecito ad alcuno l'esporsi volontariamente ad un morale, ossia probabile pericolo di peccare. Ed a questo pericolo appunto senza meno si espone chi fra due opinioni dubbiose, o ugualmente probabili quella elege, che più gli piace posta da parte la più sicura, cioè quella che non lo espone al pericolo di trasgredire la legge, il che non può farsi certamente senza peccato. Quindi dice molto bene il Vasquez nella 1. 2. disp. 65. cap. 3. „ Exi- „ stimo absque controversia esse, quoties dubitatur, „ an sit lex aliqua, an non, & solum agitur de pe- „ riculo peccandi, eligendam partem tutiorem. . . . „ Sane in hoc casu nullum, ex Scriptoribus Schola- „ sticis inveni, qui oppositum asserat “.

Obbiezione e risposta.

Ma, dicono i nostri Avversarij: in tal caso il dub-

bio è speculativo ed universale, non già pratico e particolare. Sia pure com'essi vogliono, che io loro rispondo col medesimo Vasquez disp. 62. n. 22. Com'è mai possibile, che possa alcuno dubitare, se un'azione gli sia lecita universalmente e speculativamente, e poi esser certo nel tempo stesso e fuori d'ogni timore, che di presente gli sia lecito il farla senza veruna ragione particolare, che tolga di mezzo o faccia cessare il dubbio? Chi adunque dubita speculativamente della onestà di un'azione, deve dubitarne anco praticamente allorchè trattasi di esercitarla, posto che ugual ragione per ambi gli opposti estremi senza variazione sussista, nè occorra veruna ragione speciale, per cui la stessa singolare azione nel divieto universale non si comprenda. Veggiamo pertanto in adesso cosa ci voglia per operar lecitamente.

IX. Q. 5. Quale certezza dell'onestà dell'azione ricercasi, affinchè l'uomo operi lecitamente?

R. 1. Ricercasi una certezza almeno morale. Ciò siegue naturalmente e manifestamente dalla precedente dottrina, perocchè s'è illecito l'operare con coscienza dubbiosa intorno all'onestà dell'azione, egli è evidente, ch'è necessaria per operare lecitamente qualche certezza, la quale escluda il ragionevole timor di peccare. Tutti convengono in questa massima generale; e solo restaci a dichiarare, quale sia veramente quella certezza, che ricercasi per operare senza peccato. Quindi

Per operare lecitamente è necessaria la certezza morale.

R. 2. Che questa certezza morale debb'essere almeno pratica, cioè debb'esser tale, che chi opera formi un giudizio ossia dettame certo, per cui crede indubitatamente essergli di presente, ed in queste circostanze lecito ciocchè vuol fare o omettere. Senza questo giudizio pratico ci sarebbe un vero dubbio pratico, in cui secondo tutt'i Teologi a niuno è lecito operare.

Almeno pratica.

Per altro poi non è mica necessario, che questa pratica certezza sia o metafisica o fisica, no, ma basta che sia morale; poichè ancor questa esclude ogni prudente timore e dubitazione, perchè allontana bastevolmente ogni grave e prossimo pericolo di peccare: e ciò basta nelle cose umane, nelle quali non può aversi una vera evidenza. E quindi ne viene, che possiamo con sicurezza in pratica seguire non solo una opinione probabilissima, ma eziandio quella ch'è assai più probabile della sua contraria; perchè ancor questa è moralmente certa, ed esclude ogni prudente dubitazione, sebbene non allontani ogni scrupolo, o dubbio imprudente.

E senza
colpa in-
dotta.

R. 3. Che questa certezza non solo debb'essere praticamente morale, ma pur anche prudentemente indotta e concepita, cioè senza negligenza e senza colpa. Perciocchè non può unquam scusarsi dal peccato qualsivoglia dettame o giudizio per quanto sembri certo, se venga formato per pertinacia di animo, per temerità, per passione, per negligenza usata nel cercare la verità, o per qualsivoglia altra colpa, secondo quella regola: *Ignorantia, quæ causatur ex culpa, non potest subsequentem culpam excusare.*

Vero senso di quell'assioma: *In dubiis melior est conditio possidentis.*

Ci si opporrà forse qui da taluno quel celebre assioma, *melior est conditio possidentis*, coll'inferirne quindi poscia questa conseguenza: adunque nel dubbio risultante dalla uguaglianza ed equilibrio delle ragioni esser dovrà di miglior condizione l'uomo possessore della sua libertà, e quindi avente la facoltà di eleggere ciocchè sta a favore della sua libertà contro la legge anche divina.

Sa ognuno, che non sia affatto digiuno negli scritti de' Probabilisti, quanto questi si abusino di tal principio, volendo a diritto e a torto farlo entrare, per così dire, in ogni cosa. Ma tolgasene di mezzo l'abuso, e questa regola del gius non fa più a calci coll'altra già esposta: *In dubiis tutior pars est eligenda*, ma molto bene con essa concorda, ed è verissima. Prendasi, volli dire, nel suo legittimo e vero senso, e tosto svanisce ogni difficoltà. Il suo unico e vero senso è questo. Possiede taluno con buona fede un potere. Gliene viene da un altro contrastato il dominio. Si pianta la lite, e si tratta in contraddittorio la causa innanzi al Giudice. Si ventila l'affare, e si espongono le ragioni per l'una parte e per l'altra. Ma che? Dopo un maturo esame trovansi i diritti uguali d'ambe le parti, nè occorre altro gius, altro diritto, altro fondamento, che più favorisca una parte che l'altra. In questo caso ecco che il possesso stesso del campo fonda e somministra un nuovo titolo, un nuovo gius, onde tolgasi di mezzo il dubbio, ed il potere venga senza più al possessore aggiudicato. Ed ecco, che questa regola accordasi molto bene con quell'altra: *In dubiis tutior pars est eligenda*. Imperciocchè quella parte, la quale oltre l'uguaglianza del gius coll'altra parte gode anche l'attuale possesso del campo, diviene per questo titolo *tutior*, perchè ha più dell'altra questo attuale possesso, per cui meritamente in esso lei presumesi il dominio. Chi in questo caso sentenza a favore del possessore del campo elegge la più sicura parte, e

siegue insieme la regola , *in dubiis tutior pars* , ed insieme l'altra , *in dubiis potior est &c.*

C A P I T O L O VIII.

Della coscienza probabile .

I. La coscienza probabile deriva dalla probabile opinione. L'opinione può esser probabile ed improbabile. Si dice probabile ciocchè giudicasi degno di approvazione o come vero, o come verisimile: ed improbabile quello che si giudica indegno di approvazione come falso. Perocchè l'oggetto dell'intelletto essendo il vero, non può egli approvare se non se ciocchè giudica vero o più vicino al vero; e quindi non può approvare il falso, o ciocchè falso gli apparisce. Nelle cose morali, nelle quali non può avervi l'evidenza, chi ha un'opinione veramente probabile, ha un giudizio assoluto, sebbene non onninamente fermo e certo, essere alcuna cosa lecita o illecita. E' pertanto l'opinione probabile un giudizio dell'intelletto, che detta esser lecita o illecita alcuna cosa, non affatto fermo per mancanza di evidenza, o di totale certezza; ma però appoggiato a ragioni tali, che merita essere approvato come vero.

Cosa sia l'opinione probabile.

II. Ma eccone da tali cose la legittima diffinizione della probabile coscienza: *La coscienza probabile è un atto, per cui l'intelletto per motivo bensì assolutamente fallibile, ma però degno d'una prudente approvazione, giudica determinatamente esser lecito o illecito il fare di presente la tale azione.* Questa diffinizione delle cose già premesse non ha bisogno di spiegazione.

Diffinizione della coscienza probabile.

III. Da questa semplicissima e verissima nozione dell'opinione e coscienza probabile è facile il vedere quanto sia vero il sistema de' Probabilioristi, e quanto sia falso e da rigettarsi per lo contrario quello de' Probabilisti. Vogliono i primi, che una opinione non sia veramente probabile, nè possa in pratica seguirsi, se dopo un diligente esame nella ricerca della verità non apparisca appoggiata ad argomenti neganti l'obbligazione della legge, sì forti e convincenti, che, tolto di mezzo ogni prudente timore di falsità, portino seco una morale certezza della verità; cioè quella appunto, che apparisce assai più probabile dell'opinione contraria, che sta per l'obbligazione della legge. Se tale non è, se trovinsi le ragioni d' ambe le parti uguali o quasi uguali, e molto più se quelle, che militano a favor della legge, più gravi si di-

Sistema de' Probabilioristi.

mostrano; vogliono si debba eleggere la più sicura parte, cioè si debba ubbidire alla legge col non fare ciocchè vieta, o fare ciocchè comanda. Rigettano nel tempo stesso la sentenza de' Tuzioristi e Rigoristi, quale è già stata dalla Chiesa condannata, cioè di que' Teologi, i quali per operare lecitamente esigono una piena e totale certezza dell'onestà dell'azione; rigettando in tale guisa anche il poter lecitamente operare con un'opinione assai più probabile della sua opposta.

Sistema
de' Proba-
bilisti.

IV. Per lo contrario vogliono i Probabilisti, che si possa lecitamente seguire una opinione probabile contra la legge anche in confronto della opposta più probabile, che sta a favor della legge. Insegnano cioè, che qualora trattasi di opinioni, che non son certe, ma controversè fra gli Autori, può seguirsi lecitamente e con sicurezza quella ch'è *veramente probabile*, sebbene trovisi in opposizione con altra opinione, la quale afferma l'esistenza della legge o vieta, o precipiente, o egualmente probabile, od anche più probabile, cioè appoggiata o ad uguali, od anche a più validi argomenti. Ecco la vera idea dei due opposti sistemi.

Quale di
questi due
estemi
debba ab-
bracciarsi.

V. Poco ci vuole per vedere, quale debba abbracciarsi come vero, e quale debba rigettarsi come falso di questi due sistemi. La sola nozione verissima da noi data dell'opinione probabile basta per far comprendere ad una mente spregiudicata siccome la bontà del primo, così la irragionevolezza ed insussistenza del secondo. Abbiamo detto, essere la probabile opinione quella ch'è degna di approvazione. E sarà dunque degna di approvazione a preferenza della opposta quell'opinione, la quale è assistita da ragioni inferiori e di minor peso della sua opposta? Opera egli mai prudentemente chi a questa da più forti argomenti fiancheggiata la preferisce, chi la abbraccia, e con essa regola in pratica il suo operare? Chi lo dirà mai, se non se chi sia privo di senno e di ragione, o dallo impegno accecato?

Più. Non è lecito, come abbiám già nel precedente capitolo dimostrato, nel dubbio positivo dell'onestà dell'azione, cioè quando eguali sono per una parte e per l'altra le ragioni, seguire l'opinione favorevole alla libertà, lasciata l'altra, che sta a favor della legge. Come adunque potrà unquam essere lecito il seguire un'opinione favorevole alla libertà, ch'è assistita da ragioni di minor peso della sua opposta favorevole alla legge? Non è ella cosa manifesta, che se esponi al pericolo di peccare, e perciò pecca diffat-

ti, chi nel dubbio non si appiglia alla parte più sicura, molto più ci si espone, e pecca chi abbraccia l'opinione men probabile nel concorso ed al confronto di una più probabile? Se opera imprudentemente, e quindi pecca, chi elegge una opinione a se favorevole, allorchè uguali per una parte e per l'altra sono gli argomenti; quanto più imprudentemente opererà chi elegge la men probabile contro la legge, e rigetta la più probabile a favor della legge? Giudico superfluo il produrre altri argomenti per confutare un sistema, che, lodè a Dio, a' nostri giorni trova omai pochi difensori, ed ha perduto quasi affatto il suo credito; quali per altro possono leggersi presso il Concina, il Patuzzi, l'Antoine, ed il Cuniliati ed altri Autori.

VI. Debb' essere adunque onninamente abbracciato il sistema de' Probabilioristi, cioè quel sistema, che punto non è diverso da quel metodo di operare, che è stato sempre in uso, e lo è di presente presso tutte le persone pie e timorate, le quali cioè allorchè sono incerte della qualità dell'azione, se sia lecita o non lo sia, cercano prima con diligenza e con animo sgombrato dai pregiudizj la verità, bilanciano gli argomenti che d'ambe le parti si offeriscono, ed i dotti altresì consultano, se fia uopo. Quindi scelgono ed abbracciano quella parte, che scuoprono alla verità più vicina, e che togliendo dal cuore ogni fondato e prudente timor di falsità porta seco della verità una prudente morale certezza. Questo, ripeto, è il sistema, cui unicamente deve ognuno abbracciare, e ridurre alla pratica, ossia nel suo operare, ossia nel regolare le coscienze altrui. Imperciocchè con esso dirigendosi, cioè appigliandosi sempre alla più probabile sentenza, allorchè trattasi di operar contro la legge, si regola prudentemente, e non si espone per verun modo, anzi si allontana dal pericolo di peccare. Quale infatti più prudente partito, quale più ragionevole sistema di quello che prescrive doversi nelle cose, nelle quali non può avervi evidenza, nè una chiara e limpida assoluta certezza, scegliere quella parte, che più alla verità si avvicina, che più ci allontana dal pericolo di errare, che più è assistita da validi fondamenti, e che oltracciò ci tiene ugualmente lontani da due opposti rovinosi estremi, cioè dal Tuziorismo o Rigorismo, e dal Lassismo, di cui è manifesta origine e cagione il probabilismo.

Debb' essere abbracciato il sistema de' Probabilioristi.

Finalmente non è sicuro in coscienza chi siegue nel suo operare e nell'altrui direzione la dottrina, ed il sistema de' Probabilisti. Adunque deve ognuno appi-

gliarsi a quello dei Probabilioristi. La cosa è troppo chiara ed evidente da quanto già abbiamo detto. Imperciocchè se la probabilistica dottrina non può mai essere sicura regola di operare, siccome quella, che espone l'operante al pericolo di peccare, come abbiamo solidamente dimostrato, ne viene per necessaria conseguenza, che chi la segue nelle sue azioni opera contro le regole della prudenza e della retta ragione; e quindi pecca anche mortalmente secondo la condizione della materia, cosicchè non può presso al divin giudice apportare veruna legittima scusa del suo peccato. Pecca perciò chiunque siegue nel suo operare il probabilistico sistema; perchè non può allontanare da sè il dubbio prudente della falsità dell'opinione men probabile cui siegue, e conseguentemente della onestà e lecitezza della sua azione. Adunque è totalmente malsicuro in coscienza questo sistema. Adunque deve ognuno appigliarsi al sistema de' Probabilioristi nel suo operare.

Quanta debba essere la maggiore probabilità per operare con sicura coscienza.

VII. Qui però è necessario avvertire, che non basta qualunque tenue grado di maggiore probabilità per operare con sicura coscienza contro la legge. La ragione di ciò non può essere più viva, nè più manifesta. Imperciocchè non ogni qualunque eccesso di probabilità è tale, ch'escluda ogni prudente dubitazione. Adunque nemmeno è tale, onde in pratica si possa lecitamente seguir l'opinione contro la legge, che gode sovra l'opposta favorevole alla legge questo qualunque vantaggio. È necessario adunque, per operare lecitamente, che la probabilità maggiore della opinione favorevole alla libertà sia tale e tanta, che ogni prudente dubitazione escluda. Se ciò non è, mai non si opera lecitamente perchè non mai resta escluso il dubbio prudente ed il pericolo di peccare.

Condanna d'una proposizione fatta recentemente.

VIII. In conferma di quanto abbiamo detto riferirò la condanna fatta in questi ultimi tempi da Clemente XIII. di una Tesi sostenuta e pubblicata in Avis, luogo della Diocesi di Trento, l'anno 1760, in cui si diceva: *Probabilismus noster versatur circa hæc tria. Licet sequi probabiliorē pro libertate, relicta minus probabili pro lege.* Fin qui la cosa va bene; ma siegue poi tosto l'errore: *Licet sequi æque probabilem pro libertate, relicta æque probabili pro lege. Licet sequi minus probabilem pro libertate, relicta probabiliori pro lege.* Si osservi la prima proposizione. Sebbene questa possa parere giusta ed innocente, e tale diffatti sia sembrata a taluno; pur nondimeno perchè nel senso e dottrina verissima dei Probabilioristi non basta

qualsivoglia probabilità maggiore, anche cioè un leg-
giero accesso, per operare lecitamente; perciò me-
rita ancor essa non meno dell'altre due d'essere con-
dannata. E' adunque cosa chiara ed affatto certa, che
per operare con sicura coscienza, allorchè trattasi
di seguire una sentenza contraria alla legge, non ba-
sta qualunque grado di probabilità maggiore, ma tale
debb' essere, ch' escluda ogni prudente dubitazione,
e conseguentemente induca una morale certezza, che
sia almeno dell' infimo grado.

IX. Per ciò intendere a dovere convien sapere, Della cer-
tezza mo-
rale varj
gradi.
che, come insegnano i Teologi, la morale certezza
può avere varj gradi, cioè supremo, di mezzo, ed
infimo. Si ha in grado sommo la certezza morale,
ognorachè una cosa è sì certa, che nulla v' ha di
grave o di leggiero, che si possa in contrario ragio-
nevolmente opporre, come sarebbe che Cicerone sia
stato al mondo. Il grado di mezzo possiam riporlo nell'
esempio da Aristotele adoperato, cioè che ogni madre
ama la sua prole: *omnis mater diligit filium suum*. Pe-
rocchè sebbene siasi trovata, e trovisi qualche madre,
che non porti amore ai suoi parti, il caso però è tan-
to raro, che nemmen leggermente può pregiudicare
alla legittima presunzione dell' amor di una madre ver-
so i proprj figliuoli. Finalmente l' infimo grado è ripo-
sto appunto in quelle opinioni più probabili, alle qua-
li dopo un sufficiente esame si giudica non potersi op-
porre se non cose leggieri; perchè in tal caso a ca-
gione di difficoltà soltanto leggieri un uom di senno e
prudente non può dubitare della loro verità, e se ne
dubita, ne dubita imprudentemente. Ecco la morale
infima certezza necessaria per operare prudentemen-
te, e con sicura coscienza, che può diffinarsi un giu-
dizio di tal fatta che sebbene ammetta qualche po' di
timore e di trepidazione, esclude però una grave e
prudente dubitazione. Egli è facile il vedere, che per
formare questo giudizio, in cui sta riposta la certez-
za morale nell' infimo suo grado, non basta una qua-
lunque maggiore probabilità, ma è uopo che sia una
probabilità molto o notabilmente maggiore, altramen-
te non escluderebbe ogni prudente e soda dubitazione.

CAPITOLO IX.

Della Coscienza scrupolosa.

I. Vogliono alcuni, che la coscienza scrupolosa non Cosa sia
la coscienza
scrupolosa.
sia propriamente coscienza. Comunque ciò siasi, sic-

come per nome di scrupolo qui s' intende un timor di peccato ove non c' è peccato concepito per vane e frivole ragioni, così per coscienza scrupolosa s' intende una coscienza, che teme di peccato, ove non c' è peccato, indotta da motivi troppo deboli e leggieri. Quest' è ciò che importa di sapere.

Differenza fra lo scrupolo e la coscienza scrupolosa.

II. Per altro per quello spetta alla direzione è onninamente necessario il far differenza fra lo scrupolo e la coscienza scrupolosa. Degli scrupoli non si deve fare verun caso, e debbon essere disprezzati, quando veramente sieno meri scrupoli, cioè sospetti senza fondamento, e vani timori, il che può constare e dalla propria esperienza, e dal giudizio de' direttori, e d'altri uomini sapienti e discreti. Ma quanto alla coscienza scrupolosa, s' è tale, onde giudichi fermamente, sebbene per motivi leggieri e di niun conto, di dovere nelle presenti circostanze fare od ommettere alcuna cosa, convien dirigersi in altra guisa. Imperciocchè in allora siffatta coscienza è erronea: con cui, come della coscienza erronea si è detto, a niuno è lecito operare, se prima prudentemente non la depona. Lo stesso adunque dobbiam dire altresì della coscienza scrupolosa, cioè che lo scrupoloso deve deporla prima di operare.

Idea falsa degli scrupoli.

III. Falsa, falsissima è la idea, che ha il volgo, ed i seguaci del gran mondo, degli scrupoli, e delle coscienze scrupolose. Pensano questi sieno scrupoli cioèchè altro non è che una esatta osservanza de' divini precetti, ed una diligente cura di adempierli; e scrupolose giudicano tutte quelle buone persone, le quali scorgono sollecite nell'affare importantissimo della eterna loro salute, e nello schiffare con tutto lo studio i peccati, ed ogni occasione di peccato. Queste persone non sono già scrupolose, ma timorate. Anzi nemmeno è indizio di coscienza scrupolosa quella trepidazione, che provano certe anime buone, che temono sempre di dispiacere a Dio nelle cose, che fanno, e cui stimano rette; ma questa è una santa trepidazione, ed un atto di giusta e prudente cautela; giacchè la Scrittura stessa appella beato quell' uomo, che sempre è timoroso: *beatus homo, qui semper est pavidus*; pavidò però di un timore non inquieto, ma moderato e tranquillo. Questo santo timore ci rende sempre più cauti nel nostro operare per non mai dispiacere a Dio.

IV. Anche i veri scrupoli in certe persone sono talvolta salubri, e si possono per alcun tempo permettere, quando sieno moderati. Imperciocchè giovano a

quel genere di persone , le quali dopo una vita dissoluta , e menata nel soddisfacimento delle proprie passioni , tocchi finalmente dalla grazia divina ritornano sul buon sentiero . Diffatti questi loro scrupoli sono molto salutevoli e lor giovano a maraviglia a purgare la lor coscienza , a perfezionare la lor conversione , a purificare la loro anima , ed a portarli ad uno stato sempre migliore . Dissi , *purchè sieno moderati* ; perchè se fossero eccessivi , se troppo eccedente fosse il timore e l'ansietà della coscienza , dovrebbe senza meno temprarsi con adattati rimedj dal saggio direttore . In tal caso , se versino gli scrupoli , come per lo più suol accadere , sulle già fatte Confessioni , cioè sulla esatta accusa dei peccati , del loro numero , specie , circostanze ec. ; il principale e forse l'unico rimedio si è , che il prudente Confessore ascolti pazientemente la loro Confessione generale per una volta sola ; dopo della quale fatta , mediante l'ajuto suo , colla possibile accuratezza , deve lor vietare assolutamente di non più dar ascolto alle suggestioni , ed ai sospetti , che lor venissero intorno al numero e circostanze de' peccati .

V. A riserva di quel genere di persone , di cui testè abbiám parlato , gli scrupoli generalmente sono nocivi , e cagionano molti sconcerti . Imperciocchè producono un continuo turbamento ed afflizione di spirito ; sono d'impedimento all'anima nel progresso nella vita spirituale e nella via della virtù : chiudono l'adito alle consolazioni del divino spirito , che dilatano il cuore , onde più speditamente e prontamente l'anima corre le vie dei divini precetti ; e quindi nasce in lei l'aridità di spirito , il tedio , e la stanchezza , che grave le rendono la preghiera , difficili e quasi importabili l'opre tutte di pietà e di divozione , cui poi alla fin fine o ommette del tutto , o se le fa , le fa con isvogliatezza e con mille difetti : sono cagione della perdita di molto tempo , che viene consumato inutilmente nel pensare agli scrupoli , nell'esaminarli , nello specularli , con gran pregiudizio d'altri importanti doveri , a cui frattanto poco o nulla si abbada , o si eseguiscono con disattenzione e con mille imperfezioni : espongono finalmente al pericolo o d'impazzire , o di darsi ad una vita rilassata e dissoluta , o di cadere nell'orrido eccesso della disperazione . Non mancano esempi , e Dio pur volesse che non ci fossero , di tali funestissime conseguenze degli scrupoli , ai quali quand'era tempo , non è stato recato opportuno rimedio . Ma quali sono degli scrupoli gli opportuni rimedj ?

Gli scrupoli generalmente sono nocivi .

Rimedj
degli scrupoli.

VI. Degli scrupoli varj sono i rimedj, nè però tutti sono ad ogni scrupoloso adattati. Tocca alla saviezza del Confessore il suggerire ed imporre al suo penitente dagli scrupoli vessato la pratica di que' soli, cui vedrà esser al suo male e temperamento più proporzionati: ed in ciò ricercasi in lui una gran prudenza e circospezione per non errare nella loro scelta; giacchè que' rimedj, ch'esser possono giovevoli ad uno scrupoloso, posson essere fatali ad un altro. Non è di questo genere l'orazione, ch'è il primo, principale e general rimedio. La prescriba al suo Penitente umile, frequente, fervorosa e perseverante, affine di ottenere da Dio la tranquillità di sua coscienza, e la pratici egli stesso per impetrar que' lumi, che gli sono necessarj per ben regolarlo. Esiga poi da lui per secondo rimedio onninamente necessario, senza di cui nulla giovar possono tutti gli altri, una semplice, umile e cieca ubbidienza, a quanto egli giudicherà di prescrivergli. 3. Gl' imponga la fuga dell'ozio, onde la continua applicazione ad altre cose lo distolga dal badare agli scrupoli, e dal pensarci. 4. Che appena sente che lo scrupolo gli si offre alla mente, rivolga tostamente altrove il pensiero. 5. Che agisca contro gli scrupoli, deponendo prima ogni dubbiezza secondo le regole, che gli avrà già prescritte. 6. Finalmente procuri il saggio Direttore di scoprire degli scrupoli la radice, e scopertala di levarla, v. g. s'è la superbia, gli prescriba umiliazioni; se la melanconia, onesti e moderati divertimenti; se l'ostinazione, l'annegazione della propria volontà e giudizio; se la timidezza, la confidenza in Dio ec.

Come debbano curarsi le cagioni corporali degli scrupoli.

VII. Talvolta gli scrupoli hanno loro origine da corporali cagioni, dal temperamento, dall'inedia, dalle vigilie ec. In tal caso debbono curarsi parimenti con rimedj corporali, perchè *contraria contrariis curantur*. Quindi se la cagion degli scrupoli fosse la troppa astinenza, il saggio Direttore prescriba una giusta moderazione, ed un metodo di vivere conveniente nel mangiare e nel bere. Tempera le vigilie, che indeboliscono il capo, e cagionano vani timori.

Come debba procedere il Confessore cogli scrupolosi.

VIII. Con que' scrupolosi, che sono timidi e pusillanimi proceder deve il saggio Ministro in ispirito di dolcezza e di benignità, e guardarsi bene di non ridurli alla disperazione colla soverchia asprezza, e colle amare riprensioni. Ma con quei, che o sono temerari ed altieri, o trascurati in altre cose più importanti, può, e deve contenersi in altro modo, cioè trattarli più duramente in guisa però che non si di-

mentichi d'infondere ad esempio di quel buon Samaritano insieme col vino della riprensione l'olio della dolcezza, onde non inaspisca le piaghe in luogo di guarirle. Di qualunque però genere siensi gli scrupolosi, non dia loro mai un frequente accesso, anzi lor proibisca di accostarsigli troppo sovente, e lor comandi di persistere nella esecuzione delle regole già prescritte. Finalmente nello sciogliere i loro vani dubbj, nel dar loro un sano consiglio, non parli con esitanza, con trepidazione, non dica di opinare così; ma con fermezza profferisca la sua sentenza; perchè se si mostra dubbioso e fluttuante, indi prenderan essi nuova occasione di scrupoleggiare.

TRATTATO I. PARTE II.

DELLE LEGGI.

LA regola estrinseca e rimota delle azioni umane, come abbiám detto fin da principio, sono le Leggi. Quindi dopo aver detto della regola intrinseca e prossima, di queste dobbiam parlare.

CAPITOLO I.

Della Legge in generale. Natura, Condizioni, Proprietà delle Leggi.

I. La Legge è una ordinazione tendente al ben comune fatta e promulgata da chi ha la cura della Comunità: oppure più propriamente, è una regola e ^{Nozioni della Leg-} misura degli atti umani stabilita e promulgata in ordine al ben comune da chi ha la cura della Comunità. Diffatti gli atti umani sì e per tal modo vengono regolati, e, direm così, misurati dalla legge, che sono buoni ed onesti, se ad essa son conformi; pàvi e cattivi, se discordi. Quindi la legge stessa debbe esser giusta ed onesta o in se stessa, o in quanto stabilisce ciocchè è giusto ed onesto, od almeno per ragione del fine, a cui dal Legislatore viene ordinata. La legge, s'è vera legge, debb' essere precettiva, cioè che non dimostri soltanto, o esorti, ma comandi e rescriva, onde obblighi a fare o a non fare alcuna cosa; e quindi appellasi legge, dal legare cioè, ed obbligare, che le compete.

Scopo della Legge.

II. Debbon'essere inoltre ordinata al ben comune; e questo è, e debbon'essere lo scopo d'ogni legge, inguisachè mancherebbe alle leggi una proprietà loro essenziale se non cospirassero al ben comune. Quindi la legge naturale riguarda la felicità di tutto il genere umano; le leggi divine positive dirigono gli uomini alla celeste beatitudine: le umane finalmente sì ecclesiastiche che civili promovono il comun bene al loro stato proporzionato. Ma se la legge debbon'essere ordinata al ben comune, già ne siegue, che nessun membro della comunità può da sè far una legge, ma la può fare soltanto la comunità medesima, oppure quegli, a cui la cura di essa appartiene. Così S. Tommaso nella 1. 2. q. 90. art. 3. ove dice: „ Ordinare alicuius in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia & in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis “.

La sola Comunità può far delle leggi, o chi ne ha la cura.

Differenza fra la legge ed il precetto.

III. Quindi chiarissima apparisce la differenza, che passa fra la legge ed il precetto. Il precetto può e suole riguardare anche soltanto il bene privato; e può anche imporsi da una persona privata, come dal padrone al servo, dal padre al figliuolo, dal marito alla moglie. Non così la legge. Questa diretta viene alla comunità, ed ordinata al comun bene; nè può farsi veruna legge o da una persona privata, o da un semplice Superiore, ma soltanto o dalla Repubblica, o dal Principe, che alla Repubblica o alla Comunità presiede. Ogni legge è un precetto, ma non ogni precetto è una legge.

La legge debbon'essere promulgata.

IV. La legge debbon'essere promulgata; inguisachè per consenso di tutt' i Teologi, se non viene promulgata, le manca una condizione del tutto necessaria ed essenziale, onde abbia forza di obbligare: e quindi non obbliga, se non è promulgata. „ Lex, dice S. Tommaso nel luogo citato art. 4., imponitur aliis per modum regulæ, & mensuræ: regula autem & mensura imponitur per hoc quod applicatur iis, qui regulantur, & mesurantur; unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem “.

V. Fatta che sia la promulgazione della legge secondo la esigenza della legge stessa, e secondo il vario stile e consuetudine de' Paesi, ha questa l'intera e perfetta sua forza di obbligare tutt' i sudditi, quelli pure, i quali invincibilmente la ignorano, cosicchè sebbene non osservando la legge scusati sieno dalla colpa, allorchè la loro ignoranza è veramente invincibile, nulladimeno è il loro atto alla legge contrario almeno *materialmente* cattivo, e quindi inducente altri effetti proprj della legge: come a cagione di esempio, se irrita la legge qualche contratto, dopo la sufficiente promulgazione obbliga eziandio que' che la ignorano invincibilmente, inguisachè il contratto è irritato e di niun valore, benchè a cagione della ignoranza scusati sieno quei che lo han celebrato e dalla colpa e dalla pena, che fosse imposta ai trasgressori.

Fatta la promulgazione obbliga tutt' i sudditi,

VI. Gli atti proprj della legge sono il comandare, il proibire, il punire, ed anche il permettere. Quindi v' ha anche legge puramente permissiva. Imperciocchè sebbene la permissiva legge non obblighi la persona, a cui fatta viene la permissione, e conseguentemente rapporto ad essa non abbia forza di legge; obbliga però gli altri a non opporsi, a non ostare all'esercizio o conseguimento dell'atto permesso, o a non punire a cagione di esso. Così se la permissione è di cosa indifferente. Che se poi la legge permette alcuna cosa di sua natura cattiva, intorno alla quale il Legislatore umano non può dispensare, in tal caso obbliga soltanto il giudice a non punire per cagione di essa il trasgressore. La legge adunque permissiva è sempre almeno virtualmente precettiva ed obbligatoria.

Legge permissiva, chi dessa obblighi.

VII. Due altre condizioni ricercansi in ogni legge, cioè onestà e fermezza. E quanto alla prima; la legge, come abbiain detto, è una regola: non lo sarebbe, quando fosse ingiusta, e sarebbe anzi un deviamiento dalla regola: adunque affinchè sia una regola debb'essere giusta ed onesta. Oltre ciò qualunque umana legge non ha forza alcuna di obbligare se non dalla legge stessa di Dio eterno, da cui onninamente deriva: adunque se questa umana legge non è onesta e giusta nè obbliga per verun modo, nè propriamente può dirsi legge. Quindi quelle leggi, che son contrarie all'uman bene, o al ben divino, come tutte quelle che inducono a cose ripugnanti alla divina legge, non sono leggi.

La legge debb'essere giusta ed onesta.

VIII. Per quello poi spetta alla seconda; qualunque legge per indole sua è ferma e perpetua; perocchè riguarda la comunità ed il pubblico bene, che son

La legge è ferma e perpetua.

cose per se stesse ferme e perpetue. Quindi anche in questo si allontana dal precetto, il quale di sua natura è temporario, e spira almeno colla morte del precipiente: non così la legge, la quale dura e persiste anche dopo la morte del legislatore. Ciò però non debb' intendersi in guisa, che non mai cessar possa o estinguersi. E'cettuata la legge di Dio eterna e naturale, che non posson esser soggette a variazione, anzi anche l' evangelica, ch' è stata dal supremo Legislatore fatta, affinché duri fino alla fine del mondo; le altre leggi, tutte, le quali o sono state promulgate per un tempo definito, come la Legge di Mosè, o, cangiate coll' andare del tempo le circostanze, possono divenir nocive, o inutili almeno, non diconsi perpetue in questo senso che non abbiano mai a finire; ma perchè sono di sua natura stabili e permanenti: nè cessano se non se o per volontà del legislatore, o perchè da una prevalente legittima consuetudine restano abolite.

CAPITOLO II.

Della Legge di Dio eterna.

Idea della Legge eterna.

I. La prima di tutte le leggi, la suprema, la principale, da cui dipendono le altre tutte, si è la Legge di Dio eterna. Secondo S. Tommaso nella 1. 2. q. 93. art. 1. altro non è questa eterna Legge se non se *la ragione della sapienza divina inquantò è direttrice di tutte le azioni e movimenti in ordine cioè al bene di tutto l'universo. Appellasi ragione della Sapienza divina, perchè, dice il S. Dottore: „ siccome in cia- „ scun artefice preesiste la ragione di quelle cose, „ le quali si fanno per l' arte; così pure è necessa- „ rio, che in ogni governatore preesista la ragione „ dell' ordine di quelle cose, che debbon farsi da „ quei che soggetti sono al suo governo “. E siccome quella ragione chiamasi arte, così questa ha ragione di legge, e chiamasi legge. „ Non può conoscersi, soggiunge egli all' art. 2., in se stessa l' eterna legge se non da Dio solo; ma però ogni creatura ragionevole la conosce più o meno al lume di un interno maggiore o minore irradiazione; giacchè ogni cognizione della verità è un irradiazione della luce divina, ed una partecipazione della legge eterna... Conoscon tutti ugualmente la verità quanto almeno ai principj comuni della legge naturale: ma quanto all' altre cose partecipano alcuni*

„ più, alcuni meno della cognizione della verità; e „ quindi conoscono o più o meno la Legge di Dio „ eterna “. Ecco l'idea della Legge eterna, ma quali ne sono le proprietà ossia le prerogative?

II. La prima si è questa, che tutte le altre leggi da essa derivano. *Omnes enim leges*, dice il medesimo S. Dottore all'art. 3, *inquantum participant de recta ratione, intantum derivantur a lege æterna*. Quindi dice la divina Sapienza al cap. 8. de' Proverbj: *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt*. Ne derivano in tre maniere, cioè e come da esemplare, cui imitano, ed a cui si conformano: e come da causa efficiente, da cui ricevono la loro virtù, ed i Legislatori la lor podestà; giacchè *non est potestas*, dice S. Paolo, *nisi a Deo*: e come finalmente da causa approvativa delle umane leggi, inquanto cioè col mezzo del lume di ragione comanda, o approva, che facciansi leggi diverse secondo la esigenza e varietà de' tempi, de' luoghi e delle persone.

Prima prerogativa della Legge eterna.

III. La seconda si è, che tutte, e poi tutte le cose le son sottoposte. La ragion è, dice S. Tommaso all'art. 4., perchè la Legge eterna *est ratio divinæ gubernationis*. Tutte quelle cose adunque, che son soggette al divin reggimento, son anco sottoposte alla legge eterna. Tutte perciò le creature le sono soggette, come lo sono tutte al divin Reggitore. Ma le son sottoposte in particolar maniera le ragionevoli creature, e le loro libere azioni. Perciocchè tutte o le prescrive, o le vieta, o per lo meno il modo di farle stabilisce. Vieta le cattive, comanda le buone, le indifferenti poi prescrive sieno fatte per retto fine, e non mai per un pravo fine, o senza dirizzarle ad un fine onesto. E' tutto buono ciocchè comanda, ciocchè approva: è tutto cattivo ciocchè condanna e ciocchè vieta.

Seconda prerogativa.

IV. Imperciocchè è la prima, suprema, infallibile regola e misura d'ogni onestà morale, ed il fonte d'ogni rettitudine: ch'è la terza sua prerogativa. Perchè siccome Iddio è la prima suprema cagione di tutte le cose create, da cui dipendon tutte nel loro essere e nel loro operare; così la legge di Dio eterna è la prima suprema regola e misura di tutte le umane azioni, da cui dipendono nella loro bontà ed onestà, inguisachè non può veruna esser buona ed onesta, che ad essa non sia conforme. Dipende, è vero, la rettitudine della volontà anche dalla ragione umana, ch'è regola secondaria e prossima delle umane azioni, ma, come abbiain già più sopra osser-

Terza prerogativa.

vato, se questa stessa seconda regola alla prima non è conforme, non produrrà mai azioni rette e buone.

L'umana azione, se non è consentanea alla Legge eterna, non è mai onesta.

V. Quindi la ragione umana o la coscienza in tanto rettamente regola e dirige le umane azioni, inquanto propone rettamente, ed applica a dovere la legge eterna. Se devia da essa, non è mai retta, nè può nemmeno appellarsi regola; perchè le è soggetta, ed essenzialmente subordinata. Perciò qualsivoglia opinione, e qualsivoglia estimazione e giudizio nostro se non è consentaneo alla legge eterna, regola d'ogni onestà, non può mai fare, che l'azione sia onesta, e però nemmeno lodevole, nè meritoria di premio. Potrà far sì, che talvolta esente sia da colpa, ma non mai che sia onesta. Il dettame della ragione o della coscienza non è sufficiente regola della onestà: e se l'invincibile ignoranza non ha luogo, se non si mette in pratica la necessaria diligenza, affinchè le azioni corrispondenti sieno a questa legge, nulla giovano i dettami, che gli uomini si formano, e cui vantano altamente; mentre mai non possono esser giusti, se a questa prima regola d'ogni rettitudine non son conformi.

C A P I T O L O III.

Della Legge naturale.

Idea della Legge naturale.

I. La legge naturale è una partecipazione della legge eterna, ossia la legge stessa eterna almeno inadeguatamente comunicata alla ragionevole creatura, da cui illustrata la di lei mente e ragione dirigesì nel fine e negli atti alla sua natura consentanei. Quindi può diffinirsi così: *E' una ordinazione impressa da Dionella nostra mente, che prescrive quelle cose, che sono alla natura ragionevole consentanee, e ne vieta le opposte.* Impressa viene da Dio nella ragionevole creatura questa partecipazione della legge eterna, o a meglio dire, comunicata le viene la stessa legge eterna, quando fino dalla creazione medesima inserisce nella umana mente certi dettati o principj universali, certi giudizj assoluti, necessarij e precettivi del bene e del male, co'quali possa e debba dirigersi nei fini e negli atti alla natura sua convenienti. Tale si è quel primo universalissimo principio: *bonum est faciendum; malum est fugiendum*; al quale riferiscansi tutti gli altri, come *omne injustum est vitandum: virtutes amplectendæ: vitia abominanda: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris: Deus est colendus: parentes honorandi*; ed altri di tal fatta, nei

quali consiste propriamente la legge naturale, ch' è la regola e la misura delle umane azioni. Imperciocchè la ragione umana è bensì regola e misura degli umani atti; non però com'è in se stessa precisamente, ma come avente impresse le nozioni e le idee del bene e del male, ossia i principj dell' onestà; e quindi in questi principj piuttosto la legge di natura deve riporsi.

II. E' adunque il primo dettato o precetto della legge naturale, *bonum est faciendum, malum fugiendum*; dal quale ne derivano tutti gli altri naturali precetti. Ma il bene, come insegna in mille luoghi S. Tommaso, consiste nell'ordine, siccome il male nello sconvolgimento o perversione dell'ordine. Lo stesso adunque è il dire, il bene deve farsi, il male fuggirsi, ed il dire, l'ordine naturale deve osservarsi. Quindi stabilisco per maggior chiarezza per primo universale principio della legge di natura: *l'ordine naturale deve osservarsi*; cosicchè debba l'uomo per legge di natura quelle cose seguire, che quest'ordine conservano; e quelle, che lo sconvolgono, isfuggire ed abominare. Il che è molto conforme alle parole dell' Apostolo 1. Cor. 14. ove dice: *Omnia honeste, & secundum ordinem fiant*; ed alla dottrina di S. Agostino, il quale nel diffinire la legge di natura, dice essere questa *divinam rationem aut voluntatem ordinem naturalem conservari jubentem, perturbari vetantem*. Per ordine naturale qui intender si deve l'ordine stabilito nelle cose tutte dall'Autore della natura, da cui a niuno è lecito il deviare, ma cui dobbiam tutti esattamente custodire.

III. Quest'ordine naturale, cui ci si comanda di osservare, e ci si vieta di pervertire, è triplice; cioè *d' inferiore al superiore, di uguale ad uguale, e di uomo a se medesimo*; ai quali s'aggiugne quello *di mezzo al fine*. Ecco le radici, dirò così, onde nascono e traggonsi i precetti tutti del naturale diritto. Dall'ordine *dell' inferiore al superiore* nasce quel primo principalissimo precetto che il grande Iddio debba venerarsi, *Deus est colendus*. Imperciocchè essendo Iddio assolutamente alle cose tutte superiore, e di tutte creatore, da cui abbiám tutto quello siamo, sommo onore gli dobbiamo, supremo culto, perfettissima soggezione. Quindi la religione, che versa intorno il divin culto, è di legge naturale e da essa comandata; siccome per lo contrario è ripugnante al gius di natura, e da esso vietato tutto ciò che al culto ed alla riverenza a Dio dovuta è opposto. Ne

Primo precetto della legge naturale e fondamento di tutti gli altri.

Precetto di onorar Dio, e di amarlo sopra ogni cosa.

siegue altresì, che il medesimo Dio debba amarsi sopra tutte le cose, sì per essere stato nostro principio, da cui abbiamo avuto ogni bene, e sì ancora per essere ultimo nostro fine, a cui conseguentemente dobbiamo tendere, ed unirci per amore.

Precetto di onorare i superiori.

IV. Nasce poi dallo stesso principio doversi prestar onore, soggezione, ed ubbidienza a tutte quelle persone, che ci sono superiori o per natura, o per contratto, o per altro qualsivoglia titolo. Perocchè è sì vero, che non considerando se non se la sola umana natura tutti gli uomini sono uguali, ma è altresì vero che anche tra gli uomini medesimi c'è il suo ordine. I parenti certamente dalla natura stessa conseguiscono una incontrastabile superiorità sopra i di lor figliuoli per averli generati, educati ed alimentati. I Principi parimenti, i Magistrati ec. hanno la preminenza e podestà sopra i loro sudditi, cui governano. I padroni anch'essi l'hanno sopra de' loro servi. Quindi l'ordine naturale siccome prescrive ai parenti, ai principi, ai padroni la cura delle persone loro soggette, così a queste comanda l'onore, la soggezione, e l'ubbidienza.

Precetti guardanti l'uomo in ordine ai suoi simili.

V. Dall'ordine di uguale ed uguale si raccoglie, e ne nasce quel naturale precetto di non fare ad altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, e di fare ad altri quello vorremmo fatto fosse a noi: e di non recare a chicchessia torto o ingiuria. Perocchè uguali fra se stessi sono gli uomini nella umana natura. Ed ecco il fonte, da cui derivano que' precetti nel Decalogo contenuti, con cui vietansi l'omicidio, l'adulterio, il furto, il falso testimonio ec. Quindi anche gli uffizj della giustizia, onde vietansi dal gius naturale le frodi, la menzogna, le usure, ed altre siffatte cose. Siccome poi proprio è dell'uomo il vivere in società, dall'ordine di uguale ad uguali, cioè d'un uomo ad altri uomini ne deriva, essere ciascun uomo tenuto a fomentare ciò che giova a conservare la società, e ad ischifare ciò che la offende. E da ciò ne siegue il naturale precetto a tutti gli uomini imposto di amarsi scambievolmente. Quindi deve in tutto e con tutti cercarsi e procurarsi la pace: e conseguentemente per naturale precetto debbono isfuggirsi le risse, le discordie, le sedizioni, le sussurrazioni, le contumelie ec. Quindi gli odj raffrenarsi, perdonarsi le ingiurie. Quindi osservarsi fedelmente i patti e le promesse ec.

Precetti spettanti all'uomo considerato in ordine a se stesso.

VI. Rimangono a dichiararsi i precetti derivanti dall'ordine dell'uomo a se medesimo, e dei mezzi al

fine. Trovansi nell'uomo due generali inclinazioni, cioè e alla propria conservazione, e alla propagazione dell'umana sua specie. Relativamente alla prima inclinazione quelle cose gli vengono dalla natura comandate, che necessarie sono per la conservazione della vita, cioè l'uso del mangiare e del bere, e l'altre cose ad un tal fine conducenti, secondo però il modo e la misura, che conforme sia alla retta ragione, a cui debbon essere subordinati tutt'i suoi appetiti e tutte le inclinazioni; come pure la difesa di se medesimo contro gli aggressori. E vietati dalla legge di natura gli sono per lo contrario que'mali che tendono alla sua distruzione, come le mutilazioni, le oppressioni, le crapule, le ubbriachezze, e tutte quelle altre cose, che posson essere pregiudiziali a tale inclinazione regolata e temperata dalla ragione. Relativamente poi all'altra dalla legge naturale vietate gli vengono tutte quelle cose, che il fine della propagazione sconvolgono, o impediscono l'educazion della prole, come gli adulterj, le fornicazioni, e tutte quelle altre turpezze, le quali aver non possono il loro fine ed effetto naturale. Imperciocchè detta la retta ragione, doversi osservare l'ordine de' mezzi al fine, per cui sono stati dalla natura determinati; e quindi essere cosa mala e indegna dell'uomo l'abusarsi delle predette azioni col servirsene ad altri fini estranei ed opposti al fine dalla natura stabilito.

VII. Dopo aver detto dei precetti della legge di natura derivanti dall'idea dell'ordine naturale o osservato o sconvolto, dir dobbiamo brevemente delle principali proprietà di essa legge. 1. *La legge di natura è necessaria.* Ecco la prima sua proprietà. Consta dal fin qui detto. Perocchè consta, che quelle cose, le quali dalla legge naturale vengono comandate, sono di sua natura, e però necessariamente buone; e le da essa vietate necessariamente cattive. Nè altro ci resta a dire intorno a questa sua proprietà.

La legge di natura è necessaria.

VIII. 2. *La legge di natura è universale.* Questa seconda proprietà può aver due sensi, cioè che la legge di natura sia universale inquanto è comune a tutti gli uomini, ed in tutti la medesima; ed inquanto tutti gli uomini da essa sieno vincolati. Nel primo senso dico, che quanto ai primi ed universali principj la legge di natura è una sola e la stessa presso gli uomini tutti; perchè questi sono impressi nella mente di tutti, e però da tutti posson conoscersi; e retti sono e giusti rispetto a tutti. Ma quanto ad alcuni secondarj precetti, che inferiscono dai primi univer-

È universale.

sali, sono per lo più i medesimi presso tutti: possono però venir meno rispetto ad alcuni sì quanto alla loro notizia, e sì ancora quanto alla rettitudine. Imperciocchè soggette sono a variazioni le cose contingenti, e le umane azioni. Quindi sebbene i principj universali sieno necessarij, invariabili, e comuni a tutti, pure quanto più si discende alle particolari conclusioni che riguardano le nostre singolari operazioni in mille guise circostanziate e variate, tanto più può partecipare di mutabilità e di difetto, in guisa che quella operazione, che riguardata in se stessa retta è ed onesta, situata in alcune circostanze può non esser retta ed onesta, nè cosa lecita il farla. Eccone un esempio assai chiaro: *A niuno ha a recarsi torto o ingiuria.* Principio egli è questo comune, pratico, vero, e retto presso tutti, e rispetto a tutti. Da esso ne viene questa conclusione: *Dar si deve ad ognuno quel che è suo;* e quindi quest'altra: *Debbon restituirsi i depositi.* Ma siffatte conclusioni, sebbene per lo più vere e rette, in certi casi non sono nè rette, nè vere; come nel caso, in cui chi chiede il deposito, lo chiede per servirsene ad impugnare la patria o per nuocere a sè o ad altri.

Obbliga
tutti.

Nel secondo senso dico, che la legge di natura obbliga generalmente tutti gli uomini, cosicchè nessuno va esente dalla di lei obbligazione. Ciò è chiaro dalla idea della legge naturale, la quale essendo da Dio, ed essendo in noi regola e misura delle umane azioni, obbliga la coscienza ad ubbidire o sotto grave colpa, se la materia è grave e necessaria al fine, o sotto leggier peccato, se la materia è leggiera e non necessaria al fine.

È inde-
lebile.

Da questa universalità della legge naturale ne siegue, che la legge stessa non può scancellarsi dal cuore dell'uomo quanto ai primi principj, perchè non può scancellarsi se non si scancelli la stessa umana natura, in cui è impressa, e con cui è nata. Può però scancellarsi quanto all'applicazione de'primi principj alle particolari azioni, come diffatti sovente scancellasi o per l'ardente concupiscenza o per alcun'altra simile cagione. Anzi può anche corrompersi quanto alle conclusioni dai primi principj prossimamente dedotte in quella stessa guisa, dice S. Tommaso, per cui anco nelle cose speculative avvengono degli errori intorno a conclusioni necessarie, cioè a cagione delle torte persuasioni, delle prave consuetudinj, e degli abiti cattivi e corrotti: *Potest deficere, la legge di natura, quia aliqui habent depravatam ratio-*

nem et passionem, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ.

IX. 5. *La legge di natura è immutabile.* Niuno può dubitare di questa terza proprietà, cioè che la legge di natura, generalmente ed assolutamente considerata, sia immutabile: perocchè stassene appoggiata alla stessa immutabilità della legge di Dio eterna, la quale certamente è affatto immutabile. Ed oltracciò non può Iddio non volere il bene, e non odiare il male: non può non voler l'ordine, e non odiare il disordine, ossia lo sconvolgimento dell'ordine. Quindi la legge naturale generalmente ed assolutamente considerata è sì e per tal modo immutabile, che nemmeno da Dio stesso può cangiarsi. In se stessa adunque non può ricevere cangiamento. Può nondimeno riguardo a noi ricevere talvolta qualche mutazione in alcun caso particolare quanto ai precetti secondarj per qualche circostanza e cagione, che ne impedisca la osservanza: come chiaro apparisce nella restituzione dei depositi, che non si debbono restituire, allorchè la restituzione è dannosa.

È immutabile.

Ma c'è un'altra mutazione, che non è tale se non *impropriamente*, a cui esser soggetta la legge naturale non può dubitarsi: cioè per aggiunta e sottrazione di materia. Eccone il come per aggiunta. Al valore di qualche atto, di qualche contratto non si ricerca per legge di natura la tale circostanza, la tale solennità ec. ma viene aggiunta dalla legge ecclesiastica o civile; e quindi per tale aggiunta riceve la legge di natura un qualche cangiamento impropriamente detto, per cui l'atto o il contratto, che altronde sarebbe valido, fatto senza la prescritta solennità rimane irritato e di niun valore. Ne abbiamo un chiaro esempio nel Matrimonio, che celebrato senza la presenza del Parroco e de' testimoni è invalido e nullo; il che per altro per gius di natura non si ricerca, ma soltanto per disposizione del Concilio di Trento. Ecco il cangiamento per aggiunta, che nemmeno può dirsi, parlando con proprietà, cangiamento; poichè lascia la legge naturale onninamente intatta.

Mutazione impropria per aggiunta.

Per sottrazione poi nasce nella legge naturale un cangiamento impropriamente tale, allorchè la materia ch'era soggetta alla legge, per le occorrenti circostanze viene sottratta dalla soggezion della legge. Per questa maniera cangiamento talvolta la legge di natura riceve in que' precetti solamente, ne quali può aver luogo siffatta sottrazione; poichè alcuni ci sono, ne quali non può unquema aver luogo, perchè contengo-

Altra mutazione impropria per sottrazione.

no un'onestà sì intima e necessaria, che per niuna circostanza possono mai ricevere cangiamento veruno. Adunque in que' precetti solamente lo può ricevere, ne' quali sebbene in se stessi ed assolutamente non sieno soggetti a cangiamento, possono però accadere circostanze tali, per cui l'oggetto, ossia la materia, venga sottratta alla legge, in guisa che in quel caso cessi la legge di obbligare. Locchè può in due maniere avvenire: primamente se Iddio medesimo di sovrana assoluta sua podestà sottragga alcuna cosa dalla obbligazione della legge. Quindi facilmente s'intendono tutte quelle cose, che leggonsi nel vecchio testamento da Dio permesse o concesse intorno ciò che sembra essere contro la legge naturale. 2. Se ragioni speciali concorrano, che impediscano l'osservanza di tali precetti, e che anzi sottopongano la lor materia ad altro precetto, che debba prevalere, e porti seco una maggiore obbligazione. Comanda a cagione di esempio la legge naturale, che restituiscasi il deposito; ma può in qualche circostanza accadere, che il restituirlo sia cosa dannosa, e però non si debba nè si possa lecitamente restituire.

Esempi della mutazione per sottrazione.

Sebbene adunque per gius di natura vietato sia il furto, potè nondimeno lecitamente il popolo Israelitico rapire le preziose suppellettili degli Egiziani per la facoltà ricevutane da Dio, il quale come supremo padrone delle cose tutte potè trasferirne negli Ebrei il dominio, oppure come supremo Giudice dar loro tali cose per mercede delle lor fatiche. Lecito pure fu ad Abramo l'uccidere il proprio innocente figliuolo per comandamento di Dio, di cui è il supremo dominio della vita di ciaschedun uomo. E possono altresì i Magistrati di pubblica autorità forniti punir colla morte gli uomini scellerati per la conservazione della tranquillità pubblica e del ben comune. Quindi è lecita altresì nei beni temporali la prescrizione; perciocchè siccome la divisione de' beni fatta fu per consenso delle genti affine di toglier di mezzo la confusione, ed evitare altri incomodi gravissimi; così la prescrizione, essendo per lo stesso fine stata introdotta, tanto è lontano, che contraria sia al naturale diritto, che anzi piuttosto gli è a maraviglia conforme.

Niuna autorità umana o consuetudine può prevalere contro un naturale precetto.

Se la legge naturale nemmeno da Dio, quando non avvenga cangiamento nella materia, può distruggersi o dispensarsi, molto meno certamente potrà ciò farsi dagli uomini, o dalla umana consuetudine. Adunque niuna podestà umana, niuna umana consuetudine può derogare o dispensare da alcun precetto del gius na-

turale, quando rimane senza cangiamento la materia; mentre il gius di natura quanto a tutt'i suoi precetti è invariabile; e quindi per niuna autorità o consuetudine non mai, a cagione di esempio, esser posson lecite le usure. Nè mai posson esserci variazioni nella materia, quando questa ha congiunta un'onestà necessaria, o vieta ciò ch'è intrinsecamente cattivo. Quindi non son soggetti a cangiamento questi precetti: *Id-dio debb'essere venerato: la giustizia osservata ec.* Quegli altri poi, la cui materia non ha congiunta una onestà necessaria, o vietano cose, la cui materia portata seco una turpezza o inordinazione da essa non affatto inseparabile, possono per questo canto riceverè cangiamento, come i precetti di non uccidere, di non rubare, ed altri, che vietano quelle cose, le quali, cangiate le circostanze, divengono talvolta lecite, perchè estraggonsi dalla obbligazione della legge naturale.

Intorno alla ricerca, che qui potrebbe farsi, se quanto ai precetti della legge naturale possa darsi ignoranza invincibile, veggasi ciocchè abbiamo detto nella 1. part. cap. 5. num. 7. ove abbiám discusso un tal punto;

Quali precetti ammetter possono cangiamento di materia, e quali no

CAPITOLO IV.

Della legge positiva Divina.

I. La legge positiva presa generalmente si è quella, che viene fatta e promulgata da un Legislatore di sua libera volontà pel ben comune. Si divide in positiva divina ed in positiva umana. Della prima diciamo ora; e diremo poi in seguito della seconda. Adunque la legge divina positiva si è quella, *ch'è stata istituita dalla libera volontà di Dio, per cui l'uomo viene diretto nelle sue azioni al fine della beatitudine eterna.* Da questa nozione della legge divina positiva è facile il vederè in che dessa convenga colla legge naturale, ed in che sia diversa. Colla legge naturale conviene inquanto anch'essa è divina, siccome quella che procede da Dio supremo legislatore, ed è una partecipazione della legge eterna nella ragionevole creatura; ma è poi diversa in altri punti, cioè sì perchè la legge naturale è intimamente impressa nella umana ragione, e le conviene come una specie di sua proprietà, nel mentre che la legge divina positiva è stata fatta per libero decreto di Dio, e promulgata col mezzo della divina rivelazione propostaci ne' sagri Libri; sì ancora perchè quella dirige l'uomo nel fine non eccedente la naturale facoltà umana; laddove questa lo indirizza

Idea della Legge divina positiva.

ad un fine più sublime, a cui per la grazia è stato innalzato, cioè alla beatitudine eterna riposta nella chiara vision di Dio; e si finalmente perchè a questo fine aggiunge altri precetti oltre a quelli che nella legge di natura son contenuti. Quanto poi dalla legge umana sia diversa, non v'ha chi nol vegga, o se ne consideri il facitore, o il fine, a cui dirige, o la qualità e rettitudine de' precetti.

Necessità della legge divina positiva dimostrata da S. Tommaso.

II. S. Tommaso nell' 1. 2. q. 91. art. 4. fa vedere ch'era necessaria per la umana direzione la legge positiva divina oltre la naturale e la positiva umana. „ L'uomo, dic'egli, viene per la legge diretto agli atti suoi proprj in ordine all'ultimo suo fine. Ciò posto, se l'uomo fosse ordinato soltanto ad un fine, che non eccedesse la proporzione della naturale facoltà umana, niuna necessità ci sarebbe, che l'uomo avesse dal canto della ragione una regola direttrice oltre la legge naturale, e la positiva umana. Ma perchè l'uomo è ordinato al fine della beatitudine eterna, ch' eccede la proporzione della naturale facoltà umana; perciò era necessario, che oltre alla legge naturale ed umana venisse diretto a questo suo fine anche dalla legge data da Dio “. Dimostra quindi il S. Dottore la insufficienza delle leggi umane, e la necessità d'una legge divina positiva per un'altra efficacissima ragione. Imperciocchè „ può, dice, l'uomo far delle leggi intorno quelle cose soltanto, delle quali può giudicare; e quindi degli atti e movimenti interni, che sono occulti, e de' quali conseguentemente non può dar giudizio, non può far legge, ma soltanto delle azioni, che appariscono al di fuori: e per altro alla perfezione della virtù ricercasi che l'uomo sia retto negli atti sì dell'uno che dell'altro genere. La legge umana adunque non poteva tener a freno e regolare bastevolmente gl'interni atti. Adunque era necessaria per regolamento degli atti interni la legge divina “. Di più „ la legge umana, soggiugne, non può nè vietare, nè molto meno punire tutt'i mali, perchè se togliere e punir volesse tutt'i mali, verrebbe nel tempo stesso ad impedire molti beni. Adunque affinchè non ci fosse male alcuno non vietato, nè alcun male restasse impunito era necessario, che sopravvenisse la legge divina, per cui tutti i peccati sono vietati e puniti “. Perciò questa divina legge per sentimento del S. Dottore appellasi nel Sal. 18. *Lex Domini immaculata convertens animas*, perchè regola gli atti tutti interni ed esterni, e

vieta e non lascia impunita qualsivoglia anche più occulta peccaminosa turpezza.

III. Sebbene la legge positiva divina, strettamente considerata, que' precetti soli comprenda, che stati sono alla legge naturale aggiunti, tuttavia presa un po' più largamente, tutti que' precetti altresì contiene, che alla legge di natura appartengono, quali dessa non solo conferma, ma anche espone più chiaramente, svolge e dichiara quelli, che oscuri sembrano ed intralciati, ed oltracciò sgombra gli errori cagionati dalle prave umane costumanze, e somministra la retta loro intelligenza; e finalmente innalza la loro osservanza ordinandola al fine sovranaturale della felicità eterna. Quindi tutti que' precetti, che alla legge di natura spettano, appartengono altresì alla divina legge positiva, che gli propone nelle sacre Scritture, e nelle tradizioni divine, nelle quali Iddio ci ha parlato, e ci ha manifestato i suoi voleri, affine di dirigerci nella strada della salute eterna. Tal è il sentimento di S. Tommaso, il quale nella 2. par. q. 100. art. 2. dice: „ La legge divina i precetti propone di „ tutte quelle cose, per cui gli uomini bene e retta- „ mente vengono a Dio ordinati Quindi propo- „ ne i precetti degli atti spettanti a tutte le virtù „ morali ec. “.

Quali precetti a questa legge appartengono .

IV. La legge positiva divina si divide in vecchia e nuova, ossia in Mosaica ed Evangelica; nè altra oltre a queste deve ammettersi, che abbia propriamente ragione di legge. Quindi sono piuttosto precetti divini che leggi quei, che furono da Dio dati sì al primo uomo nello stato d'innocenza, sì agli altri non meno innanzi che dopo il diluvio, onde gl'infanti e gli adulti mandati fossero dalla macchia della colpa originale, e sì ancora quegli altri, de' quali si fa menzione nella Genesi al cap. 7. e 9. quanto alla distinzione dei mondi e immondi animali, ed altri di simil fatta. La prima legge adunque positiva divina è propriamente la Mosaica, data da Dio al popolo d'Israello sul monte Sinai. Per altro la divisione della legge divina positiva in vecchia e nuova non è come in due leggi fra sè specificamente diverse, ma piuttosto come in due stati della medesima legge, uno imperfetto, perfetto l'altro, secondo quel passo dell' Apostolo ai Galat. 3., ove paragona lo stato dell' antica legge ad un fanciullo, che sta sotto al Pedagogo; e quello della nuova allo stato d' un uom perfetto, che non è più sotto l' altrui magistero. Siccome adunque la divisione dell' uomo in fanciullo e uom perfetto non è se non se re-

Divisione della legge positiva divina in vecchia e nuova .

lativamente a due stati dell'uomo stesso; così parimenti convien dire della divisione della legge positiva divina in antica e nuova.

V. Era adunque imperfetta la Mosaica legge, siccome quella, per cui gli uomini non conseguivano la grazia e l'eterna felicità. La sua indole era soltanto di disporre ed ordinare al futuro Redentore, per cui doveva conferirsi la grazia e la salvezza eterna. Era nondimeno perfetta, attesa la circostanza del suo tempo; siccome, dice S. Tommaso, anche i precetti, che si danno ai fanciulli, sono attesa la loro età e condizione, perfetti, sebbene non sieno perfetti assolutamente. Non è però da credersi, che agli uomini di que'tempi, quantunque non ottenessero la salvezza per la legge, mancassero gli ajuti e la grazia, con cui conseguirla: perciocchè, come osserva S. Tommaso nella 1. 2. q. 98. art. 2. al 4. „ sebbene la legge „ non bastasse a salvarli, c'era nondimeno il mezzo „ per cui potevano salvarsi, cioè la fede di un Me- „ diatore, per cui furono gli antichi Padri giustificati, „ come ancor noi siam giustificati“.

Tre sorte
di precetti
della legge
Mosaica.

VI. Comprendevasi la legge Mosaica tre specie di precetti, morali, cerimoniali, e giudiziali, alle quali riduconsi le cose tutte in essa comandate. I precetti morali riguardano quelle cose, che spettano ai buoni costumi; e riduconsi ai dieci precetti da Dio dati a Mosè, e scolpiti in tavole di pietra, i quali perciò appellansi comunemente *Precetti del Decalogo*. I cerimoniali sono quei che prescrivevano certe opere esteriori in ordine al divin culto, per le quali cioè il popolo Ebreo doveva professare a Dio la sua servitù: perciocchè sebbene, dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 99. art. 5. „ il dar culto a Dio, come atto di vir- „ tù, appartenga ai precetti morali; pure la determi- „ nazione di questo precetto, cioè che venga onorato „ co' sacrificj, e colle tali offerte, ciò spetta ai pre- „ cetti cerimoniali“. Finalmente i precetti giudiziali erano ancor essi determinazioni degli stessi precetti morali in quelle cose, che riguardano l'umana polizia, e gli uffizj degli uomini vicendevoli; e quindi propriamente non avevano forza di obbligare per legge di natura, ma bensì per legge positiva divina.

Natura
della legge
nuova.

VII. La legge nuova, in cui felicemente siam nati, è il compimento della legge antica, e di tutte le leggi la più perfetta. S. Tommaso nella 1. 2. q. 106. art. 1. ci dichiara in che consista, e cosa contenga questa legge. Ciò, dice, ch'è primario e principalissimo nella legge del nuovo Testamento, si è la gra-

zia dello Spirito Santo, che ci si dà per la fede di Cristo, ed insieme gli ajuti tutti, che ci sono necessari ad ottenere la grazia santificante e la gloria sempiterna. E' per ciò appellasi altresì legge di grazia, perchè la grazia di Dio diffusa ne' nostri cuori per lo Spirito Santo è in essa la cosa principale. Contiene poi secondariamente sì que' precetti, che ci dispongono ad ottenere la grazia santificante, sì quegli altri, che appartengono al retto uso della grazia santificante, quali il divin Redentore ci ha dati per se medesimo, e ci ha comandato di osservare. Quindi può definirsi così: *La legge nuova è quella ch'è stata da Cristo istituita, per cui ci ha donato la grazia dello Spirito Santo, ed i precetti necessarij per ottenerla e per conservarla.*

VIII. Da ciò è facile il capire, che la legge nuova supera di gran lunga ogni altra nella perfezione e nella eccellenza. La prima e principale sua eccellenza consiste appunto nella grazia e carità diffusa ne' nostri cuori. Dal che ha questa prerogativa, che di sua natura giustifica e costituisce gli uomini figliuoli di Dio, ed eredi dell'eterna vita. Supera poi in secondo luogo la legge antica in quanto che la Mosaica legge, come abbiám già detto, era imperfetta, laddove la nuova è perfetta: perciocchè in quella contenevansi promesse di cose temporali, in questa di cose spirituali ed eterne. Quella era legge di terrore, questa di amore, in cui cioè si dà la grazia, la quale nel vecchio Testamento era colle figure adombrata: *Brevis differentia*, dice S. Agostino contro Adimanzio, *est legis & Evangelii, timor & amor*. Finalmente la terza eccellenza della legge nuova sovra l'antica è sovra le umane tutte consiste in questo, che non è stata fatta per un qualche popolo particolare, o per un tempo limitato, come l'antica ed ogn'altra positiva legge, ma per gli uomini tutti, e senza che mai abbia a venir meno, ma abbia a durare fino alla fine del mondo. Universale è la legge di Cristo in guisa che comprende tutti: *Euntes in mundum universum*, disse Cristo ai suoi discepoli nell'atto di mandarli a promulgar questa legge, *prædicate Evangelium omni creaturæ*. Quindi non è già la Chiesa da esso fondata un ceto particolare di fedeli, come si fu la Sinagoga, ma è Chiesa veramente cattolica, ossia universale. E' universale non solo quanto ai luoghi ed alle persone, ma anche quanto ai tempi, mentre deve durare nello stato medesimo sino alla fine del mondo. La legge antica, perchè figurativa ed imperfetta, temporaria esser

Perfezione ed eccellenza della legge nuova:

doveva e terminare al comparire della verità, cui adombrava: ma la nuova, ch'è perfetta, che compie l'antica, non avrà mai fine.

CAPITOLO V.

Della legge positiva umana, e del gius delle genti.

Nozione della legge umana in generale.

I. La legge umana generalmente considerata è una ordinazione della ragione tendente al comun bene di questa vita, fatta e promulgata da una persona, che ne ha l'autorità. Dalla qual nozione della umana legge in generale è facile il vedere, che si distingue ed è diversa dalla legge naturale e dalla divina positiva in quanto che il di lei autore è l'uomo, e riguarda soltanto la felicità temporale; laddove il facitore di queste è Dio medesimo, e sono indirte ad un fine più elevato e più sublime. Queste sono le differenze, per cui fra di loro distinguonsi queste leggi oltre parecchie altre, che in seguito si rileveranno.

Utilità e necessità delle leggi umane.

II. S. Tommaso nella 1. 2. q. 95. art. 1. fa vedere l'utilità, ed anche, attesa la natura e l'indole degli uomini, la necessità delle umane leggi oltre alla legge naturale e divina, e si prevale a questo fine dell'autorità di S. Isidoro presa dal lib. 5 delle Etimol., cap. 25., ove dice: „ Le leggi sono fatte affine di „ raffrenare col timore di esse l'umana audacia, ed „ affinchè sicura sia fra gli uomini malvagi la innocenza, sicchè ne malvagi stessi pel timor del sup- „ plizio, venga repressa la podestà di nuocere „ cioè, „ affinchè, soggiugne il S. Dottore, gli uomini „ viziosi e tristi colla forza e col timore raffrenati e „ costretti si astengano almen così dal malfare, e lascino menare agli altri una vita quieta; ed essi stessi poi finalmente in virtù di questa buona assuetudine, facciano volontariamente locchè per lo innanzi adempivano per timore. Fu adunque necessario alla tranquillità umana ed alla virtù, che s'istituissero umane leggi “. Così egli.

Divisione del gius umano.

III. Lasciando da parte varie altre divisioni della legge umana prodotte dagli Autori, e riferite da San Tommaso nel luogo citato all'art. 5, non farò menzione che della più universale, cui in primo luogo propone il S. Dottore, cioè in gius delle genti e in gius civile, inquanto in esso si comprende anche il gius ecclesiastico, sebbene questo differisca da quello in ordine al fine. Di questi due gius parleremo in seguito, e prima brevissimamente del gius delle genti.

IV. Adunque il gius delle genti è una legge positiva umana da tutte le genti, od almeno da molte coll'uso e consuetudine stabilita e ricevuta. Si dice primamente, ch'è una legge, perchè qui per nome di gius non si dinota una facoltà o una potenza, ma una legge: una legge, io dissi, ossia una ordinazione efficace, e perciò una regola e misura, a norma di cui siamo indotti a fare alcuna cosa, o a non farla. Si aggiugne, *positiva umana*: positiva, perchè è diversa dalla legge naturale impressa fin dalla creazione nella ragionevole creatura: umana, perchè è parimente diversa dalla legge positiva divina. Per le parole seguenti, *da tutte le genti ec.*, distingue si il gius delle genti da ogn'altro qualsivoglia gius o legge, cioè non solo dalla legge naturale e positiva divina, ma altresì dalla civile, o altra positiva umana. Dissi poscia, *od almeno da molte*; perciocchè non è mica necessario per questo gius, che le genti tutte lo approvino, e dieno ad esso il loro consentimento, nè che presso tutte sia in vigore il di lui uso e consuetudine; ma basta, che venga praticato e sia in vigore presso di molte massimamente più colte, e più pulite.

Nozione del gius delle genti.

V. Per maggior chiarezza porterò qui alcuni esempi del gius delle genti. Il primo esempio lo abbiamo nell'uso presso le nazioni comune di ricevere i legati sotto legge d'immunità e di sicurezza; poichè questa comune pratica assolutamente considerata non è dal gius naturale prescritta: perciocchè da niun naturale principio ne deriva, che ciascheduna Comunità ammetter debba i legati di un'altra; ma a ragione si tiene, che lo ammetterli sia di gius delle genti, cosicchè chi per mero suo capriccio gli ripudiasse, offenderebbe il gius delle genti, sebbene non il gius naturale. Noi ne abbiamo un altro nel commercio colle altre nazioni. In esso tre cose dobbiam distinguere. La prima si è la maniera particolare di commerciare e di contrattare, la quale per lo più spetta al gius civile, ed anche non rade volte dipende dal solo arbitrio dei contraenti, mentre però non sia contraria a veruna legge. L'altra si è la osservanza del contratto già fatto e consumato; e ciò appartiene al gius naturale. La terza si è la libertà di far contratti, e di commerciare cogli stranieri e non inimici; e quest'è di gius delle genti: perciocchè il gius di natura ne vieta siffatta libertà, nè la prescrive. Diffatti potrebbe uno Stato, una Repubblica, una Provincia, parlando assolutamente, vivere da sè, e non volere commercio di softa con altro estero paese quantunque

Esempi del gius delle genti.

amico. Ma per gius delle genti è stato introdotto; che sieno liberi i contratti ed i commerci, e vierebbersi questo gius, se senza ragionevole motivo venissero impediti. Lo stesso può dirsi della divisione e proprietà delle cose, cui tutti confessano essere stata per ragioni gravissime introdotta non per gius naturale, ma bensì per gius delle genti. Imperciocchè se taluno in adesso introdur volesse presso qualche nazione altro modo di vivere, ed obbligare i popoli ad abbracciare la comunità de' beni, questi peccerebbe non contro il gius di natura, che intorno a ciò nulla prescrive; ma bensì contro il gius delle genti, le quali universalmente hanno adottato la divisione e proprietà de' beni come una maniera all'umano vivere più utile e più conveniente. Tali sono altresì i prigionieri di guerra, ed altre cose, cui tralascio per brevità:

CAPITOLO VI:

Della legge umana civile:

Nozione della legge umana civile:

I. La legge umana civile si è una disposizione particolare fatta e promulgata da chi ha la cura della Comunità conforme ai generali principj della legge naturale, ed ordinata al ben comune temporale. S. Isidoro nel lib. 5. delle Etimol. c. 3. riferito da San Tommaso nella. 1. 2. q. 95. art. 3. espone le qualità rette, cui deve avere la legge umana civile: „ Erit; „ dice, lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem, patriæ loco, tempore, porique conveniens, necessaria, utilis, manifesta; „ ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; „ nullo privato commodo, sed pro communi utilitate „ civium scripta“. A tre sole condizioni, ossia qualità riduce il S. Dottore tutte le descritte da S. Isidoro. 1. La legge debb'essere onesta, cioè debb'essere conforme alla ragione, e congruente alla religione: 2. Deb'essere possibile, cioè proporzionata alla facoltà delle persone, a cui viene imposta: perocchè non debbono imporsi ai fanciulli tutte quelle cose, che impongonsi agli uomini perfetti. 3. Deb'essere conveniente al luogo ed al tempo.

Due generi di leggi civili.

II. La legge umana civile, ch'è fornita di queste qualità, è veramente e propriamente legge; e quindi ha forza di obbligare dalla legge stessa di natura, da cui deriva. Convien però avvertire essere di due generi le leggi, che dall'umana civile podestà si stabiliscono in ordine al fine suo proprio della temporale fe-

licità. Appartengono alcune di pien diritto alla legge naturale, ma perchè la loro osservanza molto giova al comun bene della Repubblica, quindi è, che anche dalla umana autorità vengono imposte, stabilite, confermate, e coll'aggiunta di pene temporali pei trasgressori rinforzate. Altre poscia sono proprie e particolari della umana legislazione e podestà, le quali da essa sola vengono imposte, ed hanno forza di obbligare. Le prime derivano dalla legge naturale come conclusioni contenute nei primi naturali principj. Le altre poi derivano bensì ancor esse dalla legge naturale, ma solamente inquanto sono ad essa conformi e subordinate. Derivano in somma come determinazioni della legge di natura, inquanto cioè determinano ad alcuna cosa particolare ciocchè nella legge di natura era indeterminato.

III. Ecco alcuni esempi di siffatte determinazioni. La legge di natura prescrive, che i malvagi debbon essere puniti; quindi ne siegue bensì, che debbansi punire con qualche pena, ma non già determinatamente con questa piuttosto che con quella. Ciò viene dalle umane leggi determinato secondo la qualità de' luoghi, de' tempi, della necessità del pubblico bene, secondo la gravità del delitto ec. E quindi non è la stessa presso tutte le nazioni, ma diversa, com'è manifesto. Parimenti il digiuno, come altresì il culto di Dio, ed altre cose sono di gius di natura; ma che debbasi digiunare in questa o in quell'altra maniera coll'astinenza dalle carni, coll'unica refezione, per più o meno giorni, che si debba prestar culto a Dio in questa tal maniera, colle tali o tali cerimonie, in questo o altro tempo ec. il gius di natura non lo prescrive, ma viene stabilito e determinato dalle umane leggi, le quali conseguentemente determinano tali precetti del gius di natura comuni ed indeterminati.

Esempi.

IV. La materia della legge civile quale siasi, raccogliasi dal fine stesso, a cui è ordinata. Il fine della legge civile, dice S. Tommaso alla q. 98. art. 1. si è la temporale tranquillità della Città, della Provincia, del Regno, al qual fine giugne la legge raffrenando gli atti esteriori quanto a que'mali, che possono turbarne la tranquillità e la pace; e comandando quegli altri, che promovono e conservano il ben comune della società. Sono adunque materia della legge civile quelle cose tutte, che confluiscono alla pace ed al bene temporale della Repubblica, lasciando le altre, che oltrepassano questi confini alla disposizione della legge

Materia della legge civile.

naturale; alla divina positiva, ed anche alla umana ecclesiastica.

Quai mali debba o possa la legge civile vietare.

V. I mali, cui deve reprimere la legge civile colla comminazion delle pene per conseguire il suo fine, sono di due generi: altri cioè, che per se stessi turbano la pace pubblica e la società civile, come gli omicidj, gli adulterj, i furti ed altri di simil fatta ed altri enormi per verità ed orrendi, ma riguardanti direttamente Dio piuttosto, che la società umana, ai quali nondimeno dalla stessa umana Repubblica devè mettersi freno colle leggi e coi castighi; perchè alla fin fine cagionano altresì in essa il turbamento, il disordine, e lo sconcerto, come sono le bestemmie, l'eresie; e certi nefandissimi peccati contro natura. Quanto ai beni, cui può la umana legge civile prescrivere e comandare, questi parimenti sono quelli che servir possono a conseguire il fine della umana felicità; e quindi non solo quegli atti esteriori, che riguardano la giustizia, ma quegli ancora di altre virtù morali, che possono servire al conseguimento del medesimo fine.

La legge civile nè comanda, nè può comandare gli atti interni.

VI. Quindi è, che le leggi civili nè comandano nè possono comandare gli atti puramente interni; appunto perchè questi non possono servire al fine della pubblica temporale felicità, al qual fine punto non vogliono quegli atti, che vengono nel solo animo, e mente concepiti e consumati, onde non hanno che fare colla polizia e tranquillità esteriore; a cui sola è ordinata la podestà legislativa umana.

In concorrenza la legge divina deve prevalere all'umana.

VII. Se accada la concorrenza di due leggi, o di due precetti, uno naturale o divino; umano l'altro; l'uno de' quali impedisca l'osservanza dell'altro; o non possano insieme amendue osservarsi, in tal caso la legge o precetto naturale e divino all'umano deve prevalere, che in allora cessa di obbligare. Imperciocchè le umane leggi debbon essere subordinate sempre e posposte alla legge naturale e divina. Se trattasi di un inferno posto in grave necessità della sua assistenza, il precetto di assisterlo prevaler deve all'altro precetto della Chiesa di ascoltar Messa in giorno di festa. Generalmente poi nella concorrenza di due precetti il precetto della virtù più eccellente debb'essere preferito al precetto d'una inferiore virtù, perchè obbliga più gravemente; ed il precetto negativo al precetto affermativo, perchè *nunquam sunt facienda mala, ut veniant bona.*

Non ispetta a ciascuno il dar giudizio della giustizia della legge.

VIII. Sebbene ogni umana legge debba essere giusta, altramente non deriverebbe dalla legge eterna, nè avrebbe forza di legge; tuttavia non ispetta già a cia-

scua suddito il dar giudizio della giustizia o ingiustizia della legge, e quindi esimersi dalla di lei osservanza, quando la giustizia non sia troppo evidente, e tale la tengano comunemente le persone saggie e pie. Che se nasca il dubbio intorno la giustizia d'una legge umana, deve onninamente osservarsi per quella regola generale, che debba cioè in tal caso presumersi a favore della retta e giusta volontà e disposizione del legislatore.

IX. Sul punto della possibilità, che fra le qualità della legge viene annoverata, convien avvertire, che quando si dice, che una legge debb'esser possibile ad osservarsi, ciò non ha ad intendersi in questo senso, che la di lei osservanza non debba essere assolutamente impossibile, ma bensì che non sia in guisa difficile, che venga ad essere moralmente impossibile, perocchè secondo Aristotele lib. 5. *Math. quelle cose, che son troppo difficili chiamar si sogliono impossibili.* A cagione di esempio gli atti eroici non sono assolutamente impossibili a praticarsi; ma perchè son troppo difficili le leggi umane non hanno a prescriverli a tutta la comunità, benchè in qualche caso possano comandargli a qualche particolare, quando lo esiga il ben comune. La legge umana debb'essere adattata alla condizion degli uomini, e moralmente possibile alla Comunità. L'esercizio di tutti gli atti virtuosi di qualunque sorte non è di tutti, ma di pochi e più perfetti. Niuno per altro ha da esimersi dall'osservanza di una legge sotto pretesto d'impossibilità, o di soverchia difficoltà. Deve sempre presumersi, quando non consti evidentemente dell'opposto per comune sentimento de' prudenti, che il legislatore abbia fatto una legge, possibile ad osservarsi.

Come la legge debba esser possibile.

X. Debbe'essere la legge, come abbiamo detto, anche alla Religion congruente. Potrà dirsi tale, quando ne'suoi precetti ossia affermativi, ossia negativi sarà conforme al vero culto di Dio, ed alla sua legge, ciosicchè nè comandi ciocchè vieta la divina legge, nè proibisca ciocchè dessa comanda; nè finalmente permetta quelle cose, che sono di detrimento al culto divino, alla religione, ed alla onestà, cui ha sempre d'avere innanzi agli occhi il pio e cristiano Legislatore. Quindi egli è onninamente necessario, che le leggi civili sieno sempre alle divine subordinate, e quindi tendano in guisa al temporale comodo e tranquillità della Repubblica, che non ostino punto, o apportino pregiudizio al bene spirituale dei cittadini, anzi servano loro in ciò di eccitamento e di ajuto: e

Come alla Religion congruente.

80 *Compendio d'Etica Cristiana,*
così più ferma sarà la tranquillità dei cittadini, e più costante il bene della Repubblica.

C A P I T O L O VII.

Della Legge umana Ecclesiastica.

Nozione
della legge
Ecclesiastica.

I. La Legge Ecclesiastica è una disposizione dai Rettori della Chiesa stabilita, ordinata a promuovere il culto di Dio, a conservare la tranquillità della cristiana Repubblica, ed a dirigere gli uomini al fine della Beatitudine eterna. L'uso vuole, che la legge Ecclesiastica appellisi anche legge canonica dalla parola *Canone*, voce greca, che vuol dire *Regola*. Quindi ogni legge potrebbe dirsi canonica, mentre conviene ad ogni legge l'esser regola degli atti umani; ma dalla consuetudine è stato ciò appropriato alla legge Ecclesiastica. Conviene dessa in molti punti colla legge civile ma in molti altresì differisce. Diciam dunque in che convenga, ed in che sia diversa.

In che
convenga
colla legge
civile.

II. Conviene la legge ecclesiastica colla civile in questo, che si l'una che l'altra è legge positiva umana, cioè che amendue son fatte da uomini, che ne hanno l'autorità, e quindi ad essa sono necessarie le qualità tutte, cui abbiam descritto per la legge civile, cioè che sia onesta, possibile, giusta, conveniente ai luoghi, ai tempi, e che sia espediente alla salute. Se non è spediante alla salute, se non è giusta e conveniente ai luoghi ed ai tempi, già cessa di obbligare. Debbe essere anche moralmente possibile, cioè non deve alla moltitudine prescrivere atti troppo difficili. Gli atti di puro consiglio, v. g. la castità perpetua, la povertà volontaria, ed altre simili opere di perfezione, non si possono dalla Chiesa comandare con legge assoluta ed universale, sebbene possano imporsi, fatta qualche supposizione. Anzi la Chiesa nemmeno vieta con ispeciali sue leggi o colle censure tutt'i vizj e peccati, cui per altro desidera e procura colla voce de'suoi Ministri sbandire da'suoi fedeli. Sarebbe ciò troppo gravoso alla fragilità umana, e ridonderebbe piuttosto a distruzione che ad edificazione. Quindi deve la Chiesa que'vizj soltanto, e que'peccati proibire e reprimere colle censure, che più gravi sono e più enormi, o possono partorire particolare scandolo o nocumento, e tollerare o dissimulare gli altri.

In che sia
differente.

III. Differente poi è la legge ecclesiastica dalla ci-

vile primamente quanto al fine: perciocchè il fine della legge civile è la temporale felicità; laddove il fine della legge ecclesiastica si è la felicità degli uomini sempiterna. Ciò apparisce chiaramente dalla nozione, che ne abbiamo data, in cui dicemmo essere dessa *ordinata a promuovere il divin culto, a conservare la pace della cristiana Repubblica, a dirigere gli uomini alla eterna beatitudine*. Quindi è subordinata alla legge nuova divina positiva, la quale, come si è detto, ordina l'uomo al fine sovranaturale dell'eterna beatitudine. E da questa diversità del fine fra la legge ecclesiastica e civile nasce altresì la differenza della podestà di ciascuna; cioè che la podestà ecclesiastica legislativa è assai più eccellente della podestà civile. Imperciocchè essendo il fine della podestà ecclesiastica spirituale, sovranaturale, ed eterno, e quindi più eccellente del fine riguardato dalla podestà civile, chi potrà mai dubitare che anche la podestà stessa ecclesiastica non debba essere più eccellente della podestà civile?

IV. Quindi è anche differente la materia dell'una e dell'altra legge, che debb'essere al fine proporzionata. Deve ciascuna prescrivere gli atti di quelle virtù, che al suo proprio fine sono proporzionati, e vietare gli opposti. Dal che ne siegue, che la materia primaria prossimissima della legge ecclesiastica, e non già della civile, sono gli atti delle sovranaturali virtù, e massimamente della fede, ch'è il fondamento di tutto l'edifizio spirituale. Le leggi adunque tutte che alla fede si riferiscono, sono di sua natura e principalmente ecclesiastiche; perchè la lor materia è tutta spirituale, e sovranaturale. Di questo ordine e genere vengono perciò considerate le azioni riguardanti i Sacramenti. Quindi anche certe azioni, che per altro sono puramente naturali, come il matrimonio inquanto è un umano contratto, a cagione del loro innalzamento all'ordine spirituale, appartengono alle leggi ecclesiastiche, ossia canoniche. E lo stesso deve dirsi di altre azioni sagre, e di quelle massimamente, le quali prossimamente ed immediatamente riferiscono al culto di Dio, al vantaggio della Chiesa, all'ingrandimento della fede cristiana, ed alla salute dell'anime; e perciò sono materia di canoniche leggi le persone sagre, i templi, i vasi, ed altre cose al divin culto destinate. Quindi anche i vizj, e le prave azioni, che ad esse si oppongono, od offendono e corrompono il divin culto, sono materia de'canonici divieti. Dal che chiaro apparisce. essere vastissimi

Altre differenze.

ma la materia delle ecclesiastiche leggi. Ma ad onta della sua ampiezza, insegna S. Tommaso con S. Agostino nella 1. 2. q. 107. a 4. che la Chiesa deve astenersi dal far troppe leggi, massimamente trattandosi di quelle che stringono ed obbligano l'università de' fedeli.

CAPITOLO VIII.

Della obbligazione delle umane leggi; e del modo di adempiere siffatta obbligazione.

Le leggi umane obbligano in coscienza.

I. Ha il Legislatore umano, generalmente parlando, la podestà di far leggi, che obblighino nel foro della coscienza anche sotto grave colpa; ed ha conseguentemente obbligo il suddito di ubbidire. Imperciocchè ha il legittimo superiore il gius di comandare, ed il gius di essere ubbidito; viola adunque il suddito questo gius, se ricusa di ubbidire: pecca adunque, e pecca gravemente se disubbidisce in cosa grave. Molti sono i testi delle divine Scritture, che comprovano questa verità sì per le leggi ecclesiastiche, e sì ancora per le civili. E quanto alla podestà ecclesiastica dice Cristo al cap. 18. di S. Matteo: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* E presso S. Luca cap. 10. *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit.* E s. Paolo nella 2. ai Tessalonesi cap. 3. *Si quis non obedit verbo nostro, hunc notate, et ne commisceamini cum illo.* Quanto poi alla podestà laica sentiamo il medesimo S. Paolo nel cap. 13 dell' Epistola ai Romani: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit... Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* E nell' Epist. a Tito cap. 3. *Admone illos et Principibus et Potestatibus subditos esse, dicto obedire etc.* Obbligano dunque in coscienza

anche le leggi umane. Anzi secondo il sentimento di S. Tommaso l'obbligare è una proprietà della legge, e proprietà tale, che da essa non può mai essere separata. Quindi non è in podestà del legislatore l'istituire una vera legge, che non obblighi sotto qualche colpa. Qui però si presentano alcune quistioncelle, alle quali convien rispondere.

II. Quist. 1. Onde ha da desumersi la gravità o leggerezza del peccato nella trasgressione dell'umane leggi. Rispondo, doversi ripetere dalla gravità o piccio-

tezza della materia, che cade sotto la legge. Materia grave qui si dice quella, la quale o in se stessa è grave, o che sebbene grave in se stessa non apparisca, pure relativamente al ben comune dal legislatore contemplato, e considerate tutte le circostanze, è cosa di gran momento. La Comunione Pasquale, l'assistenza alla Messa ne' giorni di festa, il quaresimale digiuno, ed altre cose di simil fatta si hanno per cose gravi da sè ed assolutamente. All'opposto il trasporto di denaro fuori del regno in tempo di guerra, o di grano in tempo di fame o di carestia, e somiglianti altre cose, sebbene assolutamente ed in se stesse leggieri, gravi sono relativamente al fine, cui il legislatore si è prefisso. Se dunque la materia nell'uno o nell'altro modo è grave, le leggi di tali cose obbligano sotto grave peccato: e se la cosa passa altrimenti, sono leggiero solamente. La ragion è, perchè la gravità o parvità della colpa, sotto cui le leggi obbligano, debb'essere proporzionata alla materia delle stesse leggi. Ma come potrà conoscersi, ed onde raccogliersi, quale sia grave o leggier materia ossia assolutamente, ossia relativamente?

III. Potrà conoscersi da questi segni; cioè: 1. se il legislatore faccia uso nella legge di parole, che una grave obbligazione esprimono; come allorchè prescrive o vieta *secondo tutta la sua podestà, in virtù di santa ubbidienza, sotto la interminazione del giudizio divino ec.* Imperciocchè sebbene per indurre una grave obbligazione non sieno necessarie siffatte espressioni, o formole, giacchè basta l'imperio del legislatore: se però, appongansi in una legge, che può sembrare di poca importanza, ciò è un indizio chiaro, che la materia della legge, considerate le circostanze, debba aversi per grave. 2. La gravità della materia può altresì raccogliersi dalla gravità della pena, che viene imposta ai trasgressori; come allorquando il legislatore prescrive o vieta alcuna cosa sotto pena di morte, di privazione di tutt'i beni, di scomunica ec. Perciocchè il prudente legislatore per una cosa leggiera non impone mai una pena grave. 3. Si raccoglie ancora dal comun giudizio de'sapienti, o di tutto un popolo. 4. Finalmente dalla consuetudine, la quale è *optima legum interpretes*, come si dice al cap. 8. *de constit.*

Segni per argomentare la gravità o picciolezza della materia.

IV. Quist. 2. Può egli il legislatore umano comandare o proibire una cosa grave o assolutamente o relativamente sotto colpa leggera, e sotto colpa grave una cosa leggera?

Il legisla-
tore uma-
no non può
obbligare
sotto colpa
grave quan-
do la mate-
ria è leg-
giera.

Rispondo 1. Che un legislatore umano non può ob-
bligare sotto colpa grave in una cosa leggiera. Con-
vengono in ciò tutt'i Teologi; e la ragione n'è ma-
nifesta. Imperciocchè acciò la legge umana sia giu-
sta debb'essere conforme alla legge eterna e natu-
rale: la legge eterna e naturale non comanda mai o
vieta sotto grave colpa, quando la materia è per ogni
capo leggiera, come chiaro apparisce nei precetti,
che vietano la menzogna giocosa ed uffiziosa, il pic-
ciolo furto, la non grave intemperanza, e simili cose;
adunque nemmeno il legislatore umano può mai
comandare o proibire sotto grave colpa una cosa di
sua natura, e per ogni capo leggiera; e se lo faces-
se, ciò sarebbe un abuso manifesto della sua podestà.

In materia
grave può
obbligare
sotto colpa
soltanto
leggiera.

V. Rispondo 2. che non convengono i Teologi nel
determinare, se possa un legislatore umano obbligare
in materia grave sotto colpa soltanto leggiera. Molti
lo negano, perchè sembra loro, che ciò non istia in
sua libertà, ma debba uniformarsi alla qualità della
materia, la quale essendo grave ricerca, dicono, una
grave obbligazione. Ma più probabile a me sembra,
che, quando altramente non esigano le circostanze,
ed il ben comune (cioè quando la legge o il divieto
non sia necessario al ben comune, mentre in allora
non potrebbe obbligare sotto colpa soltanto leggiera)
sia in podestà del legislatore imporre un'obbligazione
sotto colpa soltanto leggiera, sebbene la materia in
se stessa sia grave. La ragione si raccoglie da S. Tom-
maso, il quale in parecchi luoghi insegna, che le a-
zioni degli agenti liberi non si estendono oltre la lo-
ro intenzione. Adunque procedendo la legge di una
cosa altronde come si suppone, non comandata,
dalla libera volontà del legislatore, potrà dare ad es-
sa quel grado di obbligazione, che piacerà: e sic-
come potrebbe non fare una tal legge, poichè non
assolutamente necessaria, come si suppone, al ben
comune, così può in facendola obbligare ad essa co-
me più gli piace.

Abbiamo di ciò un esempio chiarissimo. nelle leggi,
statuti, o costituzioni di varj Ordini regolari. Impon-
gonsi in esse ai rispettivi Religiosi cose anzi che no
gravi o sotto peccato soltanto veniale, oppur anche
sotto nessuna colpa teologica, ma soltanto sotto pene
o tassate o da tassarsi. Di tal fatta si è la perpetua
astinenza delle carni in parecchie Religioni, il di-
giuno di sette mesi, ed altre siffatte penalità. Nell'
Ordine de' Predicatori le Costituzioni non obbligano a
veruna colpa nemmeno veniale, ma alla pena soltanto,

Quindi si pretende, che non abbiano ragione di vere leggi. Ma perchè non si potrà dire, che siccome leggi puramente penali? No, dicono; perchè la vera legge deve obbligare in coscienza, e non è nemmeno vera bene quella che non suppone colpa. Ognun però ben vede, che ciò è un supporre ciocchè è in quistione. La pena nel caso nostro se non suppone una vera colpa teologica, suppone almeno una trasgressione; il che sembra essere sufficiente per asserire, che queste costituzioni sono leggi penali. Ma questa è una quistione, che nulla importa. I sapientissimi Fondatori di certi Ordini prudentissimamente non han voluto aggravare i Religiosi di tante leggi obbliganti in coscienza ed a colpa; ma affinchè intendessero con quanta diligenza dovevano osservarsi, prescissero a ciascuna trasgressione la sua pena. Hanno voluto in coral guisa provvedere nel tempo stesso e all'osservanza delle leggi, e alla tranquillità delle coscienze. Se però queste non sòn leggi strettamente tali secondo l'idea anche da noi di sopra abbracciata, che non possa darsi vera legge senza che obblighi in coscienza, lo saranno almeno certamente quelle di quegli Ordini, che obbligano in coscienza sotto colpa però soltanto veniale a certe penalità quantunque gravi, mentre nulla loro manca perchè lo sieno.

V. Quist. 4. Che peccato è il trasgredire per disprezzo una anco menoma legge, oppur anche una cosa di puro consiglio, una costituzione dell'Ordine non obbligante a colpa, o una ordinazione d'un Superiore?

Rispondo ch'è peccato mortale. Convien distinguere due generi di disprezzo della legge (lo stesso si dica dei divini consigli, e delle regole e costituzioni monastiche) con S. Tommaso, e tutt'i Teologi, l'uno comune ad ogni trasgressione, l'altro particolare, cui anche appellano *formale*. Il primo è universale e inseparabile da qualsivoglia volontaria trasgressione; perchè chi trasgredisce la legge, sempre in qualche maniera la disprezza, o, ch'è lo stesso, non la cura. Ma questo disprezzo non è un peccato distinto dalla trasgressione della legge. L'altro porta seco una malizia speciale distinta dalla trasgressione, per cui cioè chi trasgredisce la legge lo fa, perchè ricusa di assoggettarsi alla legge, cui ha a vile, o perchè la giudica vana ed inutile, o perchè sdegnata di sottoporsi al legislatore, ed alla sua legge; e questo è un peccato distinto dalla trasgressione della legge; perchè porta seco una speciale grave malizia di trasgredire la regola non per debolezza, o per passione, ma per di-

La trasgressione per disprezzo è sempre peccato mortale.

sprezzo della medesima legge. Quindi chi pecca per infermità, per isfogo di passione, o per qualsivoglia altra causa anche maliziosa, propriamente non si può dire che peccchi per disprezzo, nè che commetta un peccato distinto, quandanco trasgredisca la legge molte volte, ed anche per abito: Questa è tutta dottrina del lodato S. Dottore nel luogo poc' anzi citato al 3. Avverte però egli, che la frequenza delle trasgressioni porta dispositivamente al formale disprezzo: *Frequentia tamen peccandi dispositive inducit ad contemptum.*

Adunque chi viola una legge, una regola, una costituzione monastica per vero disprezzo, sebbene la materia ne sia leggera od anche leggerissima, sempre pecca mortalmente. E la ragion'è, perchè in tal caso l'oggetto del peccato non è già la parvità della materia, ma il disprezzo della legge e del superiore, a cui viene recata una grave ingiuria.

VII. Quist. 5. Obbligano le leggi puramente umane anche con pericolo della vita, o di grave danno?

La legge puramente umana per lo più non obbliga con pericolo di grave danno.

Rispondo 1. Che per lo più non obbligano, quando sieno puramente umane; poichè se comandano, come spesse fiate accade, o vietano ciocchè spetta alle leggi divine, oppure al gius naturale, parlar si deve in altro modo. Obbligano in tal caso o sempre o per lo più anche a costo della vita, o di altro qualunque gravissimo danno, quando cioè ciocchè si comanda, o pur si vieta è intrinsecamente buono o cattivo; o disdice alla natura ragionevole; come si disse parlando della legge naturale. La ragion'è, perchè ciocchè è di sua natura illecito e parvo, non cessa mai di esser tale; e quindi dobbiam piuttosto morire che non adempiere siffatte leggi.

Ma se sono difatti puramente umane, cosicchè non vietino se non se cose che non son cattive se non in quanto sono vietate dalle umane leggi, ella è dottrina presso i Teologi approvatissima, che per lo più non obblighino, se si tratta di perdere la vita, o d'incontrare altro grave nocumento. La ragion'è, perchè in tal caso l'umano precetto trovasi in concorso d'altro precetto più grave, cioè del precetto naturale di conservare la propria vita, o di allontanarsi da sè un grave danno, cui nè vuole, nè può infringere, o disciogliere un legislatore umano. Quindi per consuetudine della Chiesa, e per consentimento di tutti' i Teologi nè la legge del digiuno, nè quella di ascoltare la Messa ne' giorni festivi, nè l'altra di recitare le ore canoniche, nè quella di osservare in certi giorni l'asti-

nenza dalle carni ec. obbligano con pericolo della vita, o di grave nocumento.

VIII. Rispondo 2. Che le leggi umane possono talvolta obbligare, ed anche obbligano con pericolo della vita. Eccone la ragione ovvia e manifesta. Nella umana Repubblica deve onninamente ammettersi quella podestà, ch'è necessaria alla propria conservazione ed al ben comune suo proprio; altramente alla medesima non sarebbe stato sufficientemente provveduto. Ora al conseguimento di questo fine non è soltanto utile, ma eziandio talvolta necessario il fare o omettere certe cose, il fare le quali o l'ometterle porta seco il pericolo o d'un grave danno, o anche della morte stessa. Adunque talvolta obbligano le umane leggi anche con siffatto pericolo. Quindi può in alcun caso il Vescovo comandare ad un Sacerdote suo suddito di amministrare i Sacramenti a persone infette di mal contagioso. E parimenti un Generale di armata può comandare ad un soldato che faccia sentinella, e non abbandoni la sua stazione in tempo di guerra, senza verun riguardo all'imminente pericolo.

Ma talvolta obbliga.

IX. Ecco i casi, nei quali le leggi umane obbligano con tal pericolo. 1. Quando trattasi del ben comune della Repubblica, a cui apporterebbe un grave pregiudizio non osservandosi la legge; oppure, come altri dicono, allorchè ciocchè dalla legge umana viene comandato è di tale e tanta importanza, e cotanto conducente al ben comune, che nella prudente estimazione debba preferirsi anche alla vita di questo o di quell'altro cittadino. 2. Quando non si può preterire l'osservanza della legge senza un grave scandalo del prossimo. 3. Finalmente ogniqua volta la violazione della legge ridondasse in dispregio della fede, della religione, o della legittima podestà. A cagione di esempio viene minacciata la morte ad una persona se non lascia di ascoltare la Messa in giorno di festa, o se non mangia carne in giorno di digiuno o di astinenza, e ciò in onta della cattolica religione, in dispregio della ecclesiastica podestà; oppure in quelle circostanze, nelle quali trasgredendosi il precetto si esporrebbero i misteri della cristiana religione alla derisione degl'infedeli, al ludibrio d'uomini malvagi: in allora deve questa persona incontrare piuttosto la morte, che non osservare la legge.

In quali casi propriamente obblighi.

X. Quist. 6. Obbligano le leggi fondate nella presunzione di gius, o di fatto?

Presunzione di fatto e presunzione di gius.

Prima di rispondere avverto, che la presunzione è gius.

di due sorta, cioè altra di gius, la quale altresì appellasi presunzion di pericolo, ed altra di fatto. In questa si presume, o si suppone alcun fatto in particolare o già esistente, o passato, v. g. un matrimonio valido fra due persone, in quella per lo contrario si presume o suppone un pericolo comune e facile di qualche male, che dalla tale o tale azione possa avvenire. Quindi ne nasce, che alcune leggi stanno fondate nella presunzione di fatto, ed altre nella presunzion di gius, ossia del pericolo. Nelle prime il Legislatore presuppone un fatto, ed in esso le fonda, laddove nelle seconde senza presupporre alcun fatto, le fonda in un giudizio moralmente certo di un probabile pericolo, che sovrasta, d'alcun grave male nell' esercizio delle date azioni, cui colle sue leggi, per le quali le vieta, vuole da' suoi sudditi allontanare. Ciò posto.

Rispondo 1. che le leggi fondate nella presunzione di un fatto, non obbligano, se il fatto non sussiste. La ragione è manifesta; perchè cessando la verità del fatto o della circostanza avuta in mira dal legislatore, cessa della legge ogni motivo: e quindi cessa altresì la legge stessa. Difatti questa è una specie di legge condizionata: ed il prudente legislatore la vuole posta la verità del fatto, per cui unicamente a farla si è determinato, e non la vuole quando il fatto non si avvera. Eccone un chiaro esempio: Un Principe sulla presunzione che una città vicina al suo regno nodrisca contro di lui un animo ostile fa una legge, per cui vieta a tutt' i suoi sudditi ogni trasporto di grano a quella città; se la cosa è chiara, se la sperienza dimostra, che il Principe è in errore, e si appoggia su d'una falsa presunzione, siffatta legge non obbliga. Perocchè manca in allora della legge il fondamento; e manca parimenti nel Legislatore la intenzione di obbligare i suoi sudditi, perchè la verità non corrisponde alla presunzione.

Quindi è, che una donna, la quale sa di certo di avere celebrato invalidamente il matrimonio con Sempronio, non è tenuta e non può lecitamente ubbidire il Vescovo che le comanda, ancorchè sotto pena di scomunica, di rendere il debito al supposto marito; perchè siffatto comandamento è fondato nella presunzione del fatto, cioè che il matrimonio con Sempronio celebrato sia valido, il che è falso: E dessa anzi tenuta a perdere piuttosto la vita che a fornicare con un uomo che non è suo marito, e se mai venisse difatti scomunicata, soffra umilmente e paziente-

Non obbligano le leggi fondate nella presunzione di fatto, se il fatto non sussiste.

mente, ma si astenga costantemente dal rendere il debito. Procuri nondimeno, che il Vescovo resti illuminato dell'errore di fatto, in cui si trova.

XI. Rispondo 2. che le leggi fondate sulla presunzione del gius, ossia del pericolo obbligano sempre, vale a dire anche nel caso, in cui relativamente ad alcun particolare cessasse il pericolo, che alla legge ha dato motivo. Così i Teologi comunemente. La ragion è, perchè sempre, anche nel detto caso, sussiste della legge il vero e principal motivo: perciocchè sebbene per accidente non ci sia il pericolo in questo caso particolare; c'è però d'ordinario e per lo più per indole e natura della stessa azione; il che è stato della legge il vero principal motivo. Ridonda ciò nel comun bene, il quale ricerca e vuole, che si vietino le azioni per lo più pericolose, e che alla legge, che le vietano tenuta sia anche quella persona particolare, rispetto a cui in qualche caso cessa il pericolo; altrimenti ognuno di leggieri presumerebbe, che nel dato caso cessi riguardo a sè il pericolo, e quindi la legge non avrebbe più vigore, nè si provvederebbe al comun bene. E' tenuto dunque alla legge altresì quegli, in cui per accidente cessa il pericolo: perchè così richiede il ben comune, e perchè la legge, che secondo S. Tommaso riguarda ciò che *in pluribus accidit*, sempre obbliga e sussiste.

Leggi fondate nella presunzione del gius obbligano sempre.

Quindi la legge del Concilio di Trento, che vieta i matrimonj clandestini a cagione del pericolo delle frodi, degl'inganni, dei danni, degl'incomodi, e d'altri inconvenienti, che pur troppo possono e sogliono avvenire (ov'è accertata) sussiste ed obbliga in ogni caso, sebbene rispetto a Tizio o a Sempronio non sussista di tali cose il pericolo. Il Concilio ha fatto sulla presunzion del pericolo una legge assoluta ed universale, che obbliga tutti, ed in ogni caso. Così pure la legge, che vieta la lettura di certi libri pei pericoli, che sovrastano a chi li legge, obbliga tutti, e dalla di lei osservanza non è eccettuato nemmeno quegli, per cui cessano tali pericoli. Esige il ben comune, che la legge sempre sussista ed obblighi eziandio in simili casi particolari, affinchè sulla presunzione della cessazion de' pericoli, non cada a terra alla fin fine una legge sì giusta e sì necessaria.

La legge umana ha ad adempirsi humano modo, e secondo l'intrinseco suo fine.

XII. Quist. 7. In qual maniera hanno ad'adempirsi le umane leggi?

Rispondo, che le umane leggi, le quali comandano si faccia alcuna cosa (giacchè quelle che vietano qualsivoglia azione bastevolmente si osserva no coll'om-

mettere l'atto proibito) hanno ad adempersi *humano modo*, cioè con atti volontari, e secondo il fine intrinseco delle leggi stesse, il qual fine dall'oggetto della legge non si distingue. Quindi niuna legge si osserva veramente cogli atti fatti per forza e per una estrinseca violenza. Se alcuno, che non vuole ascoltar Messa, viene contro sua volontà violentato a starsene in Chiesa in tempo, in cui celebrasi il divin Sacrificio, non soddisfa al precetto, nè osserva la legge; come neppure adempie la legge del digiuno chi è costretto suo mal grado a digiunare per mancanza di cibi. Gli atti adunque per adempiere la legge debbon essere volontari.

Qual'intenzione si ricerchi.

Ma quale volontà o intenzione sarà necessaria per adempiere la legge *humano modo*? La volontà o intenzione è di due sorta; una cioè, per cui s'intende l'osservanza del precetto, e l'altra, per cui s'intende l'esecuzione del precetto. La prima secondo tutt'i Teologi con S. Tommaso nella 2. 2. q. 104. a. 3 al 2. non è necessaria; ma per adempiere il precetto basta la seconda. Imperciocchè la legge non comanda di fare l'atto come comandato, o con intenzione di soddisfare al precetto, ma di fare l'atto volontariamente. Quindi se alcuno non ricordandosi o non riflettendo essere giorno di festa, assiste divotamente alla Messa, adempie il precetto, nè è tenuto ad ascoltare un'altra Messa.

Inoltre abbiám detto, che la legge ha ad osservarsi secondo il fine intrinseco della medesima. Il fine di un precetto, o di una legge altro è intrinseco, ed altro estrinseco. Il fine intrinseco altro non è se non se l'oggetto, ossia la cosa stessa dal legislatore comandata: l'estrinseco è quello, cui lo stesso legislatore può ulteriormente prefiggersi. E' sempre necessario l'intendere il primo fine, e lo intende e riguarda sempre chi nelle debite maniere eseguisce l'opera comandata. Chi a cagione di esempio ascolta la Messa o recita le Ore canoniche attentamente e divotamente, il che è di sostanza dell'Orazione, adempie la legge. Ma non siam tenuti ad intendere nell'adempimento della legge il fine estrinseco, cui si prefiggesse il legislatore se non se nel caso, in cui nella legge stessa si facesse di questo fine un'espressa menzione: perciocchè in tal caso diviene esso stesso materia della legge, e fine di essa intrinseco. Il legislatore v. g. comanda un digiuno, o una preghiera affine di tener lontana qualche pubblica calamità, o per ottenere dal Signore alcuna grazia pel bene della comuni-

tà, in questo caso bisogna digiunare o pregare per questo espresso fine.

XIII. Quist. 8. Si può egli mai soddisfare ad un precetto con un atto depravato e corrotto dal fine o da qualche circostanza?

Rispondo, che non mai. E ciò ha luogo massimamente nei precetti divini ed ecclesiastici, i quali prescrivono sì l'atto, e sì ancora l'onestà dell'atto, e non già nei precetti umani civili. Di questi ultimi il fine altro non è se non se l'eterna polizia dei cittadini, e la tranquillità della Repubblica; e quindi al conseguimento di questo fine altro non si richiede salvo che la nuda osservanza dei precetti o della legge. Ma all'opposto il fine della divina ed ecclesiastica legge essendo la salvezza eterna, ed il bene dell'anime, fine conseguentemente spirituale e sovranaturale, si richiede, che facciansi le cose comandate in guisa, che possano a questo fine riferirsi. Quindi è, che se si adempia il precetto della Chiesa per un fine o con una circostanza viziosa e cattiva, la quale corrompa l'opra stessa, e la renda viziosa, il precetto non si adempie. Se a cagione di esempio un giovinastro va in Chiesa ad ascoltare la Messa pel fine ed intenzione di pascere la sua curiosità e passione colla vista d'una donna, e non già per dare a Dio culto ed ossequio; con questo suo pravo fine corrompe l'atto, lo rende vizioso, e quindi non soddisfa al precetto. Altra cosa sarebbe, se mentre alcuno ascolta la Messa attentamente e devotamente, mosso dalla curiosità volgè l'occhio a mirare una donzella. Questa circostanza rende bensì vizioso in quell'atto chi mira siffatto oggetto, ossia l'operante, ma non rende viziosa l'opra stessa di assistere alla Messa, cui può fare ugualmente per motivo di religione.

Con un atto praticato con fine o circostanza viziosa non si soddisfa al precetto.

XIV. Quist. 9. E' egli reo di peccato chi appostatamente mette un impedimento per essere quindi immune dall'osservanza della legge?

Rispondo che sì. La ragione è chiarissima. Perciocchè chi mette a bella posta un impedimento con la prava intenzione di sottrarsi alla osservanza della legge, dichiara abbastanza la cattiva disposizione di animo, che ha di non osservarla, ed opera in fraude della legge, *quæ nemini patrocinator*. Quindi se taluno contraesse a bello studio qualche infermità per essere dispensato dal digiuno, o dall'astinenza delle carni, non potrebbe per verun modo scusarsi da peccato. Anzi io tengo per cosa certa, che pecchi contra la legge anche quegli il quale intraprende un'opra non

È reo di peccato chi mette un volontario impedimento all'osservanza della legge.

necessaria; o la fa in tempo, nel quale obbliga il precetto, per cui resta impedito dall' osservarlo; oppure non toglie l' impedimento, cui può levarè senza suo grave danno.

XV. Quist. 10. Si possono adempiere o con un solo atto, o nel tempo stesso due precetti?

Se si possa con un atto solo soddisfare a due precetti.

Risp. 1. che possono talvolta adempiersi con uno stesso e solo atto due precetti, e talvolta no; e ciò dipende dalla volontà del legislatore. Imperciocchè essendo la di lui volontà, tutta la ragion della legge o del precetto, se dal fine, dalle circostanze, dalla natura dell' opera comandata, o dal comun senso delle persone pie possa raccogliersi prudentemente, che il legislatore si contenta di un atto solo per l' adempimento di più precetti, in tal caso con un unico medesimo atto si soddisfarà a più precetti; altrimenti si dovrà dire tutto l' opposto. Daremo di questa dottrina lo schiarimento con alcuni esempi. Prescrive v. g. il Sommo Pontefice il digiuno per l' acquisto del giubileo; prescrive il Confessore ad un suo penitente d' ascoltare la Messa ogni giorno per un anno intero senza esprimersi nulla più. Nel primo caso può uno soddisfare, se i prescritti digiuni accadano nella quaresima, con uno stesso digiuno e alla legge del digiuno quaresimale e alla condizione prescritta per l' acquisto del giubileo; l' altro poi non è tenuto ne' giorni di festa fra l' anno occorrenti di ascoltare più di una Messa, cosicchè con una sola Messa in tali giorni soddisfa e al precetto della Chiesa, e a quello del Confessore. Così pure per comune consentimento con una sola Messa si soddisfa al precetto ecclesiastico, quando in giorno di Domenica ricorre altra festa di precetto. Per lo contrario se alcuno fa voto di osservare un digiuno, o il confessore prescrive di ascoltare una Messa ad un Penitente; nè il primo adempie il suo voto con un digiuno dalla Chiesa comandato, nè il secondo con una Messa già prescritta in giorno di festa. Di ciò altra ragione non si può addurre salvo che dal comun senso e dalle circostanze si raccoglie tale essere la mente del legislatore.

Si può nel tempo stesso soddisfare a più precetti.

Rispondo 2. che puossi nel tempo stesso soddisfare a due precetti diversi, se l' adempimento di uno non osta all' adempimento dell' altro. La ragion è, perchè nei precetti, nei quali non suol prescriversi la diversità di tempo, ma semplicemente l' adempimento dell' opera prescritta, non v' ha cosa che si opponga al poter fare nel tempo stesso tutto quel tanto viene prescritto da più precetti. Quindi nel tempo medesimo

per comune sentenza può taluno e ascoltare la Messa di precetto, e recitare le ore canoniche, alle quali è tenuto perchè l'attenzione all'ufficio divino non impedisce l'attenzione alla Messa. Non è così di una persona che volesse nel tempo stesso e confessarsi, e ascoltare la Messa di precetto: perocchè l'attenzione e applicazione necessaria a dichiarare nel debito modo il numero, la specie e la gravità e circostanze de' peccati impedirebbe l'attenzione alla Messa.

XVI. Quist. II. E' tenuto ad adempire una parte del precetto chi non può osservarlo tutto?

Rispondo che sì. Ciò è stato espressamente difinito da Innocenzo III. colla condanna della seguente opposta proposizione: *Qui non potest recitare matutinum et laudes, potest tamen reliquas horas, ad nihil tenetur; quia major pars trahit ad se minorem.* E Benedetto XIV. con due soli decreti ha condannato e vietato l'uso di quella sentenza, la quale insegnava, che i dispensati dall'astinenza delle carni non erano tenuti ad un'unica refezione ossia pasto nella quaresima e negli altri digiuni di precetto. Adunque ognora che la materia delle leggi umane è divisibile, o composta di più parti, chi non può osservarle interamente ed in tutta la loro estensione, deve adempierle per quella parte, cui può osservare: perciocchè corre per tutte la stessa ragione, e tale deve presumersi essere la mente del legislatore.

È tenuto adempire una parte chi non può tutto,

CAPITOLO IX.

Della legge penale, irritante, e dei tributi.

I. Legge umana è di tre sorta, cioè precettiva, penale e mista. La legge puramente precettiva si è quella, per cui viene comandato si faccia o ometta la tale e tale cosa senza fare veruna menzione di pena contro ai trasgressori, quale è quella a cagione di esempio di ascoltare la Messa ne' giorni di festa, o di digiunare la quaresima, e nelle vigilie comandate. La puramente penale è quella, che stabilisce una data pena contro quelle persone, che faranno una data cosa, o la ometteranno. Tale sarebbe quella legge, che fosse ne' seguenti termini espressa: chi trasporterà del grano fuori della patria o del territorio, pagherà di pena venti zecchini. La mista finalmente si è quella, ch'è insieme e precettiva, e penale; cioè che comanda di fare o non fare la tale azione, e di più impone la pena contro dei trasgressori. Le pene,

Tre sorta di legge, precettiva, penale e mista.

che possono e sogliono opporsi contro i trasgressori della legge, altre sono positive, com'è il pagare una data somma di danaro, la condanna alle carceri, alla galera, alla morte; ed altre puramente private, quelle cioè, che puniscono i trasgressori colla privazione di qualche bene, come di un uffizio, d'una dignità, d'un grado, della partecipazione de' beni della Chiesa, o della Repubblica. Altre anche talvolta sono meschiate di positive pene, e di private, come sono quelle, le quali impongono ai trasgressori alcuna pena positiva, come l'esilio, e la perdita insieme dell'uffizio, della dignità, del beneficio, o della partecipazione de' beni comuni. Ciò posto:

La legge precettiva, e la legge mista obbligano in coscienza.

II. E certo presso tutti, che la legge umana puramente precettiva obbliga a colpa, cioè sotto reato di colpa perocchè le leggi umane, come si è detto, obbligano in coscienza. Si deve altresì da tutti accordare, che anche la legge mista obblighi sotto peccato o mortale o veniale a misura della gravità della materia, e ciò per la stessa ragione, che sembrami evidente. Imperciocchè qualsivoglia umana legge, come nell' antecedente Capitolo abbiain dimostrato, contiene un vero precetto emanato da una legittima autorità, per cui ogni suddito è tenuto a fare o omettere l'azione imposta o vietata sotto reato di colpa. Tale difatti è la legge mista, poichè per questa parte almeno, ch'è prescrittiva, contiene anch' essa un vero precetto, che obbliga in coscienza, e se non lo contenesse, sarebbe una legge puramente penale. Adunque lo contiene, e conseguentemente obbliga in coscienza.

Obbliga a colpa anche la legge puramente penale.

III. Quanto alla legge puramente penale, quella cioè, nella quale sta espressa soltanto la pena, e non già il precetto del legislatore, parecchi Autori sostengono, che tal fatta di leggi non obblighi per se stessa se non se a sottostare alla pena. *Per se stessa*, io dico; perciocchè tutti poi confessano, che obbliga altresì sotto, reato di colpa, allorchè ciocchè viene comandato o vietato dalle umane leggi sotto tale pena, viene anche prescritto o proibito dalla legge o naturale, o divina positiva, o da altra umana legge o superiore o antecedente. A questa però debb' essere preferita la opposta sentenza. La ragione è, perchè la trasgressione delle leggi penali è certamente una disubbidienza, la quale è sempre peccato. Ma oltracciò chi non vede, che siffatte leggi, sebbene espressamente niente comandino, niente vietino, contengono nondimeno implicitamente qualche pre-

retto, quello cioè, per la cui osservanza stabiliscono la pena? Imperciocchè egli è chiaro, che ogniqualvolta il legislatore nel momento, in cui fa la legge, stabilisce la pena contro de' trasgressori, s' intende facilmente, senza che di più si esprima, che vuole col fatto stesso comandare o vietare, che vuole essere ubbidito, che non vuole si faccia l'azione vietata, e perciò stabilisce la pena contro de' trasgressori. E perchè mai il legislatore stabilisce tal pena? Certamente affinchè i sudditi pel timor della pena ubbidienza prestino alla legge, e per indurli con più efficacia a sottomettersi, e ad adempiere la legge. Dirà a cagione di esempio un superiore: *chi di notte porterà armi, sia posto in prigione*. Chi non vede, che questo è un divieto di portar armi di notte-tempo; sebbene materialmente colle parole non sia espresso? è come se dicesse: *proibiamo di portar armi in tempo di notte, e se alcuno le porterà sia fatto prigione*.

IV. Deve però da questa regola eccettuarsì il caso di una legge penale disgiuntiva. Può accadere, sebbene sia cosa rarissima, che il legislatore nel far la legge faccia uso di questa o somigliante formola: *niuno estragga grano dalla città, o se lo estrae paghi trenta zecchini*. Consta dalla formola di questa legge, essere mente del legislatore di non obbligare precisamente a non estrarre dalla città il grano; ma disgiuntivamente o all'una o all'altra cosa, cioè o a non estrarlo, o a sborsare trenta zecchini. Quindi in tal caso non sarebbe il suddito tenuto sotto reato di colpa a non estrarre dalla città il grano, quando fosse disposto a pagare la pena. Percioèchè quando il legislatore nella sua legge parla disgiuntivamente, si suppone, che lasci in arbitrio de' sudditi di eleggere quella parte, che più lor piace. Ma è però sempre vero, che siffatta legge espressa disgiuntivamente obbliga a qualche cosa sotto peccato, cioè o ad una parte o all'altra. Ma rarissime sono le leggi sotto tal forma.

V. Nelle leggi miste dalla qualità della pena in esse stabilita si raccoglie la gravità della colpa. Ciò è chiaro, se si tratti di legge ecclesiastica. Imperciocchè è cosa manifesta, che quelle leggi ecclesiastiche, le quali alcuna cosa prescrivono sotto pena di scomunica maggiore, sempre obbligano sotto grave colpa; perchè questa pena non s'impone, nè si contrae se non se per un peccato mortale, come insegnano comunemente i Teologi, ed i Canonisti. Quelle poscia, che seco non portano se non la pena della scomunica

Se però la legge non sia disgiuntiva.

Nelle leggi miste dalla qualità della pena si conosce la gravità della colpa. Ciò è chiaro nelle leggi ecclesiastiche.

nore, in forza di questa pena non s'infèrisce, che la trasgressione della legge sia mortale, perchè può questa incorrersi eziandio per colpa puramente veniale. In tal caso adunque deve considerarsi la gravità o parvità della materia soggetta alla legge, cosicchè se la materia comandata è grave, grave sarà la trasgressione; e se la materia è lieve, leggiera altresì sarà la violazione, come insegna la comune sentenza. Quanto alle altre censure d'irregolarità, di sospensione, d'interdetto, diciamo colla più comune e più fondata opinione, che sono segni d'obbligazione sotto grave colpa, come pure la degradazione, la deposizione, e la privazione dell'ecclesiastica sepoltura; perchè sono pene, che non s'impongono se non per grave colpa. Pene assai gravi sono in se stesse, poichè privano di gran beni spirituali i trasgressori, che indicano conseguentemente la volontà del legislatore d'imporre una grave obbligazione.

Lo stesso si deve dire delle leggi civili.

VI. Lo stesso si dica delle leggi civili, allorchè comandano, o vietano alcuna cosa sotto gravi pene, come di morte, d'infamia, di galera, di carcere perpetua, di perdita di tutt'i beni ec. Obbligano siffatte leggi sotto colpa mortale. Imperciocchè dobbiam tenere per cosa certa, che i legislatori procedano ragionevolmente allorchè fanno le leggi. Ora procederebbe il legislatore contro la retta ragione nell'imporre pene sì gravi a persone, che non commettono veruna colpa, o colpa soltanto leggera. Adunque indica grave colpa l'imposizione di gravi pene. Diffatti qual torto pensare non sarebbe mai il credere, che i Principi non intendano di obbligare sotto grave colpa i sudditi in quelle leggi, per la cui trasgressione impongono sì gravi pene? Se interrogheremo tutt'i Principi e Re, se intendano di legare le coscienze de' sudditi sotto grave colpa nelle loro leggi, la cui osservanza prescrivono sotto pena di morte, niuno si troverà, che non risponda di volerlo onninamente; mentre sanno di averne da Dio la podestà per una parte, e per l'altra sanno ancora essere questo il vincolo principalissimo di obbligare i sudditi morigerati. Quindi si deve raccogliere, che peccano gravemente quelle persone, le quali trasgrediscono le leggi, che vietano d'introdurre o di estrar certe merci sotto pena o di esilio, o della perdita de' beni, o di corra la pena di prigione perpetua, o d'infamia ec.

Se il trasgressore in-
corra la pena
na innanzi
o dopo la
sentenza del
Giudice.

VII. Qui si può ricercare, se il trasgressore sia in obbligo di pagare l'imposta pena innanzi, oppure solamente dopo la sentenza del Giudice. Convien di-

stinguere pena da pena, ed osservare della legge le espressioni . Se le pene sono ecclesiastiche , e sieno espresse in guisa, che tosto debbano incorrersi, convengono gli Autori, che non debbasi aspettare la sentenza del giudice, ma che tosto s'incorrono . Quando a cagione d'esempio si dice : Chi farà ed ommetterà la tal cosa, *ipso facto excommunicationem incurrat*; oppure : *absque alia sententia suo beneficio sit privatus* ; oppure : *ipsum excommunicamus, beneficio privamus* ec. incorronsi le pene col fatto stesso e prima della sentenza del Giudice. Allora poi non s'incorrono prima della sentenza o dichiarazione del Giudice, quando v. g. si dice : *Præcipimus ... sub pœna excommunicationis*, oppure *sub pœna privationis beneficii* . Che se intorno alle espressioni della legge diligentemente considerate nasce un prudente dubbio se contengano o no le leggi una pena da incorrersi col fatto stesso, oppur solamente dopo la sentenza del Giudice, in tal caso deve aver luogo quella regola del gius, *in pœnis benignior est interpretatio facienda*; e la pena deve giudicarsi del secondo genere .

VIII. Ma prescindendo da tali pene ecclesiastiche, e parlando delle pene generalmente, danno i Teologi di comun consenso questa dottrina, che può seguirsi con sicura coscienza. 1. Se la legge ingiunge da imporsi qualche pena, il trasgressore non è tenuto a portarla prima della sentenza del Giudice. 2. Se la pena dalla legge tassata non è da imporsi, ma già imposta, cioè non è *ferendæ*, ma *latæ sententiæ*, come parlano i Teologi; ma che però ricerca qualche azione del trasgressore, ordinariamente non è ad essa tenuto prima della sentenza o dichiarazione del Giudice, com'è la pena della carcere, dell'esilio, la pena pecuniaria ec. Imperciocchè ella è cosa dall'umana consuetudine affatto aliena, che chi ha commesso un fallo, o ha trasgredito una legge da se stesso, vada in prigione, o in esilio, o paghi la pena pecuniaria. Seguita poi la sentenza o dichiarazione del Giudice deve sottoporsi alla pena, andare in esiglio, pagare la pena pecuniaria, e soffrire le altre pene, purchè però l'azione stessa, esercitata da se medesimo, non sia illecita o ripugnante alla umanità. In tal caso anche dopo la sentenza del Giudice il trasgressore non è tenuto ad eseguirla. Quindi un reo condannato ad essere strangolato, non è tenuto nè deve strangolarsi da se medesimo, e chi fosse condannato a morir di fame, non sarebbe tenuto ad astenersi dal prendere cibo, quando gliene venisse offerto. Basta adun-

Dottrina
generale .

que che il reo sopporti pazientemente la pena fattagli soffrire dal ministro di giustizia.

Leggi irritanti quali sieno.

IX. Mettono alcuni fra le leggi penali le leggi irritanti, sebbene non sieno propriamente leggi penali. Leggi irritanti appellansi quelle, le quali dichiarano irritato ed invalido qualche atto ossia del foro esterno, ossia anche del foro della coscienza. Esservi nella Chiesa e nella Repubblica la podestà d'irritare gli atti e renderli invalidi o col prescrivere certe formalità e solennità, la mancanza delle quali tolga dell'atto il valore e la obbligazione; oppure rendendo certe persone inabili a certi atti determinati, non si può dubitarne: perciocchè talvolta il comun bene e la tranquillità de' cittadini lo esige, mentre in altra maniera non possono alcuna fiata tenersi lontane le frodi, i pericoli, ed altri gravi incomodi. Ne abbiamo un esempio chiarissimo nel Concilio di Trento, che per ragioni giustissime ha vietato la celebrazione del Matrimonio senza la presenza del Parroco e di due testimoni, e fatto senza la loro presenza lo ha dichiarato invalido e nullo.

Podestà d'irritare gli atti nella Chiesa, e nella Repubblica.

Due sorti di Legge irritanti.

X. Sono di due generi le leggi irritanti; cioè altre, che rendono col fatto stesso invalida l'azione o il contratto; ed altre, che prescrivono la irritazione da farsi dal Giudice competente. Le prime sogliono esprimersi con queste formole: l'atto sia invalido col fatto stesso, *actus sit ipso facto nullus*; oppure sia irritato, non fatto, o abbiasi come non fatto, *irritus*; *infectus, pro infecto habeatur*. Le altre parlano così: Se l'atto o il contratto venga fatto nella tal maniera, o senza le tali formalità, venga irritato; resciso, annullato, cancellato; *si hoc modo actio fiat, irritetur, rescindatur, abrogetur etc.* Non è però sempre alla irritazione necessario, ch'espressemente l'atto o il contratto venga dichiarato irritato ed invalido: basta, che si prescriva la tal forma o condizione, e si comandi di osservarla in guisa, che non apposta ne siegna del medesimo la nullità.

Quando sia cosa illecita il praticare gli atti dalla legge irritati.

XI. Non sempre le leggi irritanti obbligano la coscienza, ma l'obbligano non rade volte. Ma come ciò potrà conoscersi? Due sono i segni principali, onde sapere se le leggi nel tempo stesso, in cui irritano gli atti, anche gli proibiscano in guisa che peccchi chi li pratica. Il primo si è, alloraquando l'atto in forza del suo oggetto e natura è tale, che il volerlo eseguire, mentre non può ciò farsi validamente, è cosa turpe, e contro la retta ragione. Ciò sembra aver luogo massimamente in materia di religione, ossia

nelle azioni sagre, e in materia di giustizia: perocchè il fare un'azione sagra invalida e nulla è un sacrilegio, perchè ripugna alla riverenza dovuta alle cose sagre. Parimenti in materia di giustizia il fare alcuna cosa, la quale essendo irrita e nulla contiene un'ingiustizia, non va esente da peccato; come se taluno eleggesse un altro al dato uffizio senza la formalità essenziale, senza di cui l'elezione è invalida. Così un Giudice v. g. quando pronunzia in giudizio la sentenza non può senza ingiustizia, e conseguentemente senza peccato ommettere alcuna cosa al valore di essa necessaria. L'altro segno si è, quando viene dalla legge vietato l'atto stesso, e al divieto si aggiugne la irritazione; perchè in tal caso questa legge obbliga, come obbligano le altre leggi. Ne abbiamo l'esempio nel Concilio di Trento, che vieta primamente di far professione innanzi il tempo dell'età stabilito, e quindi poi irrita l'atto eziandio della professione. Quando poi non concorre alcuno di questi due segni, la legge non obbliga nè stringe la coscienza ad osservare la forma nell'atto prescritta. Sarà in allora la legge puramente irritante.

XII. Ma qui è necessario avvertire, che sebbene la legge puramente irritante non obblighi nel foro della coscienza; se però l'atto dichiarasi irritato e nullo *ipso facto*, obbliga a tutte quelle cose, che per se stesse sieguono dalla irritazione; perciocchè siffatta legge, annullando l'atto, priva nel tempo stesso l'atto medesimo d'ogni uso morale, e quindi vieta il farne uso, che conseguentemente diviene non solo invalido, ma anche, illecito. Ecco di ciò un esempio. S. Pio V. ha stabilito, che i benefiziati, i quali non recitano le ore canoniche, non conseguiscano i frutti, *non faciant fructus suos*; ed irrita conseguentemente l'acquisto di tali frutti. Questa legge obbliga in guisa, che rende invalido ed illecito l'uso di tali frutti, giacchè niuno può far uso a proprio vantaggio di una cosa, che non è sua. Se poi l'atto non è irritato, ma da irritarsi, non obbliga prima della sentenza del Giudice, e quindi valide e lecite sono tutte quelle cose, che sono conseguenze dell'atto prima di tale sentenza, la quale seguita che sia, tutte le conseguenze divengono illecite.

XIII. Leggi penali sono in certa maniera anco le leggi delle gabelle e dei tributi. Di queste per ultimo dobbiam parlare. Il tributo, sotto il qual nome s'intende ogni genere d'imposizione e gravezza pubblica, è di tre sorti, cioè altro reale, altro persona-

Avvertimento.

Cosa sia tributo.

le, ed altro misto. Il reale è quello che pagasi pe' campi, o fondi immobili. Il personale quello che dasi per ragion della persona, e appellasi censo, secondo quel passo di S. Matteo c. 22. *Licet census dare Cæsari, an non?* Il misto quello che si paga per cose massimamente mobili, e persone. Hanno i Principi la podestà d'imporre e di esigere dai proprj sudditi i tributi, nè se ne può dubitare: *Reddite*, dice ai Cor. 13 S. Paolo, *omnibus debita: cui tributum tributum: cui vectigal vectigal etc.* E perchè, dice S. Tommaso sovra questo passo, il tributo pagasi ai Principi *pro generali regimine, quo patriam in pace et quiete conservant.* Ecco della podestà dei tributi, ed insieme della loro convenienza, onestà, e necessità il fondamento principale suggerito in tali parole dal S. Dottore. Abbisognano i principi dei sussidj de' loro sudditi per ben amministrare e reggere la Repubblica, e per supplire a tante spese, che sono a tale uopo necessarie. Adunque la legge di natura stessa detta e prescrive, che i popoli paghino i tributi ai principi, che gli esigono, affine di adoperarsi e d'invigilare ai loro comodi, di proteggerli, di difenderli, e di mantenere fra loro e contro i nemici la tranquillità e la pace: Adunque tenuti sono in coscienza a pagarli; e s'ingannano a partito que' sudditi, i quali credono di non aggravare la loro coscienza nel non pagare i tributi, o nell'esimersi con frodi ed artifizj dal pagarli.

Pagar debbonsi i tributi, sebbene non vengano domandati.

XIV. Quindi debbonsi pagare i tributi, quando consta che dal Principe sono stati imposti, quandanco non vengano ricercati. Così insegna la comune e vera dottrina. La ragion'è, perchè la legge giusta obbliga in coscienza ad adempierla ancorchè nessuno a farlo ci ammonisca e ci spinga, come ancorchè nessuno ce lo ricerchi siam tenuti a pagare i debiti, cui abbiám contratti. Così pure nascendo il dubbio se sia o no giusto qualche tributo, si deve pagare, perchè nel dubbio deve sempre presumersi a favore del superiore, che ha diritto e podestà d'imporre i tributi, tanto più che ai sudditi ed ai privati non appartiene il diffinire i dubbj intorno alla giustizia o ingiustizia dei tributi, Nel dubbio adunque il suddito deve ubbidire e pagare i tributi.

CAPITOLO X.

Delle persone soggette alle umane leggi.

I. Convien premettere per una più chiara intelligenza di ciocchè siamo per dire, che la legge secondo S. Tommaso ha due uffizj, l'uno de' quali si è il dirigere le umane azioni, l'altro il costringere i sudditi col timor delle pene ad ubbidire alle leggi. Nel senso di S. Paolo in quelle parole della prima a Timoteo c. 1. *justo non est lex posita*, si può dire, che gli uomini malvagi sieno sottoposti alle leggi sì quanto alla forza direttiva, sì ancora quanto alla coattiva, ed i buoni solamente quanto alla direttiva; non già perchè questi esenti sieno dall'eseguirle, ma bensì perchè non han bisogno d'essere forzati col timor delle pene ad osservarle. Per altro se ancor essi le violassero (nel qual caso più non sarebbero giusti) non meno degli altri dovrebbero essere puniti. Ciò premesso, quali persone sono o non sono, alle umane leggi sottoposte?

Due uffizj delle leggi.

II. Non lo sono in primo luogo i fanciulli, che non sono per anco giunti all'uso di ragione. La ragione n'è evidente, perchè la legge è essenzialmente una regola, e la regola non viene imposta se non se a chi è capace di umana direzione, e dotato di libertà; di cui i fanciulli prima dell'uso di ragione sono incapaci. Quindi, prescindendo dallo scandalo, possono loro darsi a mangiare ne' giorni vietati cibi di carne. Quando poi incomincia in essi l'uso di ragione, che suole avvenire intorno ai sett'anni, sono tenuti ancor essi alle leggi della Chiesa, ad ascoltare la Messa, all'astinenza delle carni ne' giorni prescritti, a confessarsi ec.

I fanciulli non sono soggetti alle leggi.

III. Sono dello stesso parere alcuni Autori intorno alle persone perpetuamente pazze per la stessa ragione. Ma altri sono di contrario sentimento; e ne assegnano questa differenza, che gl'infanti sono in quella età di sua natura incapaci di uso di ragione, laddove i perpetuamente pazzi, che sono già fuori dell'infantile età, di sua natura sono capaci di ragione e di direzione, e per un accidente soltanto ne sono privi. Quindi, sebbene per difetto di deliberazione sieno scusati dalla trasgression della legge, come lo sono que' che invincibilmente la ignorano, assolutamente però sono anch'essi alla legge soggetti. Questa sentenza sembra a me più verisimile, ed altresì

Che debba dirsi dei perpetuamente pazzi.

più conformi all' uso e sentimento degli uomini pii, i quali ne' giorni vietati non danno a mangiar carne a tal fatta di persone. I deliranti poi, che non sono perpetuamente fuor di senno, e gli ubriachi sono compresi certamente nella legge, perchè abitualmente, sebbene non sempre, hanno l' uso libero della ragione. Sono nondimeno scusati dalla trasgressione formale; mentre sono nell' attuale ubbriachezza, purchè la trasgressione non sia indirettamente volontaria nella sua causa, o presi sono dal delirio, se fanno in allora alcuna cosa dalla legge vietata, od ommettono cose comandate: perchè in que' momenti sono privi della libertà e dell' uso di ragione.

Che degl' infedeli ed eretici.

IV. Gli Ebrei, i Maomettani, gl' Idolatri, ed in corto dire gl' infedeli tutti non battezzati non son sottoposti alle leggi della Chiesa. La ragione è chiara. Il Battesimo è la porta, per cui si entra nella Chiesa: que' tutti adunque i quali per questa porta entrati non sono nella Chiesa per non essere mai stati battezzati, non posson esser soggetti alla di lei giurisdizione e podestà, e quindi nemmeno sottoposti alle leggi da essa promulgate. Non è così degli eretici. Questi per lo battesimo siccome sono entrati nella Chiesa, così son divenuti di lei sudditi, e soggetti alle sue leggi; e quindi peccano se non le osservano. Chi adunque desse in giorno di venerdì a mangiar carne ad un infedele non battezzato prescindendo dallo scandolo, e da ogni sospetto di disprezzo della religione, non peccherebbe: e peccherebbe all' opposto quel cattolico, che in tal giorno ne desse a mangiare ad un eretico; perchè quegli non è tenuto alle leggi della Chiesa, e lo è questi.

Che nei governi Aristocratico, e Democratico.

V. Nei governi Aristocratico e Democratico tutti sono tenuti ad osservarne le leggi non solo quanto alla forza direttiva, ma altresì quanto alla coattiva. La ragion' è; perchè in questa fatta di governi niuna persona particolare è Principe supremo; ma la Repubblica, ossia la Comunità è superiore ad ognuno, che le appartiene, cioè nel governo Democratico la raunanza del popolo, e nell' Aristocratico il ceto della nobiltà, o degli Ottimati. In essi la podestà del governo e della reggenza non risiede nè in questa, nè in quell' altra particolar persona, ma in tutte congiuntamente considerate; cioè o nel ceto degli Ottimati, o nella raunanza del popolo. Adunque ciascuno e tutti in particolare hanno un superiore, da cui sono e debbon essere governati, ed a cui conseguentemente sono soggetti; sicchè questo superiore non

solo può tutti dirigere, ma eziandio tutti costringere all' osservanza delle leggi col timor delle pene. Ma e nei governi Monarchici ed assoluti sarà egli mai il Principe legislatore alle sue leggi tenuto? Lo direm tosto.

VI. Quando la materia conviene ugualmente al Principe legislatore, ed ai sudditi, egli è tenuto ad osservare la sua legge non per forza coattiva, ma soltanto direttiva, cosicchè non può trasgredirla senza peccato. Così insegnano di comune consenso tutt' i Teologi con S. Tommaso nella 1. 2. q. 96. art. 5. al 3. ove ciò asserisce, e prova nella seguente maniera.

„ Il principe, dice, è sciolto dalla legge quanto alla forza coattiva, perchè la legge non ha forza coattiva se non se nella podestà del Principe. Adunque sciolto si dice il Principe dalla legge in quanto che niuno v' ha, che possa contro di esso dar sentenza di condanna, e fare ad esso soffrire la pena, se non la osserva e fa contro la legge. Ma, siegue, quanto alla forza direttiva della legge egli alla legge è soggetto secondo quello si dice *extra de constit. cap. Quum omnes*, cioè: *Quod quisque juris in alterum statuit; ipse eodem jure uti debet*. È l' autorità del Sapiente dice: *Patere legem, quam ipse tuleris*. È nel Codice gl' Imperadori Teodosio e Valentiniano scrivono a Volusiano Prefetto: *Digna vox est majestate regnantis, legibus obligatum se Principem profiteri, adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus Principatum*. Vengono eziandio dal Signore rimproverati que', che dicunt, *et non faciunt*, e que', i quali *alii onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere*, come sta scritto in San Matteo al cap. 23. Quindi per quello spetta al giudizio di Dio il Principe non è sciolto dalla legge quanto alla di lei forza direttiva, ma deve volontario e non forzato adempiere la legge. Così egli, la cui dottrina potrebbe con molti argomenti confermarsi, se la cosa lo richiedesse. Pecca adunque anco il Principe o Legislatore, quando anche senza scandolo non osserva la sua legge senza giusta cagione, checchè ne dicano in contrario i PP. Salmaticensi, ed il Lacroix; eccettuato il caso d'una legittima dispensa per giusto motivo, cui siccome agli altri così può accordare anche a se stesso.

Dissi però, *se la materia della legge convenga ugualmente ai sudditi, ed al Legislatore*: perciocchè se ad entrambi non sia congrua e comune, come allorchè la materia della legge è al Principe indecente, e

Che nei governi Monarchici?

non adattata al suo stato, non c'è ragione in tal caso, onde obbligarlo. Parlasi adunque di quelle leggi, che riguardar possono non meno il Principe che i sudditi, e possono convenire non meno all' uno che agli altri.

Che delle persone di Chiesa? VII. Le persone di Chiesa nelle cose temporali e civili sono anch'esse tenute, non meno degli altri sudditi, alle leggi dei Principi, sotto il cui dominio si trovano, salve soltanto le consuete accordate immunità. Dissi, nelle cose temporali e civili, atteso che è cosa troppo chiara, che nelle spirituali ed ecclesiastiche sono soltanto soggette alle leggi della Chiesa, dei Sommi Pontefici, e degli altri Prelati. Perciocchè la podestà de' Principi secolari non si estende se non se alle cose, che spettano al ben temporale della Repubblica, delle quali solamente possono far leggi secondo lo giudicano al ben comune utile o necessario. La podestà di far leggi intorno alle cose spirituali è stata da Cristo affidata e commessa ai Prelati della Chiesa, ai quali però unicamente appartiene.

Venendo ora alla nostra proposizione, dessa chiaramente si raccoglie da quel testo dell' Apostolo: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*: nel quale aver S. Paolo parlato delle Podestà secolari è comun voce, e sentenza de' Padri non meno greci che latini. Odasi per tutti sovra questo passo il Grisostomo: *Potestatibus ex debito obedire jubet, ostendens, quod ista imperantur omnibus et Sacerdotibus et Monachis, non solum secularibus... Etiam si Apostolus sit, si Evangelistæ, si Prophetæ, sive quisquis tandem fuerit. Neque enim pietatem subvertit ista subjectio: et non simpliciter dicit, obediat, sed subdita sit*. Ed oltracciò i Chierici per essere stati chiamati nella sorte del Signore non cessano già di essere cittadini, parti, o membri di una comunità politica; ma lo sono sempre, anzi vengono computati fra le più nobili porzioni della medesima; ed inoltre sono ancor essi a parte dei comodi e dei benefizj comuni. E perchè dunque non dovranno ancor essi ugualmente che gli altri essere soggetti alle comuni leggi dai Principi fatte, ed al ben comune ordinate?

Dissi però, salve le consuete loro accordate immunità. Questa eccezione stassene solidamente appoggiata ne' sagri Canonici, nelle Costituzioni degl' Imperadori, dei Principi, e dei Re della terra, i quali pel loro ossequio verso la Chiesa vollero esenti non solo i Prelati della medesima, ma anche i Sacerdoti, e

le altre persone di Chiesa in certi casi dalle loro leggi. Di tale esenzione o privilegio così parla Innocenzo IV. *de sent. excom.* Cap. Noverit: *In temporalibus generaliter, et generalis Ecclesie solus Imperator* (lo stesso si deve dire degli altri Principi), *qui et clericis et laicis præesse debet, privilegium concedere potest.* Ora questa immunità dalle leggi siccome non è la stessa in tutt'i regni e principati, ma in qualche luogo più estesa, in altri più ristretta, qui minore, là maggiore, secondo il volere de' Principi, così le persone di Chiesa hanno a consultare la consuetudine del loro paese e seguirla.

VIII. Restaci a vedere a quali leggi sieno o non sieno tenuti i Forestieri, i Pellegrini, ed i Vagabondi. Per nome di Forestieri, in latino *Advena*, que s'intendono quelle persone, le quali escon fuori della lor patria, e fissano altrove il loro domicilio; e quelle altresì, che avendo in un luogo il domicilio abitano in un altro o sempre, o per alcun tempo. Pellegrini poi appellansi que', che dal luogo del proprio domicilio trasferiscono altrove, ma di passaggio, e con animo di ritornarvi. Vagabondi finalmente diconsi que' che vanno qua e là vagando senza avere verun fisso domicilio. Di questi adunque.

Forestieri,
Pellegrini,
Vagabondi come
distinguan-
si.

IX. Diciamo 1. che non son sottoposti alle proprie della loro patria o territorio, quando trovansi fuori di esso ne' luoghi, ove non obbligano. La ragione è, perchè le leggi e consuetudini locali sono affisse e legate al luogo ossia al territorio, nè fuori di esso estendesi la giurisdizione, o podestà del legislatore, siccome è cosa troppo chiara, che anche la stessa autorità dei Principi non si estende mai oltre i confini del loro principato. E certa presso tutti questa sentenza; e raccogliesi anco manifestamente dal cap. 1. *de Constit.* in 6. ove si dice, non essere tenuti allo statuto di un Vescovo, che lega colta scomunica que' che rubano, se commettano il furto fuori della di lui Diocesi. I Pellegrini adunque, ed i viaggiatori non son tenuti ad ascoltare la Messa, nè a digiunare, se trovansi ne' luoghi, ove questi precetti non obbligano.

Non son
soggetti alle
leggi de'
luoghi, da'
quali esco-
no.

Ma questa regola generale soffre qualche eccezione. Se il precetto è personale, obbliga la persona in qualunque luogo essa si trovi. Se un Vescovo a cagione di esempio vieta ad un Sacerdote il celebrare la Messa, o l'uso di qualche Ordine ad un Chierico, e glielo vieta assolutamente, non può il Sacerdote

celebrare la Messa, il Chierico esercitare quel dato Ordine o Uffizio non solo nella propria, ma nemmeno nell'altrui Diocesi. Così pure se la legge della patria o del Principe vieta un'azione fatta in qualunque luogo per lo danno speciale, che ne ridonderebbe alla comunità, v. g. il vendere armi, polvere, attrezzi militari ai nemici della patria o regno, a niuno è lecito ciò fare anche fuori della patria o del regno, ma deve ognuno astenersi da tale vendita in qualunque luogo.

X. Diciamo 2. che sono tutti tenuti a osservare le leggi de' luoghi per cui passano, quando altrimenti c'è pericolo di scandalo, cui per gius di natura tenuti siamo ad evitare sotto grave peccato. E così pure allorchè le leggi sono non già particolari di que' luoghi, ma di gius comune; benchè o per consuetudine o per privilegio non obblighino, nè si osservino nel luogo del proprio domicilio: imperciocchè siam tutti soggetti al Legislatore del gius comune, nè v'ha ragione per credercene dispensati o esenti, atteso che la consuetudine ed il privilegio non han luogo nè forza alcuna fuori del territorio. E finalmente tutti son tenuti a quelle locali leggi, che riguardano le solennità e condizioni de' contratti, de' testamenti, de' matrimonj, e quelle altresì, la cui trasgressione apporta nocumento agli abitatori di que' luoghi, per cui si passa. In ciò convengono tutti gli Autori. Egli è poi troppo chiaro, che tenuto è ad osservarle chi va in un luogo non di passaggio, ma per ivi trattenersi buona pezza, cioè o per anni, o per buona parte dell'anno. Quindi gli scolari, che fan loro dimora in qualche Città per cagione de' loro studj, i mercanti a motivo de' lor negozj, i servi a cagione del lor servizio, tenuti sono alle leggi ivi obbliganti. Ma la difficoltà consiste in sapere se i Passeggieri, i Pellegrini, i Vagabondi tenuti sieno generalmente ad osservare le leggi e consuetudini particolari de' luoghi, ne' quali trovansi di passaggio, anche prescindendo dallo scandalo, o da leggi toccanti i contratti? mentre su questo punto i Teologi non si accordano. Quindi.

Chi è moralmente in un luogo è tenuto alle leggi di lui.

XI. Diciamo 3. che i Passeggieri, i Pellegrini, ed i Vagabondi tenuti sono alle leggi di que' luoghi in cui sono *moralmente*. La ragion'è, perchè tosto che trovansi moralmente in qualche luogo, sebbene di passaggio, divengono soggetti al Principe, o Vescovo del paese, ove v'ha la tal legge, o consuetudine, che ha forza di legge: e siccome a cagione del ter-

ritorio, in cui trovasi, è soggetto al foro di esso, così alle leggi. Anche il buon ordine, la pace e tranquillità della repubblica richiede, che i Forestieri, i Pellegrini, i Vagabondi non facciano uso d'altre leggi fuorchè di quelle che corrono nel paese, e di cui si servono gli abitanti, affinchè tolgasi di mezzo ogni occasione di disturbi, di confusione, e di sconcerti, la quale avrebbe certamente luogo, se in uno stesso paese vivessero altri con queste leggi, altri con altre di altro genere e diverse. V'ha di ciò anche un'altra fortissima ragione. Il Forestiero, il Pellegrino, il Passeggiero, quand'è fuori del suo territorio, non è più tenuto alle leggi di esso; adunque è cosa troppo equa e troppo giusta, che tenuto sia a quelle del territorio, in cui si trova. Imperciocchè non ha mica ad essere esente da ogni legge; siccome adunque gode l'esenzione delle leggi del suo paese, così debb'essere soggetto a quelle del paese, in cui si trova, ancorchè per poco tempo, e sol di passaggio.

XII. Ma conviene dichiarar un po' meglio e con più precisione questa generale dottrina, adattandola alla pratica, ed ai casi particolari. Dico adunque, che un Passeggiero è tenuto soltanto a quelle leggi locali, la cui osservanza non ricerca un tempo più lungo di quella di sua dimora: perciocchè quanto alle altre non s'intende essere in luogo *moralmente*; nè per adempiere queste è obbligato a trattenersi più di quello ha stabilito. No, egli non è tenuto a fermarsi in verun luogo affine di adempierne le consuetudini o i precetti; ma unicamente, posta la sua presenza ad osservare quelle leggi, a cui in tal tempo può soddisfare. Deve quindi adempiere i precetti locali negativi, i quali non esigono dimora, v. g. astenersi dal mangiar carne, se trattengasi a pasteggiare in luogo, in cui l'uso delle carni in tal giorno n'è vietato; e se c'è digiuno nel territorio, in cui si trova, ogni qualvolta ivi si trattenga un giorno intero, è tenuto a digiunare.

Per quello poi spetta ai precetti affermativi, chi passa per un luogo, in cui in tal giorno è festa comandata, e se ne va ad un altro, ove non lo è, non è tenuto, quando non ci sia scandalo, ad intermettere il suo viaggio per ascoltare la Messa, quandanco ivi si trattenga a prender cibo. Per lo contrario se ivi si trattiene uno spazio di tempo congruo e sufficiente è tenuto ad ascoltarla, mentre ciò in tal caso non pregiudica ai suoi disegni ed al suo viaggio. Parimenti s'è giorno di festa nel luogo ove ha pernottato è

Dichiarazione dell'anzidetta dottrina.

tenuto prima di partire ad ascoltarla, quando possa farlo senza pregiudizio notevole delle sue idee con buona fede e ragionevolmente stabilite. Quindi se nel luogo non ci fossero Messe se non dopo alcune ore, sembra non sarebbe tenuto a trattenersi tutto quel tempo affine di ascoltare la Messa, mentre stabilito aveva di partire la mattina per tempo; ma se c'è copia di Messe dalla mattina per tempissimo fino ad ora tarda, in qualunque ora abbia fissato la sua partenza è obbligato ad ascoltarla. In una parola deve ascoltarla ogniqualvolta può farlo senza certo incomodo.

Pecca chi esce a bella posta dal suo territorio per essentarsi dalle leggi.

XIII. Sebbene chi trovasi fuori del suo territorio non sia più tenuto ad osservarne le leggi se in luogo trovasi, ove non han vigore; peccano però quelle persone, le quali a bella posta e studiosamente dalla lor patria o territorio in altro luogo si trasferiscono affine appunto di schermirsi dalla obbligazione del proprio territorio. La verità di questa dottrina raccogliasi da quel principio del gius cap. 15. e 16. de Rescrip. *Fraus et dolus alicui patrocinari non debet.* Che abbia luogo la frode nel caso nostro non v'ha chi nol vegga: perciocchè non per altra cagione, come supponiamo, la persona passa dal luogo di sua dimora ad un altro, se non per sottrarsi alla obbligazione della legge.

Questo è un punto di dottrina non solo in adesso più probabile, ma onninamente certo, dappoichè il sapientissimo Pontefice Benedetto XIV. nell'egregia sua Opera *De Synod.* lib. 15. c. 4. l'ha insegnato; e con argomenti superiori ad ogni eccezione dimostrato. „ Non è, dice, in oggi lecito lo scostarsi da „ questa dottrina, dappoichè la sagra Congregazion del „ Concilio ha dichiarato invalido il Matrimonio senza „ la forma dal Tridentino prescritta celebrato da „ quelle persone le quali affine unicamente di celebrarlo clandestinamente eransi trasferite da luoghi „ ove il Tridentino era stato promulgato, ad altro, „ in cui non lo era. Fu, soggiugne, questa dichiarazione da Urbano VIII. dopo averla confermata „ colla sua Apostolica autorità inserita nel Breve indirizzato all'Arcivescovo di Colonia; alla qual dichiarazione si accordano molte altre decisioni della medesima Congregazione da noi riferite nella nostra Istituzione 33. n. 8. e seguenti. Imperciocchè „ non essendo stata la mente della S. Congregazione „ nè del sommo Pontefice di fare una nuova legge, „ ma soltanto di spiegare la già esistente fatta dal

„ Concilio, quindi già ne siegue, per sentenza dell'
 „ una e dell'altro, che quegli, il quale in frode del-
 „ la legge si sottrae dal luogo, ove ha vigore, ri-
 „ mane nondimeno compreso nella legge, e vincolato
 „ dall'obbligo di osservarla “.

Da questa ed altre Pontificie decisioni ivi da esso medesimo riferite; e dalla ragione ivi dedotta e da lui pienamente comprovata, tolta di mezzo rimane onniqamente la controversia, che intorno questo punto ci era fra i Teologi, e che già pochi anni fu con caldezza agitata fra alcuni Parrochi Milanesi. La quistione era questa, ch'è appunto la presente nostra, se lecito fosse il trasferirsi da luoghi ove osservasi il Romano rito nell'incominciare la Quaresima, a Milano in cui c'è la consuetudine di non incominciarla se non la Domenica dopo le Ceneri, a bello studio ed a solo fine di godere di tal privilegio. In adesso è deciso, che ciò non è lecito, ed è deciso in guisa, che per sentimento del lodato sapientissimo Pontefice a niuno è più lecito l'opinare altrimenti: *Neque hodie fas esse videtur ab hac sententia recedere.* E adunque manifesto, che peccano tutte quelle persone, le quali si prendono questa libertà in frode della legge, ed essere questa sentenza certa in guisa, che la contraria non ha più probabilità veruna.

CAPITOLO XI.

Della mutazione, e cessazione delle umane leggi.

I. La mutazione delle umane leggi può essere e negativa e positiva. Mutazione negativa ell'è, quando la legge per dissuetudine, sapendolo, e non ripugnavdovi, nè opponendosi il Legislatore, resta abolita senza che ad essa legge ne venga altra sostituita. La positiva avviene allorchè o il Principe stesso espressamente la rivoca; oppure ne fa un'altra in luogo di essa, che alla prima è contraria, nel qual caso dovrebbe appellarsi cessazione anzi che mutazione. Cessa altresì la legge, quand'è passato quello spazio di tempo, per cui unicamente fu fatta. Non si ha a confondere la cessazione o rivogazione colla derogazione; poichè questa non abolisce tutta la legge, ma una parte soltanto ne toglie.

Cosa sia
cessazione
delle leg-
gi, e di
quante
sorta.

II. Sebbene sia cosa certissima, che le umane leggi soggette sono a cambiamento, e ad abolizione, osserva però S. Tommaso nella 1. 2. q. 97. art. 1. e con esso tutt'i Teologi, che non debbon essere sì facil-

Le leggi
non hanno
a cangiarsi
con facilità.

mente abolite e cangiate, quandanco occorra qualche cosa di meglio: perciocchè parecchi, sono gl' inconvenienti, che nascono dalla facile e frequente mutazione delle leggi. Non hanno dunque a cangiarsi senza necessità o gravissima cagione.

È valida la mutazione fatta dal Principe senza giusta causa.

III. Valida nondimeno sarebbe la mutazione o abolizione della legge fatta dal Principe anche senza giusta e legittima cagione; perchè tutto il vigor della legge dipende dalla volontà del Legislatore. Adunque abolita che sia da esso o cangiata non ha più veruna forza di obbligare; purchè però non si trovi nella legge stessa umana alcuna cosa spettante al gius naturale o divino; che non può andar soggetto ad abolizione o cangiamento. Il Principe però se cangia o distrugge senza giusta causa una legge per anco utile al bene della Comunità, pecca gravemente; perchè nuoce al ben pubblico; per cui ogni legge è stata fatta. Certamente il privare senza giusta cagione la Comunità d'una cosa utile e vantaggiosa non può farsi senza grave colpa. E lo stesso a proporzione deve dirsi della derogazione. Ma chi sarà quegli ossia nella civile Repubblica; o nell' ecclesiastica, che abbia autorità di cangiare ed abolire le leggi?

Può le leggi abolire chi le ha fatte.

IV. Ha podestà di cangiar le leggi ed abolirle il chi le ha fatte, o gli succede in pari dignità e potere. Ciò è chiarissimo per quell' antico proverbio, che *chi può fare può anche distruggere*: Diffatti tutto il valore e vigor delle leggi dipende dalla volontà del Legislatore, il quale conseguentemente se non vuole che la legge sussista, più non sussiste. Lo stesso si dica di un successore, che gli sia uguale; perchè questi è fornito della stessa podestà. Quindi è chiaro, che un Principe supremo, il quale non ha sovra di sè alcun superiore, se non Dio, ha questo potere ed autorità. Lo può fare 2. anche un Principe superiore riguardo alle leggi d' un inferiore, che gli è subordinato nella podestà. La ragione n' è chiara: perciocchè in tal caso la podestà dell' inferiore dipende tutta dal superiore: adunque potrà il superiore, se così gli piace, abolire una legge fatta da un suo inferiore, siccome potrebbe anche togliergli la podestà di far leggi. Dissi però, d' un inferiore, che gli è subordinato nella podestà. Imperciocchè se un Principe preceda l' altro soltanto nel grado e nell' eccellenza della dignità, non perciò ha il potere e l' autorità d' abolir leggi spettanti all' altrui gius, siccome nemmeno di farle.

Lo può anche un Principe superiore.

V. Ma un inferiore non può mai abolire una legge

di un suo su
re podestà n
temente la
stro, il quale
VI. Può in
l' umana leg
del fine e de
può cessare
trariamente
te, allorchè
le circostanz
vanza della
che sia relat
moralmente
l' oggetto dive
bene. Cessa p
teria della leg
stata fatta; s
non divenga
le, o inutile.
VII. Se cè
trariamente,
cosa ne nasce
ge, e ciò in r
è troppo chiar
che questa leg
più veruna ob
giusta: la legg
legge. La legg
lo inutile, ma
stere, come p
re? Per niun
cagion della
niversale del
a qualche pe
l' obbligazion
caso suo part
ta; e può ope
ragion' è, perc
gislatori preven
eccettuati, e
sere nella legg
si. Nel caso pe
sufficienza del
tore, o non pot
VIII. Lo ste
legge divenga i
no è tenuto; e

di un suo superiore. La cosa è evidente. La superiore podestà non dipende dalla inferiore: e conseguentemente la sua legge non dipende dalla volontà di questo, il quale non ha sovra di quella veruna podestà.

L'inferiore non può abolir la legge d'un suo superiore.

VI. Può inoltre cessare ed estinguersi totalmente l'umana legge per la mancanza totale o cessazione del fine e della cagion della legge. In due maniere può cessare il fine e la cagion della legge, cioè *contrariamente* e *privativamente*. Cessa contrariamente, allorchè per lo cangiamento della materia, o delle circostanze diviene cosa ingiusta o turpe l'osservanza della legge, oppur anche si ardua e difficile, ch'è sia relativamente a tutta la comunità impossibile moralmente il di lei adempimento; o finalmente se l'oggetto divenuto sia affatto inutile rispetto al comun bene. Cessa poi privatamente, quando in tutta la materia della legge non sussiste la ragione, per cui è stata fatta; sebbene anche senza di essa la materia non divenga in sè cattiva, nè ingiusta, nè impossibile, o inutile.

Il fin della legge può cessare in due maniere.

VII. Se cessa il fine o la cagion della legge *contrariamente*, cioè se dall'osservanza della legge una cosa ne nasce diametralmente opposta al fin della legge, e ciò in tutta la materia di essa legge, la cosa è troppo chiara e fuori d'ogni dubbio e controversia, ch'è questa legge cessa totalmente, e non partorisce più veruna obbligazione; perchè cessa tosto d'esser giusta: la legge che non è giusta, non è nemmeno legge. La legge in tal caso è universalmente non solo inutile, ma perniziosa. Come adunque potrà sussistere, come potrà esser giusta, come potrà obbligare? Per niun conto certamente. Che se il fine, o la cagion della legge non cessa contrariamente per l'universale della Comunità, ma soltanto relativamente a qualche persona o caso particolare, cessa in allora l'obbligazione della legge rispetto a questa persona nel caso suo particolare, posto però che di ciò sia certa; e può operare oltre l'espression della legge. La ragion' è, perchè nel far le leggi non possono i Legislatori prevedere tutt' i casi, ch'esser dovrebbero eccettuati, e che senz'alcun dubbio non potevano essere nella legge del Legislatore giustamente compresi. Nel caso però di un dubbio prudente intorno alla sufficienza del motivo o si deve ricorrere al Legislatore, o non potendolo fare, si deve ubbidir alla legge.

Se il fin della legge cessa *contrariamente*, cessa in tutto anche la legge.

VIII. Lo stesso deve dirsi, se l'osservanza della legge divenga impossibile, perchè all'impossibile niuno è tenuto; e basta, che questa impossibilità rispet-

Cessa anche se diviene impossibile, inutile e vana.

to alla Comunità sia morale, affinchè cessi di obbligare tutt' i Cittadini, che la compongono. E dicasi lo stesso, se la materia divenga inutile e vana in ordine al ben comune. Imperciocchè dovendo la legge essere diretta e giovèvole al ben comune, cessando questa ragione, forz'è che cessi anco la legge stessa. Questa mutazione però della materia, ossia questa impossibilità, e questa inutilità, oltrechè debb' essere universale, debb'esser anche affatto certa ed evidente. S'è dubbiosa, e fino a tanto dura questo stato di dubbiezza, sempre la legge ritiene l' intero suo gius, perchè sempre si deve presumere, e si presume a favore della giustizia, della possibilità, e della utilità di essa legge.

Fine della legge, altro intrinseco; altro estrinseco.

IX. Nel caso poi che il fin della legge cessi bensì universalmente, ma però soltanto *negativamente*, prima di decidere questo punto, che porta seco non picciola difficoltà, convien ricordarsi essere due i fini della legge, uno cioè intimo ed intrinseco, l'altro estrinseco. L' intrinseco fine altro non è che la stessa onestà dell' opera comandata; l' estrinseco poi è quello scopo, cui il Legislatore medesimo si prefigge nel far la legge. E questo può sotto doppio aspetto considerarsi: perciocchè talvolta è una cosa stessa col fine intrinseco, e tal'altra è diverso. Il fine, a cagione di esempio, intrinseco della legge del digiuno, di cui la cosa comandata è di sua natura onesta, è la temperanza, e la mortificazione della carne, che da essa ne siegue. Quindi è, che non può a meno il Legislatore, allorchè comanda il digiuno, di non comandare nel tempo stesso la temperanza e la mortificazione della carne. Quando adunque la materia della legge in se stessa è onesta, non può il Legislatore non prefiggersi questo fine, ch'è intrinseco alla legge, sebbene possa prefiggersene anche degli altri, i quali appellansi estrinseci, e che onninamente dipendono dalla volontà del Legislatore. Può v. g. comandare il Legislatore il digiuno, o l'orazione affine di placare l'ira di Dio, o per ottenere la liberazione o cessamento d' una pubblica calamità, o per impetrare altra grazia dalla divina misericordia. Il fine pertanto della legge onninamente estrinseco ha luogo in allora, quando la cosa comandata non contiene in se stessa onestà veruna, ma è una cosa per se stessa affatto indifferente, come il portar armi, l'estrarre merci, e simili cose, cui il Legislatore comanda e vieta pei fini, cui egli stesso si prefigge.

X. Venendo ora al punto della difficoltà, dico r.

che quando
ra onesta e
quandanco ce
Legislatore si
te, cioè rigua
pre la legge,
già un sempl
caso non cess
principalissim
azione, la qu
unquemai ce
perciocchè t
seca onestà d
ma unicamen
to il Superior
ne e cagion d
le anco il pre
data sia intr
l'orazione ec
la legge. Qu
cessi d'essere
scritta, come
sere atto di t
me nel caso o
XI. Dico 2.
ta non è in se
natura indiffer
estrinseco ade
la legge prefig
ragione è chie
ferente non p
esser può ma
comune vant
gislatore nel
vantaggio av
mane inutile
di obbligare.
fini, cui si è
non fossero fr
rò così, parzi
tro di essi,
sempre l'altro
adunque al ce
cessi la legge,
zione dalla leg
rente: 2. che
no più fini no
in universale:
Tomo I.

che quando la legge comanda un'azione di sua natura onesta e virtuosa, come digiuno, orazione ec., quandanco cessi interamente il fine estrinseco, cui il Legislatore si è prefisso, e cessi anche universalmente, cioè riguardo a tutta la Comunità, sussiste sempre la legge, quando sia veramente una legge, e non già un semplice precetto. La ragione è, perchè in tal caso non cessa della legge la cagione adeguata. La principalissima cagion della legge si è l'onestà dell'azione, la quale sussistendo sempre, la legge non può unquema cessare. Non è così del semplice precetto: perciocchè tutta la ragione di esso si è, non l'intrinseca onestà dell'azione, benchè questa si supponga, ma unicamente il fine estrinseco, cui nel suo precetto il Superior si prefigge. Quindi cessando questo fine e cagion del precetto dal Superiore imposto, suole anco il precetto cessare, benchè la cosa comandata sia intrinsecamente onesta, come il digiuno, l'orazione ec. Cessa adunque il precetto, e non cessa la legge. Questa non mai cessa se non se quando cessi d'essere atto di virtù l'azione dalla legge prescritta, come sarebbe il digiuno quando cessasse d'essere atto di temperanza per qualche accidente, come nel caso di necessità estrema.

Non cessa mai non cessando il fine intrinseco, sebbene cessi l'estrinseco.

XI. Dico 2., che se l'azione dalla legge comandata non è in se stessa onesta e virtuosa, ma di sua natura indifferente, se cessi universalmente il fine estrinseco adeguato, cui il Legislatore si è nel far la legge prefisso, cessa altresì la legge stessa. La ragione è chiarissima. L'azione di sua natura indifferente non può comandarsi per se medesima; nè esser può materia della legge se non se per qualche comune vantaggio, a cui ha l'occhio e la mira il Legislatore nel far la legge: adunque se cessa questo vantaggio avuto in vista dal Legislatore, la legge rimane inutile, e come tale rimane estinta, e cessa di obbligare. Ma nella ipotesi che parecchi fossero i fini, cui si è prefisso il Legislatore, e che questi fini non fossero fra di loro subordinati, ma piuttosto dirò così, parziali, in tal caso, cessando l'uno o l'altro di essi, sempre sussisterebbe la legge, perchè sempre l'altro, o gli altri sussisterebbero. Affinchè adunque al cessare negativamente del fine estrinseco cessi la legge, più cose ricercansi, cioè 1. che l'azione dalla legge prescritta sia di sua natura indifferente: 2. che sia il fine adeguato; onde non ci sieno più fini non subordinati: 3. che questo fine cessi in universale: perocchè

Nelle cose indifferenti, cessando il fine estrinseco, cessa la legge.

Se cessa
lo in
particola-
re, non
cessa la
legge.

XII. Dico 3., che se questo fine estrinseco adeguato cessi, non già universalmente e riguardo a tutta la Comunità, ma solo relativamente ad alcuna particolar persona della stessa Comunità, per essa persona la legge non cessa, e conseguentemente non rimane esente dall'obbligo di osservarlo. So, che non mancano Autori, i quali sono di sentimento contrario. Ma questa è la vera sentenza, e la sola in pratica da seguirsi, cui difendono più universalmente anco gli stessi Probabilisti. La ragion'è, perchè secondo il principio verissimo di S. Tommaso, le leggi umane si fanno per lo comun bene, e secondo quello che d'ordinario e per lo più avviene, *secundum ea, quæ in pluribus accidunt*: adunque fino a tanto che sussiste il fine della legge in comune, e fino a tanto ch'è vantaggiosa alla Comunità, e più universalmente alle persone, che la compongono, la legge sussiste, e non mai cessa in particolare, nè mai verun suddito è esente dall'osservanza della legge.

Dichiarazione della posta dottrina coll' esempio del digiuno.

Di tale dottrina sia l'esempio nella legge del sagra Quaresimal digiuno. Questo digiuno, come a tutti è noto, fu dalla Chiesa istituito per la penitenza, e per la mortificazione della carne, ch'è il fine di esso principale. Ora supponiamo un uomo sì giusto, sì perfetto, sì mortificato, colla carne sì bene sottoposta e assoggettata allo spirito, coll'animo sì ben disposto alle cose divine, che non abbisogni del digiuno per ottenere il fine, a cui è stato dalla Chiesa ordinato. Questi non è perciò esente dalla legge del digiuno, e dall'obbligo di digiunare, ma, se può, deve onninamente osservarlo. Imperciocchè la legge del digiuno comprende tutti, ed è fatta per tutti: e sebbene riguardo a questa particolar persona non abbia luogo il fin della legge, è tenuto ciò nulladimane alla di lei osservanza non men degli altri. E perchè? Perchè il bene comune ricerca, che le leggi comuni a tutti, da tutti vengano osservate, i quali possono osservarle. Possono osservarle tutti que', nei quali la ragion della legge cessa solo negativamente, ed in particolare: perciocchè in questo caso in osservandole non peccano per verun modo, siccome peccerebbe quegli, per cui la legge cessasse contrariamente, cosicchè non potesse osservare la legge senza peccato. Adunque ancor questi debbono osservarle.

Conferma di essa dottrina.

Assurdi, che dalla opposta sentenza ne seguirebbero.

XIII. Questa dottrina può anche confermarsi dagli inconvenienti, che altrimenti ne seguirebbero. Facile in allora sarebbe l'eludere quasi tutte le umane leggi. Ecco la scusa in pronto, cui potrebbe addurre

ognuno: per
gion della leg
degli eretici
verun pericolo
tare armi pro
pericolo della
pompe vietat
restiere; per
divieto fatto
rendo.

Della interpro

I. Altro non
se una dichiar
sorta, cioè au
rica si è quel
autorità d'ini
tore, ed il M
putato. Quest
la più certa,
che procede a
vera podestà n
rarne autentic
condo cui deb
rebbe se veni
sarebbe il Sup
stà uguale, qu
le poi si dice
dall'uso, seco
osservata; e
de Consuetud
un ottimo in
ptima legum
Dottrinale si
miati dotti, i
si debba inter
II. Quanto
debbono osser
che ha fatto
la mente sua,
esso inteso ne
non può conse
pur nondimen
della medesim
cui debba inter

ognuno: per me cessa onninamente il fine e la ragione della legge. Posso leggere francamente i libri degli eretici, perchè non c'è per me in leggendoli verun pericolo di sovversione: posso liberamente portare armi proibite, perchè io posso farlo senz'alcun pericolo della quiete pubblica: posso far uso delle pompe vietate: posso servirmi di stoffe e merci forestiere; perchè quanto a me non sussiste il fine del divieto fatto dal Principe; e così andiam noi discorrendo.

CAPITOLO XII.

Della interpretazione delle Leggi, e dell' Epicheja.

I. Altro non è l'interpretazione della legge se non se una dichiarazione del senso della legge. È di tre sorta, cioè autentica, usuale, e dottrinale. L'autentica si è quella, che viene da chi ha una legittima autorità d'interpretare le leggi: e tal è il Legislatore, ed il Ministro a quest'uffizio dal Superior deputato. Questa autentica interpretazione è di tutte la più certa, ed ha forza di legge, siccome quella che procede da persona, la quale è fornita d'una vera podestà non meno di fare le leggi che di dichiararne autenticamente e legittimamente il senso, secondo cui debbon essere osservate. Tale altresì sarebbe se venisse o da una maggior podestà, come sarebbe il Superiore del Legislatore, o da una podestà uguale, qual è il successore del Legislatore. Usuale poi si dice quella che viene dalla consuetudine e dall'uso, secondo il quale la legge viene dai sudditi osservata; e quindi è celebre quel testo del cap. 8. *de Consuetud.*, ove si dice, che la consuetudine è un ottimo interprete delle leggi: *Consuetudo est optima legum interpres*. Finalmente la Interpretazione Dottrinale si è quella, che si dà alla legge dagli uomini dotti, i quali dichiarano in qual senso la legge si debba intendere.

II. Quanto all'autentica interpretazione. due cose debbono osservarsi; cioè 1. che sebbene quegli solo che ha fatto la legge possa con certezza interpretare la mente sua, ed esporre e fissare il vero senso da esso inteso nel far la legge, mentre un successore non può conseguirlo se non per via di congetture; pur nondimeno perchè è investito di un' uguale, anzi della medesima podestà, può diffinirne il senso, in cui debba intendersi: e questa sua diffinizione è del-

Cosa sia e di quante sorta l'interpretazione della legge.

Osservazioni sull'autentica interpretazione.

la istessa autorità, come se procedesse dallo stesso Legislatore. Quindi è, che sono autentiche tutte le interpretazioni, che si fanno da' Sommi Pontefici nelle leggi dei loro Predecessori. 2. Che quantunque la interpretazione del successore non fosse una mera dichiarazione del senso della legge, ma comprendesse altresì qualche mutazione, ossia per addizione, ossia per sottrazione, cosicchè non corrispondesse alla proprietà delle parole della legge, pur nondimeno sarebbe un' autentica interpretazione, valida, e sicura. Imperciocchè appartenendo tutto questo alla sua autorità, può egli interpretare la legge nel modo che più gli piace, o giudica più espediente al bene della Comunità. Altro non ci resta a dire intorno all' autentica interpretazione. Della usuale poi dovrem parlare, quando tratteremo della consuetudine. Quindi soltanto qui ci rimane a dire della dottrinale.

Le Leggi
umane
ammettono
l'interpre-
tazione
dottrinale.

III. La condizion degli umani Legislatori anco sapienti è tale, che non possono per lo più esprimere nelle loro leggi il proprio sentimento con termini sì chiari, e sì precisi, che non vadano soggette a delle ambiguità e dubbiezza: tanto più ch' esprimere sogliono le loro leggi con poche e generali parole, come si conviene: e che nella loro applicazione ai casi particolari nascon sovente difficoltà non poco intralciate, le quali non possono sciogliersi se non se dagli uomini dotti e periti. Ecco la ragione, per cui è necessario ammettere la dottrinale interpretazione, quando non venga espressamente esclusa in qualche legge del Legislatore.

Regole
per la ret-
ta inter-
pretazione.

IV. Per la rettitudine e giustezza di questa interpretazione ecco le regole, che sogliono assegnarsi.

1. Nello interpretare qualsivoglia umana legge deve considerarsi la proprietà delle parole, colle quali la legge sta espressa, cioè debbonsi prendere le parole della legge nella loro propria e nativa significazione.
2. Se le parole sono ambigue, e possono portare varj sensi, o significati propri e naturali, la intelligenza ed il vero senso deve ripetersi dalla cagion della legge.
3. Per qualunque via facciasi manifesta la mente ed intenzione del Legislatore, secondo essa la legge debb' essere interpretata.
4. La legge nelle cose favorevoli debb' essere ampliata, e ristretta nelle odiose e contrarie.
5. La ragione dal Legislatore addotta nel far le leggi vale anch' essa moltissimo ad iscoprire la di lui mente, e a determinare della legge il vero senso; ma non è però da se sola sufficiente per conoscerla con certezza. Ecco le principali regole

stabilite dai
nale.

V. Può ave
le leggi umane
gislatore vieta
perciò dissi po
te esclusa. In
terpretare la
razione. La r
to del Superi
sto alcuni Te
gione, cioè, e
Pontefici, od
loro leggi, non
ni frivole, che
si. Si può asse
dicola? Le ir
mente del Le
te, siccome
ne, nè abbiso
tamente è un
di tutt' i Princ
tare le loro
che non cred
adattate e ben
inettissime, ed
nasce qui un'
estendersi ai
miglianza, o id

VI. La somi
si distingue, c
guaglianza tot
scione non v
inducenti un
dalla legge r
contiene solta
rale, ella è c
la ragione ste
Dottori su qu
gono citate, r
tralciata. Dir
sembra più ce

VII. Dico a
glianza di ra
estendersi ad a
presi. Lo prov
legge stessa, n
la quale unica

Stabilite dai Dottori per la interpretazion dottrinale.

V. Può aver luogo questa interpretazione in tutte le leggi umane fuorchè in quelle, nelle quali il Legislatore vieta espressamente ogni interpretazione; e perciò dissi poc'anzi, *purchè non venga espressamente esclusa*. In tal caso non è lecito ai Dottori l'interpretare la legge con darne una dottrinale dichiarazione. La ragione manifesta si è, perchè il precetto del Superiore deve osservarsi. Sostengono l'opposto alcuni Teologi mossi da questa affatto ridicola ragione, cioè, che allora quando i Concilj, o i sommi Pontefici, od altri vietano le interpretazioni delle loro leggi, non escludono se non se le interpretazioni frivole, che alla mente del Legislatore oppongonsi. Si può assegnare una ragione più frivola e più ridicola? Le interpretazioni frivole e contrarie alla mente del Legislatore sono già per se stesse vietate, siccome quelle che sono contro la retta ragione, nè abbisognano di ulteriore proibizione. Ciò certamente è un deludere troppo apertamente la volontà di tutt'i Principi, che vietano seriamente l'interpretare le loro leggi. Diffatti chi è mai fra' Dottori, che non creda essere le sue interpretazioni sode, adattate e ben fondate, quandanco fossero in verità inettissime, ed opposte al vero senso delle leggi? Ma nasce qui un'altra quistione, se debba cioè la legge estendersi ai casi in essa non espressi per la sola somiglianza, o identità di ragione.

VI. La somiglianza di ragione in ciò dalla identità si distingue, che la somiglianza non importa una uguaglianza totale, che trovasi nella identità. La quistione non riguarda che le leggi puramente umane inducenti una obbligazione nuova, e non ordinata dalla legge naturale: perciocchè se la legge umana contiene soltanto una dichiarazione della legge naturale, ella è cosa chiara, che tanto si estende quanto la ragione stessa lo richiede. Le opinioni varie dei Dottori su questo punto e le leggi, che da essi vengono citate, rendono la quistione assai difficile ed intralciata. Dirò nondimeno con brevità ciocchè mi sembra più certo, più chiaro, e più verisimile.

VII. Dico adunque, che non basta la sola somiglianza di ragione, affinchè la legge debba o possa estendersi ad altri casi, che nella legge non son compresi. Lo provo così: La ragion della legge non è la legge stessa, nè punto appartiene alla sua sostanza, la quale unicamente sta riposta nella volontà del Le-

Non è lecito l'interpretare la legge, quando il Legislatore le vieta.

Qual parità di ragione basti, affinchè la legge si estenda ad altri casi.

Non basta la somiglianza di ragione.

gislatore significata colle parole: adunque se le parole della legge non si estendono a qualche caso, sebbene in esso forse una ragione simile abbia luogo, la legge non lo comprende. Può diffatti il Legislatore, sebbene ci sia una ragione simile in uno ed in un altro caso, volere una cosa nell'uno e non nell'altro. Può ciò fare, perch'è libero nella sua legge: e può anche certamente ciò fare per qualche segreto motivo. Dirò anzi, che la stessa espressa determinazione a qualche caso, ed il silenzio del Legislatore quanto all'altro, dà senza meno un gran fondamento di dire, che in quest'altro caso non abbia voluto comandare o proibire. Se avesse voluto, lo avrebbe espresso: *Si voluisset, expressisset*; come lo abbiamo nel Cap. 2. de transl. Episc. *ad audientiam*. Adunque la somiglianza di ragione non basta.

Ma è necessaria e basta l'identità di ragione.

VIII. Ma dico poi 2. che, se la ragione non è soltanto simile, ma è la stessa onninamente ed adeguatamente in tutt'i casi si espressi che non espressi, comprendesi in allora eziandio il caso non espresso, ed induce conseguentemente anche in esso la stessa obbligazione. Questa si è la sentenza quasi di tutt'i Teologi e Giuristi, i quali lo provano e con testi del gius, e con sode ragioni. Eccone una, che a me sembra la principale e più convincente. La legge deve presumersi fatta con prudenza e nel debito modo: tale non sarebbe se non corrispondesse adeguatamente alla ragione dal Legislatore avuta nel farla: adunque per non condannare il Legislatore d'imprudenza, d'incoerenza, di assurdità, e d'ingiustizia, si deve onninamente dire aver lui compreso sotto quella ragione anco gli altri casi, cui in essa non ha espressi, quando eziandio in questi la ragione è adeguatamente la medesima.

Si dichiara, e si conferma con un esempio.

IX. Un esempio servirà di dichiarazione insieme e di conferma di tal dottrina. Innocenzo XI. num. 54. ha dannato la seguente proposizione: *Qui non potest recitare matutinum & laudes, potest autem reliquas horas ad nihil tenetur: quia major pars trahit ad se minorem*. Egli è chiaro, che qui espressamente il Pontefice non condanna se non la sentenza di quegli Autori, i quali asserivano, che non è tenuto a veruna parte dell'ufficio chi non può recitare il mattutino colle laudi, ed insieme il fondamento, su cui appoggiavansi, cioè perchè la parte maggiore trae a sè la minore. Pur nondimeno perchè corre la stessa, stesissima ragione anco negli altri precetti, la cui materia è divisibile, perciò anco a questi estender si

dere, e si st
di si estendo
persone dispe
no tenute al
ta su quel me
re trae a sè
za espressam
alcuni, i qu
proseguivano
Parimenti
te si raccolg
sia tenuto a
tutino e le l
cirare un'Or
la identità d
questo second
Ora recitare
citare le altr
zione della
num. 16. „
„ reddi imp
„ ad reliqua
„ laudes, non
„ ram, qui t
„ cite illa sc
„ eadem rati
„ etiam sente
adunque cosa
si anche a qu
corre adequat
X. Alla int
l'Epicheja,
luogo. Dice
che le uman
quali per lo
maniere pos
ser fatte in
so. Badano i
che per lo p
no le leggi,
tro l'equità
adunque è m
guire quel t
comune. Ed
presso di noi
una virtù, per
caso particola
ne delle circo

deve, e si stende diffatti il Pontificio divieto. Quindi si estende alla sentenza, che insegnava, che le persone dispensate dall'astinenza delle carni, non sono tenute al quaresimale digiuno; la quale era fondata su quel medesimo principio, che la parte maggiore trae a sè la minore. Fu poi anche questa sentenza espressamente proibita da Benedetto XIV. contro alcuni, i quali anche dopo la dannata proposizione proseguivano a sostenerla.

Parimenti sebbene dalla tesi proscritta espressamente si raccolga soltanto non potersi sostenere, che non sia tenuto a recitare le altre ore chi non può il mattutino e le laudi, e non già che non sia tenuto a recitare un' Ora chi non può recitar le altre: pure per la identità di ragione lo stesso dir si deve anco in questo secondo caso, cosicchè chi può anco una sola Ora recitare è tenuto a farlo, sebbene non possa recitare le altre. Lo dice il Viva stesso nella esposizione della proposizione dannata così scrivendo al num. 16. „ Neque dicas, ex thesi proscripta solum „ reddi improbabilem sententiam, quod non teneatur „ ad reliquas horas, qui non potest matutinum & „ laudes, non vero quod non teneatur ad unam ho- „ ram, qui non potest reliquas. Nam quamvis expli- „ cite illa solum sententia damnetur, quum tamen „ eadem ratio militet pro hac secunda, sequitur, hanc „ etiam sententiam, esse omnino improbabilem“. E' adunque cosa manifesta, che la legge ha da estendersi anche a que' casi in essa non espressi, ne' quali corre adeguatamente la stessa ragione.

X. Alla interpretazione della legge è assai prossima l'Epicheja, di cui perciò dobbiam parlare in questo luogo. Dice S. Tommaso nella 2. 2. d. 120. art. 1. che le umane leggi riguardando le umane azioni, le quali per le ricorrenti circostanze in cento e mille maniere possono variarsi, non sono tali, nè posson esser fatte in guisa che non vengano meno in verun caso. Badano i Legislatori nel fare le loro leggi a ciò, che per lo più suole avvenire, ed a tenore di ciò fanno le leggi, cui l'osservare in certi casi sarebbe contro l'equità e contro il ben comune. In siffatti casi adunque è male il seguir la legge, ed è bene il seguire quel tanto, che richiede l'equità e la utilità comune. Ed a far questo è ordinata l'Epicheja, che presso di noi dicesi equità, che può diffinirsi così: *E' una virtù, per cui si eccettua dalla legge comune alcun caso particolare, che non debb'esserci compreso a cagione delle circostanze, secondo la mente del Legislatore.*

Cosa sia
l'Epicheja.

Oggetto
dell' Epi-
cheja .

XI. Dal che è facile il vedere quale siasi l'oggetto dell' Epicheja. Egli è il ben pubblico ossia comune, non già riguardato sotto qualunque ragione, ma sotto quella soltanto, per cui fuori delle comuni regole, ed oltre alle parole della legge, deve ricercarsi in certi casi particolari, in cui la legge manca, o che in essa non possono esprimersi; sì perchè il Legislatore gl' ignora, non potendo di tutti aver notizia; e sì ancora perchè quandanco potesse tutti conoscerli, non sarebbe cosa spediante il fare di tutti menzione. „ Di niun „ uomo (dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 96. art. 6. „ al 3.) la cognizione è sì vasta, che possa com- „ prendere tutti gli atti singolari; e quindi non può „ tutto esprimere colle sue parole ciocchè converreb- „ be al fine inteso. Ed ancorchè poi potesse prevedere „ tutt' i casi, non converrebbe esprimerli affine „ di schifare la confusione, ma dovrebbe far le sue „ leggi a tenore di quello suole per lo più avvenire. „ Qui adunque ha luogo ed è necessaria l' Epicheja, la quale considerando le circostanze dirige gli umani atti, sovra la comune regola, non già contro, ma conforme alla mente del Legislatore, il quale riguarda nel far le leggi il ben comune, ed il quale; se note gli fossero state quelle circostanze, eccettuato avrebbe quel caso particolare.

Dichia-
rasi la co-
sa con al-
cuni esem-
pi .

XII. Per maggiore chiarezza porteremo di ciò alcuni esempi. C'è una legge che comanda di restituire il deposito. Ma che? Avviene, che un uom furibondo chiede al depositario la spada depositata per far danno a se stesso, o ad altrui: oppur un ribelle ripete un deposito di danaro per servirsene contro del suo Principe o Repubblica; prescrive in tal caso l' Epicheja di non restituire la spada ed il danaro. C'è un' altra legge, che vieta di salire sulle mura della Città, l' aprirne le porte in tempo di assedio. Ma che? Accade, che gl' inimici in guisa le si accostino, che se i cittadini con ogni celerità non salgano le mura, sieno bentosto per prendere la città, o che il presidio all' assediata città necessario volti faccia al nemico, e si accosti alle porte per rifuggirsi entro la città. L' Epicheja in questi e simili casi prescrive, che si salgano le mura, e che apransi le porte. Imperciocchè tale con ogni ragion si presume essere la volontà del Principe, perchè così richiede in tali casi il ben comune.

Non ha
luogo l' E-
picheja
nel gius
naturale e
divino .

XIII. Per non errare sul punto dell' Epicheja tre cose debbono osservarsi. La prima si è, che nè nella legge naturale, nè nella divina può aver luogo l'

Epicheja, m
ella è questa
ra. La cosa
cui si prova
Manca talvo
lari, cui il L
dere o espri
e divina, ch
to alcuno, n
nemmen luc
tano alcun
fatte leggi n
o semplicem
leggi prescri
le comandate
non può unq
cui è stata d
dalle leggi ir
vare per iscu
non può unq
potere, cui
podestà, o a
perciocchè a
sitivo o del
conferire l'ic
esempio l'in
consanguinea
sare o toglier
XIV. L'alt
di uguale pro
della Epiche
so a cagione
vanza della
tal caso o
può si dev
re nel cas
probabilità
quasi uguale
ta generarsi
so. Insegna
S. Tommas
Si causa si
guirebbe dal
tuti observa
un facile ric
et de facil
ta luogo l'
più luogo :

Epicheja, ma soltanto nella legge umana. Sentenza ella è questa fra i Teologi comune, e unicamente vera. La cosa fassi manifesta dalla ragione opposta, per cui si prova doversi ammettere nella legge umana. Manca talvolta la legge umana in certi casi particolari, cui il Legislatore umano non ha potuto o antivedere o esprimere: non è già così della legge naturale e divina, che comprende tutto, e non manca in punto alcuno, nè può mancare. Anzi l'Epicheja non ha nemmeno luogo nelle umane leggi, che irritano o vietano alcun atto. Eccone la ragione chiarissima. Siffatte leggi rendono inabile la persona a quel dato atto o semplicemente, o a farlo senza le formalità dalle leggi prescritte, v. g. a fare un dato contratto senza le comandate solennità. Ora col mezzo dell'Epicheja non può unquemai restituirsi alla persona l'abilità, di cui è stata dalle leggi privata, nè togliersi l'inabilità dalle leggi indotta; perchè può al più l'Epicheja giovare per iscusare od esentare dalla obbligazione; ma non può unquemai essere sufficiente a conferire un potere, cui la persona non ha, o a restituire la tolta podestà, o a convalidare un atto dalle leggi irritato: perciocchè a ciò richiedesi onninamente un atto positivo o del superiore, o d'altro avente la podestà di conferire l'idoneità distrutta. Quindi a cagione di esempio l'inabilità a contrarre il matrimonio con una consanguinea in grado proibito in niun caso può cessare o togliersi senza dispensa.

XIV. L'altra cosa da osservarsi si è, che nel caso di uguale probabilità, o di dubbio non è lecito far uso della Epicheja. Quando adunque c'è dubbio, se il caso a cagione del danno, che ne nascerebbe dall'osservanza della legge, compreso sia nella legge, o no; in tal caso o si deve ricorrere al Superiore; o se non si può si deve osservare la legge. Lo stesso si deve dire nel caso di uguale probabilità: perciocchè se la probabilità per una parte concorre con una uguale o quasi uguale probabilità per l'altra, deve per necessità generarsi il dubbio, e quindi siamo nello stesso caso. Insegna molto chiaramente questa nostra dottrina S. Tommaso nella 2. 2. q. 147. art. 4., ove dice: *Si causa sit evidens, cioè il nocumento, che ne seguirebbe dalla osservanza della legge, potest homo statuti observantiam præterire, massimamente se non c'è un facile ricorso al Superiore, præsertim si non possit de facili recursus ad superiorem haberi.* Ecco ove ha luogo l'Epicheja. E in caso dubbio? Non ha più luogo: *Si vero, siegue egli, causa sit dubia, de-*

Nè nelle umane leggi irritanti e proibenti alcun atto.

Nè nel caso di dubbio.

asi l'oggetto
sia comune,
re, ma sotto
ni regole, ed
arsi in certi
o che in essa
egislatore gl'
ia; e si ancora
li, non sareb-
one. „ Di niun
q. 66. art. 6.
e possa com-
indi non può
hè converreb-
esse preveder-
primerli affine
bbe far le sue
più avvenire“.
l'Epicheja, la
gli umani at-
ontro, ma con-
quale riguarda
quale, se note
attuato avreb-
no di ciò alcu-
di restituire il
uom furibondo
a per far dan-
ribelle ripete
ontro del suo
l caso l'Epicheja
il danaro. C'è
le mura della
edio. Ma che?
ccostino, che
ano le mura,
che il presi-
ccia al nemi-
entro la cit-
rescrive, che
orte. Imper-
essere la vo-
e in tali casi
Epicheja tre
che nè nel-
ver luogo l'

bet aliquis ad superiorem recurrere. Dice lo stesso anche più chiaramente nella 1. 2. q. 96. art. 6. al 2. *In casu, in quo manifestum est per evidentiam nocu- menti Legislatorem aliud intendisse*, cioè in quel caso particolare, in cui nasce tal nocumento dall'osservanza della legge, l'uomo non fa contro, ma siegua la intenzione del Legislatore, *sequitur intentionem Legislatoris.* Ma *si dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.*

Ha luogo
vebbene
non ci sia
detrimento
del ben
comune.

XV. Finalmente la terza cosa da avvertire si è, che affinchè l'Épicheja abbia luogo non è sempre necessario, che si tratti del detrimento del ben comune. Basta anche talvolta il detrimento del ben privato, quando cioè c'è un sodo fondamento di credere non essere la volontà del Legislatore, che in quel caso la sua legge obblighi, come chiaro apparisce nell'esempio poc'anzi addotto di uno, che chiede la sua spada, non già per servirsene contro la patria, ma bensì per uccidere qualche privata persona; oppure nel caso, in cui qualche persona in un giorno, in cui è vietato il mangiar carne, fosse priva d'ogn'altra sorta di vivanda per sostentare la vita. La legge dell'astinenza cesserebbe in allora di obbligare.

CAPITOLO XIII.

Della Dispensa.

Idea della
dispensa.

I. Qui il nome dispensa si prende per significare la rilassazione della comune osservanza della legge rispetto ad una o più persone fatta per autorità di chi s'aspetta. Quindi può in questo senso diffinirsi così: *La dispensa è una rilassazione del gius comune relativamente ad una o più persone in qualche caso particolare, per giusta cagione, fatta da chi ne ha una legittima podestà.* La dispensa pertanto è una cosa differente dalla mutazion della legge presa nel senso stretto e rigoroso; perchè in questa tutta la legge resta rievocata o annullata, laddove dispensar dalla legge non è un rievocarla o distruggerla, ma soltanto, rimanendo la legge nel suo essere e vigore, esimere taluno o taluni dall'obbligo di osservarla. E' altresì differente dalla interpretazione, la quale non è già atto di giurisdizione, come lo è la dispensa, ma bensì una esposizione del senso della legge, che può farsi anche da un uomo dotto. E' quindi è anco diversa dall'Épicheja, la quale non rilascia la legge, ma eccettua soltanto un caso particolare, perchè nemmeno dallo stes-

so legislato
nalmente è
è una facolt
gusa quasi c
tro ma oltre

Dal che si
detta cade s
bliga, di cui
so, o per u
giurisdiziona
st se non da
quale in vir
ze e motivi
obbligo di os
particolari. (

Il. Vengo
spensa altra
si è quella, c
obbligazione
obbligazione
alla colpa. I
cita quella
quella che s

rò vero, che
dirsi espressa
spensa, se n
gislatore, e p
parole, le qu
lore ed effet
è onninamen

lontà del Le
le. E quindi
bligazion de
volontà del
caso partici
gli note le
precedente
dalla obliga
la legge no
fino a tanto

III. Anzi
volontà del
lui silenzio
legge la disp
li circostanz
cienza apert
lontà. Quindi
Teologi Pro

so legislatore si presume nella legge compreso. Finalmente è anco distinta dal privilegio, perchè questo è una facoltà permanentemente conceduta in perpetuo per guisa quasi di legge, e sovente non è nemmeno contro ma oltre la legge.

Dal che si raccoglie, che la dispensa propriamente detta cade su d'una legge ch'è in vigore, e che obbliga, di cui toglie o rilascia l'obbligazione in un caso, o per una persona particolare: e ch'è atto di giurisdizione; il quale conseguentemente non può farsi se non da chi è fornito d'una legittima podestà, il quale in virtù di essa, considerate tutte le circostanze e motivi dal suddito rappresentati, lo esime dall'obbligo di osservare la legge in quel dato caso, o casi particolari. Questa è l'idea della dispensa.

II. Vengo ora alle divisioni. E primamente la dispensa altra è parziale, ed altra totale. La parziale si è quella, che non toglie se non se una parte della obbligazione; e la totale quella, che tutta ne toglie l'obbligazione sì quanto alla pena, e sì ancora quanto alla colpa. Altra poi è tacita, ed altra espressa. Tacita quella che co' segni semplicemente, ed espressa quella che si dà e significa colle parole. Egli è però vero, che se i segni sono evidenti deve ancor essa dirsi espressa: perciocchè non altro richiedesi alla dispensa, se non che facciasi nota la volontà del Legislatore, e poco importa che ciò sia co' segni o colle parole, le quali non sono necessarie o prescritte al valore ed effetto della dispensa. Ma bensì alla dispensa è onninamente necessaria siffatta espressione della volontà del Legislatore ossia co' segni, ossia colle parole. E quindi affinchè un suddito sia esente dalla obbligazione della legge, non basta la presunzione della volontà del Superiore, cioè ch'egli in questo o quel caso particolare concederebbe la dispensa, se fossergli note le circostanze. No, debb' esserci la dispensa precedentemente, affinchè sciolto possa essere taluno dalla obbligazione della legge: perciocchè il vincolo della legge non si scioglie se non per essa, e sussiste fino a tanto che difatto non c'è la dispensa.

III. Anzi tanto è necessaria la espressione della volontà del Legislatore, che non basta nemmeno il di lui silenzio e taciturnità, quando gli si chiede dalla legge la dispensa, se per sorte non concorressero tali circostanze o accidenti, che dichiarassero a sufficienza apertamente per essa la di lui annuente volontà. Quindi falsa deve riputarsi la sentenza di que' Teologi Probabilisti, i quali insegnano assolutamente

Divisioni della dispensa.

La dispensa presunta è di niun valore.

Non basta nemmeno la taciturnità del superiore.

stesso an-
t. 6. al 2.
iam nocu-
n quel caso
l'osservan-
a siegue la
nem Legis-
adum verba

vertire si è,
sempre ne-
ben comune.
ben privato,
credere non
quel caso la
ce nell'esem-
la sua spada,
ma bensì per
ure nel caso,
cui è vietato
s'orta di vi-
dell'astinenza

significare la
ella legge ri-
utorità di chi
liffinirsi così:
omune relati-
ve caso parti-
i ne ha una
o è una cosa
esa nel senso
la legge re-
ar dalla legge
ltanto, rima-
imere taluno
si differente
atto di giu-
bensì una e-
farsi anche
ersa dall'epi-
eccetra sol-
o dallo stes-

e indefinitamente, che basta anche la sola taciturnità del Superiore alla verità e validità della dispensa, mossi da quel trito assioma, di cui si abusano: *Qui tacet consentire videtur*. Veramente chi tace non dice niente: quando adunque dalle annesse circostanze l'opposto non si raccolga, chi tace non accorda la dispensa. Diffatti possono esserci mille ragioni, onde taccia senza punto acconsentire. Ricercasi adunque, che manifesti per qualche non equivoca maniera la sua volontà di concedere la dispensa.

La legge naturale non ammette dispensa propriamente detta.

IV. Nella definizione della dispensa detto abbiamo due altre cose, cui dobbiamo in seguito esaminare, cioè 1. che deve darsi *da chi ne ha la podestà*; 2. che deve darsi *per giusto motivo*. Diciamo in adesso intorno alla prima; e diremo poi dopo intorno alla seconda. E già da quanto abbiamo detto nel Cap. 3. ella è cosa manifesta, che per quello spetta alla legge naturale, questa non può ammettere ne' suoi precetti veruna dispensa propriamente detta, siccome niuna propriamente detta mutazione. Veggasi il luogo citato dal num. 9. fino al fine. Ma nelle leggi divine chi può dispensare? Chi nelle umane? Ecco ciò cui dobbiamo di presente diffinire. Quindi

Niuna podestà umana può dispensare nella legge divina.

V. Dico 1. Iddio solo, e niuna podestà umana può dispensare nella legge divina positiva, ossia nelle cose, che sono di gius divino. La ragione n'è evidente. La divina podestà è certamente superiore a qualsivoglia podestà umana: una podestà inferiore non ha verun potere sopra quelle cose, che spettano ad una podestà superiore: adunque non ha veruna podestà umana il potere di rilasciare una obbligazione imposta dalla podestà divina: ma l'ha Iddio solo, ch'è l' Autor della legge. Egli solo può quando e come gli piace dispensare dai suoi precetti. Non v'ha dunque Principe, Re, o Sovrano, anzi nemmeno Prelato inferiore al Sommo pontefice, che n'abbia questa autorità, Ma l'avrà almeno questa podestà ricevuta da Cristo la Chiesa sua Sposa e il di lei Capo supremo il Sommo Pontefice? Ecco ciocchè cercano qui i Teologi. Perciò

Nè la Chiesa, nè il di lei Capo hanno la facoltà di dispensare nel gius divino.

VI. Dico 2. Nè alla Chiesa, nè al di lei Capo ha conceduto il divino Legislatore la facoltà di dispensare in que' precetti, che sono di gius divino; ma solamente d'interpretarne il senso. La ragione della prima parte pare manifesta. Per attribuire alla Chiesa ed al Sommo Pontefice per concessione divina la podestà di dispensare nelle cose di gius divino, sarebbe onninamente necessario il produrre qualche te-

sto della di concessione sìbile impar necessario, confessione siccome que legis, e qui da restrigne di Scrittura vincente, n stata alla C conceduta.

certo consti trovato. Ad ammettersi i sori della c concessione in c solvoris Ec. sto diretto fondar vogli destà, di cu lare vestigio può dispensa. Ciò ricusano in tutti, ma spensare. Ma concessione è Non v' ha a concessione.

VII. La Chiesa e ne nelle cose da tutt' i Pontefici i ture e Tracoltà di ne' casi am ge, e cosa spiegare m di dispense cono gli av testi delle la facoltà d sioni, che c mente disp anto semp Ma, dico accordata d

sto della divina Scrittura, per cui costasse siffatta concessione da Dio alla Chiesa ed al di lei Capo visibile impartita: il che tanto più è nel caso nostro necessario, quanto che, essendo la dispensa, per confessione di tutti, nel numero delle cose odiose, siccome quella ch'è una ferita della legge, *vulnus legis*, e quindi non mai da ampliarsi, ma piuttosto da restringersi; quando non ci si presenti un testo di Scrittura, che sia affatto chiaro e pienamente convincente, non possiamo, nè dobbiamo asserire essere stata alla Chiesa, ed al di lei Capo questa facoltà conceduta. Ora questo testo di Scrittura, per cui di certo consti tal concessione, non è stato per anco ritrovato. Adunque non può nella Chiesa, e nel Papa ammettersi questa podestà. Vorràn forse dire i difensori della contraria opinione contenersi questa concessione in quelle parole del Vangelo: *Quodcumque solveris &c.*? Ma badino bene, che se in quel testo diretto allo scioglimento dei vincoli de' peccati fondar vogliono la concessione della controversa podestà, di cui per altro non apparisce verun particolare vestigio, dovran dire, che la Chiesa ed il Papa può dispensare in tutt' i precetti delle divine leggi. Ciò ricusano dessi di ammettere, volendo, che non in tutti, ma in alcuni solamente possa la Chiesa dispensare. Ma perchè non in tutti, mentre quella concessione è affatto generale, *quodcumque solveris*? Non v' ha adunque in esse parole di tal facoltà la concessione.

VII. La seconda parte, la quale asserisce nella Chiesa e nel di lei Capo la podestà d'interpretare nelle cose anco spettanti al gius divino, è ammessa da tutt' i Cattolici. Essendo la Chiesa ed i Sommi Pontefici i Custodi del deposito delle divine Scritture e Tradizioni, compete loro per ogni titolo la facoltà di dichiararne il vero senso, e di deciderne' casi ambigui e dubbiosi cosa appartenga alla legge, e cosa le sia contrario. Ed ecco come si possono spiegare molti di que' fatti, ossia di quegli esempi di dispense date dai Sommi Pontefici, cui ci adducano gli avversarj, per provare, giacchè mancano i testi delle Scritture, esserci nella Chiesa e ne' Papi la facoltà di dispensare. Parecchie di quelle concessioni, che ci vengono obbiettate, non sono propriamente dispense della divina legge, ma nè sono soltanto semplici interpretazioni.

Ma, dicono, ci sono varj casi, nei quali è stata accordata dai Sommi Pontefici una vera dispensa in

cose di gius divino, come nel matrimonio rato non consumato, nei voti solenni, nella residenza de' Vescovi ed in altre cose di simil fatta.

Se tali dispense sono vere (giacchè alcune sono certamente false) nel concederle han creduto i Pontefici, che non fossero cose spectanti al gius divino, o di avere su que' punti l' autorità di dispensare, seguendo in ciò l' opinione di quegli Autori, che loro la accordano, cui dessi han giudicato vera, od almeno più probabile. In fine, dirò con un moderno Autore, possono ancor essi avere in ciò oltrepassato i limiti della loro podestà. Qual meraviglia! Sono uomini ancor essi, e però soggetti ad ingannarsi. Con questi fatti adunque non si prova nulla, nulla si vince: e la verità della nostra sentenza rimane intatta. Dessa non solo viene in varj luoghi insegnata da S. Tommaso, e massimamente nella 2. 2. q. 88. art. 11. ma sembra anche si raccolga assai apertamente dal Concilio di Trento sess. 21. c. 2. ove indica chiaramente, che la Chiesa non può cangiare quelle cose, che spettano alla sostanza dei Sacramenti.

In quali leggi possa dispensare il Legislatore umano.

VIII. Dico 5. L' umano Legislatore può nelle sue leggi dispensare, come pure nelle leggi de' suoi predecessori: e lo può anche in quelle di que' superiori, che gli sono soggetti nella giurisdizione. Ciò è manifesto da quanto abbiám detto della mutazione della legge; nè abbisogna di prova, mentre la ragione stessa stabilisce e l' una e l' altra podestà. Eccone l' applicazione e gli esempi. Il Sommo Pontefice non solo può dispensare nelle leggi e decreti da sè fatti, ma eziandio in quelli de' Pontefici suoi predecessori, ed anco generalmente in tutte le leggi puramente ecclesiastiche; perchè siccome ha nella Chiesa universale la podestà legislativa, così ha altresì la podestà dispensativa. Così possono i Vescovi dispensare non solo nelle leggi da loro fatte, ma anche nei decreti sinodali; perchè la podestà del Sinodo non prevale a quella che al Vescovo compete nella propria Diocesi. Da ciò si può raccogliere quale autorità di dispensare competà agli altri Superiori e Rettori della Repubblica sì ecclesiastica che civile.

Non può un inferiore dispensare nelle leggi d' un superiore se non per di lui concessione.

IX. Dico 4. Un inferiore non ha il potere di dispensare nelle leggi d' un superiore, può però averlo, e lo ha talvolta per di lui concessione. La prima parte è da sè evidente, perciocchè la dispensa è atto di giurisdizione, e l' inferiore non ne ha veruna sulla legge del superiore. La seconda è parimenti manifesta; perchè in tal caso l' inferiore non dispen-

ta nella leg
ma colla po
vito. Ma in
re in vigore
ca principal
e quindi di
to comuner
X. E pri
le irrogar
culto, ecce
cidio volon
tà il Conci
secondo luog
coltà di disp
statuimus, E
il che chiara
de Cleric. e
avvengono f
Ore canon
Vescovi, an
grave sareb
nalteri si do
re: e c'è an
te dispense.
già introdott
certi casi, p
parecchie co
tudine, così
suetudine leg
ne. 5. Nel c
accesso al P
coltà Pontifi
nella dilazi
Vescovi acc
esige la eq
XI. Dico
può dispensa
giusto nè ra
condizione
stesso siccor
immediatam
esercitare co
ziosa, o quel
tenza; pure
stesso una se
quella della
delle persone
la seconda:

sa nella legge del superiore di sua propria autorità, ma colla podestà di cui è stato dal superiore investito. Ma in quali casi possono gl' inferiori dispensare in vigore di tal concessione? Verte questa ricerca principalmente intorno alle leggi ecclesiastiche; e quindi diremo quel tanto, che viene su questo punto comunemente dai Teologi insegnato.

X. E primamente possono i Vescovi dispensare nelle irregolarità, e sospensioni nate da un delitto occulto, eccettuata però quella, ch'è annessa all'omicidio volontario; perchè ha conceduto questa podestà il Concilio di Trento nella sess. 24. cap. 6. In secondo luogo ai Vescovi parimenti è accordata la facoltà di dispensare in quelle leggi nelle quali si dice, *statuimus, præcipimus etc. donec in eo dispensetur*; il che chiaramente si raccoglie dal Cap. *Postulasti* de Cleric. excommunicatione. 3. In quelle cose, che avvengono frequentemente, come nei digiuni, nell' Ore canoniche, nelle feste ec. dispensar possono i Vescovi, anzi talvolta anche i Parrochi. Cosa troppo grave sarebbe ed importabile, se in tali bisogni giornalieri si dovesse aver ricorso al supremo Legislatore: e c'è anche la consuetudine a favore di siffatte dispense. 4. Appunto in forza della consuetudine già introdotta e vigente, che il Vescovo dispensi in certi casi, può dispensare: perciocchè siccome altre parecchie cose possono esser prescritte dalla consuetudine, così anche la facoltà di dispensare, e la consuetudine legittima basta a conferirne la giurisdizione. 5. Nel caso di grave necessità, e di non facile accesso al Pontefice, oppure al Legato munito di facoltà Pontificia, o a cagione di povertà o di pericolo nella dilazione, o di altro ragionevole motivo, è ai Vescovi accordata la facoltà di dispensare; perchè ciò esige la equità delle leggi, ed il ben comune.

XI. Dico 5. Chi ha facoltà di dispensare gli altri, può dispensare anco se stesso. Imperciocchè non è giusto nè ragionevole che il Superiore sia a peggior condizione dei sudditi. Può egli adunque dispensare se stesso siccome può dispensare gli altri. E può farlo immediatamente; atteso che sebbene niuno mai possa esercitare con se medesimo la giurisdizione contentenziosa, o quella, che richiede un giudizio nel dar sentenza; pure può benissimo ognuno esercitare con se stesso una semplice volontaria giurisdizione, quale è quella della dispensa. Ricerca la prima la distinzione delle persone, cioè del reo e del giudice; non così la seconda: e quindi il Pontefice nemmen egli può

Casi, ne quali i Vescovi possono dispensare nelle leggi Pontificie e Canoniche.

Chi può dispensare gli altri può dispensare anco se stesso.

assolvere se medesimo dai peccati, perchè l'assoluzione viene impartita per modo di giudizio; ma può dispensarsi da qualche legge ecclesiastica, come può dispensare gli altri.

Restaci ora a dichiarare l'ultima parte della definizione, cioè che la dispensa deve darsi *per giusto motivo*. I punti, che debbono determinarsi sono, se la dispensa senza giusti motivi sia lecita, e quali esser possano i giusti motivi: o se sia almeno valida: se cessi cessando la causa; ed altre cose di simil fatta. Quindi

La dispensa senza giusta causa è illecita.

XII. Dico 6. La dispensa senza giusta cagione è illecita, e pecca il Superiore, che la impartisce. Questa proposizione generale è certissima presso tutti. Il Superiore, che dispensa nelle leggi senza giusta causa, viola certamente la giustizia legale, la quale lo strigne a non far cosa contro il ben comune; il che avviene nelle dispense concesse senza giusto motivo: perciocchè il ben comune dipende appunto specialissimamente dalla osservanza e conservazione delle leggi. Viola parimenti la giustizia distributiva, che lo obbliga ad osservare la proporzionale uguaglianza, e a non fare differenza fra l'uno e l'altro suddito, quando non c'è disparità di ragione. Quindi viene a costituirsi dispensatore infedele. „ Il Superiore „ (dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 97. art. 4.) il quale „ le senza ragionevole motivo di solo suo arbitrio dà „ la dispensa, è un infedele distributore“. Dottrina è questa tratta dall'Angelico Dottore, dai Ss. Padri, e massimamente da S. Bernardo, il quale nel lib. 3. *de Consider.* cap. 4. dice: „ Ubi necessitas „ urget, excusabilis dispensatio est. Ubi utilitas pro- „ vocat, dispensatio laudabilis est: utilitas, dico, „ communis, non propria: Nam quum nihil horum „ est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dis- „ sipatio est“. Quindi se si tratti di dispensar nella legge in materia grave, o in cosa notevole, il Superiore, che lo fa senza giusto motivo, pecca mortalmente; e se c'è pericolo di scandalo, il quale sembra non potersi moralmente evitare, pecca doppiamente.

Quale sia la giusta causa della dispensa.

XIII. Ma quale sarà una giusta causa della dispensa? Non può in particolare diffinirsi; mentre ciò dipende dalle circostanze del tempo, della utilità, della necessità, della pietà, della carità, della condizione e merito delle persone, cose tutte, che debbono essere considerate prima di accordar la dispensa. Ma in generale dirò, che ogniquivolta la di-

spesa si so
la carità, q
dispensa. E
gli occhi il
spensa. Se
molto più s
move, se la
Sentiamo S
presa nei lu
nella rispos
„ quo dispe
„ non debe
„ ea intent
Ed il second
ma una crud
„ non provo
„ non impel
„ pedire vic
„ tur, vel i
Quindi in
contro quest
so. Pecca p
cadono, ne q
mune, quand
dosene attac
dare allo spi
cio è expedie
casione alle
sconcerti, ed
di violare la
d'una giusta
so, quando c
motivo, con
E qui è
spensa non
ta, che bas
riore, affinc
osservare la
c'è neppur l
razione, o d
sa minore, p
alla materia
divisibile, e
denza e disci
ta la legge,
imporre qual
obbligo, su c
be una comm
Tomo I.

spensa si scorge utile al ben comune, o ricercata dalla carità, questa deve tenersi per giusta causa della dispensa. Ecco la regola, cui deve avere innanzi agli occhi il Superiore, a cui viene chiesta una dispensa. Se non è in pregiudizio del ben comune, e molto più se in qualche maniera lo riguarda e lo promuove, se la carità la esige, può e deve impartirla. Sentiamo S. Tommaso, e S. Bernardo, dai quali è presa nei luoghi già citati questa dottrina. Il primo nella risposta al 1. argom. dice: „ Quando cum aliis, quo dispensatur, ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis, sed ea intentione, ut ad bonum commune proficiat “. Ed il secondo dice, che la dispensa non è dispensa, ma una crudele dissipazione „ ubi utilitas communis non provocat, vel necessitas non urget, aut caritas non impellit, ut quæ pro caritate quoque, ubi excedere videbitur, vel omittantur, vel intermittantur, vel in aliud forte commodius demutentur “.

Quindi in due maniere può il Superiore peccare contro questa regola, cioè e per difetto, e per eccesso. Pecca per difetto in quei casi, che talvolta accadono, ne quali può giovare la dispensa al ben comune, quando cioè con troppa severità e rigore standosene attaccato alla corteccia della legge senza badare allo spirito di essa, ricusa di dispensare, mentre ciò è espediente al ben comune: perciocchè dà occasione alle mormorazioni, alle scontentezze, agli sconcerti, ed espone i sudditi ad un grave pericolo di violare la legge, cui non vuol rilasciare ad onta d'una giusta, e urgente causa. Pecca poi per eccesso, quando dispensa con troppa facilità, senza giusto motivo, con pregiudizio del ben comune.

E qui è uopo osservare, che per concedere la dispensa non è necessario che la causa sia tale e tanta, che basti da sè anche senza l'autorità del Superiore, affinchè sia la persona sciolta dall'obbligo di osservare la legge; non già, perchè in tal caso non c'è neppur bisogno di dispensa, ma al più di dichiarazione, o d'interpretazione. Basta dunque una causa minore, purchè sia vera e giusta, e proporzionata alla materia. Siccome però la giusta causa non è indivisibile, e può aver più gradi; così spetta alla prudenza e discrezione del Superiore, il rilasciare o tutta la legge, o una parte sola di essa, o pur anche imporre qualche peso o compenso, più lieve però dell'obbligo, su cui cade la dispensa: nel qual caso sarebbe una commutazione congiunta colla dispensa.

Può peccare il Superiore contro la regola per difetto e per eccesso.

Quanta debba essere la causa della dispensa.

Pecca chi
fa uso di
dispensa
conceduta
senza giu-
sta causa.

XIV. Dico 7. Pecca chiunque fa uso di una dispensa senza giusta causa conceduta. Prescinde questa proposizione da quella quistione, che in questo luogo sogliono trattare i Teologi, se la dispensa senza giusta causa conceduta sia valida, nella cui decisione punto non convengono i Teologi, altri de' quali stanno pel sì, ed altri pel no: quistione per altro, ch'è affatto inutile per la pratica, quando si faccia vedere, ch'è cosa illecita il servirsi di una tal dispensa. Parlasi qui massimamente di quelle dispense, che riguardano una legge puramente umana, mentre, come abbiain già accennato, se la dispensa sia intorno quelle leggi, nelle quali ha luogo anche il gius naturale, o divino, secondo tutti è invalida e nulla: e parlasi di persona, a cui sia noto, che la dispensa le è stata conceduta senza giusto motivo. Dico adunque, che questa pecca nel farnè uso.

Eccone la ragione, che mi sembra fortissima e chiarissima. La dispensa conceduta senza giusta causa è ingiusta: adunque chi ne fa uso conoscendone la ingiustizia pecca. Imperciocchè chi dirà mai esser lecito l'uso di una dispensa, di cui si conosce la malvagità e l'ingiustizia? Qual cosa più contraria alla retta ragione? Se una legge notoriamente ingiusta non solo non obbliga, ma nemmeno può seguirsi lecitamente, come mai si potrà lecitamente far uso di una dispensa ingiusta? Pecca certamente chi senza giusta causa concede una dispensa: e come non pecherà chi ne fa uso, mentre la conosce ingiusta perchè senza giusta causa conceduta?

Ma per mettere ancor più in chiaro la verità di questa dottrina ci piace confermarla coll'esempio del Principe, ossia Legislatore. Comunemente i Teologi confessano, e l'abbiam detto ancor noi, che gli stessi Principi supremi soggetti sono in coscienza alle leggi fatte da se medesimi e promulgate. Ora ridicolo sarebbe e di niun valore questa lor soggezione alle lor leggi, se la ingiusta dispensa scusasse dalla colpa. Imperciocchè potrebbero i Principi dispensar se medesimi senza giusta cagione: e posta siffatta dispensa, sebbene ingiusta, lecitamente potrebbero dall'osservanza della legge liberarsi, e non osservarla senza colpa. Ove sarebbe in allora il loro obbligo in coscienza ammesso da tutti di osservare le loro leggi? sarebbe certamente un obbligo ridicolo ed illusorio. Ora veniamo a noi. Se peccano i Principi violando le loro leggi, perchè non li suffraga l'ingiusta dispensa; come non pecheranno i sudditi; che non le os-

servano co-
ti ingiusta
il Papa qu
Canoniche
non pecc
sero da ta
Cio vali
cilio di T
do delle di
» si urgen
» litas po
» id caus
» tis, a q
» bit, eri
» subrepti
Epist. 7. sc
quali col p
impestrate
legge, escl
» dentia!
» opera t
» centia.
» iniquitat
» ret assen
» se desit.
» Quis ver
» lo? Quoc
» quaquam
» dacio, a
» A che se
sa ottenute
persone dis
(dice il C
veisce con
molti, m
» pa non
» iniquam
» & qui e
» te « Pe
gione di so
sa illecita
te ragioni.
» anco venis
può servirsi
cedano da
sterno; ma
la coscienza
domandare

servano col pretesto di una dispensa, che è parimenti ingiusta, e perciò non li suffraga? Se peccerebbe il Papa quando si dispensasse dalla recita dell' Ore Canoniche, dai digiuni ec. senza giusta causa; come non peccerebbero quelle persone, che da esso venissero da tali cose senza giusta causa dispensate?

Ciò validamente si conferma coll'autorità del Concilio di Trento, il quale nella sess. 25. c. 18. parlando delle dispense dell'ecclesiastiche leggi dice: „ Quod
 „ si urgens, justaque ratio, & major quandoque utilitas postulaverit cum aliquibus dispensandum esse,
 „ id causa cognita, ac summa maturitate, atque gratis, a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinet, erit præstandum; aliterque facta dispensatio, subreptitia censeatur “. Quindi S. Bernardo nell' Epist. 7. scrivendo a certo Monaco contro alcuni, i quali col pretesto di dispense dal Sommo Pontefice impetrate si credevano esenti dall'osservanza della legge, esclama: „ Mira cautela, & stupenda provi-
 „ dentia! Malum, quod jam in corde conceperant,
 „ opera tamen cauti fuere, non implere nisi cum licentia. Conceperunt dolorem, sed non pepererunt
 „ iniquitatem, donec iniquo conceptui Papa præberet assensum. Quo lucro? Nunquid aut malum esse desiit, aut vel minoratum, quia Papa concessit?
 „ Quis verò malum esse neget assensum præbere malo? Quod tamen Summum fecisse Pontificem nequaquam crediderim, nisi aut circumventum mendacio, aut importunitate victum “.

A che servono adunque le dispense senza giusta causa ottenute? Forse a rendere sicure in coscienza le persone dispensate? Non già. Tal fatta di dispense (dice il Card. Bellarmino nell'Epist. al Nip. ove invisce contro le dispense) è un cavillo, che accheta molti, ma nessuno rende sicuro; perchè dice: „ Papa non est dominus, sed dispensator; ideoque qui
 „ iniquam dispensationem petit, iniquitatis causa est;
 „ & qui ea utitur, eadem semper irretitur iniquitate “. Pecca adunque nel domandarle, perchè è cagione di scandalo, inducendo il Superiore ad una cosa illecita: e pecca pure nel farne uso per le addotte ragioni. Quindi se le dispense sono ingiuste, quando venissero dallo stesso Sommo Pontefice, niuno può servirsene lecitamente. Potranno bensì, se procedano da una legittima autorità, valere pel foro esterno; ma nulla mai gioveranno nel foro interno della coscienza, perchè lecitamente non si possono nè domandare, nè effettuare.

Dirò per ultimo ciocchè dice in questo proposito un dotto Autore. Se qui si trattasse unicamente di qualche legge di pochissima rilevanza, non vorrei affaticarmi più che tanto nel persuadere i miei leggitori di questa verità. Ma il punto sta, che v'ha delle leggi, sebbene umane, che sono di grandissima importanza, e universali, e accettate dai popoli per comune consenso, e dalla consuetudine convalidate e confermate, quali, sebbene possa il Sommo Pontefice assolutamente abrogare, però appena lo può in pratica; come v. g. la legge del quaresimale digiuno, e delle Ore Canoniche. Il Papa dispensa dall'osservanza di tali o somiglianti leggi senza veruna giusta causa; chi dirà mai, essere sicure in coscienza le persone in tal modo dispensate? Il Silvio, autore certamente non rigido, ma anzi piuttosto benigno nella 1. 2. q. 97. art. 4. conclus. 5. abbraccia la nostra sentenza, che pecchino cioè que', che fan uso della dispensa senza giusta causa conceduta. Egli veramente vuole che pecchino non già contro la legge umana, ma bensì contro la legge naturale, la quale detta, che niuno possa lecitamente sottrarsi dai pesi della Comunità, di cui è membro, senza giusto motivo. E sono anche di questo sentimento altri Autori, come fra gli antichi il Gaetano, e fra i moderni il Cuniati. Ma che pecchino contro la legge naturale, oppure contro la legge positiva, per quello spetta alla pratica, nulla importa. Peccano, e tanto basta, perchè ognuno si astenga dal farne uso.

Sono invalide le dispense d' un' inferiore nella legge del Superiore.

XV. Dico 8. Siffatte dispense senza giusta causa concesse sono anco per lo più invalide e nulle. La verità di questa proposizione dipende dalla qualità dei Superiori, che le accordano, dalla qualità delle leggi su cui cadono, e finalmente dalla qualità dell' esposizione di chi le ricerca. E quanto al primo capo, se la dispensa senza giusta causa viene da un' autorità inferiore, a cui è stata delegata e commessa la facoltà di dispensare, non solo è illecita, ma eziandio invalida e nulla. La ragion è, perchè trovandosi tutta l' autorità di dispensare presso del Superiore, non si può nè si deve in conto alcuno presumere, che voglia il Superiore dare ad un altro questa facoltà se non nel caso che concorra una giusta causa di dispensare. Perlaqualcosa nella ipotesi che un Vescovo fornito di facoltà per concessione della Santa Sede dispensasse negli statuti de' Sommi Pontefici, o de' Concilj senza una giusta causa, sarebbero affatto invalide e nulle siffatte dispense. Quindi di esse non

potrebbe sene non nemmeno l XVI. Qu versano su scolaro o il desse sono Teologi son na, qualunq le cose, che destà. E qu mente avve appunto di q e di divine valide, che i te sono illec date senza g gono alcuna ha luogo m ralità de' be motivi e rag tà e incomo vedere S. To dimento di p e se non è o stizia, la dis farne uso nè giugue ivi il o tenere p so, per vi per ascen v. g. al V fornicità, Ma quali maso stesso le rendite e serve alla C fiziato serva quali gode le data la pia n i loro beni a essa un certo sero. E ne na giustizia, me tro non può nasconq di si comprendere. ne della Chie

potrebbe servirsi la persona dispensata: e servendosi non solo peccerebbe, ma non conseguirebbe nemmeno l'effetto della dispensa.

XVI. Quanto poi al secondo capo, se le dispense versano su quelle umane leggi, nelle quali trovasi mescolato o il gius naturale, o il gius divino positivo, desse sono invalide e nulle. In questo punto tutt' i Teologi son d'accordo. Imperciocchè la podestà umana, qualunque siasi, non ha podestà di sorte su quelle cose, che furono stabilite dalla suprema divina podestà. E questa è una cosa, che debb' essere sommanente avvertita e considerata, perciocchè a cagione appunto di questa meschianza di umane leggi insieme e di divine molte dispense Pontificie tenute sono per valide, che in realtà sono nulle. Quindi non solamente sono illecite, ma anche invalide le dispense accordate senza giusta causa in quelle materie, che contengono alcuna cosa contro la giustizia o religione. Il che ha luogo massimamente nelle dispense intorno la pluralità de' benefizj: imperciocchè se non concorrono motivi e ragioni, che facciano cessare quelle difformità e incomodi, cui porta seco, come fa chiaramente vedere S. Tommaso nel Quodl. 9. Art. 15. il possedimento di più benefizj, mai non può divenire onesta: e se non è onesta, se ripugna alla equità ed alla giustizia, la dispensa è invalida e nulla, e niuno può farne uso nè lecitamente, nè validamente. Quindi soggiugne ivi il S. Dottore: „ Se alcuno vuol conseguire „ o tenere più benefizj affine di divenir più dovizioso „ so, per vivere più lautamente e spendidamente, „ per ascendere più facilmente a dignità maggiori, „ v. g. al Vescovato ec. no, non tolgonsi queste dif- „ formità, ma anzi si aumentano “.

Ma quali sono queste difformità? Le dichiara S. Tommaso stesso nel luogo citato. Le prebende, dice, e le rendite ecclesiastiche sono state destinate per chi serve alla Chiesa: ma non è possibile, che un benefiziato serva nel tempo stesso a più Chiese, nelle quali gode le prebende. Viene quindi anche defraudata la pia mente dei testatori, i quali han lasciato i loro beni a quella data Chiesa, affinchè ci fosse in essa un certo numero di Ecclesiastici, che la servissero. E ne nasce poi anche l'ineguaglianza e l'ingiustizia, mentre cioè gode uno più benefizj, e l'altro non può averne neppure un solo; ed altri assurdi nascono di simil fatta, cui può ognuno di leggieri comprendere. Quando adunque l'onor di Dio, il bene della Chiesa universale, la necessità, o altre cir-

Invalide sono le dispense in una legge, in cui ci entra il gius naturale o divino.

proposito
amente di
vorrei af-
niei leggi-
e v'ha del-
dissima im-
popoli per
nvalidate e
io Pontefice
uò in prati-
digiuno, e
all'osservan-
a giusta cau-
enza le per-
autore cer-
benigno nella
a nostra sen-
uso della di-
gli veramenta
legge umana,
quale detta,
ai pesi della
to motivo. E
Autori, come
denni il Cuni-
gge naturale,
illo spetta alla
basta, perchè
giusta causa
e e nulle. La
dalla qualità
qualità delle
qualità dell'
o al primo ca-
iene da un'an-
e commessa
ita, ma ezian-
chè trovandosi
del Superiore,
o presumere,
o questa facol-
giusta causa di
he un Vescovo
la Santa Sede
fici, o de'
ero affatto in-
di esse non

costanze non tolgano o compensino siffatti inconvenienti; cioè non esigano, che i beni di una Chiesa si distruggano per alimentare i Ministri di altre Chiese, non suffragano le dispense di ricevere pensioni, di possedere più benefizj, di assentarsi dalla residenza. Nel caso di tale esigenza soltanto si presume meritamente, che i più prudenti donatori, ci acconsentano: e il supremo dispensatore, il Romano Pontefice, può senz'alcun dubbio colla dispensa provvedere a quanto richiede l'onor di Dio, la necessità, o utilità della Chiesa.

È invalida anche la dispensa surrettizia, od orrettizia.

XVII. Quanto finalmente al terzo capo, se la dispensa a cagione della viziosa esposizione è surrettizia od orrettizia, è del tutto invalida e nulla. Appellasi surrettizia quella dispensa, nella quale il postulatore nella esposizione del suo caso contenuto nella supplica non esprime quelle cose, che di diritto e per consuetudine dovrebbero esprimersi. Orrettizia poi quella, in cui nella supplica viene esposta qualche falsità. Ogniqualvolta adunque o non si esprime nella petizione ciò che doveva esprimersi, o si espone il falso in alcuna cosa, la dispensa impetrata non è di alcun valore. Imperciocchè alla validità della dispensa ricercasi onninamente il consenso del dispensante; e questo manca ognorachè o non si esprime la verità, o si espone la falsità. Quindi è, che sempre nelle dispense si appone o si sottintende questa condizione, *se la cosa sta così; se son vere le cose esposte*. Se manca tal condizione, la dispensa non val nulla.

Ma quale sarà quella verità taciuta, e quella falsità esposta, che renda invalida la dispensa? Non può appuntino diffinirsi; mentre ciò dipende da mille particolari circostanze. Pur nondimeno sogliono darsi le seguenti regole: 1. se non venga espresso, sebbene senza colpa qualche punto spettante alla sostanza della cosa, o alcuna di quelle cose, le quali secondo lo stile della curia debbono esprimersi. 2. S'è falsa la causa finale, per cui si domanda la dispensa; e parimenti se di due cause, che si espongono, una è vera e l'altra falsa, e la vera non basta sola ad impetrar la dispensa. 3. Finalmente quando qualche verità si sopprime, o qualche falsità si espone, per cui secondo il giudizio de' sapienti il proposto caso rimane corrotto o viziato. Invalida è in allora la dispensa, benchè si supponesse che il Superiore l'avrebbe conceduta anche conosciuta la verità del fatto; perocchè manca il consenso, il quale non si ri-

ferisce ad u
viene espos
che gli si p
stata espos
esposto non
cessaria. D
che le dispe
per lo più r
mulle, o per
tovati.

XVIII. D
valida assolu
secondo la g
te il volonta
l'involontari
se il timore
si per questo
la dispensa è
servirsi della
l'uso n'è lec
trimonio e
abbiamo di d
ec. le quali c
Può nondime
pena del deli
voci. Se po
la dispensa è
sa, ma ezian

XIX. Dico
impetrata la
spensa, che
te certa cos
de la disper
e per cui v
spensa non
ragion è, pe
la, se non se
è certo altre
dio nel caso,
ceduta, ma
commissario
missione del
ciò per la st
be la facoltà
che se venga
povertà del s
gato dispensi,
una eredità,

ferisce ad un altro caso, ma al caso presente che gli viene esposto. Egli dispensa precisamente nel caso, che gli si propone, e non già in quello in cui fosse stata esposta la verità. Quindi la dispensa sul caso esposto non val nulla, perchè ci manca la verità necessaria. Da tutte queste cose è facile il capire, che le dispense accordate senza giusta causa sono per lo più non solo illecite ma eziandio invalide e nulle, o per l'uno o per l'altro dei tre capi mentovati.

XVIII. Dico 9. La dispensa estorta per timore è valida assolutamente. La ragion è, perchè il timore secondo la generale dottrina non toglie semplicemente il volontario e la libertà, ma cagiona unicamente l'involontario, come dicono, *secundum quid*. Quindi se il timore viene incusso ingiustamente, pecca bensì per questo capo il postulatore; ma se la causa della dispensa è vera, sufficiente, e legittima, può egli servirsi della dispensa conceduta, perchè è valida, e l'uso n'è lecito. Le leggi non eccezzuano che il matrimonio e l'assoluzione della scomunica, e nulla abbiamo di difinito intorno ad altri contratti, uffizj ec. le quali cose perciò debbon tenersi per valide. Può nondimeno il Superiore revocare la dispensa in pena del delitto: ed è anche conveniente che la rinvochi. Se poi il timore è stato giustamente incusso, la dispensa è lecita e valida non solo nell'uso di essa, ma eziandio nella petizione.

È valida la dispensa estorta per timore.

XIX. Dico 10. Se cessa la causa, per cui è stata impetrata la dispensa, cessa tosto anco la stessa dispensa, che non è più di alcun valore. E primamente certa cosa è, che se nel tempo, in cui si concede la dispensa, la causa per cui è stata domandata, e per cui viene concessuta, non più sussiste, la dispensa non vale, ed è affatto nulla secondo tutti. La ragion è, perchè il superiore non intende di concederla, se non se per giusta cagione, e sussistente. Anzi è certo altresì, ch'è parimenti invalida e nulla eziandio nel caso, in cui sussista bensì quando viene concessuta, ma non sussista più nel momento, in cui il commissario o il confessore la eseguisce, o per commissione del Superiore al postulante la impartisce; e ciò per la stessa ragione: altramente si delegherebbe la facoltà di dispensare senza causa. Quindi è che se venga accordata una dispensa a cagione della povertà del supplicante, e poscia prima che il delegato dispensi, cessi la povertà nel supplicante per una eredità, che gli perviene, invalida sarebbe la di-

Cessando la causa della dispensa, cessa la dispensa.

spensa del delegato. Egli è poi certissimo ed evidente, ch'è sempre valida quella dispensa, la quale ha già conseguito l'intero suo effetto, sebbene cessi poscia la cagione, per cui venne conceduta. Quindi se taluno per motivo di povertà è stato dispensato da qualche impedimento a contrarre il matrimonio, o a ricevere gli Ordini sagri, contratto il matrimonio, o ricevuti gli Ordini sagri, cessare non può la dispensa, anche cessando la povertà, che fu la cagione della dispensa. Così pure se l'effetto della dispensa non è un solo, ma più d'uno, e la dispensa n'abbia già conseguito uno, e non l'altro, o gli altri: può cessare o rivocarsi riguardo a questi ultimi non ancora conseguiti, ma non già unquemaì riguardo al primo. Fin qui le cose sono assai chiare.

Tutta adunque la difficoltà consiste in ordine a que' casi, ne' quali per una parte la materia è divisibile, e per l'altra cessa quanto ad una parte la causa finale e principale, per cui la dispensa è stata concessa; come accade facilmente nella dispensa del digiuno, dell'Ore Canoniche, o da altro somigliante precetto per motivo d'infermità, o di altro impedimento; cioè se la persona dispensata, tolta di mezzo la malattia, o l'impedimento, possa servirsi lecitamente della dispensa. Dico che no a tenore della stabilita proposizione. Imperciocchè non può nè deve unquemaì presumersi, che il Superiore abbia voluto altramente che sotto questa condizione dispensare, quando non vogliam supportarlo per un manifesto dissipatore della legge. Lo comprova altresì l'universale intimo senso, ch'è un giudice più certo delle verità morali di quello lo sieno le sottili speculazioni de' Teologi, le quali molte volte involgono fra dense tenebre la verità. Imperciocchè chi sarà mai fra uomini pii e timorati, il quale dispensato per malattia dal quaresimale digiuno, se venga a cessare onninamente il male o sul principio, o verso la metà della Quaresima, non si tenga obbligato a digiunare il rimanente de' giorni di quel sagra tempo, sebbene ciò nella dispensa non sia espresso? Lo stesso si dica in proposito di altri simili divisibili precetti.

I. Gli atti
forza di ger
cui talora s
talora s'indi
è la consuet
quenza degl
convien dist
della consue
causa sono g
maggior part
no senza con
tempo quant
sufficiente a
ne poi stes
nerato dalla
rare in pari
gli atti coma
una consuetu
però, che que
canza di occa
disuso negativ
un non uso p
di un atto da
po, e luogo,
II. Quindi
la legge, ed
consuetudine
legge nuova
ma e corrol
sa pure con
tudine cont
runa legge, s
te. Finalmen
quella che s
una materia,
la ha dispos
induce un nu
non le manch
III. Per co
la consuetudine
ma generale:
per legge scri
tudine: e per

CAPITOLO XIV.

Della Consuetudine .

I. Gli atti moltiplicati della medesima specie han forza di generare ciocchè appellasi Consuetudine, per cui talora s'interpreta una legge, talora si toglie, e talora s'induce una nuova legge; e quindi altro non è la consuetudine, che un gius stabilito per la frequenza degli atti liberi di una data specie. Quindi convien distinguere la causa efficiente o generatrice della consuetudine dalla consuetudine medesima. La causa sono gli atti simili liberamente esercitati dalla maggior parte della Comunità colla saputa, od almeno senza contraddizione del Superiore, e per tanto tempo quanto si giudichi prudentemente necessario e sufficiente a stabilire la consuetudine; la consuetudine poi stessa è quel gius, che risulta, e viene generato dalla frequenza di tali atti di lecitamente operare in pari guisa. Anche il disuso, ossia non uso degli atti comandati fa lo stesso effetto, cioè induce una consuetudine, che abolisce la legge. Non basta però, che questo non uso o disuso provenga da mancanza di occasione di osservare la legge. Questo è un disuso negativo, che nulla vale. Debbr'essere adunque un non uso privativo, cioè debbr'essere l'ommissione di un atto dalla legge comandato in occasione, tempo, e luogo, in cui dovrebbe farsi.

Idea della Consuetudine .

II. Quindi può la consuetudine essere e secondo la legge, ed oltre la legge, e contro la legge. Quella consuetudine, ch'è secondo la legge, non induce una legge nuova, o un nuovo gius, ma piuttosto conferma e corrobora l'antico: e, abrogata la legge, dessa pure consuetudine cessa e si estingue. La consuetudine contro la legge è quella che non induce veruna legge, ma fa cessare e distruggere la precedente. Finalmente la consuetudine oltre la legge si è quella che si produce dalla frequenza degli atti in una materia, intorno alla quale la legge scritta nulla ha disposto e stabilito. E questa è la sola, che induce un nuovo gius, ed ha forza di legge, quando non le manchino le necessarie condizioni. Ciò posto.

Divisione della consuetudine .

III. Per conoscere in quali cose aver possa luogo la consuetudine, in quali no, stabilisco questa massima generale: ogni qualunque cosa che può stabilirsi per legge scritta può anche prescriversi per consuetudine: e per lo contrario ciocchè non può statuirsi

In quali cose abbia o no luogo la consuetudine .

Non ha
luogo contro la legge
naturale e divina.

per legge umana, nemmeno può prescriversi per consuetudine. Quindi ne viene, che niuna consuetudine può mai prevalere o prescrivere contro la legge naturale o divina positiva; nè fare in essa verun cambiamento. La cosa è troppo chiara. La legge naturale e divina procedono dalla volontà di Dio: adunque non possono cangiarsi per una consuetudine, che procede dalla volontà dell'uomo.

Lo ha
nell' altre
cose.

IV. Ma in altre cose può aver luogo la consuetudine, può prevalere, può acquistar forza di legge, per cui, non meno che per la legge umana scritta, restino obbligati tutt' i membri di una Comunità, se ad essa non manchino le necessarie condizioni. *In his rebus*, dice S. Agostino nell' Epis. 86. *de quibus nihil certi statuit lex divina, mos populi Dei, vel instituta majorum, pro lege tenenda sunt.* E S. Tommaso nella 1. 2. q. 97. art. 3. ne adduce la ragione: „ Siccome, dice, manifestasi la volontà dell'uomo, che fa una legge, colle parole, così manifestasi pure co' fatti. Siccome adunque colle parole può farsi una legge, così può altresì in forza di atti assai moltiplicati introdursi una consuetudine, che abbia vigor di legge, inquanto cioè per questi esteriori atti moltiplicati viene a manifestarsi efficacissimamente l' interna volontà ... e quindi la consuetudine ha forza di legge. Ma siccome sono necessarie varie condizioni, affinchè la consuetudine acquisti vigor di legge, ed anche affinchè possa distruggere la legge scritta preesistente; così conviene ora stabilire siffatte condizioni.

La consuetudine
debb' esser
utile al
ben comune.

V. La prima condizione si è, che la consuetudine utile sia al ben comune. E' questa, come abbiam detto a suo luogo, una condizione necessaria a qualsivoglia legge: adunque anco alla consuetudine, affinchè acquistar possa forza di legge. Quindi è, che se la consuetudine è inutile al ben comune, e più ancora, se piuttosto gli è dannosa, non può mai acquistare ragion di legge, ma dovrà anzi tenersi per una corruttela; come sono appunto tutte quelle costumanze, che aprono la strada alle lassità, ai depravati costumi, agli scandali, e ad una soverchia e dannevole libertà.

È necessaria la
frequenza
degli atti.

VI. La seconda vi è, che vi sia la frequenza degli atti. Non si può dubitare della necessità indispensabile di questa condizione per introdurre una legittima consuetudine. Imperciocchè la consuetudine debb' essere istituita dagli usi e costumanze de' popoli: e questi usi e costumanze non sono nè possono essere

senza la frequenza
quale e quanto
dere lasciarsi
bene tutte le
tudine; perciò
ricercarsi, in

VII. La terza
berì e pubblic
ve procedere
suetudine. Qu
zato dal timor
voglia introdur
bon anche tali
perchè gli atti
mun consenso
siccome ricerc
mulgazione, c
ria questa spe
pubblica frequ

VIII. La quarta
ceda da una C
consuetudine n
ti da questa o
miglia; ma è n
Comunità perfe
tiplicati non fo
legge, se non a
che viene per
dichiarato. Far
ciocchè fassi d
stabilito nella

IX. La quinta
animo d' intr
casi alla nozi
tudini senza
la di recitare
Questa intenz
rotta, ma cont
a formare una
cosicchè se da
di fissare un' ob
gli atti vengam
non mai si stal
reazione d' intr
gare, oppur ar

X. La sesta,
duri per un ten
vengono gli Au

senza la frequenza degli atti. Non può poi diffinirsi quale e quanta debba essere questa frequenza, ma deve lasciarsi al giudizio de' prudenti, considerate bene tutte le circostanze, e la materia della consuetudine; perciocchè in una materia più atti possono cercarsi, in altra meno.

VII. La terza, che questi atti frequenti sieno liberi e pubblici. Imperciocchè siccome la legge deve procedere dalla libera volontà, così anche la consuetudine. Quindi se il popolo fa alcuna cosa sforzato dal timore, mai si presume o può presumersi voglia introdurre di tal cosa la consuetudine. Debbono anche tali atti esser pubblici, ossia notorj, sì perchè gli atti occulti non possono dirsi fatti per comun consenso della Comunità; e sì ancora perchè siccome ricercasi per la legge scritta la pubblica promulgazione, così per la legge non scritta è necessaria questa specie di promulgazione, che farsi colla pubblica frequenza degli atti.

Gli atti debbono essere liberi e pubblici.

VIII. La quarta, che questa frequenza di atti proceda da una Comunità perfetta. Imperciocchè alla consuetudine non basta la frequenza di atti esercitati da questa o quell'altra persona, oppur anche famiglia; ma è necessario che gli atti facciansi da una Comunità perfetta. E la ragion è, perchè gli atti moltiplicati non fondano la consuetudine avente vigor di legge, se non a cagione del consenso della Comunità che viene per tale frequenza di atti dalla medesima dichiarato. Farsi poi da tutta la Comunità s'intende ciocchè farsi dalla maggior parte di essa, come viene stabilito nella Leg. 19. §. de Mancip.

La frequenza degli atti deve procedere da una Comunità perfetta.

IX. La quinta, che gli atti frequenti facciansi con animo d'introdurre l'obbligazione; mentre ciò ricercasi alla nozion della legge, a differenza delle consuetudini senza tale volontà praticate, com'è v. g. quella di recitare a mezzo giorno l'angelica salvezione. Questa intenzione o volontà debb'essere non interrotta, ma continuata per tutto il tempo necessario a formare una consuetudine avente forza di legge; cosicchè se dapprincipio è stata praticata con animo di fissare un'obbligazione, ma in progresso di tempo gli atti vengano praticati per semplice divozione, non mai si stabilisce una legge. Può anche aversi intenzione d'introdurre una obbligazione sotto colpa grave, oppur anche solamente sotto colpa leggiera.

E con animo d'introdurre l'obbligazione.

X. La sesta, che la frequenza e pratica degli atti duri per un tempo lungo, e non interrotto. Non convengono gli Autori intorno alla diuturnità del tempo

E per lungo tempo non interrotto.

necessario affinchè una consuetudine sia legittimamente prescritta. L'opinione nondimeno più probabile sembra quella che fissa a tale uopo lo spazio non interrotto di dieci anni, volendo, che tale spazio basti tanto nelle civili, quanto nell'ecclesiastiche materie. Nel gius non abbiamo determinazione di tempo, ma in esso soltanto ricercasi un lungo spazio. Si computa per tempo lungo comunemente in ogni cosa quello di dieci anni. Quindi pare, che questo basti anche per una legittima prescrizione non solo nelle cose spettanti alle leggi civili, ma eziandio in quelle che riguardano le leggi della Chiesa. Non dobbiamo discorrerla alla stessa maniera della prescrizione della consuetudine, e della prescrizione de' beni e dei gius o diritti, come fa qualche Autore. Alla prescrizione di questi, se trattisi di beni, o diritti ecclesiastici ricercasi il lungo tratto di quarant'anni, mentre bastan dieci soli anni pei beni e diritti civili. Ma per quello spetta alla prescrizione della consuetudine sì civile che ecclesiastica, non v'ha ragione nè legge, per cui non debba bastare lo stesso tratto di tempo; e però sembra che basti sì per l'una che per l'altra il corso di dieci anni. Deve però sempre aversi riguardo alle circostanze, alla natura della legge da introdursi, o da abrogarsi, all'indole della consuetudine, ed al giudizio degli uomini dotti, prudenti e pii. E questo decennio debb'essere continuo, e non mai interrotto con atti contrarj o del Superiore, che resista e si opponga, o del popolo che lo interrompa.

Ricercasi
anco il
consenso
di chi ha
la podestà
legislativa.

XI. La settima, che c'intervenga il consenso almeno virtuale ed interpretativo di chi è fornito della podestà legislativa. Perchè senza questo consenso, od almeno tacita approvazione per parte di una legittima podestà legislativa la consuetudine non potrebbe mai acquistare forza di legge. Quindi se si tratti di una moltitudine libera, come avviene nel governo Democratico, basta il consenso della moltitudine per istabilire una vera consuetudine, che abbia forza di legge; perchè dessa medesima ha la podestà d'imporsi una legge. Ma se questa moltitudine è soggetta ad altra podestà, come sono gli Ottimati nel governo Aristocratico, ed il Re, o Principe supremo nel governo Monarchico, di questi ricercasi l'approvazione almeno virtuale ed interpretativa, in quanto cioè da essi viene una qualche pratica tollerata, cui, se volessero, potrebbero impedire. Lo stesso dicasi colla dovuta proporzione della consuetudine nelle materie ecclesiastiche e spirituali, la quale affinchè conseguì-

sca fermezza interpretativo Pontefice secc
tudine. Ecco
la consuetudine
XII. Può ac
tutti questi
nella Repubbl
è il primo uff
maso, e da tu
do uffizio, ch
d'interpretare
do le convien
interpres. Può
correre ad inte
to dessa è un s
non altra la m
ricevuta ad av
in altro senso.
considerata ne
ne certa ed i
che una conge
però una conge
moltissimo giov
tanto sarà più
ed avrà gittate
Può in secon
interpretare, cioè
te ad introdurr
legge, ed a fiss
tale senso, è
legittima ed au
ne dal Superio
so deve dirsi
tale, che con
ciò vera ci se
ti, i quali ins
suetudine nelle
bene, avendo
dubbiosa cosa s
ya mortale; se
sa non obligar
tanto sarà l'ob
gono dalla legge
che non ci sia
cale; nel qual
terzo uffizio, di
XIII. Il terzo

sca fermezza e ragion di legge ha bisogno di questo interpretativo consenso nel Prelato, o nel Sommo Pontefice secondo la varietà e qualità della consuetudine. Ecco tutte le condizioni, che ricercansi per la consuetudine, affinchè conseguisca vigor di legge.

XII. Può adunque una consuetudine, quando sia di tutti questi caratteri corredata, divenire o indurre nella Repubblica una legge affatto nuova. E questo è il primo uffizio, che alla consuetudine da S. Tommaso, e da tutt' i Teologi viene attribuito. Il secondo uffizio, che dai medesimi le viene assegnato, si è d'interpretare le leggi. Quest' uffizio si e per tal modo le conviene, che appellasi nel gius *optima legum interpres*. Può in due maniere la consuetudine concorrere ad interpretare la legge, primamente inquanto dessa è un segno o testimonio che tale sia stata e non altra la mente del Legislatore, ed essere stata ricevuta ad aver forza di obbligare in questo e non in altro senso. La consuetudine sotto questo aspetto considerata non può somministrare una interpretazione certa ed infallibile: perciocchè così non è altro che una congettura umana, che può fallire; essendo però una congettura, o un indizio assai probabile può moltissimo giovare alla interpretazione dottrinale; e tanto sarà più probabile, quanto sarà più diuturna, ed avrà gittate nel popolo più profonde radici.

La consuetudine ha forza d'interpretare le leggi.

Può in secondo luogo in altra maniera la legge interpretare, cioè come causa concorrente ed influente ad introdurre e stabilire tale interpretazione della legge, ed a fissare l' obbligazione della legge in tale o tale senso. E siccome abbiam detto di sopra essere legittima ed autentica quella interpretazione, che viene dal Superiore avente la podestà legislativa, lo stesso deve dirsi della consuetudine, se pervenga a grado tale, che conseguisca forza di legge. Ed a tenore di ciò vera ci sembra quella dottrina di parecchi Autori, i quali insegnano essere cotanto efficace la consuetudine nella interpretazione d' una legge, che sebbene, avendo riguardo alle parole ed alla materia, dubbiosa cosa sia, se la legge obblighi o no sotto colpa mortale; se però consti dalla consuetudine, dessa non obbliga, che a colpa veniale, leggiera soltanto sarà l' obbligazione di far quelle cose che vengono dalla legge imposte. Anzi può anche far sì, che non ci sia verun obbligo in coscienza di praticarle; nel qual caso la legge verrà abolita, ch'è il terzo uffizio, di cui restaci a ragionare.

XIII. Il terzo uffizio ed ultimo della consuetudine

La legittima consuetudine può abolire la legge umana.

secondo la comune dottrina de' Teologi con S. Tommaso si è questo di abolire la legge, quando sia di tutte quelle condizioni dotata, cui più sopra abbiam dichiarate. Già qui non parlasi che di legge puramente umana; mentre da quanto più sopra si è detto è cosa chiara, che non può avere unquam quest'effetto per quello riguarda la legge divina. La ragione poi è, perchè quanto alle umane leggi non manca nella Comunità questo potere, e la volontà di abolirle rimane per la stessa consuetudine sufficientemente dichiarata. Ciò anche confermasi colla *Leg. de quibus ff. de leg.*, ove verso il fine si dice: *Rectissime receptum est, ut leges non solum suffragio Legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem, abrogentur.*

I primi, che introducono la consuetudine per lo più peccano.

XIV. Ma è qui da osservare, che avendo la consuetudine un triplice stato, cioè d' incominciamento, di progresso, e di prescrizione, quei, che da bel principio la introducono ed anche in progresso la praticano prima che sia prescritta o approvata dal consenso del Principe, per lo più sono trasgressori della legge, e peccano. Può però darsi, che sieno esenti da peccato. La ragion è, perchè sebbene per lo più la consuetudine si vada introducendo con atti illeciti, pure, come osserva S. Tommaso nella 1. 2. q. 97. art. 3. al 2. può fin da principio non essere peccaminosa, quando cioè la legge manchi in alcuna cosa, ed apparisca non essere vantaggiosa, ossia utile al ben comune. Può anche talvolta scusarli la buona fede, quando cioè non osservino la legge perchè sono intimamente persuasi, che, attese le circostanze, la legge perduto abbia la forza di obbligare. Ma è ordinatamente necessario su questo punto il badare a quello dice qui il S. Dottore: „ Si autem adhuc maneat „ ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, „ non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit, „ cit “. Dalle quali parole è facile l' inferire, che certe consuetudini contro certe leggi massimamente ecclesiastiche non han potuto, nè possono abolirle, e però sono piuttosto corrottele, che consuetudini.

CAPITOLO XV.

Dei privilegi.

Idea del privilegio.

I. Il privilegio è una concessione, ossia una facoltà data dal Principe o dal Superiore stabile e permanente di fare alcuna cosa o contro od oltre la legge.

Quindi diff. perchè la d. soltanto; e passaggiera, atti della da legiate, ed è che dalla c. mentre il pr soltanto qual servanza, Si cosa contro privilegio da oltre o cont. Il. E' prim. reale e perso mediatement di ufficio, d reale: ed il concede per all'ufficio, a sa, quando n o perduto; con essa si es. Si divide i grazioso q mente, cioè s herativo quel trui. Ma è c grazioso s'imp può però con il privilegio quello che s ed il conven viene qualch privilegio ri tarselo con a il privilegio no concedersi anche accord: obbligazione, privilegio. Se non passa agl quand'altro ne E per non d li divisioni, il temporario. Il non possa mai privileg) posso

Quindi differisce, com'è chiaro, dalla dispensa; sì perchè la dispensa riguarda un atto o caso particolare soltanto; e si ancora perchè non è permanente ma passeggera, laddove il privilegio riguarda tutti gli atti della data specie della persona, o persone privilegiate, ed è costante e permanente. Distinguesi anche dalla consuetudine, la quale abolisce la legge mentre il privilegio, lasciando intatta la legge, esenta soltanto qualche persona, o Comunità dalla di lei osservanza. Si dice poi che il privilegio concede alcuna cosa contro od oltre la comun legge, inquanto che pel privilegio dassi la facoltà di operare alcuna cosa od oltre o contro quel gius, a cui gli altri sono astretti.

II. E' primamente il privilegio di due sorta, cioè reale e personale. Il reale si è quello che viene immediatamente e direttamente conceduto per ragione di uffizio, di condizione, di stato, o di altra cosa reale: ed il personale quello che direttamente si concede per riguardo della persona. Quello è legato all'uffizio, allo stato, alla cosa, e persevera con essa, quando non venga o in tutto o in parte rivotato, o perduto; e questo affisso rimane alla persona, e con essa si estingue.

Si divide poi in grazioso e remunerativo. Appellasi grazioso quello, che si concede affatto gratuitamente, cioè senza verun riguardo ai meriti: e remunerativo quello si conferisce pe' meriti proprj o altrui. Ma è da osservarsi, che sebbene il privilegio grazioso s'impartisca senza riguardo ai meriti, non può però conferirsi senza giusta cagione. Può altresì il privilegio essere convenzionale, o puro. Puro si è quello che si dà senza verun patto o convenzione, ed il convenzionale all'opposto quello, in cui interviene qualche patto, in virtù del quale chi riceve il privilegio rimane obbligato in certa maniera a meritarselo con alcuna azione od ommissione. Perciocchè il privilegio non è già una di quelle cose che debbano concedersi liberalmente e graziosamente; ma può anche accordarsi con qualche peso, o sotto qualche obbligazione, cui se taluno eseguisce, conseguisca il privilegio. Se questo privilegio è insieme personale, non passa agli eredi, ma estinguesi colla persona, quand'altro nel privilegio stesso non si esprima.

E per non dir nulla d'altre più minute e poco utili divisioni, il privilegio altro è perpetuo, ed altro temporario. Il privilegio dicesi perpetuo, non perchè non possa mai venir meno; poichè, come diremo, i privilegj posson perdersi, ma perchè o è annesso a

Divisione del privilegio.

na,
con S. Tom-
quando sia di
i sopra abbi-
di legge pura-
sopra si è detto
nemai quest'ef-
ina. La ragione
ggi non manca
volontà di abolir-
sufficientemente
lla Leg. de qu-
dice: Rectissime
affragio Legale-
nium per deve-

avendo la conse-
nominamento, di
che da bel prin-
gresso la pra-
provata dal con-
trasgressori della
che sieno esenti
bbene per lo più
o con atti illec-
nella t. 2. q. 9.
essere peccati
in alcuna cosa
a, ossia utile a
usarli la buona le-
gge perchè son-
le circostanze, la
ligare. Ma è ne-
il badare a quel-
em adhuc manet
a lex utilis est.
consuetudinem rit-
P' inferire, che
ggi massimamente
possono abolire
che consuetudini

KV.

ossia una facoltà
bile e permanente
oltre la legge.

cosa per se stessa perpetua, o perchè vien conceduto senz' alcuna limitazione di tempo, ed è quanto a sè sussistente fino a tanto non venga rivotato. Può poi essere temporario in varie maniere; cioè 1. perchè concedesi per un tempo definito e limitato, passato il quale cessa: 2. quando è conceduto ad una sola particolare persona; sebbene senza veruna limitazione di tempo, perchè termina col terminare della di lui vita: 3. se venga dato sotto una condizione, che venga col progresso di tempo a mancare, perchè mancando questa il privilegio si estingue. Poste tali nazioni, stabiliremo con brevità quelle cose, che intorno ai privilegj debbono dichiararsi; e massimamente da chi possano conferirsi, per quali cagioni, come debbano interpretarsi, come vengano a perdersi, e come possano rivotarsi.

Da chi
possano i
privilegj
conferirsi.

III. Non posson i privilegj da altri conferirsi che da que' soli Superiori, i quali hanno la podestà di far le leggi. N'è evidente la ragione. Il privilegio è una specie di legge privata: adunque nel concedente si richiede la podestà legislativa: perciocchè l'essere una legge privata e non pubblica non toglie che sia veramente una legge, e quindi non fa, che non sia necessaria la podestà legislativa nel superiore, che lo concede. E perchè ciò meglio si capisca, si deve osservare, che il privilegio ha due parti, una che riguarda il privilegiato, l'altra, che si riferisce agli altri non privilegiati. Per la prima parte coll' esentare una persona da qualche legge deroga al gius comune; il che non può farsi da chi è privo di pubblica podestà e da sè sufficiente a costituire il gius comune. Per l'altra ha forza di obbligare gli altri a mantenere, o a non impedire il privilegio e l'uso di esso a chi è stato conceduto; il che è una vera legge riguardante la Comunità, e quindi esige onninamente per questa parte un' autorità pubblica, e semplicemente legislativa.

Da ciò è facile l'inferire, che niuno può conferir privilegj se non entro i limiti della propria podestà: e quindi che un Principe temporale non può privilegj accordare se non se nelle cose temporali e civili; e parimenti un Prelato della Chiesa sè non sè nelle cose ecclesiastiche e spirituali, eccettuati però que' luoghi, ne' quali è anche Signore temporale, e ne' quali ha uguale podestà a quella, cui godono gli altri Principi temporali.

IV. La concessione del privilegio, affinchè sia legitima, debb' essere appoggiata a qualche giusto moti-

vo. Lo pr
la necessit
la dispensa
privilegio c
spensa. O
oppure oltr
concessione
contro il g
tivo, si ott
poi è oltre
disordine
siccome pe
ve osservars
chè non deg
il privilegio
ma per qual
V. Se le
re, cosicchè
è possibile,
convien con
espressioni,
cuore e col
sia stata la c
Ma ecco al
de' privilegj. I
vole al privile
debb' essere in
proprietà dell
chè favores s
no ad altrui
seconda rego
piuttosto res
essere con r
no quei priv
perciocchè c
fra le cose
siccome il be
ne particolare
lare. Il privile
privato; e pe
comune. Nel
o l'uno o l'alt
restringersi il
tezza e con r
conceduti ad u
hanno ad este
Sta appoggiata
Decreto di Al
Tomo I,

vo. Lo provano quelle ragioni stesse, che dimostrano la necessità d'una giusta causa nella concessione della dispensa, affinchè sia lecita. Quindi si applichi al privilegio ciocchè in questo punto si è detto della dispensa. O sia adunque il privilegio contro la legge, oppure oltre la legge, sempre ricercasi per la lecita concessione qualche giusto motivo: perciocchè s'è contro il gius comune, concedendolo senza giusto motivo, si offende la giustizia legale e distributiva. Se poi è oltre il gius comune, benchè non apparisca un disordine uguale conferendolo senza giusta causa; siccome però anche nella concession delle grazie deve osservarsi un'equa e prudente distribuzione; affinchè non degeneri in prodigalità e dissipamento; così il privilegio non ha a concedersi per mero capriccio, ma per qualche giusta cagione.

può concedersi senza giusto motivo.

V. Se le parole del privilegio sono ambigue ed oscure, cosicchè si dubiti della mente del Superiore, se è possibile, ad esso lui si deve ricorrere; se poi no, convien considerare le circostanze, le congetture, le espressioni, e da esse investigare con sincerità di cuore e col parere di persone dotte e prudenti quale sia stata la di lui mente.

Come debbano spiegarsi i privilegi.

Ma ecco alcune regole per la retta interpretazione de' privilegi. La prima si è, che il privilegio favorevole al privilegiato ed a niuno nocevole con larghezza debb'essere interpretato per quanto può portarlo la proprietà dell'espressioni nel diploma contenute, perchè *favores sunt ampliandi*, quei cioè che non sono ad altrui di pregiudizio. Quindi per opposto la seconda regola si è, che i privilegi odiosi debbon piuttosto restringersi che ampliarsi, e quindi debbon essere con ristrettezza interpretati. Di tal fatta sono quei privilegi, che derogano al gius comune. Imperciocchè ogni derogazione del gius comune viene fra le cose odiose meritamente computata; perchè siccome il ben comune deve sempre preferirsi al bene particolare, così anche il gius comune al particolare. Il privilegio è una specie di gius particolare e privato; e però deve sempre ad esso preferirsi il gius comune. Nel caso adunque, che si debba restringere o l'uno o l'altro, in confronto del gius comune deve restringersi il privilegio, ed interpretarlo con ristrettezza e con rigore. La terza si è, che i privilegi conceduti ad una o a certe determinate persone non hanno ad estendersi ad altre per parità di ragione. Sta appoggiata questa regola al Cap: *Sane*, ossia al Decreto di Alessandro III. tit. *de Privileg.* ove si di-

Regole per la retta interpretazione de' privilegi.

ce : „ Temerarium est & indignum aliquem sibi sua
 „ autoritate præsumere, quod Romana Ecclesia ali-
 „ cui, certa ratione inspecta, singularibus voluit be-
 „ neficiis indulgere “. Quindi la regola del gius in
 sexto prescrive : „ Quæ a jure communi exorbitant,
 „ nequaquam ad consequentiam sunt trahenda “. E
 la regola 74. „ Quod alicui gratiose conceditur, trahi
 „ non debet ab aliis in exemplum, “.

In quante
 maniere il
 privilegio
 sia irrito e
 caduto .

VI. In varie maniere può il privilegio essere di
 niun valore, o venir meno. Dieci ne assegna S. An-
 tonino nella 1. p. tit. 19. c. 1., cioè primamente se
 è surrettizio. Siccome è invalida e nulla, come ab-
 biam detto a suo luogo, la dispensa surrettizia, co-
 sì pure il privilegio. Privo rimane in tal caso della
 grazia chi in tale guisa lo ha impetrato. 2. Se con-
 trario sia al gius, o alla Costituzione, senza che di
 esso gius, o Costituzione si faccia nel diploma del
 privilegio veruna menzione. 3. S'è contro la con-
 suetudine, e nondimeno chi dà il privilegio non fa
 di essa menzione: o s'è contro una sentenza già e-
 manata senza che venga espressa: o s'è stato impe-
 trato in pendenza di lite, senza che di ciò si faccia
 verun cenno. Queste tre maniere rendono il privile-
 gio irrito e vano.

Per le sette seguenti il privilegio cade, e viene
 meno. 1. Quando cessa la causa, per cui è stato con-
 ceduto. 2. Perde il privilegio chi opera contro il te-
 nore del privilegio. 3. Cessa il privilegio quando inco-
 mincia a nuocere ad alcuno, e massimamente alla
 persona in grazia di cui è stato conceduto. 4. Si toglie
 il privilegio già impetrato per un altro contrario, che
 fa del primo espressa menzione. 5. Togliessi anche
 per revocazione del concedente, il che però non deve
 farsi senza cagione, ma può farsi e deve anche tal-
 volta farsi per motivi urgenti, come se in seguito di-
 venga lesivo dell'altrui gius. 6. Perdesi il privilegio
 per rinunzia della persona, a cui è stato conceduto.
 7. Finalmente perdesi altresì pel non uso, o per uso
 contrario; oppur anche per l'abuso, che se ne fa. Così
 viene stabilito nel Can. *Privilegium Caus.* 11. qu. 8. ove
 si dice: „ Privilegium omnino meretur amittere, qui
 „ permissa sibi abutitur potestate “.

Privilegi
 condizio-
 nati quan-
 do si per-
 dano.

VII. Siccome fra i privilegj ve n'ha anche di condi-
 zionati, così dobbiam aggiungere, che questi cessano
 ogni qualvolta viene a mancare la condizione nel pri-
 vilegio apposta. La cosa è affatto chiara per se stes-
 sa. Ne abbiamo l'esempio nel Cap. *Abbate de verb.*
signif., ove nel concedersi un privilegio a certo Mo-

Hist'ro si
 conceduta
 osservanza:
 tri debeat
 guerit obser-
 la osservanz

T

Dopo aver
 Dumante a
 trinseche ch
 bra esigerlo
 ne, le quali
 sono buone
 sono conformi
 principj, pr

Così sia az
 lonte

1. Cosa sia
 maso nella 1.
 „ quelle sole
 „ sono prop
 „ distingues
 „ è padron
 „ suoi atti
 „ bero arbi
 „ gione. A
 „ timane, ch
 „ Le altre t
 „ ma non n
 „ dell' uomo
 „ pertanto un'
 „ mente, deve
 „ uomo con co
 „ dell' intelletto
 „ nell'art. 7. che
 „ le, che son v
 „ giovevole app

Nastero si dice, che durerà in esso la prerogativa conceduta fino a tanto che in esso fiorirà la regolare osservanza: *Tamdiu Monasterium ipsum hac honoris debeat prerogativa gaudere, donec ibidem vi- guerit observantia regularis*. In tal caso, se manca la osservanza, viene meno il privilegio.

TRATTATO II.

DELLE AZIONI UMANE.

Dopo avere stabilite e dichiarate le Regole delle umane azioni si prossime, comè rimote, si intrinseche ch'estrinseche, parlar dobbiamo, come sembra esigerlo il retto ordine, delle azioni stesse umane, le quali a tali regole son sottoposte, e quindi sono buone o cattive secondo che ad esse sono o non sono conformi. Diremo adunque in questo Trattato dei principj, proprietà, e moralità delle umane azioni.

CAPITOLO I.

Così sia azione veramente umana: idea del volontario; e cause dell'involontario.

I. Cosa sia azione veramente umana lo dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 1. a. 1. „ Delle azioni dell'uomo, quelle sole diconsi propriamente umane, le quali sono proprie dell'uomo inquanto è uomo. L'uomo distingue dalle irragionevoli creature inquanto egli è padrone degli atti suoi. Ed è l'uomo padrone de' suoi atti per la ragione e la volontà; e però il libero arbitrio è tutta facoltà della volontà e della ragione. Adunque quelle azioni diconsi propriamente umane, che procedono da una deliberata volontà. Le altre tutte possono bensì dirsi azioni dell'uomo, ma non mai propriamente umane, perchè non sono dell'uomo inquanto è uomo“. Così egli. Affinchè pertanto un'azione sia umana veramente e propriamente, deve procedere dalla deliberata volontà dell'uomo con cognizione per parte della ragione, ossia dell'intelletto. Quindi dice il medesimo S. Dottore nell'art. 7. che azioni umane sono propriamente quelle, che son *volontarie*, perchè la volontà è quel ragionevole appetito, eh' è proprio dell'uomo. Dov-

Cosa sia azione veramente umana.

dosi perciò trattare delle umane azioni inquanto sono volontarie, è necessario il dare in primo luogo una giusta idea del volontario.

Idea del volontario.

II. Il volontario adunque secondo la più comune diffinizione si è quello, che procede da un principio intrinseco con cognizione del fine. Quindi due cose sono necessarie al volontario, cioè e che provenga da un interno principio dell'operante, e che da esso proceda con cognizione del fine, per cui si muove ad operare. Quindi volontarie non sono quelle azioni o movimenti, che vengon fatti per un principio puramente esterno: e neppur quelle mozioni, od operazioni, che procedono bensì da un principio interno, ma senza conoscimento di fine; come sono i movimenti tutti delle cose prive di ragione, che non sono punto volontarj, perchè sebbene la potenza di operare sia intrinseca, non c'è però il conoscimento del fine, per cui si muovano ad operare.

Divisione del volontario.

III. La prima divisione del volontario si è in spontaneo e libero. Lo spontaneo è quello che procede dalla propria inclinazione, sebbene ci proceda necessariamente. L'amore v. g. della beatitudine in comune è in noi necessario, ma però spontaneo, perchè ad esso è portato e tratto per propria inclinazione l'animo di ragione dotato. Il libero poi si è quel volontario, il quale procede bensì da inclinazione e da amore, ma insieme colla facoltà di sospendere l'atto, oppur anche di fare atti opposti. Al primo si oppone il necessario per coazione, ed al secondo il necessario per naturale necessità. 2. Si divide il volontario in volontario elicito, ed in volontario imperato. Volontarj sono nella prima maniera gli atti tutti, che procedono immediatamente dalla stessa volontà; e nella seconda quegli atti, che si fanno bensì dalle altre potenze e facoltà dell'uomo, ma per comando della volontà, a cui servono ed ubbidiscono. 3. In volontario diretto ed in volontario indiretto. E' il primo quello, in cui tende la volontà direttamente: ed il secondo quello che dalla volontà non è voluto in se stesso, ma però è voluto in altra cosa voluta direttamente. Daremo poscia di questo volontario indiretto, ch'è di grande importanza, un'idea un po' più chiara. 4. Finalmente in espresso e tacito. Il volontario espresso si è quello che o si esprime colle parole, o si manifesta con alcun segno, che ne significa il consenso: ed il tacito quello che senz'alcun segno di tal sorta da qualche fatto, o dalla ommissione di un fatto, attese le circostanze, giustamente si raccoglie.

IV. Diritto
 tario indi
 gimento o
 ghi S. Tom
 simamente
 co la vera
 tario indir
 luto in se
 causa, o pe
 fisicamente
 giudicasi v
 ni. E' come
 dio, che vi
 cacciatore,
 aver usato la
 gli si presen
 pure un uor
 quali sono g
 sone, che r
 possono, e s
 ti, bestemm
 mil fatta, i
 quando vi ca
 sebbene san
 adirarsi, e
 Quando so,
 dell'Introd.
 arrabbio e
 tentazione
 co, e sono
 gono nel g
 rale, alla cu
 Perciocchè
 tamente que
 militar, se
 noverim p
 tamen ean
 tionum qui
 tanter effi
 V. Tre con
 un effetto si
 nella sua caus
 de. 1. Che la
 dalla tal causa
 seguire con fr
 tere e non mi
 causa: perciocch
 causa, nemme

IV. Diremo ora alcuna cosa più precisa del volontario indiretto, dalla cui cognizione dipende lo scioglimento di moltissime difficoltà. Parla in molti luoghi S. Tommaso di questo volontario indiretto, e massimamente nella 1. 2. q. 6. a. 3. dalla cui dottrina ecco la vera nozione del volontario indiretto. Il volontario indiretto si è quello, che sebbene non sia voluto in se stesso, è però voluto o come effetto nella causa, o per la connessione, che ha col diretto ossia fisicamente ossia moralmente, o perchè giustamente giudicasi voluto dalla prudente estimazion degli uomini. Eccone gli esempi in varie cose. 1. Nell'omicidio, che viene riputato indirettamente volontario al cacciatore, il quale scarica uno schioppo senza prima aver usato la dovuta diligenza per sapere, se ciocchè gli si presenta in qualche lontananza sia una fiera oppure un uomo. 2. Negli altrui errori e peccati, i quali sono giudicati indirettamente volontarij alle persone, che non gl'impediscono in tempo, in cui e possono, e sono tenuti ad impedirli. 3. Nei giuramenti, bestemmie, imprecazioni, ed altri peccati di simil fatta, i quali negli abituati giudicansi volontarij, quando vi cadono, nel giuoco, da cui non si astengono, sebbene sanno, che sono soliti allorchè giuocano adadirarsi, e quindi a bestemmiare, a giurare ec. „ Quando so, dice S. Francesco di Sales nella 4. par. „ dell'Introd. cap. 6., che giuocando facilmente mi „ arrabbio e bestemmio, e che il giuoco mi serve di „ tentazione a questo; io pecco ogniquaivolta io giuo- „ co, e sono reo di tutte le tentazioni, che mi ven- „ gono nel giuoco “. 4. In qualsivoglia peccato morale, alla cui prossima occasione alcuno si espone. Perciocchè si reputa giustamente, che voglia indirettamente quel peccato ogniquaivolta la frequenta: „ Si- „ militer, soggiugne il Santo, si quam conversationem „ noverim parere mihi tentationem & lapsum, nec „ tamen eam conversationem desero, omnium tenta- „ tionum quibus in ea imperendus sum, reus indubi- „ tanter efficior “. Ometto altri esempi per brevità.

V. Tre condizioni però sono necessarie, affinchè un effetto si abbia come indirettamente volontario nella sua causa o positiva, o negativa, da cui procede. 1. Che la persona avverta, o possa avvertire, che dalla tal causa ne seguirà quel tale effetto, o ne suol seguire con frequenza. 2. Che la persona possa mettere e non mettere quella causa, o toglierla già posta: perciocchè se non è in suo potere l'impedire la causa, nemmeno è in suo potere l'impedirne l'effetto

Nozione del volontario indiretto.

Tre condizioni necessarie al volontario indiretto.

conseguente; e quindi quest'effetto non le viene moralmente imputato. 3. Che la persona sia tenuta a non fare la tale azione, o non mettere la causa: perciocchè l'effetto non si ha per indirettamente volontario, perchè alcuno non ne impedisce o rimuove la causa; ma bensì perchè non ne impedisce l'effetto, mentre può ed è tenuto a farlo. L'esempio del Piloto, di cui fa uso in questo luogo S. Tommaso, metterà in chiaro questo punto. Intanto la perdita della nave è un effetto, che viene imputato al Piloto, il quale in tempo di burrasca in luogo di governare la nave se ne sta giuocando, perchè a lui è commesso come a Piloto il governo della nave: ma se si tratti d'altra persona, che non è tenuta nè per uffizio, nè per debito di carità ad impedire il naufragio, se questo nasce, non le viene imputato.

VI. Da ciò è facile il raccogliere, che quando c'è un giusto motivo di non impedire l'effetto, che nasce da qualche azione od omissione, l'effetto non deve giudicarsi indirettamente volontario, e perciò nemmeno imputabile a colpa. Quindi sebbene dalla difesa della propria vita contro un ingiusto aggressore ne siegua d'ordinario la di lui uccisione, pure questa non gli è moralmente volontaria, se avvenga, mentre validamente si difende non intendendo la di lui morte, ma unicamente la difesa della propria vita; perchè come dice San Tommaso, l'uomo è più strettamente tenuto provvedere alla vita propria, che all'altrui. Quindi il Medico giustamente prescrive all'infermo per guarirlo da un mal mortale una medicina senza che gli venga imputato come volontario il debilitamento del malato, che nasce dalla prescritta medicina, perchè ha un giusto motivo di così operare. Quindi nemmeno volontarij moralmente sono al Medico ed al Chirurgo i moti di concupiscenza (purchè non ci sia pericolo di consenso) che loro nascono in occasione della cura di persone d'altro sesso, perchè ciò fanno per necessità e per ragione del loro uffizio. E così in altre simili cose dobbiam discorrerla.

VII. Non basta però qualsivoglia motivo; ma debb'essere un motivo, ossia una causa all'effetto proporzionata, cosicchè quanto più cattivo e pernizioso è l'effetto, tanto maggiore debb'essere la causa, e tanto meno è necessario, che con frequenza ne siegua l'effetto, affinchè sia indirettamente volontario. La ragione di ciò è troppo chiara per se stessa: perciocchè quanto peggiore e pernizioso è l'effetto, vuol

Il giusto motivo dell'azione fa che l'effetto non sia volontario.

Debb'essere un motivo all'effetto proporzionato.

le la retta
biamo a gu
mente ci g
re. Perloc
tale causa
sia indirett
anche talvo
men frequ
mesto ese
ordine ne
soverchia
borto dev
mentre cap
nima; e qu
te, dalle qu
siegue però

Per altro
da effetti d
rettamente
in causa, s
con frequen
soltanto per
causa indire
una nottur
suol seguire
se siegua ta
ragione di c
maso nella 2
, re aliqua
, & ut in
, quod est
osservazion
re quali e
lontarij, e
Penso qu
chiara de
nario i M
VIII. A
tario, di c
con S. To
za, il tin
remo qui
capitolo.
generi gli
mediatame
appellansi
duconsi all
mandati;

le la retta ragione che con tanto maggiore studio abbiamo a guardarcene; e quindi che tanto maggiormente ci guardiamo dalla causa, da cui può provenire. Perlocchè non è mica sempre necessario, che da tale causa ne siegua per lo più il tale effetto affinché sia indirettamente volontario nella sua causa; ma può anche talvolta bastare, e basta diffatti, che ne siegua men frequentemente e di rado. Ne abbiamo un manifesto esempio nell'aborto, che può seguire dal disordine nel mangiare, nel bere, nella fatica, nella soverchia agitazione del corpo ec. Imperocchè l'aborto deve impedirsi con ogni studio e premura, mentre cagiona al feto la morte del corpo e dell'anima; e quindi convien guardarsi da quelle cause tutte, dalle quali anche non frequentemente siegue, ma siegue però alcune volte.

Per altro parlando generalmente, e prescindendo da effetti di tale e tanta conseguenza, per giudicar rettamente se l'effetto sia indirettamente volontario in causa, si deve esaminare, se da tal causa siegua con frequenza l'effetto, di cui si tratta. Se siegue soltanto per accidente, o rade volte, non ha da giudicarsi indirettamente volontario. A cagione di esempio, una notturna immondezza, che ordinariamente non suol seguire dal mangiare o dal bere un po' troppo, se siegua talvolta, non ha a giudicarsi volontaria. La ragione di ciò si è, perchè, come insegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 20. art. 5. „ Non datur iudicium de „ re aliqua secundum illud, quod est per accidens, „ & ut in paucioribus; sed solum secundum illud, „ quod est per se, & in pluribus “. Da tutte queste osservazioni può facilmente il sacro Ministro rilevare quali effetti sieno o non sieno indirettamente volontarij, e conseguentemente colpevoli od incolpevoli. Penso quindi di aver data un'idea bastevolmente chiara del volontario indiretto, di cui parlano d'ordinario i Moralisti troppo in confuso.

VIII. Al volontario opponsi direttamente l'involontario, di cui quattro son le cagioni, che dai Dottori con S. Tommaso vengono assegnate, cioè la violenza, il timore, la concupiscenza, e l'ignoranza. Diremo qui delle prime due, e dell'altre nel seguente capitolo. Ma prima è da osservarsi, essere di due generi gli atti della volontà, altri cioè prodotti immediatamente dalla stessa volontà, che dai Teologi appellansi eliciti, e sono que'tutti e que'soli, che riduconsi allo stesso volere; ed altri dalla volontà comandati, i quali chiamansi imperati, e sono quelli

Dell'involontario quattro cagioni.

che vengono dalla volontà esercitati col mezzo d'altre facoltà e potenze, come il camminare, il parlare ec. Queste sono azioni, che vengono bensì comandate dalla volontà, ma che però si fanno per mezzo di altra facoltà o potenza. Ora per quello riguarda gli atti eliciti non può mai la volontà soffrir violenza: „ perchè, dice S. Tommaso nel luogo citato qu. 6. „ art. 1., altro non è l'atto della volontà che una inclinazione procedente da un interior principio con cognizione, siccome l'appetito naturale è una inclinazione procedente da un interno principio ma senza cognizione. Ma ciocch'è sforzato, o violento è da un principio esteriore “.

La violenza non ha luogo negli atti eliciti.

Ha luogo negli atti imperati.

Ha luogo però la violenza negli atti imperati, ne quali può senza meno la volontà essere violentata: perciocchè esercitandosi questi atti dalla volontà mediante una potenza da essa distinta, questa potenza può essere impedita dall'esercizio di tali atti da qualche estrinseco agente, allorchè vengono dalla volontà comandati: anzi di più questa potenza può colla violenza venir costretta a far quelle azioni, cui la volontà non vuole; come sarebbe, se volendo camminare, e comandando la volontà la progressione, vengono i piedi da un'esterna forza ritenuti violentemente, ed impediti dal progredire: o se non volendo la volontà muovere la mano, venga mossa per forza da un esteriore agente. Ecco i casi, nei quali si dice giustamente, che l'uomo è sforzato, e patisce violenza.

La violenza assoluta cagiona l'involontario.

IX. La violenza propriamente, rigorosamente, ed assolutamente tale è quella, secondo la diffinizione del violento da Aristotele stabilita, *il cui principio è al di fuori, senza verun concorso di chi vien sforzato*; cioè senza veruna sua cooperazione, ma anzi più tosto con sua renitenza, e positiva ripugnanza: come alloraquando nel mentre che un altro contro mia volontà mi muove una mano, io resisto e fo di tutto per tenerla ferma. Questa violenza secondo la dottrina di S. Tommaso ricevuta da tutti, quando sia veramente del carattere ora assegnato, cagiona l'involontario. La cosa è per se stessa manifesta; perchè ciocch'è violento nell'accennata maniera è certamente contro la volontà: e ciocch'è contro la volontà, è non v'ha dubbio involontario. La violenza adunque cagiona l'involontario.

Avvertimento importantissimo.

Ma conviene ben badare alla spiegata diffinizione del violento. Affinchè la violenza renda l'atto involontario debb'essere assolutamente e rigorosamente ta-

le, resistend
ta la forza,
namente anc
nima manier
violentata. Q
altrui mano,
gativamente,
fatta percuss
ria. Costui, d
sca alla perc
stesso la sua
col voler so
colla sua ma
„ Licet ille,
„ fert tamen
„ voluntariu
al „ Dal che
so di violent
mo all'oper
niera a sè p
rebbe di gi
quanto ad e
ma indiretta
X. Il timo
tario, è una
pericolo o fu
nito. Può ess
le temuto è
per una caus
il male essen
ne bastevolm
ne de' memb
beni, e simi
timor grave
babile e fon
le a scuote
meno un tim
sona, ch'è l
dall'apprens
un male ap
fanciullo, il
rispetto ad u
Il timore
azione in du
tanza, o con
plice conom
ne movente
semplicem

le, resistendo cioè la volontà dal canto suo con tutta la forza, cosicchè impedisca per quanto può omninamente anche l'esteriori facultà e potenze, onde per niuna maniera concorra all'azione alla quale viene violentata. Quindi se taluno percuotesse un altro coll'altrui mano, il quale si diportasse in quell'azione negativamente, cioè senza efficacemente resistere, siffatta percussione non sarebbe violenta, ma volontaria. Costui, dice S. Tommaso, sebbene non conferisca alla percussione coll'agire, cioè col muovere egli stesso la sua mano nel percuotere, conferisce però col voler soffrire o permettere, che altri percuota colla sua mano; e però non può dirsi involontario: „ Licet ille, qui patitur, non conferat agendo, con-, fert tamen volendo pati. Unde non potest dici in-, voluntarium “. Così egli nel luogo già citato art. 5. al 4. Dal che ne siegue, che se una donzella nel caso di violenta oppressione ripugnasse bensì coll'animo all'opera nefanda, ma non resistesse nella maniera a sè possibile colla forza e co' clamori, rea sarebbe di grave colpa, perchè la violazione sarebbe quanto ad essa non già assolutamente involontaria, ma indirettamente volontaria.

X. Il timore, ch'è la seconda causa dell'involontario, è una *trepidazione della mente per un presente pericolo o futuro*. Così più comunemente viene definito. Può essere leggiero e grave; leggiero se il male temuto è leggiero, oppure s'è grave, lo si teme per una causa leggiera ed improbabile: grave poi, se il male essendo grave è anche temuto per una ragione bastevolmente probabile. La morte, la mutilazione de' membri, la carcere, la galera, la perdita dei beni, e simili cose sono di tal genere, e fondano un timor grave, quando c'è di tali cose un pericolo probabile e fondato; perchè questo è un timore, che vale a scuotere un uomo forte e costante. Può nondimeno un timore esser grave relativamente ad una persona, ch'è leggiero rispetto ad un'altra. Dipende ciò dall'apprensione, mentre accade talvolta, che venga un male appreso per grave da una donna, o da un fanciullo, il quale non è che leggiero in se stesso, e rispetto ad un uomo.

Il timore sì grave che leggiero può meschiarsi nell'azione in due maniere, cioè o per semplice concomitanza, o con una vera causalità. Allora c'è una semplice concomitanza, quando il timore non è la cagione movente all'atto o alla passione, ma l'accompagna semplicemente. In tal caso si dice, che l'azione fassi

Idea del timore, seconda causa dell'involontario.

con timore, ma non già per timore. Allora poi meschiasi il timore nell' azione con vera causalità, quando il timore è veramente la causa movente, o eccitante la volontà a fare o patire alcuna cosa; come alloraquando un mercante gitta in mare le sue merci pel timore dell' imminente naufragio: oppure quando un passeggero dà la borsa ad un assassino, che lo assalisce, e gli presenta uno stilo alla gola, minacciandolo di pronta morte, se resiste, e non gli offre prontamente il suo danaro.

Le cose fatte per timore sono miste di volontario ed involontario.

XI. In quelle cose, che fansi per timore ossia grave o leggiero, secondo la dottrina di S. Tommaso, e comune de' Teologi, c'è una mescolanza di volontario e d' involontario. Volontarie sono al dir de' Teologi *simpliciter*, ed involontarie *secundum quid*. Sono adunque volontarie insieme ed involontarie; ma però più volontarie che involontarie. Spiegheremo queste due cose coll' esempio già addotto di chi gitta le merci in mare pel timore del naufragio. Vuole assolutamente il mercante conservare le merci sue, e non vuol perderle col gittarle in mare; ma nell' imminente pericolo del naufragio per salvare la vita, per ischifare un mal maggiore, elegge pel pericolo un mal minore, e vuole nel confronto il gitto delle merci, e gitta diffatti, sebbene con ripugnanza e con rincrescimento, le merci in mare. Ecco come per una parte questo suo gitto sia involontario, e come per l' altra nel caso di tal pericolo sia volontario. Ecco altresì, come sia più volontario che involontario: perciocchè la volontà di conservare le merci rimane inoperosa e non passa all' atto, mentre la volontà di farne il gitto in quel caso di pericolo prevale in guisa, ch'è ridotta all' atto, e ne comanda il gitto, che viene eseguito. In una parola, ed a parlar più chiaro, questo gitto nel posto caso, e qualunque altra cosa fatta per timore, è semplicemente volontaria; e non è involontaria se non se inquanto viene considerata fuori del caso, in cui sovrasti il pericolo; il che appellasi *secundum quid*. Così S. Tommaso nell' art. 6. *Quod fit per metum est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens*.

Niun timore scusa da peccato nelle cose intrinsecamente cattive.

XII. Dalla testè stabilita dottrina varie cose ne sieguono per lo schiarimento di certe difficoltà, che possono nascere su questo punto. Ne siegue primamente, che niun timore, per quanto grave egli siasi, può scusare da peccato in quelle cose, che sono di sua natura ed intrinsecamente cattive. Imperciocchè e

ciò fosse, e
lontario: n
stamente,
quelle cose:
te volontar
natura ed:
lo pel timo
que non pu

Si accor
o molto la
nuisca qua
più diminu
mai in quis
peccan sem
de anco pe
fanno uno
di tal fatta
cose, che
no solamen
queste la
pa, ma fa
mortale, c

XIII. Ne
celebrati in
ra sieno va
di natura
li. Se alcu
loro insuss
tario conse
già abbiam
re ancorc
La dimini
anche l'
onde ind
sufficient
volta, e
mai togli
si che il
suol dirsi

XIV. N
positivo v
un ingiust
soli, che
dalle legg
tratti gen
siastiche
sere natu
per giu o

ciò fosse, sarebbe senza meno per mancanza di volontario: ma da quanto abbiamo detto consta manifestamente, che il volontario non ci manca; perchè quelle cose, che fansi per timore sono semplicemente volontarie. L'azione è, come si suppone, di sua natura ed intrinsecamente cattiva, nè cessa d'esserlo pel timore, ed è sostanzialmente volontaria: adunque non può per verun conto scusarsi da peccato.

Si accorda però, che diminuisca il timore o poco o molto la quantità della colpa, e tanto più la diminuisca quant'è maggiore e più grave, cioè quanto più diminuisce il volontario la libertà; ma non giammai in guisa, che il mortale divenga veniale. Quindi peccan sempre mortalmente quei che rinegano la fede anco pel timore di gravissimi tormenti, oppure fanno uno spergiuro, od altro peccato commettono di tal fatta. Non così si deve dire intorno a quelle cose, che non sono di sua natura cattive, ma tali sono solamente perchè dalla legge positiva vietate. In queste la grave temenza non solo diminuisce la colpa, ma fa sì talvolta, che l'azione non sia peccato mortale, come si è detto nel Trattato delle leggi.

XIII. Ne siegue in secondo luogo, che i contratti celebrati in forza d'un timor grave per gius di natura sieno validi. La ragion'è, perchè quanto al gius di natura non v'ha cosa, che gli renda irriti e nulli. Se alcuna cosa ci fosse, che produr potesse la loro insussistenza, ciò sarebbe il difetto di un volontario consenso. Ma questo non può esserci; perchè già abbiám dimostrato, che le azioni fatte per timore ancorchè grave sono semplicemente volontarie. La diminuzione della volontarietà e libertà, oppur anche l'ingiuria recata coll' intimorire la persona, onde indurla a fage il contratto, può bensì essere un sufficiente motivo di rivocare il consenso dato una volta, e quindi d'irritare il contratto, ma non può mai togliere al contratto la sua validità, cioè di far sì che il contratto sia in se stesso *ipso jure* come suol dirsi, invalido e nullo.

XIV. Ne siegue in terzo luogo, che anche per gius positivo validi sono i contratti estorti col mezzo di un ingiusto grave timore, ad eccezione però di que' soli, che irriti e nulli sono dichiarati dalla Chiesa, o dalle leggi civili. La ragion'è, perchè intorno ai contratti generalmente nulla han diffinito le leggi ecclesiastiche e civili: adunque gli han lasciati nel loro essere naturale. Validi sono, come abbiám dimostrato per gius di natura: adunque tali sono anche per gius

Diminuisce però la gravità della colpa.

Validi sono i contratti per gius di natura fatti per grave timore.

Lo sono anche per gius civile.

positivo. Più. Avendo le leggi positive eccettuati soltanto alcuni contratti particolari, cui han dichiarato irriti e nulli, questa stessa eccezione stabilisce regola in contrario, e fa vedere, che le leggi lasciano agli altri la loro validità. I principali contratti dal gius positivo irritati sono: 1. I contratti matrimoniali eziandio confermati col giuramento, quando vengano estorti in forza di grave ingiusto timore, come consta dal Cap. *Significavit de eo qui duxit*, e dal Cap. *Quum loqum*, e dal Cap. *Veniens tit. de Sponsalibus*. 2. La promessa della dote, ed il pagamento della medesima. Così nella Leg. 4. diges. tit. 2. leg. *Si mulier*. 3. I voti e la profession religiosa.

Questi contratti però sono rescindibili.

XV. Questi contratti però, sebbene validi e per gius di natura e per gius positivo, quando non sieno stati confermati con giuramento, possono nel foro della coscienza rescindersi e rivocarsi dalla parte, che ha sofferto la ingiuria. Imperciocchè chi col mezzo d' un ingiusto grave timore ha estorto alcuna cosa da un altro, gli ha recato ingiuria, e quindi è tenuto a rimetterlo nel primiero suo stato di piena libertà: e quegli, che tale ingiuria ha sofferto, ha diritto di esigere d' esservi rimesso, e quindi di rivocare il contratto. Lo dice espressamente Alessandro III. nel Cap. *Abbas tit. de his, quæ vi: Quæ metu & vi fiunt, de jure debent in irritum revocari*. Così pure Innocenzo III. nel Cap. *ad audientiam: Quæ vi metusque causa fiunt, carere debent robore firmitatis*. Le compradunque, le vendite, le concessioni, le promesse, le donazioni, e gli altri contratti estorti per forza d' un grave timore possono essere irritati e rivocati da chi per timore gli ha celebrati: e chi ha per essi alcuna cosa conseguito, è tenuto a restituirla, quand'anco non egli stesso, ma un altro stato sia l' autore dell'ingiusto timore.

Condizioni necessarie per la loro rescindibilità.

XVI. Affinchè però sieno veramente rivocabili questi contratti, ricercansi alcune condizioni. La prima si è, che non sieno stati confermati col giuramento, come già ho nella mia proposizione indicato. E sebbene non tutt' i Teologi in questo punto sieno d'accordo, la sentenza però più comune, e insegnata da San Tommaso nella 2. 2. q. 89. art. 7. al 3. si è, che i contratti di tal fatta, quando sono stati col giuramento confermati, non possano in coscienza rescindersi, ma debbano osservarsi. Ciò ricerca onninamente la riverenza dovuta al nome divino. „ Nei contratti, cui „ una persona ha stipulato costretta dal timore, due „ sono le obbligazioni: l' una si è quella, con cui si „ obbliga all' uomo, con cui contrae; e questa, dice

„ il S. Do
 „ gli colla
 „ per cui
 „ che ha p
 „ togliersi
 „ tosto sof
 „ giuramer
 „ chiarament
 „ spergiuo,
 „ zione non
 „ rispetto a
 „ Sicchè ogn
 „ to è lecita
 „ un assassino
 „ nento una
 „ debbe osserv
 „ giuramento
 „ La secon
 „ tosto l' inti
 „ chi dicesse
 „ do: percioc
 „ cese, se no
 „ promesso, ti
 „ non sarebbe
 „ in questo ca
 „ l' intorime
 „ sto. E quinc
 „ precisamente
 „ senso al con
 „ dinato, e no
 „ so, promett
 „ rebbe ferm
 „ pio: Un P
 „ gliuola; m
 „ di lui pecc
 „ rarsi dalla
 „ to proprio
 „ tratto, e no
 „ l' intorime
 „ tre il furib
 „ frangente c
 „ gliuola. Ma
 „ allo stuprat
 „ hai d'onorat
 „ si valida tal
 „ dello stuprat
 „ timorim
 „ Ecco le c

„ il S. Dottore, può togliersi per l'ingiuria recata-
 „ gli colla violenza del timore. L'altra è quella,
 „ per cui si obbliga a Dio medesimo di adempiere ciò
 „ che ha promesso in di lui nome: e questa non può
 „ togliersi nel foro della coscienza, perchè deve piut-
 „ tosto soffrire un danno temporale che violare il suo
 „ giuramento“. E nella q. 98. art. 3. al 1. soggiugne
 chiaramente, che chi facesse altrimenti farebbe uno
 spergiuro, e peccherebbe mortalmente, perchè la coa-
 zione non toglie al giuramento la forza di obbligare
 rispetto a quelle cose, che posson farsi licitamente.
 Sicchè ogniquivolta la cosa promessa con giuramen-
 to è lecita ed onesta, come se promette taluno ad
 un assassino, che gli minaccia la morte con giura-
 mento una somma di danaro, la promessa giurata
 debbe osservarsi; quando però non venga rilassato il
 giuramento da chi ne ha la podestà.

La seconda condizione si è, che il timore, o piut-
 tosto l'intimorimento sia ingiusto; come sarebbe di
 chi dicesse, se non mi vendi il tuo campo, ti ucci-
 do: perciocchè s'è giusto, come sarebbe di chi di-
 cesse, se non mi vendi quel tuo campo, che m'hai
 promesso, ti accuserò presso il giudice; il contratto
 non sarebbe rescindibile; perchè il ricorso al Giudice
 in questo caso è ragionevole e giusto, e perciò anche
 l'intimorimento fatto con tale minaccia sarebbe giu-
 sto. E quindi debb'essere altresì un intimorimento
 precisamente ordinato a trarre in forza di esso l'as-
 senso al contratto; poichè se fosse ad altro fine or-
 dinato, e nondimeno l'altro intimorito desse l'assen-
 so, promettesse, o donasse, o contraesse, l'atto sa-
 rebbe fermo e non più rescindibile. Eccone l'esem-
 pio: Un Padre trova sul fatto lo stupratore della fi-
 gliuola; mette mano ad un pugnale, lo presenta al
 di lui petto, e sta per ammazzarlo. Questi per libe-
 rarsi dalla morte imminente, gli promette di mo-
 tto proprio di prenderla in isposa; tiene questo con-
 tratto, e non è punto rescindibile; perchè appunto
 l'intimorimento non era a questo fine ordinato, men-
 tre il furibondo Padre ad altro non pensava in quel
 frangente che a vendicare il torto fatto a sè ed a sua
 figliuola. Ma se questo Padre coll'arma in mano dice
 allo stupratore: promettimi di sposar la figliuola, che
 hai disonorato, o ti uccido, se questi promette, è ben-
 sì valida tale promessa, ma è rescindibile ad arbitrio
 dello stupratore; perchè estorta con un ingiusto in-
 timorimento ordinato precisamente a questo fine.

Ecco le condizioni necessarie affinchè chi ha sof-

ferto l'ingiuria dell' intimorimento possa lecitamente rescindere il contratto. Dissi, *chi ha sofferto l'ingiuria*; perch'è certo, che non può farlo chi l'ha recata. Quindi se la persona, che ha sofferto l'ingiuria, cioè che ha acconsentito al contratto in forza di un grave ingiusto timore, dopo il fatto trovi, che il contratto gli è vantaggioso, e quindi voglia che sussista, non può la parte rea pretendere lo scioglimento, ma deve stare al contratto. Ma di ciò diremo altrove, e massimamente nel trattato del Matrimonio.

CAPITOLO II.

Dell'altre due cause dell' involontario.

Idea della concupiscenza in ordine all' involontario.

I. La terza causa dell' involontario è la concupiscenza, la quale è molto diversa dal timore, mentre la concupiscenza riguarda il bene consentaneo alla volontà, laddove il timore ha per oggetto il male, che di sua natura è alla volontà contrario: e quindi il timore è più atto ad influire nell' involontario, come insegna S. Tommaso nella q. 6. art. 7. al 1. di quello lo sia la concupiscenza. La concupiscenza pertanto, come prendesi di presente, è un movimento ossia passione dell'appetito sensitivo, che ci porta ed inclina verso qualche oggetto.

Due concupiscenze, antecedente e conseguente.

II. Altra è antecedente, ed altra conseguente. La prima si è quella che previene l'atto della volontà: e la seconda quella che lo siegue. Quando la passione trae ed inclina la ragione o la volontà, la concupiscenza è antecedente: ma quando i movimenti della parte superiore, ossia delle superiori facoltà eccitano l'appetito inferiore, e l' inferiori potenze, la concupiscenza è conseguente. Ciò nasce, come insegna S. Tommaso nella q. 77. art. 6. allorchè la volontà si muove da sè intensamente verso qualche oggetto: periocchè non può la volontà muoversi intensamente in qualche oggetto senza ch' eccitata venga la passione nell'appetito sensitivo. Intorno alla concupiscenza conseguente non v'ha quistione. È cosa troppo manifesta, che questa non può cagionare l' involontario, perchè suppone e siegue l' azione della volontà. Quindi dice S. Tommaso, che punto non diminuisce il peccato, ma vieppiù lo accresce, o piuttosto è un segno della di lui grandezza e gravità in quanto fa vedere la intenzione della volontà nell'atto peccaminoso. Dir dobbiamo adunque solamente della concupiscenza antecedente.

III. La
nuisce il v
nuisce però
peccato. Qu
sa da tutt
primamente
bero; ment
l'una e l' a
tario sta ri
però quant
tanto il vol
ta consiste
ra che ques
to dalla pas
no diminiu
perfettamen
IV. Ecco
diminuisce
rio. Imperc
sta riposto
che oggetto
passione, ch
oggetto: ad
nazione della
tenso. Adun
sto che dimi
notare il div
timore. In c
atto stesso d
cosa stessa,
guisa che an
ripugna e n
cosa in se
di chi cost
pel timor
concupiscer
chè opera,
to; nè in lu
lo ripudiava
cangiata, ch
V. Ma se
libero, sicco
nuisce la lib
può dubitarsi
bertà: perciò
del giudizio,
cupiscenza a
renza, e coll'

III. La concupiscenza antecedente punto non diminuisce il volontario: anzi piuttosto lo accresce: diminuisce però la libertà, e perciò anche la malizia del peccato. Questa è la dottrina di S. Tommaso ammessata da tutt' i Teologi, cui è necessario dichiarare. E primamente non ha a confondersi il volontario col libero; mentre nel punto, di cui si tratta, v' ha tra l' una e l' altra cosa non picciola differenza. Il volontario sta riposto nella inclinazione della volontà; e però quant' è maggiore la inclinazione della volontà, tanto il volontario è più intenso. All' opposto la libertà consiste nella indifferenza del giudizio; ed a misura che questo giudizio è più o meno o niente oscurato dalla passione, la libertà è o perfetta o più o meno diminuita, e l' atto della volontà più o meno o perfettamente libero. Ciò posto.

Differenza fra il volontario ed il libero.

IV. Ecco come la concupiscenza antecedente non diminuisce punto, ma piuttosto aumenta il volontario. Imperciocchè il volontario, come abbiamo detto, sta riposto nella inclinazione della volontà verso qualche oggetto: ma la concupiscenza antecedente è una passione, che inclina appunto la volontà verso tale oggetto: adunque quanto maggiore è questa inclinazione della volontà, tanto il volontario è più intenso. Adunque la concupiscenza antecedente piuttosto che diminuire accresce il volontario. E qui è da notare il divario che passa fra la concupiscenza ed il timore. In colui, che opera pel timore, rimane nell' atto stesso di operare la ripugnanza della volontà alla cosa stessa, che opera, in se stessa considerata, in guisa che anche nel momento stesso, in cui opera, ripugna e non vuole quel che pur fa, considerata la cosa in se stessa, come chiaro apparisce nell' esempio di chi costretto dalla burrasca gitta le merci in mare pel timor della morte. Ma in colui, che opera per concupiscenza, non resta ripugnanza di sorta a ciò che opera, anzi lo fa con inclinazione e con trasporto; nè in lui sussiste quella primiera volontà, con cui lo ripudiava e detestava, ma è in esso lui talmente cangiata, che vuole ora ciò che prima non voleva.

La concupiscenza antecedente non diminuisce il volontario.

V. Ma se questo volontario venga considerato come libero, siccome la concupiscenza antecedente diminuisce la libertà, così diminuisce il peccato. Non può dubitarsi, che diminuisca o molto o poco la libertà: perciocchè la libertà richiede la indifferenza del giudizio, a cui può facilmente pregiudicare la concupiscenza antecedente col diminuire siffatta indifferenza, e coll' oscurare la serenità della mente nel suo

Ma diminuisce la libertà ed il peccato.

giudizio; il che massimamente può e suole avvenire allorchè la concupiscenza è veemente. Adunque la concupiscenza antecedente è atta a diminuire la libertà, e conseguentemente anche la malizia è reità del peccato. Così S. Tommaso in più luoghi. Il peccato diffatti consiste essenzialmente nell'esercizio del libero arbitrio. Nell' eguaglianza di tutto il resto tant' è il peccato maggiore o minore, quant' è maggiore o minore il libero arbitrio. La passione antecedente diminuisce certamente più o meno questo libero arbitrio: perciocchè la passione antecedente si è quella che previene il movimento della ragione e della volontà, e la trae e la inclina nell' oggetto contrario alle regole dei costumi. Ciò che poi operano la ragione, e la volontà per impulso di passione, non è sì libero com' è quello che fanno da sè senza passione che offuschi la ragione, e spinga all' atto la volontà.

Può anche toglierla onninamente.

VI. Dal che è facile il raccogliere, che se l'impeto della passione ed i moti della concupiscenza sieno di tal fatta, che tolgano totalmente la cognizione ed il libero arbitrio, come avviene in coloro, che per trasporto di passione impazziscono, l'atto in tal caso siccome non è più libero, così non è più peccato: quando però non fosse volontario nella sua causa posta liberamente. „ Passio, dice S. Tommaso nella citata „ q. 77. art. 7. „ quandoque quidem est tanta, quod „ totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his, „ qui propter amorem vel iram insaniant: & tunc si „ talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur „ actus ad peccatum; quia est voluntarius in sua causa. Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, & per consequens totaliter a peccato excusatur. “

D'ordinario non la toglie.

VII. D'ordinario però la concupiscenza e la passione non toglie la cognizione, e quindi nemmeno il libero volontario se non altro indiretto, e conseguentemente il conseguente atto non è esente da colpa. „ Sed quandoque in his, siegue il S. Dottore, quæ „ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur „ cognitio; quia non tollitur potestas cognoscendi, sed „ solum consideratio actualis in particolari agibili. Et „ tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod „ voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis. “
E ne adduce la ragione, perchè siccome in tal caso la passione non toglie all' uom la podestà di conoscere, così può egli resistere alla passione, può reprimerla, divertendo ad altra cosa il pensiero, e può

impedirli o
„ que passio
„ usum ratio
„ cludere, d
„ pedire ne
„ passio non
VIII. Da t
in pratica de
za, e dell'alt
mente dalla
peccati mort
la concupisc
diminuisce,
chè viene la
tata affine di
Passio conse
della q. 77.
vel potius e
scilicet dem
peccati. Et
libidine vel
Lo stesso si
bene non ver
tati dalla voi
indirettamen
tal caso in n
nosi. Se poi
prevengono l
di sorte alcu
vengano am
peccati veni
chè vi man
berazione,
è manifesto
volontà ven
sorgono per
custodia de
però non ar
la volontà,
no che pecc
fettamente
veracemente
senza sua co
quanto gaglia
dica, non sol
ma la person
acquista mer
ta sua legge
Tomo I.

impedirli onde non ottenga il suo effetto : „ Quando-
 „ que passio non est tanta, quod totaliter intercipiat
 „ usum rationis . Et tunc ratio potest passionem ex-
 „ cludere, divertendo ad alias cogitationes, vel im-
 „ pedire ne suum consequatur effectum . Unde talis
 „ passio non totaliter excusat a peccato “.

VIII. Da tali verissime dottrine ecco la regola, che in pratica deve tenersi intorno ai moti di concupiscenza, e dell'altre passioni . Se sono eccitati deliberatamente dalla volontà, quando la materia è grave, sono peccati mortali, e veniali s'è leggiera . In tal caso la concupiscenza è conseguente, la quale non solo non diminuisce, ma accresce anzi la reità e malizia ; perchè viene la passione a bella posta dalla volontà eccitata affine di peccar con più impeto ed intensione . *Passio consequens*, dice S. Tommaso nel citato art. 6. della q. 77., *non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati . Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.* Lo stesso si dica allorchè i moti della passione, sebbene non vengano positivamente ed attualmente eccitati dalla volontà, sono però perfettamente, ancorchè indirettamente voluntarij nella loro causa . Anche in tal caso in materia grave sono mortalmente peccaminosi . Se poi dalla natura nascono, o dal demonio, se prevengono la ragione; non sono in se stessi peccato di sorte alcuna, perchè affatto involontarij . Che se poi vengano ammessi con atto di assenso imperfetto, sono peccati veniali, sebbene sieno in materia grave, perchè vi manca la cognizione perfetta e la piena deliberazione, che si richiede al peccato mortale : come è manifesto nei semidormienti . Anzi se posson dalla volontà venir repressi o impediti, e non lo fa ; se insorgono per mancanza di diligenza, di vigilanza, e di custodia de'sentimenti; non sono esenti da colpa . Se però non arrivano a carpire il deliberato consenso della volontà, per quanto la materia sia grave, non sono che peccati veniali, perchè sono sempre imperfettamente voluntarij . Che se finalmente dispiacciono veracemente alla volontà questi moti che insorgono senza sua colpa e prevengono ogni deliberazione, per quanto gagliardi sieno, e disordinati, e loro contraddica, non solo non sono in verun modo peccaminosi ; ma la persona, che così gli combatte, e loro resiste, acquista merito presso Dio, combattendo per la santa sua legge .

Regola
 pei moti
 di concu-
 piscenza .

L'igno-
ranza come
causa l'in-
volontario.

IX. Venendo ora all'ultima causa dell'involontario, ch'è l'ignoranza, più cose di essa altrove abbiamo detto, cui qui non dobbiamo ripetere. Nella prima parte del Trattato antecedente coll'occasione di parlare della coscienza erronea, la cui ordinaria cagione si è l'ignoranza, abbiám detto di essa ignoranza diffusamente, al qual luogo rimettiamo il lettore. Quindi poche cose qui restanci ad osservare. E primamente ha a dichiararsi la maniera, per cui l'ignoranza cagiona l'involontario: e 2. quale sia quella ignoranza, che può cagionare l'involontario. E quanto alla prima cosa, dico, che intanto la ignoranza cagiona l'involontario, inquanto priva della cognizione al volontario necessaria. La ignoranza è la privazione della scienza o della cognizione: il volontario esige necessariamente la cognizione: adunque la ignoranza cagiona l'involontario inquanto toglie la cognizione, che ricercasi al volontario. Ma qual è quella ignoranza, che cagiona l'involontario? Quest'è che in secondo luogo dobbiam diffinire.

L'igno-
ranza con-
comitante
non cagio-
na l'invo-
lontario.

X. La ignoranza è di più generi, che possono vedersi nel luogo citato. E' certissimo, che non ogni ignoranza cagiona l'involontario. La concomitante non può cagionarla. Perciocchè questa non influisce punto nella volontarietà o involontarietà dell'atto; non fa che sia nè volontario, nè involontario; ma lo lascia nello stato, in cui esser doveva: perchè non induce a volerlo, nè a non volerlo. E' una ignoranza in corto dire, che trovasi per accidente congiunta all'opra, o all'atto della volontà: e l'opra nulla meno si farebbe quand'anco non ci fosse. Non può adunque cagionare nè il volontario, nè l'involontario.

La conse-
guente non
cagiona l'
involontario
simpliciter.

XI. L'ignoranza poi conseguente, qualunque siasi, o affettata, o crassa e supina, mai non cagiona un pieno involontario, ossia, come parlano i Teologi, l'involontario *simpliciter*. La ragion'è, perchè non può mai essere semplicemente involontario ciocchè avendo riguardo a tutte le presenti circostanze si avrebbe potuto e dovuto evitare. Ora l'atto, che procede da siffatta ignoranza, considerato diligentemente il tutto, si poteva e doveva evitare, nè lo ha evitato quegli che lo ha fatto; e però semplicemente è a lui non già involontario, ma volontario. Ciò consta evidentemente dalla nozione della ignoranza conseguente: perciocchè ignoranza conseguente si dice quella che viene dopo il giudizio della ragione, e procede dalla libera volontà. E' adunque volontaria o direttamente o indirettamente. E' direttamente volon-

taria que-
come quan-
per aver
ser costre-
indirettam-
non elegga-
realmente
ignoranti-
est volunt-
diocè vult-
indirecte,
propter a-
quod a pe-
facit ignor-
catum; du-
Et potest.

XII. Non
l'antecedent-
ogni conse-
la che non
ramente,
invincibile-
ti l'involon-
la cognizio-
farebbe: qu-
gnizione, ig-
gione dell'a-
colpevole:
re, que on-
vincibilis,
tenetur, to-
mente non
quindi qu-
lontaria,

XIII. S
anche cor-
ta indirett-
bene non t-
a proporzi-
manifesta:
quell'ach'
luta direct-
quindi accr-
sto la ignor-
sce col vol-

taria quella ch'è dalla volontà direttamente voluta; come quando alcuno vuole ignorare, non vuol sapere per aver qualche scusa del suo peccato, o per non esser costretto ad omettere ciò che vuol fare: ed è indirettamente volontaria ognora che sebbene taluno non elegga positivamente d'ignorare, pure non sa realmente quelle cose, cui può e deve sapere: *Ipsa ignorantia*, dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 76. art. 3., *est voluntaria, vel directe, sicut quum aliquis studiosè vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut quum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur: talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam & peccatum; dummodo sit eorum, quæ quis scire tenetur & potest.*

XII. Non v'ha adunque altra ignoranza salvo che l'antecedente, quella cioè, che procede onninamente ogni consenso, ed ogni movimento della volontà, quella che non è conseguentemente volontaria nè direttamente, nè indirettamente, e che perciò appellasi *invincibile*, la quale possa cagionare, e cagioni difatti l'involontario *simpliciter*. Perciocchè se ci fosse la cognizione opposta a tale ignoranza, l'atto non si farebbe: quindi la ignoranza, che toglie siffatta cognizione, ignoranza totalmente involontaria, è la cagione dell'atto, il quale perciò è involontario ed incolpevole: *Si vero sit ignorantia*, siegue il S. Dottore, *quæ omnino sit involuntaria; sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia excusat a peccato*. Certamente non v'ha peccato, che non sia volontario: e quindi qualsivoglia azione, che sia *invisibiliter* involontaria, non può incorrere la reità di colpa.

XIII. Siccome però l'ignoranza anche vincibile, anche conseguente, quella però soltanto, ch'è voluta indirettamente, diminuisce o poco o molto, sebbene non tolga il volontario: così diminuisce anche a proporzione la reità del peccato. La ragione di ciò manifesta si è, perchè questa è meno volontaria di quella ch'è direttamente voluta. La ignoranza voluta direttamente accresce piuttosto il volontario, e quindi accresce anche la reità della colpa: all'opposto la ignoranza voluta solo indirettamente diminuisce col volontario anco la colpa.

Ma lo cagiona la sola ignoranza antecedente.

La ignoranza indirettamente volontaria diminuisce il peccato.

CAPITOLO III.

Della Moralità degli atti umani, ossia della loro bontà e malizia in generale.

La Mora-
lità degli
umani atti
in che con-
sista .

I. La Moralità degli umani atti non consiste nella libertà. Questa è bensì il fondamento ed il principio efficiente degli atti morali; perch'è per essa che gli atti umani possono esser diretti dalla coscienza, e dalla legge, non potendo mai gli atti necessarj esser capaci di direzione; ma la Moralità stessa non consiste in questa libertà. E nemmeno sta riposta nella imputabilità o imputatività, come pensano e parlano alcuni moderui. Consiste adunque unicamente nell'ordine loro e relazione alle regole dei costumi, e nella loro conformità o contrarietà ad esse regole. Così insegna S. Tommaso, e con esso tutt' i più gravi Teologi. Quindi l'atto umano se conforme sia alle regole dei costumi, sarà moralmente buono, se discordante, se contrario, sarà moralmente cattivo. La bontà adunque e malizia morale d'ogni umano atto consiste tutta nella di lui consonanza, o dissonanza dalle regole dei costumi.

Moralità
specificata .

II. L'azione umana non è dissona o conforme a queste regole, se non se mediante l'oggetto, da cui desume la sua specie. Trae quindi l'azione umana dall'oggetto la sua specifica moralità primaria, vale a dire la sua bontà o malizia specifica e principale. Come ciò sia, lo dichiara San Tommaso nella 1. 2. q. 18. art. 2. „ Siccome, dice, la bontà principale di „ una cosa naturale si desume dalla sua forma, che „ le dà la specie; così pure la primaria bontà degli „ umani atti prendesi dagli oggetti. E quindi il buo- „ no per ragion dell'oggetto appellasi da taluno buo- „ no di suo genere. E siccome nelle cose naturali „ il male massimo e principale si è, se la cosa gene- „ rata non sortisca la forma sua specifica, come se „ nella umana generazione non venga generato un „ uomo, ma altrà qualsivoglia cosa in suo luogo; co- „ sì pure il male massimo e primo nelle morali azio- „ ni si è quello, che viene dall'oggetto, come av- „ viene nell'atto di rubare, in cui prendesi la roba „ altrui. Ciò appellasi poi male di suo genere, ex „ genere, prendendosi il genere per la specie nella „ guisa appunto ed in quella foggia di parlare, con „ cui diciamo l'umano genere, intendendo di dire „ tutta l'umana specie “. .

III. Oltr
stituisce la
ammetterem
della med
dentale. N
Tutte quel
za della un
la toccano
„ Nelle n
„ non istà
„ dà la sp
„ ma mol
„ pravvegn
„ figura, d
„ manchi r
„ un male
„ pienezza
„ ta nella
„ non poco
„ didental
„ vengono
„ ad essa r
IV. Le ci
re l'azione
o cattiva, r
Quis, quid, u
Siccome,
siffatte circo
ma diligenz
è assolutam
dizio della
gravità del
ad una .
non signific
la causa ei
opera, ma
cioè se sia
matrimonio
se in età gi
rimenti qui
oggetto, da
sua specie;
anche quand
o la materia
condizione s
v. g. se la d
te un Super
non si prend

III. Oltre questa primaria bontà e malizia, che costituisce la specie della umana azione, altra conviene ammetterne dedotta e procedente dalle circostanze della medesima; e può dirsi bontà e malizia accidentale. Ma cosa s' intende per nome di circostanza?

Tutte quelle condizioni, che non entrano nella sostanza della umana azione, ma però in qualche maniera la toccano e le appartengono, appellansi circostanze.

„ Nelle naturali cose, dice S. Tommaso nell' art. 3.,
 „ non istà nella sola loro forma sostanziale, che loro
 „ dà la specie, tutta la pienezza della lor perfezione,
 „ ma molto di perfezione loro si aggiugne dalle so-
 „ pravvegnenti cose accidentali, come nell'uomo dalla
 „ figura, dal colore ec. delle quali cose se alcuna ne
 „ manchi richiasta alla decenza dell'uomo, non siegue
 „ un male. Così passa la cosa nell' azione umana. La
 „ pienezza della di lei bontà morale non consiste tut-
 „ ta nella specie, che ha dall' oggetto; ma ne riceve
 „ non poco dalle cose, che le si aggiungono come ac-
 „ cidentali; e queste sono le circostanze, che le con-
 „ vengono: e quindi mancandone alcuna di quelle che
 „ ad essa richieggonsi, l' azione divien cattiva “.

IV. Le circostanze tutte, che possono accompagnare l' azione umana, e farla essere moralmente buona o cattiva, racchiudonsi nel seguente verso

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Siccome, come osserva S. Tommaso nell' art. 3., siffatte circostanze debbon essere dai Teologi con somma diligenza considerate, e la loro esatta cognizione è assolutamente ai Confessori necessaria per dar giudizio della bontà o malizia degli umani atti, e della gravità della colpa, così convien dichiararle ad una ad una. La prima contenuta in quella parola *Quis* non significa già, considerata come circostanza, nè la causa effettrice, nè la sostanza della persona, che opera, ma bensì il di lei stato, ossia condizione; cioè se sia laica, o religiosa, sciolta, o congiunta in matrimonio, se in grado di Prelatura o Superiorità, se in età giovanile, o avanzata ec. La voce *Quid* parimenti qui non indica la sostanza dell' azione o dell' oggetto, da cui, come si è detto, desume l' azione la sua specie; ma sibbene la qualità e quantità. Quindi, anche quando si dice *circa quid*, non vuol intendersi o la materia, o l' oggetto dell' azione, ma qualche condizione spettante alla sua quantità o qualità; cioè v. g. se la detrazione sia grave o leggiera, se tocchate un Superiore, Prelato ec. L' *Ubi* e *Quando* qui non si prendono per luogo e tempo semplicemente con-

Moralità
accidenta-
le cagiona-
ta dalle
circostan-
ze.

Quante e
quali sieno
le circo-
stanze.

siderato in se stesso , ma bensì per qualche speciale qualità di esso luogo e di esso tempo : per esempio se il luogo, ove fu fatto il furto, sia sagro ; se il tempo, in cui si è fatta l'opera servile, sia festivo : perciocchè certe cose fatte in luogo o in un tempo sono lecite, e fatte in un altro sono vietate: ed inoltre per ragione del tempo o del luogo certe cose contraggono una speciale o più grave malizia . *Quibus auxiliis* è una circostanza, per cui si accennano i mezzi e gli stromenti , co' quali è stata fatta l'azione umana ; v. g. se siasi taluno servito a far il male dell' opra del Demonio ; se di una cosa sagra ec. La particola *Cur* dinota il fine estrinseco dell' azione , o dell' operante , che suole anche appellarsi fine rimoto ; come quando alcuno ruba per ubbriacarsi . Finalmente il *Quomodo* significa una condizione spettante alla qualità dell' azione , come ; che venga fatta insidiosamente , intensamente ec.

Alla bontà delle azioni esigonsi dalle Scritture le debite circostanze .

V. Ecco le circostanze , che accompagnar sogliono le nostre azioni , e possono farle essere o buone moralmente , o cattive . Quindi le sagre Scritture fanno menzione di esse circostanze , cui esigono nelle nostre azioni , che facciansi cioè nel conveniente luogo e tempo e fine e mezzi ec. , e riprendon coloro , che viziano le opere buone in se stesse con prave circostanze , come allora quando il divino Maestro al cap. 6. di S. Matteo comanda che non facciam limosina per esser veduti dagli uomini ; e riprende i Farisei , i quali facevano e le loro limosine e le loro orazioni , e le altre buone opere per essere veduti dagli altri , cioè pel fine di superbia e vanagloria . Così pure riprovano le divine Scritture il Sacrificio , opera non v' ha dubbio santissima , offerto a Dio da Caino , e da Saule ; da Caino , perchè mancavagli il pio affetto , da Saule , perchè gli mancavano le debite circostanze .

Fine dell' opera , e fine dell' operante .

VI. Fra tutte le circostanze la principalissima si è il fine . Debbon distinguersi due fini , cioè fine dell' opera , e fine dell' operante . Il fine dell' opera , il quale appellasi anche fine prossimo è lo stesso che l'oggetto dell' azione , e conseguentemente è intrinseco all' azione medesima , e le dà la specie sua propria e primaria . Il fine dell' operante , ch' è una cosa estrinseca all' azione , e non le comunica la propria sua primaria specie , si è una circostanza dell' opera , per cui l' operante la dirige a qualche fine estrinseco , cui si prefigge nel suo operare . Ecco un esempio dell' uno e dell' altro fine . Esercita taluno un atto di

miser cordi
fine è intr
dell'atto,
appunto pe
Ma se oltra
ne, come
cati, quest
circostanza
rola Cur.
esser molt
trentante s
già mentov
ne obbietti
fazione de
ria di Dio,
culto, ch'è
me purgant
l'impetraz
ne, di reli
di può ave
lità. All'o
naro affine
simo, ch'è
per abusarne
ne di stupro
dalterio co
virseno ad
giustizia ec.
parecchie n
VII. Un
lità opposte
cattivo, or
chi fa lim
vo. Così s
perchè qu
rimane vi
farla si pr
si elegge c
per conseg
della circo
si di quals
bontà dell
o pravità d
dimeno ta
atto morale
dà all'atte
zia, quand
ragione div

misericordia per sollevare l'altrui miseria, e questo fine è intrinseco, perch'è lo stesso che l'oggetto dell'atto, mentre l'esercizio della misericordia ha appunto per oggetto il sollievo dell'altrui miseria. Ma se oltracciò intende l'operante qualch'altro fine, come nel far limosina il soddisfare pe' suoi peccati, questo propriamente è il fine estrinseco, e la circostanza, che appellasi *fine* indicata con quella parola *Cur*. Quindi è, che i fini dell'operante possono esser molti e varj; e quanti saranno questi fini, altrettante saranno le moralità dell'opera. Nell'atto già mentovato può l'operante prefiggersi, oltre il fine obbiettivo di sollevare l'altrui miseria, la soddisfazione de' peccati, ch'è atto di penitenza, e la gloria di Dio, ch'è atto di carità verso Dio, e il di lui culto, ch'è atto di religione, e il suffragio dell'anime purganti, ch'è atto di spirituale misericordia, e l'impetrazione degli ajuti divini, ch'è atto di orazione, di religione, e di carità verso se stesso; e quindi può avere il suo atto molte e varie buone moralità. All'opposto può taluno rubare una somma di danaro affine di appropriarsela con ispogliarne il suo prossimo, ch'è il fine del furto obbiettivo; ed inoltre per abusarne a sedurre una vergine, e quindi con fine di stupro, o una conjugata, con fine perciò di adulterio contro la giustizia e la castità; o per servirsene ad uccidere un rivale contro la carità e la giustizia ec., e quindi può quell'atto di furto avere parecchie morali malizie diverse.

VII. Un atto medesimo non può avere due moralità opposte, cioè non può essere e buono insieme e cattivo, oppure parte buono e parte cattivo. Quindi chi fa limosina per vanagloria fa un atto tutto cattivo. Così S. Tommaso in più luoghi. E la ragion'è, perchè quest'azione, che per altro sarebbe buona, rimane viziata dal perverso fine, cui l'operante nel farla si prefigge. Diffatti in tal caso la limosina non si elegge come una opera buona, ma come un mezzo per conseguire un fine cattivo. Quello poi si dice della circostanza del fine, deve ugualmente intendersi di qualsivoglia altra circostanza, che corrompa la bontà dell'azione. Anzi sebbene la specifica bontà o pravità dell'azione si desuma dall'oggetto; pur nondimeno talvolta eziandio la circostanza costituisce l'atto morale in una data specie di bene o di male, e dà all'atto una specificamente diversa bontà o malizia, quando cioè la circostanza riguarda un ordine di ragione diverso, un diverso motivo, od oggetto. L'e-

Uno stesso atto non può esser buono e cattivo.

sempio n'è chiaro nella circostanza del luogo. Prescrive la ragione che non si rechi ingiuria al luogo sacro; ed ecco che la circostanza di commettersi il furto in luogo sacro comunica al furto la speciale malizia di sacrilegio diverso dalla malizia del furto stesso. Niuno di ciò può dubitare, anzi deve tenersi come domma cattolico, dacchè nel S. Concilio di Trento è stato difinito essere necessario dichiarare nella Sagramental Confessione le circostanze, che mutano specie. Ma di tali cose diremo altrove più di proposito.

Si danno
Atti secon-
do la loro
specie in-
differenti.

VIII. Secondo poi la costante e chiarissima dottrina di S. Tommaso, e la sentenza di tutt' i migliori Teologi, non solo non può ammettersi un atto umano insieme buono e cattivo, ma nemmeno un atto singolare o individuale, che non sia nè buono, nè cattivo, cioè indifferente, quantunque tale sia secondo la sua specie. Cioè l' uomo, che opera deliberatamente e come uomo, non può fare un atto, che non sia difatti nè buono moralmente, nè cattivo, ma del tutto indifferente. Veggiamo prima col S. Dottore, come un atto umano esser possa indifferente secondo la sua specie, e quindi vedremo poi, come questo stesso atto indifferente secondo la specie, non possa esserlo in fatto, ossia, come dicono *in individuo*: „ L' umano atto (dice l' Angelico nella 1. 2. q. 18. art. 8.)
„ ha la sua specie dall' oggetto. Quindi se il suo og-
„ getto è conveniente all' ordine della ragione, l' atto
„ è buono secondo la sua specie, com' è il far limo-
„ sina ad un indigente. Se l' oggetto alcuna cosa rac-
„ chiude all' ordine della ragione ripugnante, l' atto,
„ che lo riguarda è cattivo secondo la specie, com' è
„ il rubare, ch' è togliere la roba altrui. Finalmente
„ se l' oggetto dell' atto non racchiude in sè cosa, che
„ appartenga all' ordine della ragione, l' atto è indiffe-
„ rente. Quindi il levare da terra una festuca, fare
„ un passeggio, ed altre cose di simil fatta sono atti
„ secondo la loro specie indifferenti “.

Ma non
già in in-
dividuo.

IX. Ma come poi sia, che tali atti di sua specie indifferenti, non lo sieno in pratica ed in individuo, ma debban essere o buoni o cattivi? Come ciò avvenga lo dichiara il S. Dottore nell' art. 9. seguente:
„ La ragione, dic' egli, per cui l' atto, che per altro
„ è indifferente secondo la sua specie, debb' essere o
„ buono o cattivo considerato individualmente; si è;
„ perchè l' atto morale non trae la sua bontà soltanto
„ dall' oggetto, da cui ha la specie, ma eziandio dalle
„ circostanze E per altro è uopo, che ciascun
„ atto individuale seco abbia qualche circostanza, per

„ cui resti
„ altro per
„ prio esse
„ ne e l' c
„ dalla del
„ to fine,
„ ne, ed
„ al debit
„ di ha ra
„ necessari
„ bito fine
„ che ogni
„ deliberat
„ no, o cat
„ simamente.

E' adunqu
ramente un
può mai ess
moralmente
degli atti
rati; percic
cedono da
che immagin
movimento
della barba
liberazione,
cioè nè buon
meno sono a

X. Confer
un argoment
sero cose in
certamente
parola ozio
Padri? una
nociava, m
Origene ne
la contiene
do nell' Om
to quello, c
di una giu
che in se s
bene, nè m
der. conto
sa: Omne t
12., quod lo
de eo in di
ci sono par
o bene o m

„ cui resti determinato al bene o al male, se non
 „ altro per la circostanza del fine. Imperciocchè pro-
 „ prio essendo della ragione l'ordinare i mezzi al fine
 „ e l'operare pel fine, se un atto procedente
 „ dalla deliberatrice ragione non è ordinato al debi-
 „ to fine, ripugna tosto per questo capo alla ragio-
 „ ne, ed ha ragion di male. Se poi viene ordinato
 „ al debito fine, è consentaneo alla ragione; e quin-
 „ di ha ragion di bene. Ella è cosa poi onninamente
 „ necessaria, che venga o non venga ordinato al de-
 „ bito fine. Ed ecco ch'è assolutamente necessario,
 „ che ogni atto dell'uomo procedente dalla ragione
 „ deliberatrice individualmente considerato sia o buo-
 „ no, o cattivo “. Così egli sapientemente e chiaris-
 „ samente.

E' adunque cosa chiara, che parlando degli atti ve-
 ramente umani, cioè volontarj e deliberati, niuno
 può mai essere indifferente, ma debb'essere o buono
 moralmente, o moralmente cattivo. Dissi, parlando
 degli atti veramente umani, cioè volontarj e delibe-
 rati; perciocchè quanto a quegli atti, i quali non pro-
 cedono da ragione deliberante, ma bensì o da qual-
 che immaginazione, o da naturale impulso, come il
 movimento d'un piede, d'una mano, il fregamento
 della barba ec. che fannosi senza accorgimento e de-
 liberazione, niuno nega sieno affatto indifferenti,
 cioè nè buoni, nè cattivi moralmente, mentre nem-
 meno sono atti veramente umani.

X. Confermeremo la dottrina di S. Tommaso con
 un argomento preso dalle divine Scritture. Se ci fos-
 sero cose indifferenti in individuo, queste sarebbero
 certamente le parole oziose. Imperciocchè cos'è la
 parola oziosa? cosa sotto questo nome intendono i
 Padri? una parola di sua natura mala? una parola
 nociva, mendace, empia? Mai no. *Ozioso si è, dice
 Origene nell'Om. 1. sovra il Salm. 28., ciocchè nul-
 la contiene di bene o di male.* E s. Gregorio il Gran-
 do nell'Om. 6, sovra gli Evang. dice: *E' ozioso tut-
 to quello, ch'è privo o della utilità di rettitudine, o
 di una giusta necessità.* In corto dire, è ozioso ciò
 che in se stesso, e secondo la sua specie non è nè
 bene, nè male. Eppure è certissimo, che dovrassi ren-
 der conto nel giorno estremo di ogni parola oziosa:
*Omne verbum otiosum, così in S. Matteo al Cap.
 12., quod loquuti fuerint homines, reddent rationem
 de eo in die judicii.* Adunque non ci son fatti, non
 ci sono parole in individuo indifferenti, ma tutto è
 o bene o male.

Argomen-
 to preso
 dalle Scrit-
 ture.

Precepto
di riferire
ogn' atto
ad un fine
onesto.

XI. Basta pertanto che un fatto, una parola, o qualsivoglia atto non venga riferito ad un fine onesto, affinchè non sia immune da qualche colpa, quando sia un atto volontario e deliberato. Quindi c' è precetto naturale, cioè fondato nei principj dell' uomo, che obbliga l' uomo, quando opera deliberatamente, di operare da uomo, cioè per un fine consentaneo alla ragione, che altro non è che il fine onesto. E' universale questo precetto per tutte le umane azioni, e sebbene affermativo contiene il negativo per cui si vieta di operare se non secondo la ragione, o per un fine degno dell' uomo, e però obbliga sempre. Tutti i Teologi di sana dottrina sono in ciò d' accordo, e confessano tutti, che ogni azione debb' essere riferita ad un fine onesto, cosicchè se ad esso viene riferita, sia buona, se no, sia cattiva e macchiata di qualche colpa almeno veniale.

Se tutte
le nostre
azioni deb-
bano a Dio
riferirsi.

XII. Ma non si accordano poi in diffinire, se inoltre ci corra l'obbligo, di riferire ogni nostra deliberata azione a Dio ultimo nostro fine; mentre altri lo affermano, ed altri pensan che basti, che ogni nostra azione sia a Dio riferibile, cioè che sia tale, che possa essere a Dio riferita, sebbene dall'operante a lui non riferiscasi nè attualmente, nè virtualmente. Non può certamente negarsi, che la prima sentenza la quale vuole, che ogni nostra azione debba essere a Dio riferita o attualmente, od almeno virtualmente, non sia più conforme a quel celebre testo dell' Apostolo nella 1. ai Cor. cap. 10. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Imperciocchè qui l' Apostolo vuole, che tutte le nostre azioni niuna eccettuata, sieno da noi riferite a Dio ultimo nostro fine. E' certamente se dobbiam riferire il mangiare, il bere, azioni infinite e comuni anche agli animali, molto più riferir dobbiamo le più nobili, le più eccellenti, e proprie dell' uomo. Comanda adunque l' Apostolo, che riferiamo a Dio tutte le nostre azioni. Comanda; io dissi; poichè non sembra questo un mero consiglio, una semplice esortazione, come vogliono i difensori della seconda sentenza. Pare certamente, che il *facite*, verbo imperativo, dinotar voglia non già consiglio, ma comandamento o precetto.

Ed a vero dire, siccome l' uomo, inquanto uomo, ognorachè opera deliberatamente, oprar deve per un fine proprio dell' uomo, cioè onesto; così sembra, che l' uomo cristiano oprar debba per un fine proprio d' un Cristiano, ossia per la gloria di Dio; mentre sem-

bra ciò esig-
to partecipe
cro, nè igno-
a cui per di

Non manc
di esortare
stochè sorg
loro di quel
così facendo
zione duri
alla fine de
novarla di c
atto di por
chino nel te
gioverebbe i
non fossero
siasì, è colpe
ferirsi a Dio
ogn'atto pe
derato dilec
e simili cos
in conto alc
batar bene,
la giornata,
sua specie i

Della Mo

1. E' nost
prima degl
della loro
sterni. Fr
semplice c
ed è cattiv
da, e su d
na parimer
me se talu
mente buon
in questo p
to buono e
compiacenz
malizia. No
za della vo
appetito, n
compiacenz
za vertin d

bra ciò esigere la sua vocazione, per cui è stato fatto partecipe della divina natura nel sagrosanto lavacro, nè ignora il sublime ordine, e sovranaturale, a cui per divin beneficio è stato elevato.

Non manchino pertanto i Confessori ed i Parrochi di esortare con efficacia tutt' i fedeli a riferire tostochè sorgono dal letto se stessi, e tutte le azioni loro di quel giorno a Dio; al suo onore e gloria. In così facendo è cosa facile, che tale loro pia intenzione duri costantemente, almeno virtualmente fino alla fine della giornata: al che gioverà molto il rinnovarla di quando in quando, e massimamente nell'atto di por mano a qualch'opera nuova. Ma non manchino nel tempo stesso di avvertirli, che nulla loro gioverebbe il riferirle a Dio anco più spiate, se a Dio non fossero riferibili; tostochè un atto, qualunque siasi, è colpevole in qualche guisa, non può più riferirsi a Dio. Quindi non solo i gravi peccati, ma ogni atto per qualche capo inordinato, come lo smoderato diletto nel mangiare, nel bere, nel giuocare, e simili cose, che non van esenti da colpa, non sono in conto alcuno a Dio riferibili. Convieni adunque badar bene, che le opere, che gli si riferiscono della giornata, sieno o buone in se stesse, od almeno di sua specie indifferenti.

CAPITOLO IX.

Della Moralità degli umani atti in particolare.

I. E' nostro disegno di parlare in questo Capitolo prima degli atti interni della umana volontà, cioè della loro bontà e pravità morale, e poscia degli esterni. Fra gl'interni atti della volontà il primo è la semplice compiacenza d'una qualche cosa. È buona ed è cattiva moralmente com'è l'oggetto, cui riguarda, e su di cui si aggira. Se l'oggetto è buono, buona parimenti è intorno ad esso la compiacenza: come se taluno nella considerazione d'un Dio infinitamente buono e perfetto, in questa di lui bontà, ed in questo pelago di perfezioni si compiace, fa un atto buono e perfetto. S'è pravo l'oggetto, anche la compiacenza in esso è cattiva, ed infetta della di lui malizia. Non ha a confondersi la semplice compiacenza della volontà nè colla dilettaazione del sensitivo appetito, nè col desiderio di essa volontà. Può darsi compiacenza nella volontà intorno ad un oggetto senza verun desiderio neppure inefficace: e può darsi

Idea della semplice compiacenza.

dilettazione nell'appetito sensitivo senza compiacenza dal canto della volontà, ossia dell'appetito intellettuale. La prima è una passione animalesca comune ai bruti, e procedente dall'apprensione del senso; la seconda è un semplice moto della volontà, che segue dalla sola apprensione dell'intelletto. Così San Tommaso nella 1. 2. q. 31, art. 4. Ciò posto.

Non v'ha nel senso dilettazione prava senza dipendenza della volontà.

II. È cosa evidente, che non può esserci nell'appetito senziente veruna dilettazione moralmente prava, se non dipendentemente dalla volontà. Imperciocchè nessun atto o movimento dell'uomo può esser cattivo e colpevole, se la parte superiore dell'uomo, cioè la volontà deliberatamente non n'è il principio o la cagione, nè ci presta il suo concorso o consenso. Tali sono i movimenti, e dilettazioni, che insorgono indipendentemente dalla volontà nell'appetito inferiore. Adunque non sono colpevoli, nè possono esserlo; purchè però per niun modo dipendano dalla volontà, cioè nè direttamente, nè indirettamente, conforme a ciò si è detto parlando del volontario diretto, ed indiretto.

Quindi è cosa certissima, che i movimenti e le dilettazioni indeliberate, che in noi insorgono senza verun concorso o consenso della nostra volontà ossia diretto, ossia indiretto, non son peccati neppur veniali. Così ha diffinito il S. Concilio di Trento nella sess. 5. can. 5. *Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit, quæ quum ad agonem relicta sit nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus, non valet.*

Dilettazione morosa cosa sia.

III. Da ciò è facile il raccogliere cosa sia dilettazione morosa. Si dice dilettazione morosa quella, per cui l'uomo gode deliberatamente, o si compiace di una rea dilettazione, o suggestione, o di qualsivoglia cosa peccaminosa. *Morosa* appellasi, non già dalla durata di tempo, mentre anche, per così dire, in un istante può commettersi un peccato mortale; ma a motivo della deliberazione della ragione, cioè perchè dopo una sufficiente avvertenza la volontà non la ripudia, ma o espressamente ci acconsente, e si compiace, o in certa maniera dissimulandola non la rigetta, non le si oppone, come può e deve, e però ci acconsente almeno indirettamente. In tal caso la volontà è *in mora*, come si dice essere *in mora* chi non fa l'ufficio suo quando può e deve farlo. Avviene la morosa dilettazione più di sovente nelle materie impudiche, e nelle veneree cogitazioni; ma può

anche accad
do ad altri
vendetta ec.

IV. Questa
della materic
chè ha per e
minosa. Quin
te, si diletta
ro, anche se
mente, percl
oggetto è in
camino. L
te si compia
morosa dille
getto stesso è
luno morosari
sa, o uffiziosa

E qui è da
macchiata ri
l'opra, intor
mala, su cui
distinte, la p
di se taluno s
gimento con
pecca di adul
dello stato con
zione già ten
però contrae
ca nel caso c
alla malizia o
di sacrilegio

non consider
le stato: pe
peccare con
nè la riguan
tutti di adu
della stessa a
un adulterio
in confessione
peccato con
getti si è dil
dilettato d'un

A quell'ogg
duce la moro
piacenza, cui
sovrà cui cade
za d'un omic
stizia, e lo s

anche accadere, e accade non di rado anche riguardando ad altri oggetti peccaminosi, come di furto, di vendetta ec.

IV. Questa morosa dilettaazione, posta la gravità della materia, è peccato mortale. La ragion'è, perchè ha per suo oggetto una cosa mortalmente peccaminosa. Quindi chi morosamente, cioè deliberatamente, si diletta di una fornificazione, che ha nel pensiero, anche senz'animo di commetterla, pecca mortalmente, perchè dilettaasi di un atto, che per parte dell'oggetto è intrinsecamente cattivo e mortalmente peccaminoso. Lo stesso si dica, se taluno deliberatamente si compiace della morte dell'inimico. Sarà poi la morosa dilettaazione soltanto peccato veniale, se l'oggetto stesso è cattivo sol venialmente; come se taluno morosamente si dilettaasse d'una menzogna giocosa, o uffiziosa.

E qui è da osservare, che la morosa dilettaazione macchiata rimane della malizia stessa, di cui è tinta l'opra, intorno cui si aggira; in guisa che se l'opra mala, su cui versa, contiene più malizie di specie distinte, la prava dilettaazione tutte le contrae. Quindi se taluno si diletta d'un meditato illecito congiungimento con una persona congiunta in matrimonio, pecca di adulterio. Imperciocchè posta la cognizione dello stato conjugato della persona, la morosa dilettaazione già tende in tale oggetto com'è in se stesso, e però contrae la malizia di adulterio; e lo stesso si dica nel caso che la persona sia consanguinea in ordine alla malizia d'incesto, o religiosa in ordine a quella di sacrilegio ec. Nè giova il dire, che chi si diletta non considera e non riguarda la persona in tale o tale stato: perciocchè siccome chi pecca o desidera di peccare con donna altrui, sebbene non la consideri, nè la riguardi come altrui, è nondimeno reo secondo tutti di adulterio; così pure chi dilettaasi puramente della stessa azione. Quindi siccome chi ha commesso un adulterio o un incesto, non ispiega bastevolmente in confessione il suo peccato con dir solamente d'aver peccato con una donna; così neppure chi di tali oggetti si è dilettaato col dire semplicemente d'essersi dilettaato d'un illecito congiungimento.

A quell'oggetto adunque e specie di oggetto si riduce la morosa dilettaazione, ossia la semplice compiacenza, cui ha, l'azione stessa, quell'azione io dico, sovra cui cade la compiacenza; cosicchè la compiacenza d'un omicidio, è un peccato mortale contro giustizia, e lo stesso si dica del furto, e di altri pecca-

È peccato mortale, posta la gravità della materia.

La dilettaazione morosa è infetta della malizia dell'oggetto.

ti. E' però la semplice dilettaazione, o compiacenza peccato men grave di quello sia il consenso efficace nella stessa opera mala; perchè questo consenso efficace importa un'inordinazione maggiore della volontà.

Ciò però non sembra doversi dire allorchè si tratta di un oggetto, che di sua natura non è male, ma è male soltanto perchè vietato dalla legge. A cagione di esempio, taluno si compiace nel pensiero di mangiar carne in giorno di venerdì: questi non pecca contro l'ecclesiastico precetto, purchè però (il che è cosa ben rara) non riguardi positivamente il mangiar carne come proibito. Imperciocchè l'oggetto per se stesso non è illecito; nè l'atto di una dilettaazione puramente interna cade sotto speciale divieto della Chiesa. L'affetto però alla intemperanza, da cui non può separarsi siffatta dilettaazione la renderebbe rea di peccato veniale.

La prava dilettaazione in varie guise può accadere.

V. Allorchè insorge una dilettaazione di cosa gravemente cattiva, pecca mortalmente chi avvertendo il grave male si porta negativamente senza nè acconsentire alla prava dilettaazione, nè rigettarla. Per ben intendere questa proposizione convien osservare, che la dilettaazione d'una cosa illecita può in varie maniere avvenire. 1. Può accadere senza avvertenza; come allorchè taluno sta dilettrandosi in una cosa turpe, cui rivolge nel pensiero senza che per verun modo avverta o all'infame suo pensamento, o alla turpezza della dilettaazione, e del suo oggetto: ed in tal caso confessan tutti, che non è peccato, perchè non è cosa volontaria. E molto meno pecca secondo tutti chi a tali cose avverte bensì, ma resiste positivamente alla tentazione, e da sè la rigetta. 2. Può l'uomo comandare o eccitare entro se stesso il turpe pensiero, o l'illecito movimento: ed in allora confessa ognuno ch'ei pecca a misura della gravità dell'oggetto. 3. Se l'uomo non comandi, nè ecciti in sè tal cosa; ma però accorgendosi della illecita dilettaazione dia ad essa il suo consenso o direttamente o indirettamente: che peccchi in questo caso, l'abbiam già detto e stabilito. 4. Finalmente quando si accorge della illecita dilettaazione, quando bastevolmente la avverte e la conosce, nè ci acconsenta nè la rigetti; ma si diporti negativamente senz'acconsentire nè dissentire. Di quest'ultimo caso intender si deve la nostra proposizione.

Nella prava dilettaazione è illecito il diportarsi negativamente.

Che dessa poi sia vera, anzi che debba tenersi, in pratica almeno, come unicamente certa, postochè non ci sia veruna giusta ragione di non reprimere po-

sitivamente
cemente l'
dubitare. In
trove stabil
mento, alla
gna, nè si c
tivamente e
sto indirett
possa e debb
nel posto c
suppone in
Che poi an
perchè la d
in genere c
perchè è per
attraente l'
quasi natura
che mentre
un oggetto,
lontà, se pe
gna. E ques
certa, è a n
larsi. Che se
consenso esp
mente pecca
la accordano
vertendo a t
senza accons
VI. Può la
te essere di
sarà in futu
un esempio
lecito una
to; ed è p
ne del mat
morosamen
to, e lo spo
peccchino m
Rispondo
te si è, per
bontà o mal
oggetto di si
sente non è
di esso la pr
e gli sposi d
l'opra conju
peccano mor
senti da pec

sitivamente ed impedire, ossia di permettere semplicemente l' illecito movimento, sembrami non potersi dubitare. Imperciocchè secondo la dottrina da noi altrove stabilita, chi avverte alla tentazione, al movimento, alla dilettaazione, e non resiste, e non ripugna, nè si oppone, indirettamente, ossia interpretativamente ci acconsente. Cosa diffatti ricercasi a questo indiretto consenso? Non altro se non che l'uomo possa e debba resistere e ripugnare. Ora che possa nel posto caso ripugnare non c'è dubbio, mentre si suppone in esso un'avvertenza bastevolmente piena. Che poi anche debba e sia tenuto, è cosa chiara; sì perchè la dilettaazione è, come si suppone, turpe, ed in genere di peccato mortale illecita: e sì ancora perchè è per se stessa una cosa troppo alliciente ed attraente l'animo ed il cuor dell'uomo; e tal è la quasi natural condizione dell'umana corrotta natura, che mentre il senziente appetito sta dilettrandosi in un oggetto, dilettaasi altresì insieme con esso la volontà, se positivamente non ci resiste, e non ripugna. E questa è la sentenza in pratica unicamente certa, e a norma di cui deve ognuno in fatto regolarsi. Che se inoltre ci fosse un probabil pericolo di consenso espresso e diretto nella dilettaazione gravemente peccaminosa, la cosa è troppo chiara, e tutti la accordano, che peccerebbe mortalmente chi avvertendo a tal pericolo si diportasse negativamente senza acconsentire nè repugnare.

VI. Può la compiacenza, ossia dilettaazione presente essere di un atto, che una volta fu lecito, o lo sarà in futuro, ma non lo è in adesso. Ne abbiamo un esempio manifesto nei vedovi, e negli sposi. Fu lecito una volta nei primi il maritale congiungimento; ed è per esserlo nei secondi dopo la celebrazione del matrimonio. Cercasi adunque, se dilettrandosi morosamente il vedovo, la vedova di tale atto passato, e lo sposo parimenti e sposa di tale atto futuro peccchino mortalmente?

Rispondo che sì. La ragione assai chiara ed evidente si è, perchè la dilettaazione riceve la sua morale bontà o malizia dall'oggetto suo formale: il formale oggetto di siffatta dilettaazione è un atto, che di presente non è lecito, e però nemmeno può esser lecita di esso la presente dilettaazione. Quindi se i vedovi, e gli sposi deliberatamente pensino o si dilettnino dell'opra conjugale, amplessi, commozioni libidinose ec. peccano mortalmente; perchè tali cose non sono essenti da peccato mortale se non a cagione dell'atto

Compiacenza illecita di cosa lecita in passato o in futuro.

matrimoniale, che loro in adesso non è lecito. Se poi non si tratti che d'una semplice approvazione, per cui cioè i vedovi approvino l'opra conjugale che già fu; o gli sposi quella, che sarà a suo tempo, senza però concepirla come presente, e senza trarne veruna sensuale dilettazone; in tal caso o non peccano per verun modo, oppure sol venialmente, se quest'atto è ozioso, com'è per lo più. E lo stesso sembrá doversi dire del conjuge in assenza della comparte. Ma di ciò forse dirassi in altro luogo.

Compiacenza illecita di cosa fatta senza peccato.

VII. A più forte ragione poi pecca mortalmente chi dilettazi deliberatamente d'un'azione di sua natura cattiva, cui egli ha fatto senza peccato, v. g. o nel sonno, o nella ubbriachezza. La ragione n'è manifesta. Intanto quell'azione per se stessa mala in tal caso non fu peccaminosa, inquanto mancò in allora la volontà deliberata, e la cognizione, che ricercasi al volontario; ed affinché l'atto sia colpevole. Ma quando l'uomo svegliato dal sonno, o consumati i vapori del vino, e quindi ritornato pienamente in se stesso dilettazi, e si compiace di tal prava azione, non manca in esso per verun modo la cognizione, la volontarietà, la deliberazione. Adunque è senza dubbio peccaminosa. Quindi è stata giustissimamente da Innocenzo XI. nel suo Decreto condannata la seguente proposizione n. 15. *Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate patratro propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.* Dalla qual proscrizione, com'è chiaro, ne siegue essere dannata la generale dottrina, da alcuni lassi Teologi sostenuta, che asseriva, non essere peccato mortale il compiacersi, il godere, il dilettersi d'una cosa, ch'è di suo genere peccato mortale, ma commessa senza colpa per difetto di cognizione e di volontà deliberata.

Desiderio inefficace peccaminoso.

VIII. Venendo ora al desiderio, che non sempre va congiunto colla dilettazone o compiacenza, cercansi due cose: 1. Se qualsivoglia desiderio di una cosa gravemente peccaminosa, anche inefficace, sia grave peccato: 2. se almeno la condizione apposta al desiderio inefficace di cosa mala possa lecito-renderlo od incolpevole.

Rispondo al 1. quesito, che qualunque desiderio anche inefficace d'una cosa gravemente mala è sempre grave peccato. Chi può mai di ciò dubitare; mentre i desiderj di tal fatta vengono espressamente vietati dai due ultimi precetti del Decalogo di non desiderare la donna ed i beni altrui? La ragione poi n'è chia-

ra. Ella re in qua taluno ad una cosa opposta ragione, non ciocchè non consenso non dio l'ineffico to senza be mortal falso.

Rispondo desiderio malizia, il cato; ma la prima pe gravemente dell'oggetto si suppone tamente non stata levata pre intende bile pericol generale, ch babile perico conda parte ne tolta dall'atto della in un oggetto guentement non può es

Ma per vien distir lo gius po naturale. frequente ne un esen pensando al molto volon comandato prescritto i opposto ben cia quest'eff gius di natu ché quando che sarebbe io giudice, omicida o s

Tomo I.

ra. Ella è cosa turpe e cattiva il volere o desiderare in qualunque modo una cosa turpe e cattiva. Che taluno adunque desideri anche inefficacemente alcuna cosa opposta alla legge divina, contraria alla retta ragione; non può non essere grave peccato. Imperciocchè non ricercasi già al peccato mortale, che il consenso nell'opra mala sia efficace, ma basta eziandio l'inefficace; altramente chi approva l'altrui delitto senza volontà di commetterlo, non peccerebbe mortalmente, il che per altro è manifestamente falso.

Rispondo al 2. che quando la condizione apposta al desiderio inefficace d'una cosa vietata ne toglie la malizia, il desiderio non è per se stesso mortale peccato; ma lo è quando non la toglie. La ragione della prima parte si è, perchè questo desiderio non è gravemente disordinato nè per se stesso, nè per parte dell'oggetto, da cui in forza dell'apposta condizione si suppone tolta ed esclusa ogni grave malizia: e certamente non è peccato il desiderare ciò, da cui è stata levata ogni pravità e malizia. Il che però sempre intender si deve, purchè non ci sia verun probabile pericolo di consenso assoluto, per quella ragione generale, che niuno può unquam esporsi ad un probabile pericolo di peccare. La ragione poi della seconda parte si è, perchè se in virtù della condizione tolta, dall'oggetto non rimane la pravità e malizia, l'atto della volontà tende manifestamente in tal caso in un oggetto assolutamente cattivo, da cui conseguentemente riceve per necessità la malizia, onde non può essere se non se cattivo e peccaminoso.

Ma per dichiarare un po' meglio questo punto, convien distinguere quelle cose, che sono vietate dal solo gius positivo da quelle che sono interdette dal gius naturale. Nelle prime la condizione apposta più di frequente allontana dall'oggetto la cattivezza. Ecco-ne un esempio. Taluno in Quaresima, o in Venerdì pensando al mangiare, dice fra sè: *Mangerei carne molto volentieri, se non fosse digiuno dalla Chiesa comandato*: oppure, *Bramerei che in oggi non fosse prescritto il digiuno o l'astinenza dalle carni ec.* All'opposto ben di rado avviene, che la condizione faccia quest'effetto in quelle cose, che son vietate per gius di natura, e forse non mai in altro caso salvochè quando tali cose in qualche circostanza lecito anche sarebbe il farle. A cagione di esempio: *Se fossi io giudice, condannerei a morte o alla galera questo omicida o questo ladro: o vorrei ammogliarmi, se*

Desiderio condizionato quando incolpevole, e quando peccaminoso.

non fossi Sacerdote ec. Ecco i casi, in cui si può dire con verità, che la condizione apposta tolga dall' oggetto la malizia, e quindi il desiderio condizionato non sia in se stesso peccaminoso.

Questi desiderj però, come giustamente osservano i Dottori, tuttochè esser possano assolutamente senza peccato, sono però pericolosi anzi che no; perchè non di rado, anzi assai sovente trovasi in essi di soppiatto frammischiata la dilettazione e la compiacenza presente della cosa vietata, la quale siccome non è nè può essere condizionata, ma assoluta, perch' è un diletto presente d'un oggetto vietato, così è certamente peccato. Sono questi, per servirmi dell' espressione del Gaetano, desiderj *fatui*, a cui dobbiamo chiudere la porta del nostro cuore, e massimamente se sieno in materia venerea troppo da sè pericolosa, oppur anche in altre, alle quali ci sentiam portati dalla passione. Debbonsi adunque rigettare tai desiderj come diaboliche tentazioni.

Intenzione
del fine.

IX. Restaci a dire della intenzione della volontà in ordine al fine, cui dess' si prefigge nel suo operare; ch' è una delle principali circostanze degl' interni umani atti della volontà. Può l' intenzione del fine, come insegna San Tommaso nella 1. 2. q. 19. a. 7., precedere il volere della volontà, ed esserne la cagione; e può anche seguirlo, cioè venire dappoichè la volontà ha già deliberato. La prima antecedente, e l' altra conseguente si appella. L' esempio della prima si è, quando taluno dice fra sè: *voglio digiunare ad onor di Dio*. L' esempio poi della seconda sarebbe allorchè alcuno volesse passeggiare senza pensiero di qualunque fine, per cui fare il suo passeggio, e poscia l' ordinasse alla sua salute. Egli è chiaro, che in questa seconda maniera non può dare all'atto della volontà, nè all'opra stessa bontà veruna: perciocchè l' intenzione del fine, che siegue all' atto, certamente non può nè esserne la causa, nè influire in esso atto. La cosa è chiara nell'addotto esempio. Chi si mette a passeggiare senza nessun fine, e poscia riferisce a Dio siffatto onesto sollievo, nulla guadagna di bontà e di merito a quel primo suo atto. Dissi a quel primo suo atto; perchè non può dubitarsi, che acquisti con esso bontà e merito agli atti susseguenti, che fa poi con tale intenzione, mentre relativamente a questi la intenzione del fine è antecedente, ed è causa di essi, come si vedrà da quello siam per soggiugnere.

Diciamo pertanto, che la bontà degli atti della vo-

lontà dipen
antecedente
ad operare.
caso la inte
operare, ed
municare la
to. Ma si
guisa, quasi
lontà ognor
prefigge. An
vero. Molti
fine, e che
pessime: e
pravo mezzo
mancanza d
chè sia buon
tiva basta e
condo quel
S. Tommas
quocunque
dottrina in
non può ess
volontà, non
dipende in g
ch' è omninan
bene sola no
Quindi è
della buona
mala intenz
non va nè p
dezza del n
go citato a
rà dell'inte
cui eserci
ti i suoi r
na intenzi
buona volo
cagione: ri
fine preffisso
so fine. Puc
taluno-inte
poco, o per
no lo elegge
to, che inte
Non passa
mala. La sc
al 3. basta
tentionis su

lontà dipende dall'intenzione del fine, cui la volontà precedentemente si prefigge, e per cui si determina ad operare. La ragione evidente si è, perchè in tal caso la intenzione del fine è tutta la ragione del suo operare, ed essendo il fine buono, non può non comunicare la sua bontà alla volontà, di cui è l'oggetto. Ma si avverta, che ciò non debb' intendersi in guisa, quasi che sempre sieno buoni gli atti della volontà ognorachè è buono il fine che essa intende e si prefigge. Andrebbe chi ciò pensasse molto lungi dal vero. Moltissime azioni ci sono, che fannosi per buon fine, e che non può dubitarsi sieno cattive ed ancor pessime: ed è quando per un fine buono si elegge un pravo mezzo, un'azione cattiva o per se stessa, o per mancanza di qualche circostanza, che ricercasi affinchè sia buona. Imperciocchè acciò un'azione sia cattiva basta eziandio il difetto d'una sola circostanza secondo quel verissimo assioma ripetuto cento volte da S. Tommaso: *Benum ex integra causa; malum ex quocunque defectu*. Deve adunque intendersi la nostra dottrina in questo solo senso, che l'atto della volontà non può esser buono, se il fine di esso, inteso dalla volontà, non sia buono; e che la bontà della volontà dipende in guisa dalla intenzione d'un fine buono, ch'è onninamente questa a tale uopo necessaria, sebbene sola non sia sufficiente.

Quindi è chiaro, che non corre la stessa ragione della buona intenzione in ordine al merito, e della mala intenzione in ordine al demerito. No, la cosa non va nè può andare del pari. La quantità e grandezza del merito, come insegna S. Tommaso nel luogo citato art. 8. non viene commensurata alla quantità dell'intenzione, ma bensì alla perfezione dell'atto cui esercitiamo in ordine al fine stabilito, secondo tutti i suoi rapporti, condizioni, e circostanze. La buona intenzione, non v'ha dubbio, è una cagione della buona volontà, ma non n'è la sola nè la sufficiente cagione: ricercarsi inoltre un mezzo conveniente al fine prefisso, ed il modo congruente di tendere ad esso fine. Può quindi avvenire, ed avviene diffatti, che taluno intenda di meritarsi molto, e meriti o nulla o poco, o perchè elegga un mezzo non buono, o se buono lo elegga, sia però men buono o inuguale al merito, che intende di acquistare.

Non passa la cosa così ove si tratti d'intenzione mala. La sola prava intenzione, dice il S. Dottore al 5. basta alla malizia della volontà: *Sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis*. Non basta

La bontà degli atti della volontà dipende dall'intenzione del fine.

adunque la buona intenzione a render buona la volontà; ma basta la perversa a renderla cattiva. E quindi quant'è più perversa la intenzione, tanto la volontà è più cattiva: *Et ideo*, soggiunge, *quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas*. Quindi chi intende di peccar mortalmente, sebbene l'azione, cui elegge, per se stessa non sia verun peccato, oppure soltanto veniale, pecca mortalmente. E ciò sia detto degli atti interni della volontà.

Atto esterno quando sia o no un solo peccato coll'interno.

XII. Passando ora agli atti esteriori, egli è certo, che se vengon considerati da sè e senza verun atto interno della volontà, non sono neppur volontarj per verun modo, e quindi nemmeno moralmente buoni, o cattivi. Ma sono tali in quanto volontarj. E se l'atto interno ed esterno riguardano il medesimo oggetto, lo stesso fine e circostanza, e sono insieme uniti e congiunti, la bontà o malizia di amendue è una sola sì di specie che di numero; perchè amendue in tal caso costituiscono un atto solo in genere morale, e sono un solo moralmente. All'opposto se sono fra sè separati, la loro bontà o malizia è di numero diversa. La ragion'è, perchè quando alcuno a cagione di esempio prima vuole il peccato v. g. la fornicazione, e poscia dopo una morale interruzione di questo primo atto volontariamente commette il peccato di fornicazione, non è più un solo e medesimo atto di volontà; e quindi è necessario che sieno almeno due peccati diversi di numero per la diversità di due atti di volontà, coll'uso de' quali vuole commetterlo, e coll'altro lo commette. Lo stesso dicasi degli atti buoni. Se taluno prima di uscir di casa dice tra sè di voler far limosina al primo povero; che incontrerà per strada; e poscia la fa volontariamente ad un mendico, che da lì a qualche tempo se gli fa innanzi, fa due atti buoni numericamente diversi.

Quando l'atto esteriore aggravi la bontà o malizia dell'interiore.

XIII. Ma cercasi qui, se l'atto esteriore aggiunga all'atto interno veruna bontà o malizia?

Rispondo con distinzione. O la volontà di fare il bene o il male è perfetta in guisa, che se non procede all'opera o al fatto, ciò è soltanto per impossibilità, o per qualche estrinseco impedimento: ed in tal caso l'esterno atto nulla aggiugne di bontà o di malizia all'atto interno della volontà. O non è così perfetta, cioè, è tale, che anche avendone l'opportunità, ed anche rimosso qualunque estrinseco impedimento non procederebbe all'opera ed al fatto: ed in allora, l'atto interno della volontà ha meno di bontà o di malizia di quello avrebbe se fosse congiunta coll'opera esteriore.

La ragione procedere dalla volontà di il difetto volontario; merito acqui conferisce le. La volontà o male volontariamente maso nella nel lib. 4. sentimento tingat facultatum tamen facturum est deprehen bon farsi di La prima ugualmente compimento malizia è ta opera. E' con ro nell'esegu intensa, e più lungamen volerlo semp in tal caso atto interno la con verità quanto che l'atto inter La seconda dersi della alla pena o l'atto esteri senziale, premio acci tore cattivo dine alla pe zione da Di volontà, com tia essenziale sia secondaria pecca colla v Vengo ora ne, la quale che chi non

La ragion della prima parte si è, perchè il non procedere all'opera ed al fatto non viene in tal caso dalla volontà, ma da altra estrinseca cagione, e quindi il difetto di fare e di operare è onninamente involontario; e per ciò ch'è involontario l'uomo nè merito acquista, nè pena; perchè l'involontario non conferisce nulla alla bontà o malizia formale e morale. La volontà è perfetta: e se l'uomo non fa il bene o male, ciò avviene perchè non può, e involontariamente. Lo farebbe se il potesse. Così S. Tommaso nella q. 20 art. 4. Ascoltiamo S. Agostino, che nel lib. 4. del lib. arb. è pienamente del medesimo sentimento al cap. 3. *Si cui, dice, etiam non contingat facultas concumbendi cum conjugē aliena, plunum tamen sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si ipso facto deprehenderetur.* Intorno questa dottrina però debbon farsi due osservazioni onninamente necessarie. La prima si è, che se la volontà senza l'opera sia ugualmente intensa e diuturna, come lo sarebbe nel compimento dell'opera o buona o cattiva, la bontà o malizia è tale, quale sarebbe, se fosse congiunta coll'opera. E' cosa però troppo evidente, che bene spesso nell'eseguimento dell'opera la volontà diviene più intensa, e più si affeziona, e aderisce, od anche più lungamente al bene o al male, di quello che col volerlo semplicemente. Non può quindi dubitarsi, che in tal caso non si accresca la bontà o malizia dell'atto interno dall'atto esteriore. Ciò per altro, a dirlo con verità, non avviene che per accidente, in quanto che coll'occasione dell'opera esterna diviene l'atto interno più intenso e più diuturno.

La seconda si è, che questa dottrina debb'intendersi della bontà e malizia degli atti nostri in ordine alla pena o premio essenziale. Perciocchè sebbene l'atto esteriore buono nulla aggiunga al premio essenziale, può tuttavia aggiungere alcuna cosa di premio accidentale: e lo stesso si dica dell'atto esteriore cattivo quanto alla quantità del demerito in ordine alla pena essenziale, che consiste nella separazione da Dio; perchè questa pena corrisponde alla volontà, come alla buona volontà corrisponde la gloria essenziale: ma quanto alla pena accidentale, ossia secondaria, più demerita, e più sarà punito, chi pecca colla volontà insieme e coll'opera:

Vengo ora alla seconda parte della mia proposizione, la quale è assai chiara per se stessa. Imperciocchè chi non vede esser men buono l'atto di chi vuol

far limosina, ma poscia non la fa nel momento, in cui non è nè dall'impotenza, nè da altro esterno obice impedito, di quello di chi vuol farla, e non la fa perchè non la può fare, e la farebbe se potesse? E la ragione è quella assegnata da S. Tommaso nel luogo già citato, cioè perchè la volontà non è perfetta, se non è tale, che operi, avendone l'opportunità: *Non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quæ oportunitate data operetur.*

Prima illazione dalla scabita dottrina.

XIV. Dalla qual dottrina debbonsi raccogliere più cose non poco interessanti. Ed in primo luogo si deve inferire quanto vadano lungi dal vero quelle persone, le quali dal buon desiderio, che hanno o credono di avere di far qualch'opera buona, si lusingano di acquistare un merito pari a quello, cui conseguono altre persone, che realmente la fanno, mentre per altro ancor esse non sono dal farla impedito, e possono farla, se vogliono efficacemente. No, questa volontà non è perfetta, e quindi nemmeno ugualmente meritoria dell'altra, che intanto puramente non la fa, perchè non la può fare. E così parimenti quanto ingannansi altri, i quali credono aver meno peccato, perchè non hanno il desiderio o volere coll'opera compiuta, mentre per altro intanto non son passati al compimento coll'opera, perchè ne furono impediti, e perchè non l'han potuto, ma però pronti erano a compierlo coll'opera stessa, e l'avrebbero fatto, se incontrato non avessero il tale o tale impedimento. Costoro hanno, almeno quanto all'essenziale, ugualmente peccato, come se al volere o desiderio perverso dato avessero coll'opera il compimento.

Seconda illazione.

Deve inferirsi in secondo luogo, che quando l'atto esteriore non siegue naturalmente o facilmente dall'interiore, ma per effettuarsi porta seco varie difficoltà da superarsi, o chiede molti altri interni atti affinchè possa effettuarsi, in tal caso accresce di molto la moralità dell'atto, cioè la sua o malizia o bontà morale. La cosa è da sé manifesta. Chi v. g. con un desiderio efficacissimo brama la conversione d'un paese infedele, non consegue mai col suo nudo desiderio tanto valor di merito, quanto ne acquista chi al suo ugualmente efficace desiderio aggiunge l'opra stessa di affaticarsi alla loro conversione superando mille difficoltà, che se gli parano innanzi, spargendo mille sudori, e divorando mille cose mortificanti e disgustose; per cui vincere e portare pazientemente gli sono necessary molti altri atti interiori virtuososi. Non così passa la cosa in una persona, la qua-

le impedi-
dare il le-
di assister
conseguire
un'altra,
atto si co-
teriore.

In terzo
molto nec-
fessionì v-
mente tut-
E ciò r.
un'interna
appunto è
sce l'inter-
esterno più
crescere de-
peccaminos
la quale a-
3. Perchè
espressame-
atti estern-
de' quali ai-
disfa al pre-
chiara la pre-
umani inte-
detto è più
trattato dei
servir deve-
cati altro a-
nosi. Sia a-

le impedita da una infermità, che l'obbliga a guardare il letto, o la camera, desidera ardentemente di assistere al divin Sacrificio. Può facilmente questa conseguire lo stesso grado di bontà e di merito che un'altra, la quale difatti ci assiste, perchè questo atto si congiugne naturalmente e facilmente all'interiore.

In terzo luogo si deve finalmente inferire (cosa molto necessaria a sapersi), che sempre nelle Confessioni v'ha debito rigoroso di dichiarare distintamente tutti e poi tutti gli atti esteriori peccaminosi. È ciò 1. perchè siam tenuti per precetto divino ad un' interna confession del peccato; e l'atto esterno appunto è quello che insieme con l' interno costituisce l' intero peccato. 2. Perchè per lo più dall'atto esterno più intensa diviene la volontà interna; ed al crescerè della volontà interna e della sua adesione al peccaminoso oggetto la sua malizia divien maggiore, la quale appunto fassi manifesta dall'atto esteriore. 3. Perchè anche gli atti esteriori peccaminosi sono espressamente vietati. 4. Finalmente perchè dagli atti esterni molti nascono inconvenienti, il giudizio de' quali ai Confessori appartiene. Niuno adunque soddisfa al precetto della Confessione, se in essa non dichiara la prava opera esterna. È ciò basti degli atti umani interni ed esterni; mentre quanto abbiamo detto è più che sufficiente ad aprirci la strada al trattato dei peccati, al quale quello degli atti umani servir deve di preambolo dispositivo; poichè i peccati altro appunto non sono che atti umani peccaminosi. Sia adunque

Terza illazione molto necessaria a sapersi.

T R A T T A T O III.

D E I P E C C A T I .

P A R T E I .

D E I P E C C A T I I N G E N E R A L E .

C A P I T O L O I .

Natura, Divisione, e distinzione de' peccati.

I. **L**A diffinizione del peccato presa da S. Agostino nel Lib. 22. contro Fausto cap. 27., approvata da S. Tommaso nella 1. 2. q. 71. art. 6., e più universalmente ricevuta si è questa: *Il peccato è una cosa detta, o fatta, o bramata contro la legge di Dio eterna.* E' ottima questa diffinizione, sì perchè abbraccia ogni fatta di peccato, e sì ancora perchè ne indica la generale natura ossia essenza. Comprende primamente non solo ogni peccato mortale, di cuore, di bocca, e di opere; ma altresì qualunque peccato veniale, il quale sebbene non distrugga la carità e l'amicizia di Dio, è però contro la legge: perciocchè la legge v. g. di non rubare non solo vieta il furto di cento ori, ma eziandio di uno o pochi soldi. Comprende ancora i peccati di ommissione; perchè, come dice il S. Dottore al 1. l'affermazione e negazione riduconsi allo stesso genere; e quindi al-fatto contro la legge il non fatto a tenor della legge. Finalmente comprende parimenti i peccati contro le umane leggi ecclesiastiche e civili, perchè quello si fa contro di queste, farsi anche almeno mediatamente contro la legge eterna, da cui le leggi umane forza hanno di obbligare, per cui anche si prescrive la ubbidienza ai legittimi Superiori.

Dichiara pur anche la natura ossia essenza del peccato in generale. Imperciocchè altro non è il peccato che un atto umano cattivo. E' atto umano in quanto è deliberato e volontario, o sia poi dalla volontà come elicito, qual è il desiderare ed il volere, o sia da essa come imperato, com'è il parlare e l'operare. E' poi cattivo, in quanto è contro la legge di Dio eterna. Così il S. Dottore, il quale quindi conchiude: „Perciò S. Agostino due cose ha posto nella sua diffinizione; una, che spetta alla sostanza dell'atto

„ umano,
cendo, che
siderata:
di tale att
cendo, con
II. Il pec
Appellasi
colpa de' no
noi commé
è di due s
un atto dis
mi: e l'ai
dal peccato
tale si è q
tuale, cioè
ch'è la vita
non dà mort
zia. 3. In p
ne. Il prim
cetto afferm
dato: ed il
cetto negati
cato di cuor
tro la legge
ch'è proibit
ripugnante al
cato proprio
lo, cui comm
cato altrui qu
glio, comand
vizioso silen
modi. 6. Fir
mità, e di
che nascov
avvertenza.
queche con
insorgente,
appetito se
E chiamansi
senza l'impu
vente, delib
III. E qui
sia il peccar
il peccare p
sa tra un pec
ca per infern
ordinata, la
ciocchè la ra

umano, ch'è come il materiale del peccato, dicendo, che il peccato è una cosa detta, fatta, o desiderata: l'altra, che appartiene alla ragion di male di tale atto, ch'è come il formale del peccato, dicendo, contro la legge eterna.

II. Il peccato si divide 1. in originale e personale. Appellasi originale quello che in noi deriva dalla colpa de' nostri primi parenti, e personale quello che noi commettiamo di propria nostra volontà. Questo è di due sorta, cioè attuale ed abituale. L'attuale è un atto disordinato, e contrario alle regole dei costumi: e l'abituale è la macchia lasciata nell'anima dal peccato attuale. 2. In mortale e veniale. Il mortale si è quello che reca all'anima la morte spirituale, cioè la privazione della grazia santificante, ch'è la vita dell'anima: ed il veniale quello che non dà morte all'anima, nè scioglie la divina amicizia. 3. In peccato di ommissione e di commessione. Il primo consiste nella trasgressione di un precetto affermativo non facendo ciò che viene comandato: ed il secondo è quello, per cui si viola un precetto negativo col far ciò ch'è vietato. 4. In peccato di cuore, di bocca, e di opera. Un detto contro la legge è peccato di bocca; una cosa desiderata, ch'è proibita, è un peccato di cuore: ed un fatto ripugnante alla legge è peccato di opera. 5. In peccato proprio ed altrui. Si dice peccato proprio quello, cui commette lo stesso peccante: e si dice peccato altrui quel, che commetton altri per nostro consiglio, comando, esempio, patrocinio, dissimulazione, vizioso silenzio, ommissione di correzione, ed altri modi. 6. Finalmente in peccato d'ignoranza, d'infermità, e di malizia. I peccati d'ignoranza sono quei che nascono da difetto colpevole di cognizione e di avvertenza. Peccati di debolezza o infermità diconsi que' che commettonsi in forza d'una grave tentazione insorgente, o di un commovimento antecedente dell'appetito sensitivo, che trae al consenso la volontà. E chiamansi peccati di malizia quei, cui la volontà, senza l'impulso di veruna antecedente passione movente, deliberatamente da sè commette.

III. E qui è necessario di ben riflettere ciocchè sia il peccare per fralezza, ossia per infermità, ed il peccare per malizia, ed alla differenza che passa tra un peccato e l'altro. Si dice, che l'uomo pecca per infermità, quando opera per una passione disordinata, la quale o distrae la mente dal considerare ciocchè la ragione prescrive, o fissa con forza l'ap-

Cosa sia peccar per infermità e peccar per malizia.

preensione e l'immaginazione dell'oggetto alla ragion dissonante; come sono que' peccati, che commettonsi o per paura, o per collera, o per concupiscenza, o per altre passioni disordinate. Ma se, come sovente suole avvenire, taluno eccita volontariamente in se stesso la passione per peccare con più libertà e veemenza, questi non peccherà già per infermità e fralezza, ma bensì piuttosto per malizia: perocchè in tal caso la passione non è antecedente, nè la causa della volontà di peccare, ma la volontà all'opposto di peccare è la causa della passione, cui fa appostatamente insorgere, onde peccare con più di veemenza.

Chi pecca per abito pecca ex certa malitia.

IV. Quindi con ogni ragione ne raccoglie S. Tomaso nella 1. 2. q. 78. art. 2. che chiunque pecca per abito, pecca *ex certa malitia*. Imperciocchè chi pecca per abito pecca per antecedente volontà, e per volontà in virtù della consuetudine inclinata al male, mentre il pravo abito è una ferma e fissa conversione della volontà al male: nel che distinguesi appunto dal peccato commesso per passione. Chi per una passione antecedente pecca, non ha la volontà fermamente inclinata al male, come l'ha chi pecca per un abito vizioso. Quindi è maggiore e più inescusabile il peccato di chi pecca per abito, che di chi pecca per insorgente passione, quando tutte le altre cose sieno uguali.

Dirà forse taluno, che l'uomo, il quale pecca per abito, appena, e forse per niun modo conosce, o avverte di peccare, come avvenire suole negli abituati negli spergiuri, nelle bestemmie, nelle illecite compiacenze, ed in altri generi di peccati: e quindi che pecchi meno, giacchè pecca meno volontariamente. Ma questa è una ragione, che nulla vale. Imperciocchè costui per forza di replicati voluntarij atti di spergiurare, bestemmiare ec. ha reso in se stesso quasi connaturale il far tali atti, e quindi ha oscurato ed estinto quel lume di que' principj, che potevan ritirarlo in guisa che rotto ogni argine, con somma facilità e prestezza prorompe in tali atti cattivi. Ora chi pecca così peccherà egli meno? No, dice S. Tomaso, ei pecca più gravemente, perchè pecca per malizia in lui quasi convertita colpevolmente in natura. E siccome chi con frequenti atti di pazienza ha in guisa domata e repressa la passione dell'ira, che senza veruna difficoltà, anzi molto facilmente, anche senza rifletterci e pensarci, esercita atti di pazienza, opera con maggior perfezione, e que'suoi atti

giudicansi
za, perchè
lità ha acc
replicati a
così pure
dem est ro
riamente
una volunt

Della o

I. Tutt' i
la morale
loro disson
ed alla rag
loro specif
no di speci
formità e s
la medesim
peccati adu
sconvenienz
specie sono
dove potrà
scersi quest
poi stabiliri
zione, cota
II. Rispo
e consegu
desumesi
sicchè i p
malmente
serva S. T
viene fina
i peccati
condo la l
le virtù st
di loro, se
zialmente
che poi ve
ma, possor
ciò o per
versi, o pr
Sembra a
specie de'

giudicansi volutarj e deliberati, e di certa scienza, perchè provegnenti da un animo, che tanta facilità ha acquistato in forza delle vittorie conseguite con replicati atti di pazienza sovra la passione dell'ira, così pure nel caso nostro, giacchè *contrariorum eadem est ratio & disciplina*, chi pecca per abito seriamente non ritratto, pecca più gravemente per una volontà nella sua malizia viepiù indurita.

CAPITOLO II.

Della distinzione specifica de' peccati, e loro rispettiva gravità.

I. Tutt' i peccati convengono nel genere, cioè nella morale generica malizia a tutti comune, ch' è la loro dissonanza e contrarietà alla legge di Dio eterna, ed alla ragione umana: ma nel tempo stesso hanno la loro specifica differenza, per cui gli uni dagli altri sono di specie distinti, la quale consiste appunto nella difformità e sconvenienza diversa in questi e quelli dalla medesima legge eterna e dall' umana ragione. Que' peccati adunque, ch' esprimono la stessa difformità e sconvenienza, sono della medesima specie, e d' altra specie sono quei che l' hanno diversa. Ma da che e donde potrà, e dovrà desumersi, o ripetersi, o conoscersi questa loro diversità di sconvenienza, e quindi poi stabilirne de' peccati la essenziale specifica distinzione, cotanto necessaria a conoscersi ed a sapersi?

Peccati come convengono, ed in che differiscono.

II. Rispondo, che questa diversità di sconvenienza, e conseguentemente la specifica distinzione de' peccati desumesi dalla essenziale diversità degli oggetti, cioè sicchè i peccati aventi oggetti essenzialmente e formalmente diversi, sono fra sè di specie distinti. Osserva S. Tommaso nella 1. 2. q. 72. art. 1. al 2., che viene finalmente a dire lo stesso chi dice, distinguersi i peccati specificamente per loro opposizione, e secondo la loro opposizione a virtù diverse: perciocchè le virtù stesse non per altro distinguonsi di specie fra di loro, se non se pel loro rapporto ad oggetti essenzialmente diversi. Sicchè adunque in due maniere, che poi vengono a terminare in una sola e stessissima, possono i peccati specificamente distinguersi; cioè o perchè riguardano oggetti specificamente diversi, o perchè oppongonsi a virtù di specie diverse. Sembra a me quest' ultima maniera di distinguere le specie de' peccati dalle virtù diverse, alle quali si

La loro specifica distinzione onde desumasi.

oppongono, più piana, più facile, e più adattata alla intelligenza di tutti.

I peccati
distingui-
guonsi
specificamente
per
rapporto
alle virtù
contrarie.

III. I peccati adunque allora sono fra sè di specie diversi, e specificamente distinguonsi, quando a diverse virtù sono opposti, oppure anco quando ad una stessa virtù sono contrarj, ma l'uno per difetto, l'altro per eccesso; o anche finalmente alla stessa oppongonsi in un modo affatto diverso. Imperciocchè in tutti questi casi appunto si avvera, che gli oggetti dei peccati sono essenzialmente diversi; perchè esprimono tosto una distinta ripugnanza e contrarietà alla legge eterna ed alla retta ragione. Quindi è facile il capire, che il furto è un peccato di specie distinto dallo spergiuro, perchè il furto si oppone alla giustizia, ch'è una virtù diversa dalla religione, a cui si oppone lo spergiuro: anzi di più che uno stesso atto peccaminoso contenga non di rado in sè più malizie specificamente distinte; perocchè può essere opposto a virtù diverse, come v. g. un adulterio commesso da un Religioso contiene in sè tre malizie di diversa specie, cioè di lussuria contro la castità, d'ingiustizia, perchè pecca con donna altrui, e di sacrilegio contro la religione per la violazione del suo voto di castità. Ed è parimenti facile lo intendere, come la prodigalità, che si oppone alla liberalità per eccesso, distinguasi specificamente dall'avarizia, la quale si oppone alla stessa liberalità per difetto. E finalmente è altresì facile il vedere, che il furto e la rapina, la contumelia e la detrazione, sebbene sieno peccati, che tutti oppongansi alla stessa virtù della giustizia, pur nondimeno specificamente distinguonsi; perchè oppongonsi ad essa con modi assai diversi, ed aventi una speciale dissonanza e contrarietà colla retta ragione.

Alla distinzione
specificata
de' peccati
non basta
la diversità
de' precetti.

IV. Da ciò si deve raccogliere, che la sola e semplice diversità dei precetti non basta alla specifica distinzione de' peccati. Lo dice S. Tommaso nell'art. 3. *Secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.* E la ragione è manifesta, perchè posson esserci più precetti, che nè riguardino virtù diverse, nè ci sia diversità specifica nei loro oggetti. Il furto a cagione di esempio è vietato dalla legge naturale, dalla positiva divina, e dalle leggi umane; eppure non lascia per questo d'essere un peccato d'una specie sola: e così pure, tuttochè diversi sieno i due precetti del Decalogo, *non furaberis, e non concupisces rem proximi tui*; il furto nondimeno, e la volontà, ossia desiderio di ru-

bare non
pure l'adu
bene sieno
Quando ac
sca altresì
una virtù
uccide, o
trae due
giustizia,
certi non
diversità s
V. Si di
una circos
so, cangiar
stesso atto
altro da sè
ci sieno cir
cato, non s
di Trento h
doversi dic
che cangiar
Padri non h
rianti speci
gran diligen
nuova maliz
tamente de
tre è certo
Per conosc
indicata. Se
peccaminos
è contrario
nuova maliz
espressa n
tal caso l'
contrariet
nuova spec
ne di eser
nell'atto p
specie dive
ripugnante
dalla giusti
ze che acc
vegga nel ca
po aver rife
bus auxili
chudonsi, l
VI. Che
guido o inte

bare non sono peccati di specie diversa; come neppure l'adulterio, e la volontà di commetterlo, sebbene sieno due cose vietate da un distinto precetto. Quando adunque alla varietà de' precetti non si unisca altresì il trasferimento dell'atto peccaminoso ad una virtù di specie diversa, come avviene in chi uccide, o percuote un Chierico, il cui peccato contrae due malizie di specie diversa, cioè e contro la giustizia, e contro la religione; la diversità de' precetti non potrà mai cagionare negli atti peccaminosi diversità specifica di malizia.

V. Si deve altresì raccogliere, che può talvolta una circostanza, che accompagna l'atto peccaminoso, cangiarne la specie, quando cioè questa rende lo stesso atto ripugnante a qualche virtù, alla quale per altro da sè e di sua natura non è ripugnante. Che ci sieno circostanze, che la specie cangiano del peccato, non se ne può dubitare, dappoichè il Concilio di Trento han difinito nella sess. 14. c. 5, e nel can. 6. doversi dichiarare in Confessione quelle circostanze, che cangiano la specie del peccato. Siccome però i Padri non han difinito quali sieno le circostanze varianti specie, così è necessario il considerare con gran diligenza quali sieno quelle che infettano d'una nuova malizia gli atti peccaminosi, e che conseguentemente debbono esprimersi nella Confessione, mentre è certo, che tutte non sono di questo genere. Per conoscerle adunque convien badare alla regola indicata. Se la circostanza è tale, che renda l'atto peccaminoso opposto ad una virtù, a cui altronde non è contrario, questa induce nell'atto peccaminoso una nuova malizia specificamente diversa, che debb'esser espressa nella sacramental Confessione. Perchè in tal caso l'atto peccaminoso, esprimendo una nuova contrarietà con virtù di specie diversa, vestesi d'una nuova specificamente diversa malizia. Quindi a cagione di esempio la circostanza di cosa sagra induce nell'atto peccaminoso del latrocinio una malizia di specie diversa, cioè di sacrilegio; perchè lo rende ripugnante alla virtù della religione, ch'è diversa dalla giustizia. Quali e quante poi sieno le circostanze che accompagnar possono un atto umano, lo si veggia nel cap. 2. del precedente Trattato, in cui dopo aver riferito quel versetto, *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, in cui tutte racchiudonsi, le abbiamo ad una ad una spiegate.

VI. Che un atto peccaminoso sia più o meno languido o intenso, questa non è una circostanza, che ag-

Può una circostanza cangiar la specie del peccato.

Il più o il meno non muta specie.

giunga da sè una nuova specie al peccato; come nè pure la diuturnità o frequenza dell'atto, la quale per altro la può per accidente aggiugnere. Imperciocchè il togliere l'altrui in più o meno quantità non fa sì, che il furto abbia un diverso oggetto, o si opponga ad una diversa virtù, e quindi non può nemmeno indurre una diversa specie di peccato. Può unicamente aggravare o diminuire il peccato entro i confini della medesima specie: *Tollere alienum*, dice S. Tommaso nella 1. 2. q. 18. art. 11., *in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare, vel diminuire peccatum*. Adunque la quantità del furto maggiore, o minore, come pure la intensione o languidezza del peccaminoso atto non costituiscono un peccato nella specie diverso. Che se queste ben sovente sono circostanze da doversi esprimere in Confessione, ciò non è cagione di diversa specie di peccato, ma per altro capo, di cui dirassi altrove.

E nemmeno la diuturnità e frequenza.

Lo stesso per la medesima ragione si deve dire della diuturnità e frequenza considerata in se stessa: *Diuturnitas*, dice il S. Dottore nella q. 88. art. 5. al 1., *non est circumstantia trahens in aliam speciem: similiter nec frequentia, vel assiduitas: nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti*. Quando adunque all'atto prolungato o moltiplicato non sopravvenga cosa, che gli aggiunga altra malizia specificamente diversa, come sarebbe la disubbidienza, o il disprezzo; non mai l'atto peccaminoso protratto o frequentato riceverà una malizia di specie diversa. Che nondimeno il Penitente al Confessore interrogante tenuto sia a rispondere intorno alla frequenza, alla continuazione e consuetudine dell'atto peccaminoso, si dimostrerà a suo tempo.

La gravità de' peccati essenziale ha a ripetersi dall'oggetto.

VII. Restaci a dire della gravità dei peccati al confronto fra di loro: perciocchè è domma di fede, che i peccati non sono fra sè uguali, come han creduto stolteamente gli Stoici. Ma onde ha a ripetersi l'inuguale e diversa loro gravità?

Convien distinguere con S. Tommaso nella qu. 75. della 1. 2. ed altrove due sorta di gravità, cui possono avere gli atti peccaminosi; altra cioè specifica ed essenziale, ed altra puramente accidentale. La specifica ed essenziale prender si deve dall'oggetto; oppur anche, ch'è poi lo stesso, dalla virtù, a cui il peccato si oppone, e da cui desume la sua specie. Quindi quel peccato si dice più grave di suo genere, che opposti ad un maggior bene, o ad una virtù più

eccellente.
te le virtù
suo genere
Niuno pe
virtù più e
contrario a
così. Il fur
tù della gi
castità e t
dissima bes
glio deve f
vizio coll'
della ingius
proditoria u
contanente
anzidetto pe
VIII. La
si dalle circ
za Quis, qu
specie di m
soltanto la
sona sagra,
fornicazione,
nicazione la
È la circosa
o d'altra per
verenza, acc
della calunn
persone, a c
quindi è un
ta nella Co
nella q. 73.
quod pecca
vel ratione
Lo stesso
à cagione
to non cangi
mo un nocu
bare molto,
grave e mag
il nocument
mersi in Co
è cosa sagra
atto di furto
di specie div
vicasi il n
luogo, il t
gli stromenti

eccellente. E siccome la carità verso Dio è fra tutte le virtù la più perfetta, così l'odio di Dio è di suo genere un gravissimo peccato.

Niuno però si pensi, che ogni peccato contro una virtù più eccellente, sia più grave di ogni peccato contrario ad una virtù inferiore. No, la cosa non è così. Il furto semplice, quantunque opposto alla virtù della giustizia, la quale è più eccellente della castità e temperanza, è minor peccato della nefandissima bestialità. Adunque per non prendere abbaglio deve farsi il confronto fra l'atto massimo di un vizio coll'atto massimo dell'altro. Prendasi v. g. della ingiustizia l'atto supremo, come la ingiusta proditoria uccisione d'un innocente: ed apparirà incontanente l'eccesso di questo delitto sovra il turpe anzidetto peccato.

VIII. La gravità poscia accidentale ha a desumer-
si dalle circostanze. Parlando della prima circostanza *Quis*, questa talvolta veste l'atto di una nuova specie di malizia; ma eziandio non di rado aumenta soltanto la malizia primiera. La circostanza di persona sagra, che commette, o con cui commettesi la fornicazione, aggrugne alla malizia propria della fornicazione la malizia di sacrilegio, che in sé non ha. E la circostanza di Padre, di Madre, di Superiore, o d'altra persona, a cui è dovuta una particolar riverenza, accresce di molto il reato della detrazione, della calunnia, della contumelia contro tal fatta di persone, a cui comunica una speciale diffimità; e quindi è una circostanza, che debb'essere dichiarata nella Confessione. *Peccatum*, dice S. Tommaso nella q. 73. già citata art. 9., *fit gravius ex hoc, quod peccatur in personam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis, vel ratione officii.*

L'accidentale, dalle circostanze.

Lo stesso si dica della circostanza *Quid*. Sebbene a cagione di esempio il rubar poco e il rubar molto non cangi specie, come neppure il recare al prossimo un nocumento maggiore o minore, è però il rubare molto, ed il grande nocumento un peccato più grave e maggiore quant'è più grave il latrocinio ed il nocumento; ed è una circostanza, che deve esprimersi in Confessione. Ma se inoltre la cosa rubata è cosa sagra, come un calice, contrae in allora l'atto di furto per tale circostanza una nuova malizia di specie diversa, cioè quella di sacrilegio.

Dicasi il medesimo di tutte le altre circostanze. Il luogo, il tempo, il fine, il modo di operare, e gli stromenti ossia mezzi posti in uso, possono pro-

durre lo stesso effetto : perciocchè egli è certo , v. g. che un insulto fatto in luogo pubblico è più grave di quello fatto in luogo privato e segreto; e che un furto di cosa anche non sagra fatto in luogo sagro non solo è più grave , come tutti accordano , ma è anche vestito della reità di sacrilegio , come vogliono molti dotti Autori , appoggiati massimamente all' autorità di Papa Giovanni VIII. nel Cap. *Quisquis inventus* 17. q. 4. , il quale generalmente diffinisce commetteri il sacrilegio col togliere *sacrum de sacro* , *sacrum de non sacro* , *non sacrum de sacro* . E lo stesso dicasi delle altre , le quali tutte possono e aggravare il peccato , e macchiarlo d' altra nuova malizia .

I peccati dei fedeli più gravi di quelli degli infedeli, e dei Religiosi di quelli dei secolari .

IX. Aggiugnerò qui una cosa sola per compimento di questa materia , ed è , che a cagione della circostanza della persona peccante , più gravi sono , *ceteris partibus* , i peccati dei fedeli di quelli degli infedeli , ed i peccati degli Ecclesiastici e dei Religiosi di quelli de' secolari . S. Tommaso 1. 2. q. 89. a. 5. mettendo al confronto i peccati degli infedeli con quelli dei fedeli , dice così : *Nunquam dignitas personæ diminuit peccatum , sed magis auget . Unde nec peccatum est minus in fidelibus , quam in infidelibus ; sed multo majus .* E ne adduce una ragione , che non ammette risposta ; cioè perchè i peccati degli infedeli meritano maggior compatimento a cagione della loro ignoranza secondo quel passo dell' Epist. 1. a Tim. 1. *Misericordiam Dei consequutus sum , quia ignorans feci in incredulitate mea .* E siccome i fedeli oltre il lume della fede hanno anche tanti Sacramenti , e tanti ajuti e tante grazie col loro mezzo , di cui son privi gl' infedeli ; così anche per questo capo i loro peccati sono più gravi . E per questa stessa ragione di maggiori grazie ricevute , di maggiori obbligazioni , e del loro stato più perfetto i peccati degli Ecclesiastici e dei Religiosi sono anch' essi più gravi di quelli dei secolari . Quindi dopo S. Girolamo dir soleva San Bernardo , che le ciancie e le facezie , in bocca de' secolari sono baje e cose da nulla , ma in bocca de' Religiosi sono bestemmie : *Nugæ in ore secularium nugæ sunt , in ore Religiosorum blasphemia .*

CAPITOLO III.

Della numerica distinzione de' peccati.

Cosa sia numerica distinzione de' peccati.

I. Non è meno necessaria pe' Confessori una esatta cognizione della distinzione numerica de' peccati di

quello lo
za una c
altra non
za della
stato, com
to alla Sa
se stessa,
merica è
che trovas
chè quand
stinti di s
può nascer
la possibile
dichiarando
II. E pri
peccati : cie
sono gli og
sto primo c
cose. La pr
mo atto n
nell'essere s
così può an
Imperciocchè
plice della v
cie distinta
specifiche m
riguardare p
ricevere più
getto è ugu
cui viene r
numerica m
atto fisico p
ricamente
numericame
ricamente g
La secon
getti totali.
senso, che g
talmente dist
o che tutti
un tutto solo
mente, cosic
cui si aggira.
formassero tut
è porzione del
ti costituiscon
tale, e quindi
Spiegheremo
Tomo I.

quello lo sia della distinzione specifica, poichè senza una congrua notizia dell'una non meno che dell'altra non può formare un retto giudizio della gravità della reità del peccator penitente, e del di lui stato, come richiedesi a tenore del Concilio di Trento alla Sagramental Confessione. E' cosa chiara per se stessa, che la distinzione de' peccati puramente numerica è quella, che gli distingue di solo numero, e che trovasi fra peccati della medesima specie; giacchè quando sono di specie diversa non posson dirsi distinti di solo numero. Questa numerica distinzione può nascere, e nasce diffatti da varj capi, cui noi colla possibile maggior chiarezza andremo gradatamente dichiarando.

II. E primamente nasce dagli oggetti de' medesimi peccati: cioè tanti sono di numero i peccati quanti sono gli oggetti loro totali. Per ben intendere questo primo capo di tal distinzione convien osservar due cose. La prima si è, che siccome un solo e medesimo atto nell'esser suo fisico o naturale può avere nell'essere suo morale più malizie di specie diversa; così può anco avere più malizie di numero distinte. Imperciocchè siccome un atto fisicamente uno e semplice della volontà può riguardare più oggetti di specie distinta nell'esser morale, dai quali contrae più specifiche malizie; così pure può nell'essere morale riguardare più oggetti di numero distinti, e da essi ricevere più numeriche malizie: perocchè ciascun oggetto è ugualmente idoneo a rifondere nell'atto, da cui viene riguardato, la sua tanto specifica, quanto numerica malizia. Posto adunque, che in uno stesso atto fisico possano trovarsi più malizie morali numericamente distinte, noi diciamo, che moltiplicansi numericamente i peccati, quando moltiplicansi numericamente gli oggetti totali.

La seconda si è ciocchè debba intendersi per oggetti totali. Ciò adunque intender si deve in questo senso, che gli oggetti sieno interi in guisa, e fra sè talmente distinti, che uno non sia parte dell'altro, o che tutti costituiscano come parti una cosa sola, un tutto solo. Imperciocchè se la cosa passasse altramente, cosicchè fossero bensì più oggetti, intorno a cui si aggira l'atto della volontà, ma che realmente formassero tutti insieme un solo tutto, o perchè una è porzione dell'altro, o perchè tutti in ragion di parti costituiscono un tutto, sarebbe un solo oggetto totale, e quindi un solo solissimo peccato.

Spiegheremo questa dottrina con alcuni esempi.

Tomo I.

N

Tanti sono i peccati, quanti sono gli oggetti totali.

è certo, v. g. più grave di e che un furore sacro non è, ma è anche vogliono molti re all'autorità squis inventurisce commende sacro, uacro. E lo stesso e aggravare a malizia. er compimento one della circoavi sono, cetequelli degli infedeli dei Religiosi. 2. q. 89. a. 5. egl' infedeli con dignitas personae. Unde nec in infideli; sed one, che non amati degli infedeli ragione della loro ist. 1. a Tim. 1. 2. quia ignorane i fedeli oltre i sacramenti, e mezzo, di cui su questo capo i loro sta stessa ragione iori obbligazioni, ti degli Ecclesiastici gravi di quelli no dir solera Sante, in bocca de ma in bocca de ore secularium phemia.

I.

e' peccati.

essori una esatta de' peccati di

Taluno con un solo atto della volontà vuol uccidere tre persone; questi è reo di tre peccati: così tre peccati commette chi con una sola volontà vuol tralasciare di ascoltar Messa in tre giorni di festa, o di digiunare in tre giorni di digiuno comandato. La ragione è, perchè i tre oggetti, cui riguarda quell'atto solo di volontà, sono interi e totali: perciocchè uno de' tre uomini, una delle tre Messe, uno dei tre digiuni non è porzione dell'altro; nè i tre omicidj, le tre Messe, i tre digiuni costituiscono un solo tutto, com'è manifesto. E per la stessa ragione chi con un atto solo ammazza, ferisce, percuote, insulta, calunnia più persone, tanti peccati commette, quante sono le persone da lui offese: perciocchè è cosa del tutto chiara, che il gius d'una persona alla propria vita, onore e fama non è lo stesso, nè ha che fare col gius dell'altra.

Io ben il so, esserci degli Autori, i quali pensano, che sia un peccato solo l'uccidere più uomini con un sol atto. Ma questi nella sostanza non differiscono dalla stabilita dottrina. Imperciocchè vogliono però ancor essi, e lo confessano, che questo peccato contenga tante malizie numericamente distinte quanti furono gli uomini in quell'atto uccisi, e che conseguentemente debba dichiararsi in Confessione il numero di questi uomini uccisi, o calunniati, o in altra guisa maltrattati.

Ma se per lo contrario molte parti si uniscono a formare un solo tutto, come lo è di una casa, ch'è un composto di molte parti, oppur anche una greggia che consta di molte pecore; l'abbruciamento di questa casa è un sol peccato, come pure il disperdimento di questa greggia. E quindi non è punto necessario l'esprimere in Confessione o le parti tutte della casa incendiata, o il numero delle pecore della dispersa greggia; ma unicamente la quantità del danno recata, ossia la somma del prezzo della casa, della greggia ec. Il che però sempre debb'intendersi posto che tutta la casa, e tutta la greggia ad uno stesso padrone appartenga: mercecchè se spettassero a più padroni, dovrebbe altramente giudicarsi; perchè in tal caso il dominio; ossia gius di uno è diverso numericamente dal dominio ossia gius dell'altro; e così moltiplicansi numericamente gli oggetti totali, e quindi moltiplicansi anco i peccati. Lo stesso si dica anche di un Confessore che esercita il suo ministero in peccato mortale. Egli commette altrettanti peccati quante ode Confessioni; perchè appunto i Sacramenti,

che an
versi.

III. N

de' pecca

care con

è congiu

esteroie

peccati

unendosi

solo intè

lontà itè

necessari

re poster

riniovare

peccati, r

dell'atto

tà di due

voluto sèi

condo ha

se alcuno

bare e r

opposto sè

commetter

indimani,

IV. Nasc

no o non

principale,

sumazione.

tamente di

le, in cui

ti di nume

intercomp

moltiplicansi

è lo stesso

Tre par

dobbiam ti

sempio del

perversa vo

per effettu

ad un tal fi

il cavallo,

del luogo o

tanto che i

dicasi di un

cento zecchi

sitivè, come

gno, e prend

gno a pugno.

che amministra confessando, sono oggetti totali diversi.

III. Nasce in secondo luogo la distinzione numerica de' peccati dall'essere o non esserè la volontà di peccare congiunta coll'opera esteriore. Imperciocchè se è congiunta, l'atto della volontà insieme coll'opera esteriore è un sol peccato; e s'è separata, sono due peccati distinti. La ragion è, perchè nel primo caso unendosi l'esterno atto coll'interno, formasi un atto solo intero completo, nè viene punto l'atto della volontà iterato; laddove nel secondo caso moltiplicansi necessariamente gli atti della volontà; poichè nel fare posteriormente l'azione esteriore non si può non rinnovare l'atto della volontà. In tal caso sono due peccati, non già, dice S. Tommaso, per la diversità dell'atto interno ed esterno; ma bensì per la diversità di due atti interiori, col primo de' quali l'uomo ha voluto semplicemente fare, ma non ha fatto, e col secondo ha fatto l'atto peccaminoso esteriore. Quindi se alcuno all'occasione, che se gli presenta, vuol rubare e ruba difatti, commette un sol peccato: all'opposto se taluno in oggi acconsente alla volontà di commettere un adulterio, ma non la eseguisce che l'indimani, più volte pecca.

Quando l'atto interno e l'esterno sono separati sono più peccati.

IV. Nasce in terzo luogo dalla ordinazione, cui hanno o non hanno l'esterne nostre azioni ad un atto principale, in cui ricevono il loro compimento, o consumazione. Se adunque tali azioni, tuttochè numericamente distinte, sono ordinate ad un atto principale, in cui vengono a consumarsi: non sono più peccati di numero distinti, ma un solo; purchè però non interrompansi moralmente: se poi interrompansi, moltiplicansi tante volte, quante vengono interrotti: ed è lo stesso se dopo la consumazione vengano iterati.

Non moltiplicansi i peccati, quando gli atti sono tutti ordinati ad un principale.

Tre parti contiene questa proposizione, e noi le dobbiam tutte separatamente dichiarare. E' ovvio l'esempio della prima in una persona, la quale forma la perversa volontà di uccidere un suo nemico. Questa per effettuarla permette molte azioni ordinate tutte ad un tal fine, come apparecchiare le armi, trovare il cavallo, salirvi sopra, porsi in viaggio, ricercare del luogo ove si trova, e simili altre cose, fino a tanto che giugne l'inimico e lo uccide. Lo stesso dicasi di un ladro, il quale volendo ad alcuno rubare cento zecchini, fa varie azioni preparatorie e dispositive, come provedersi di stromenti, rompere lo scrigno, e prendere anche gli ori ad uno ad uno, o a pugno a pugno. E così pure dicasi di quell'impudico,

il quale all'illecito congiungimento, cui ha già nel suo cuore determinato, premette varj atti ad esso ordinati, di disonesti baj, toccamenti ec. Ecco pertanto il senso di questa prima parte. Sebbene in questi e somiglianti casi molte sieno le azioni fisicamente diverse, tutte però insieme con l'ultima, in cui compisconsi, sono un sol peccato, purchè non interrompansi moralmente. Tale è il comune sentimento de' Teologi: e tale anche il senso e la pratica della Chiesa, la quale non ha mai inteso, che debbano tutti questi atti spiegarsi distintamente in Confessione. Nell'atto principale, di cui il Penitente si accusa, intendonsi bastevolmente.

Moltiplicansi però quando sono moralmente interrotti.

V. Ma se sono interrotti moralmente (e questa è la seconda parte della proposizione), i peccati moltiplicansi altrettante volte quante sono moralmente interrotti. Dissi *moralmente*; perchè tutti accordano, che a moltiplicare di numero i peccati non basta la sola fisica interruzione; ma dicono essere necessaria la morale. Ma siccome non convengono nell'assegnare in che consista questo morale interrompimento necessario alla numerica moltiplicazione de' peccati, così io dopo una diligente discussione dirò quello me ne pare, nel che anche trova essere concordi parecchi dotti Teologi.

Come avveggia l'interruzione morale.

Dico adunque, che i peccati rimangono moralmente interrotti, e quindi si moltiplicano 1. per un atto di volontà contrario, per cui rivotato rimane il primo atto, ossia assenso della volontà: 2. per un volontario cessamento dall'atto, ossia dal peccato; cioè quando alcuno in luogo di continuare nell'azione peccaminosa la trasceglia, cessa dall'atto, distraendo volontariamente la mente, e volgendola studiosamente altrove: 3. in virtù di qualche notabile spazio di tempo, durante il quale si cessa dall'atto.

Avviene 1. per un atto di volontà contrario.

Che in virtù di un atto di volontà contrario e rivotatorio del primo moltiplichinsi i peccati non solo in ordine alla reità e demerito, ma altresì in ordine alla Confessione ognorachè dopo tal atto, cangiando nuovamente la volontà, l'uomo, benchè dopo anche brevissimo tempo, lo riassuma, la cosa è affatto chiara. Imperciocchè quell'atto di rivotazione, ossia rirratzione volontario e deliberato fa sì, che il posteriore o susseguente atto per verun modo non si unisca col primo in un solo morale atto. No, questo secondo è tagliato, è separato mediante quel contrario atto dal primo, e la continuazione n'è manifestamente interrotta e distrutta; e quindi non può essere mo-

tramento
tempo
pongian
ci ritrat
oltre rui
gue a ru
cato nuo
réplica
volontà c
distinto
Avvien
seconda a
cessa volo
beratamen
cose. Quit
rirratzio
male. Ecc
di venust
re a desic
animo suo
perciò a p
sti postia
fanciulla, c
mo. E perc
distrazione
la primiera
è no la vol
di tempo, n
è un nuovo
Vengo or
che consist
tanto di te
non posson
gono inter
esempio. T
nemico, e
altro stasse
quindi vien
torna tosto a
sti due pec
è questo unc
l'uno e l'alt
denti interro
non si ha per
si strappone,
ceca dell'ini
co a parlare
Non è in tal

talmente col primo un atto solo. Chi a cagione di esempio si mette a rubare con intenzione anche, supponghiamo, di rubar cento, se dopo aver rubato dieci ritratta la primiera sua volontà e dice, non vo' più oltre rubare, e quindi poi cangia intenzione, e siegue a rubare, pecca nuovamente, ed è reo d' un peccato nuovo di furto distinto dal primo; e se ciò fa è réplica più fiata cangiando sempre e rinnovando la volontà di rubare, altrettante volte reo si rende d' un distinto nuovo peccato.

Avviene lo stesso, e la stessa ragione milita nella seconda assegnata maniera, cioè mentre il peccante cessa volontariamente dal peccaminoso atto, e deliberatamente si rivolge a fare o a pensare ad altre cose. Quindi questa chiamar si suole del primo atto ritrattazione virtuale, mentre la prima appellasi formale. Eccone un chiaro esempio. Taluno alla vista di venusta donzella lasciassi volontariamente trasportare a desiderarne gli amplessi; ma poi delibera nell' animo suo di non più ad essa pensaré, ed applicasi perciò a pensare d' altre cose affatto diverse: Se questi posta nella concupiscenza si accende della stessa fanciulla, commette un nuovo peccato distinto dal primo. E perchè? Perchè in virtù di quella volontaria distrazione; ed applicazione ad altri oggetti depone la primiera volontà, e virtualmente la ritratta. Non è no la volontà che siegue, anche dopo un pocolino di tempo, moralmente colla prima congiunta, e però è un nuovo distinto peccato.

Vengo ora alla terza indicata maniera; ed ecco in che consista. Quando fra l' uno e l' altro atto passa tanto di tempo, che secondo un prudente giudizio non posson dirsi fra sè congiunti, moralmente rimangono interrotti, e moltiplicansi i peccati. Eccone un esempio. Taluno stabilisce in oggi di uccidere il suo nemico, e domani riassume la prava sua volontà: tal altro stassera fomenta una morosa compiacenza; e quindi vien sorpreso dal sonno; svegliasi la mattina e torna tosto a dilettarsi morosamente: commettono questi due peccati numericamente diversi; perchè egli è questo uno spazio di tempo notabile, che passa fra l' uno e l' altro atto, che nella estimazione de' prudenti interrompe moralmente gli atti. All' opposto non si ha per morale interruzione; se il tempo, che si frappone, è assai breve; come se chi viaggia in cerca dell' inimico per ucciderlo trattiensi alcun poco a parlare con taluno che incontra per istrada. Non è in tal caso la primiera sua volontà moralmen-

2. Per un volontario cessamento dall'atto.

3. Per un tempo notabile di cessamento dall'atto.

te interrotta, mentre persevera virtualmente nell'azione del viaggio intrapreso affine di eseguire l'idea-
to misfatto. Affinchè adunque interrompansi gli atti,
e si moltiplichino i peccati, non basta qualsivoglia
poco lino di tempo fra l'uno e l'altro atto, ma debb'
essere un tempo notabile e conveniente. Non può pe-
rò fissarsi una regola certa intorno alla quantità del
tempo a ciò necessario per ogni fatta di peccato. Con-
viene aver riflesso all' indole de' peccati da effettuar-
si coll' opera esteriore. Fra i peccati esterni altri un
tempo più breve, altri un maggiore spazio richieggono
pel loro compimento od esecuzione; e quindi secon-
do la loro varia indole e qualità, per una varia altresì
cessazione o più breve o più diuturna, si deve giudi-
care se sieno o no moralmente interrotti. Quello si
può dire di più si è, che le interruzioni solite ad av-
venire, e rispettivamente brevi non separano gli atti,
nè moltiplicano i peccati: perocchè si giudica pru-
dentemente sussistere per anco fra di essi una mora-
le continuazione. Tutto l'opposto deve dirsi delle in-
solite e non brevi interruzioni.

La repli-
cazione
degli atti
moltiplica
i peccati.

VI. La iterazione degli atti dopo già seguita la loro
consumazione, non meno della morale interruzione,
moltiplica i peccati. Quindi nasce in quarto luogo la
moltiplicazione numerica de' peccati da siffatta repli-
cazione. L' esempio, che portasi comunemente, si è
nei toccamenti, ed altri atti di simil fatta, ch' eser-
citansi dopo la copula già compiuta. Convengono tutti
che questi atti sieno nuovi e distinti peccati, se ven-
gano praticati per volontà di nuova copula, o di mol-
lizie, o siegua poi questa, o non siegua. Ma se faci-
ciansi senza questa prava intenzione, alcuni dicono
non essere un nuovo e distinto peccato. Ma è più
probabile di gran lunga la opposta sentenza. Imper-
ciocchè intanto i precedenti simili atti non sono un
distinto peccato, inquanto sono ordinati all'atto prin-
cipale, a cui mira la intenzione primiera dell'operan-
te, oppure sono come incominciamenti del peccato
totale e consumato. Ma certamente gli atti susse-
guenti non posson essere cose ordinate all'atto prin-
cipale, ch' è già passato, nè di lui disposizioni pre-
vie, nè incoazioni; ma sono senza meno disposizioni
ed incominciamenti per sua indole e natura d'altra
copula, o di mollizie. Sono adunque peccati da essa
copula distinti. Anzi gli stessi toccamenti impudici,
baci, amplessi ec., che precedono la copula, se ven-
gono praticati semplicemente senza intenzione di pas-
sar più innanzi, quandanco in seguito riscaldandosi la

passione,
da essa u
stintamer
ordinati p
operante,
alla copul

VII. R
mansi ne
moltiplic
cessazion
di eresia
altri di s
sazione, i
te diversi
rati, men
nel cuore
scano, in
ti, onde
mentre,
cui conv
ordinati,
cui in vi
Nell' atto
ne non pu
atto abbi
uno, è nec
zione per
sere comp
tro atto a
dicasi di
terminazi
premai i

I. E v
tura chi
ta dai sa
si, altri
primi, p
della graz
pena eter
la vita de
sile perdo
dell' uno
II. II

passione, cangisi la voloptà, e siegua la copula, sono da essa un peccato moralmente distinto, che deve distintamente spiegarsi in Confessione, perchè nè sono ordinati per una parte alla copula dall'intenzione dell'operante, e per l'altra da sè non sono disposizioni più alla copula, che alla mollizie.

VII. Restaci a dire degli atti interni, che consumansi nella mente, e nel cuore. Nasce in questi la moltiplicazione numerica de' peccati da qualsivoglia cessazione. Nè abbiamo l' esempio negli atti interni di eresia, di disperazione, di dilettaazione morosa, ed altri di simil fatta. Questi, interposta qualunque cessazione, se si rinnovano, sono peccati numericamente diversi. Quei che vengon dopo sono tutti atti iterati, mentre il primo è già consumato nella mente e nel cuore. Non c'è nulla, affatto nulla, in cui si uniscano, in cui possano continuare, a cui sieno ordinati, onde dir si possano co' precedenti un sol peccato; mentre, come si suppone, non c'è atto esteriore, in cui convengono, ed a cui quali disposizioni sieno subordinati, non c'è oggetto, non c'è effetto esterno, per cui in virtù di qualche unione vengano continuati. Nell'atto interno poi questa unione o continuazione non può mai esserci posto che fra l'uno e l'altro atto abbia luogo la cessazione: perciocchè cessato uno, è necessario onninamente una nuova determinazione per l'altro, mentre il primo è già nel suo essere compiuto e consumato, e cessato questo, ad altro atto altra nuova determinazione si richiede, e così dicasi di tutti gli altri: la quale sempre nuova determinazione di volontà non può non moltiplicare sempremai i peccati.

I peccati puramente interni moltiplicansi per qualsivoglia cessazione.

CAPITOLO IV.

Del peccato mortale, e veniale.

I. E verità di fede, appoggiata a testi di sagra scrittura chiarissimi, insegnata dai Ss. Padri, e diffinita dai sagri Concilj, che i peccati sieno di due classi, altri cioè mortali, ed altri veniali: mortali i primj, perchè dan morte all'anima colla privazione della grazia divina, e col reato, cui inducono, della pena eterna: veniali, perchè possono star insieme colla vita dell'anima, e non demeritano da Dio un facile perdono. Ma spieghiamo un po' meglio la natura dell'uno e dell'altro peccato, mortale, e veniale.

I peccati altri son mortali, e altri veniali.

II. Il peccato mortale adunque è una grave tras-

Idea del peccato mortale.

gressione della legge, la quale perciò reca una grave ingiuria alla Maestà divina, di cui in conseguenza si scioglie l'amicizia: l'anima, che pecca, da Dio si aliena inquanto è l'ultimo suo fine, costituendolo nella creatura e nella propria soddisfazione; e quindi viene spogliata dell'abituale grazia santificante, ch'è la di lei vita spirituale, e conseguentemente rimane morta spiritualmente, e soprannaturalmente: e rimane perciò priva del gius ereditario alla vita eterna; inabile a meritare innanzi a Dio per l'eterna vita, e sottoposta alla dannazione eterna. Sono tutte queste verità di fede. All'opposto il peccato veniale è bensì ancor esso una trasgressione della legge ma leggiera, ed in conseguenza un'offesa leggiera della Maestà divina: non ispeglia chi lo commette della grazia abituale e della carità; ma però ne diminuisce il fervore e la perfezione: non iscioglie l'amicizia di Dio; ma però la intiepidisce: non priva della vita eterna; ma ne ritarda l'ingresso: l'anima spiritualmente non uccide; ma però nel ben operare la indebolisce: non la aliena dall'ultimo suo fine; ma o poco o molto ne la distrae, e la dispone a perderlo di vista, e ad allontanarsene del tutto per riporlo nella creatura. Ecco una succinta ma chiara idea del peccato sì mortale che veniale, e della differenza, che v'ha fra l'uno e l'altro.

III. Ma quali peccati sono mortali, onde escludano dal regno de' Cieli, e quali veniali, che non escludono? Ecco la gran quistione, quistione secondo S. Tommaso difficilissima e pericolosa; giacchè almeno in molte cose non abbiamo quella verità chiara ed espressa, che a tale uopo si richiederebbe. Colla scorsa nondimeno de' Ss. Padri, e massimamente di esso Angelico Dottore daremo alcune regole, ossia dottrine generali utili, anzi necessarie, onde distinguere e diffinire cioè che sia peccato mortale, e cioè che sia soltanto veniale. Ecco pertanto la prima generale ed universale dottrina.

Tre cose ricercansi al peccato mortale, 1. la gravità della materia: 2. una sufficiente avvertenza per parte dell'intelletto: 3. un perfetto assenso dal canto della volontà. Concorrendo nell'atto peccaminoso tutte e tre queste condizioni, il peccato è mortale; e mancandone alcuna, non è più mortale, ma veniale soltanto. Spiegheremo ad una ad una tutte queste tre cose, cioè quando la materia sia grave, quando l'avvertenza sia sufficiente, e quando il consenso sia perfetto.

Idea del
peccato
veniale.

Al peccato
mortale
tre condi-
zioni ri-
cerchansi.

IV. La
tal essere
timento d
nime dott
no fra sè
tà chiaran
qual partit
gerisce la
lo attener
gola e la
grave, cui

E quant
esse grave
mente i pe
consi in es
escludenti
giera poi l
altre, le q
segnate. I
vinè Scrit
cogliere q
che è omni
cun errore.
nel Levitic
maerit non
ai Galat. C
to le opere
cazione, l'
i venefizi,
ze, ed altri
agunt, Reg
nere ne ab
ove si dic
spresione

Quanto
no tenersi
per tali s
della Chies
dottrina e
li peccati q
perciocchè
domma son
zione: così
leggerezza o
signi per do
questi fonti
Scritture e
dizio di pec

IV: La materia del peccato sarà grave, ognorachè tal essere si raccoglie dalle divine Scritture, dal sentimento de' Padri, o della Chiesa; e dalla comune unanime dottrina de' Teologi: Quando poi i Dottori sono fra sè discordi, appunto perchè non può la verità chiaramente attingersi da tali fonti, in allora a qual partito dobbiamo appigliarci? A quello che suggerisce la retta ragione. Dobbiamo in tal caso a quello attenerci, che al vero più si accosta. Ecco la regola e la norma per distinguere quale materia sia grave, cui anderemo passo passo sminuzzando.

Quando
la materia
sia grave.

E quanto al primo capo delle divine Scritture; da esse grave essere la materia, e mortali conseguentemente i peccati si raccoglie, allorchè alcune cose diconsi in esse esecrande, abominevoli, esose a Dio, escludenti dal Regno di Dio, degne di morte ec. Leggiera poi la materia, e veniali i peccati quanto ad altre, le quali con più miti espressioni sono contrassegnate. Imperciocchè dal modo di parlare delle divine Scritture possiam con certezza, e dobbiam raccogliere quale sia il giudizio e sentimento di Dio, che è onninamente infallibile; e non soggetto ad alcun errore. Ne abbiám l'esempio del primo genere nel Levitico al Cap. 24., ove si dice: *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* E nell'Epistola ai Galat. Cap. 5., ove l'Apostolo dopo aver descritto le opere della carne, com'ei le chiama, la fornicazione, l'immondezza, l'impudicizia, la lussuria, i venefizj, l'inimicizie, gli omicidj, le ubbriachezze, ed altri vizj di simil fatta, soggiugne: *Qui talia agunt, Regnum Dei non consequentur.* Dell'altro genere ne abbiám un esempio nei Proverbj al Cap. 10. ove si dice: *In multiloquio non deerit peccatum.* Espressione mite, che dinota il peccato veniale.

Quanto poi al secondo capo, quelle materie debbono tenersi per gravi; e que peccati per mortali, che per tali sono dichiarati dal sentimento de' Padri e della Chiesa, e dall'unanime parere de' Teologi per dottrina e pietà insigni: e materie leggiera, e veniali peccati quelli, che tali da essi son giudicati. Imperciocchè siccome i Padri consenzienti in qualche dogma sono irrefragabili testimoni della divina tradizione: così pure allorchè convengono nel diffinire la leggerezza o gravità del peccato. I Teologi poi insigni per dottrina e per pietà, che hanno attinto a questi fonti, e han derivato le loro decisioni dalle Scritture e dai Padri, allorchè convengono nel giudizio di peccato mortale o veniale, la loro autorità

è meritamente di tanto peso, che il loro sentimento deve aversi come una regola certa. Quindi non è lecito dubitare essere peccato mortale o veniale ciocchè tutt' i Teologi, o molti fra essi più gravi, più dotti, più pii annoverano fra i mortali o veniali.

Due sorta
di materia
grave .

V. E qui per non inciampare in qualche abbaglio è molto necessario l'osservare ed avvertire esserci due classi di materia grave; altra cioè ch'è grave di suo genere, ma non in tutto il suo genere; ed altra; che lo è non solo di suo genere, ma altresì in tutto il suo genere. Questa seconda costituisce sempre l'uomo reo di peccato mortale (quando o l'inavvertenza o l'imperfezione dell'assenso non ne diminuisca in guisa la reità fino a farlo divenir veniale); perchè non ammette parvità di materia. Di tal fatta sono i peccati contro le virtù Teologiche, come l'eresia, l'odio di Dio, la disperazione, come pure le bestemmie, gli spergiuri, ed altresì certi peccati contro il prossimo, come gli omicidi, le mutilazioni, ed i peccati pure contro il sesto precetto, le fornicazioni, gli adulterj, le sodomie, la mollizie, e le interne compiacenze di tali cose. Per ragione della materia ch'è grave in tutto il suo genere, nè ammette parvità, l'uomo in tutte queste cose pecca sempre mortalmente; nè altro può scusarlo da peccato mortale salvochè l'inavvertenza o l'assenso imperfetto.

La prima per lo contrario non sempre rende l'uomo reo di peccato mortale, perchè ammette parvità di materia; e però non è grave in tutto il suo genere, perchè non sempre arriva a peccato mortale. E' nondimeno grave di suo genere, perchè ci può arrivare, e ci giugne pur troppo diffatti soventemente. Ne abbiamo l'esempio chiarissimo nel furto, nella detrazione, ed in altri simili peccati. Il furto è di suo genere peccato mortale, ma non lo è in tutto il suo genere, perchè v'ha dei furti, i quali a cagione della parvità della materia sono soltanto peccati veniali. Lo stesso dicasi delle detrazioni, mentre è cosa chiara, che ve n'ha di leggiere, e così d'altri peccati. V'ha però anche de' peccati, che di suo genere non sono che veniali.

VI. Ma quali sono, generalmente parlando, i peccati di suo genere mortali, e quali i peccati di suo genere veniali?

Quali sieno i peccati di suo genere mortali, e quali i veniali.

A questo quesito risponde S. Tommaso nella 1. 2. q. 88. art. 2., che que' peccati sono di suo genere mortali, i quali offendono gravemente la carità di Dio, o del prossimo, e veniali gli altri. Quando

(dice fr
cosa, ch
cè di cu
ne; que
mortale
o sia con
lo spergi
contro
l'adulter
peccati
lontà de
contiene
contrario
dilezione
oziosa, v
ra. E q
E ciò sia
alla prima
richiede,

VII. Si
parte della
così ricerca
ciente avv
sono le du
mortale, de
giacchè son
passo.

E' per ta
ficiente av
perfetto as
n'è chiaris
mente una
ti ed i m
pevoli, in
feramente
deliberati
fetto pecc
tario: e q
all'oggetto
vasi questa
semidormi
mortale,
per l'impe
maso in più
Questa d
vertenza p
to della vo
perarsi a p

„ (dice fra l'altre cose) la volontà tende in alcuna
 „ cosa, che di sua natura ripugna alla carità, mer-
 „ cè di cui l'uomo viene ordinato all'ultimo suo fi-
 „ ne; questo peccato ha dal suo oggetto, che sia
 „ mortale. E' quindi peccato mortale di suo genere
 „ o sia contro la carità di Dio, come la bestemmia,
 „ lo spergiuro, ed altre cose di simil fatta; o sia
 „ contro la carità del prossimo, come l'omicidio,
 „ l'adulterio, e simili cose. Questi adunque sono
 „ peccati mortali di suo genere. Tal fiata poi la vo-
 „ lontà dell'uom peccante tende in ciò, che in se
 „ contiene bensì qualche inordinazione; ma non è
 „ contrario, nè ripugna (almeno gravemente) alla
 „ dilazione di Dio e del prossimo, come una parola
 „ oziosa, un riso superfluo, ed altre cose di tal natu-
 „ ra. E questi sono peccati veniali di suo genere. “
 „ E' ciò sia detto intorno alla materia de' peccati, ed
 „ alla prima condizione, la quale al peccato mortale
 „ richiede, che la materia sia grave.

VII. Siccome affinché il peccato sia mortale per
 parte della materia ricercasi, che questa sia grave;

Avverten-
 za ed as-
 senso ne-
 cessario al
 peccato
 mortale.

così ricercasi pure per parte dell'operante una suffi-
 ciente avvertenza, ed un perfetto assenso. Queste
 sono le due altre condizioni necessarie al peccato
 mortale, delle quali noi ora unitamente ragioneremo,
 giacchè sono fra se congiunte, e camminano di ugual
 passo.

E' per tanto necessaria al peccato mortale una suf-
 ficente avvertenza per parte dell'intelletto, ed un
 perfetto assenso dal canto della volontà. La ragione
 n'è chiarissima. Al peccato mortale ricercasi certa-
 mente una perfetta deliberazione: perciocchè gli at-
 ti ed i movimenti dell'animo nostro intanto son col-
 pevoli, inquanto son volontarj; ed intanto sono per-
 fettamente volontarj, in quanto sono perfettamente
 deliberati. Ora essendo il peccato mortale un per-
 fetto peccato, ad esso richiedesi un perfetto volon-
 tario: e quindi ricercasi al peccato mortale intorno
 all'oggetto una perfetta deliberazione. Ove non tro-
 vasi questa deliberazione perfetta, come avviene nei
 semidormienti, e nei subiti moti, il peccato non è
 mortale, sebbene la materia da se sia grave, e ciò
 per l'imperfezione dell'atto, come parla San Tom-
 maso in più luoghi. Passiamo innanzi.

Questa deliberazione non può mai esserci senza av-
 vertenza per parte dell'intelletto, ed assenso dal can-
 to della volontà. Adunque e l'una e l'altra cosa ri-
 cercasi a pecca mortalmente. Se manca o l'una, o

L'altra, anzi se è imperfetta o semipiena, l'atto non è perfettamente deliberato, e quindi nemmeno peccato mortale. Ma intorno a ciò è qui necessario rammentarsi di quanto abbiamo altrove di proposito dimostrato, non ricercarsi cioè al peccato mortale l'avvertenza formale ed attuale; ma essere sufficiente e bastevole la virtuale o interpretativa, o indiretta come l'appella S. Tommaso, in ciò riposta, che possa l'uomo, e sia tenuto ad avvertire, e non avverta: perciocchè in tal caso c'è il volontario indiretto, che basta per peccare anco mortalmente. Quindi pure, sebbene ricerchisi al peccato mortale il consenso della volontà, nemmeno questo è necessario sia formale e diretto, ma basta che sia virtuale ed indiretto, cioè che la volontà non rigetti da sé il male, mentre può e deve rigettarlo. Quale poi sia quell'avvertenza imperfetta, e semipieno consenso, ossia quella imperfezione di atto per parte dell'intelletto e della volontà, che fa essere veniale quel peccato; che per altro è in se stesso mortale, lo diremo fra poco, mentre questo è uno de' capi, per cui un peccato da sé mortale può divenir veniale, del che siam ora per dire, come pure delle maniere, onde un peccato da sé veniale divenir può mortale.

Capi, pe-
quali può
un peccato
da sé mor-
tale diven-
nir venia-
le.

VIII. Dalle dottrine fin qui esposte può facilmente raccogliersi, per quali e quanti capi possa un peccato altronde da sé mortale divenir veniale; ed un peccato di suo genere veniale giugnere ad esser mortale. Può per tanto un peccato mortale divenir veniale per due capi, cioè 1. per la parvità della materia: il che però non può aver luogo in ogni fatta di peccati, ma in quelli solamente, che ammettono siffatta parvità, cioè in que' soltanto, che sono bensì mortali di suo genere, ma non già in tutto il suo genere. Tal è il peccato di furto, il quale appunto essendo mortale di suo genere, ma non in tutto il suo genere, può ammettere, ed ammette difatti parvità di materia, come sarebbe il furto di un quattrino, o d'altra picciola coserella. L'altro capo si è per la imperfezione dell'atto sì per parte dell'intelletto, che dal canto della volontà; quando cioè l'avvertenza ed il consenso è mancante, imperfetto, e semipieno. E sebbene ciò da quanto altrove e più sopra si è detto possa bastevolmente intendersi; pure perchè ell'è una cosa importantissima per formare un retto giudizio de' peccati, la esporremo qui colla possibile maggior chiarezza e brevità.

Adunque l'imperfetta o semipiena avvertenza altro

non è che
tuale dell'
si pensa,
che non è
spedito di
che siccom
conoscimen
attuale sta
pedimento,
ed avverti
chi per un
o distrazion
tualmente
meno piena
quanto rice
lettazion in
se stessa pe
cognizione
Affinchè pe
gnizione e
mortale, de

Il consen
quello appu
conoscere pi
che involon
pieno e per
mo che è
dito della r
ed avvertir
ri e camm
v'ha la pie
la facoltà
tire, il co
perfetto c
quella mar
to mortale
volmente q
uomo distra
oggetto, o
di può mar
cato mort
re, a dover
ora a vede
peccato di
IX. Molto
ciocchè è d
te stabilisc
che ciò non

non è che una perfetta o semipiena cognizione attuale dell'oggetto, o della cosa che si fa, o a cui si pensa, quale è quella, che trovasi in un uomo, che non è pienamente in se stesso, e non avente l'uso spedito di ragione, com'è il semidormiente: perciocchè siccome questi non ha attualmente un perfetto conoscimento e discernimento, che è impedito dall'attuale stato suo sonnacchioso, o da altro attuale impedimento, così nemmeno può pienamente discernere ed avvertire a ciocchè fa e pensa. Tal è lo stato di chi per una improvvisa, subita, veemente passione, o distrazione di mente in altre cose, non conosce attualmente con pienezza, non avverte, nè può nemmeno pienamente conoscere ed avvertire all'atto suo, quanto ricercasi a peccar mortalmente. Quindi la delittazione in un oggetto gravemente illecito, che è in se stessa peccato mortale, può per mancanza di piena cognizione ed avvertenza essere solamente veniale. Affinchè però l'impotenza attuale della perfetta cognizione ed avvertenza scusi l'operante dal peccato mortale, debb'essere onninamente involontaria.

Cosa sia avvertenza imperfetta o semipiena.

Il consenso imperfetto parimenti è semipieno è quello appunto, che vien prestato colla impotenza di conoscere pienamente ed avvertire a cagione di qualche involontario impedimento; siccome il consenso pieno e perfetto si è quello che vien dato da un uomo che è pienamente in se stesso, che ha l'uso spedito della ragione, e che può pienamente conoscere ed avvertire. Queste due cose adunque vanno del pari e camminano di ugual passo, inguisachè quando v'ha la piena cognizione ed avvertenza, oppur anche la facoltà spedita di pienamente conoscere ed avvertire, il consenso, che vien dato, è sempre pieno e perfetto quanto basta a peccar mortalmente; e se quella manca, nemmeno questo è sufficiente al peccato mortale. Può mancare senza meno anche incolpevolmente questa piena cognizione ed avvertenza in un uomo distratto da profonda considerazione d'altro oggetto, o da una grave turbazione di mente, e quindi può mancare il pieno consenso necessario al peccato mortale. Ed ecco dichiarato, per quanto mi pare, a dovere questo punto importantissimo. Passiamo ora a vedere per quali e quante maniere possa un peccato di suo genere veniale divenir mortale.

Cosa sia consenso imperfetto.

IX. Molte sono le maniere, ossia i capi, pe' quali ciocchè è da sè veniale divien mortale. E primamente stabilisco con S. Tommaso nella 1. 2. q. 88. art. 4., che ciò non può mai avvenire in forza di qualsivoglia

Molti veniali non formano un mortale.

moltiplicazione di peccati veniali, in guisa che per quanto vengono moltiplicati, non possono giammai formare un solo peccato mortale, ossia, per quanto grande voglia supporre il loro numero, costituirne uno, ch'equivalga o quanto alla malizia, o quanto al reato ad un mortale. La ragion è, perchè tutti insieme, purchè non si uniscano o nella materia o nell'effetto, non mai costituiscono un grave oggetto, e quindi nemmeno un peccato mortale.

Eccezione
di questa
regola.

Dissi però, *purchè non si uniscano o nella materia o negli effetti.* Imperciocchè se la materia, se gli effetti moralmente si uniscano di parecchi o di molti peccati veniali, già vengono a formare un grave oggetto contro qualche precepto, e quindi questi peccati veniali arrivano alla fin fine a peccato mortale a cagione della materia, ossia del danno notabile, che con essi viene recato. Quindi è, che quegli, il quale per tutta una intera Quaresima mangia ogni giorno un pezzetto di pane, non giugne mai a peccar mortalmente; perchè il picciolo mangiamiento di un giorno non si unisce con quello d'un altro o degli altri giorni. Così pure un Ecclesiastico, che nella recita dell'ore Canoniche omette cotidianamente uno o due versetti, non perciò in capo al mese, o al fine dell'anno arriva ad esser reo di peccato mortale perciocchè la ommissione di questo giorno non si unisce colle altre ommissioni. Per lo contrario chi commette furti leggeri, chi ruba un po'oggi, un po'domane, quando giugne a recare un danno grave, pecca mortalmente, perchè questa è una materia, che moralmente si unisce. Ciò posto:

Capi, per
cui un pec-
cato venia-
le divien
mortale.

X. Sei sono i capi, che vengono più comunemente assegnati, per cui un peccato di suo genere veniale passa ad essere mortale. Il primo si è la erronea coscienza, per cui taluno pensa ciocchè fa essere peccato mortale, sebbene in verità non sia che veniale. La ragione n'è chiara; perchè chi opera con coscienza di peccato mortale acconsente a peccar mortalmente. 2. Il fine pravo, quando cioè un peccato da sè veniale viene riferito ad un fine mortalmente peccaminoso, come se alcuno dicesse una parola giocosa colla gravissima intenzione di provocare una donna alla fornicazione: perocchè quella parola contrae la mortale malizia del pessimo fine, al quale viene ordinata. 5. L'affetto gravemente disordinato verso una cosa leggermentie cattiva o indifferente, in guisa che non voglia astenersene ad onta di qualsivoglia anche grave divieto, o voglia ottenerla per qualsivoglia il-

lecito me-
sa all'am-
amar Dio
grave dan-
teva pre-
stessa leg-
zione tut-
carità. 5
celto, de-
taluno vi-
perchè ri-
re; men-
sprezzo de-
te il per-
una cosa
me se tal-
rienza che
mina vien
zioni; o
bestemmi-
cato mor-
care.

XI. Sebbene veniale
pone nond
frequentem-
me insegna
due manie-
Lo dispone
stesso gene-
clinazione
procedere
materia,
avviene a
car con t
poi anche
le del suo
così pure
anche facil-
mente togli-
peccar mor-
vale a dire
dei quali si
mette delib-
dell'uomo
mente dim-
ripetuti e
e nequitos.

lecito mezzo; poichè in tal caso preferisce quella cosa all'amicizia divina, e viola il massimo precetto di amar Dio sovra ogni cosa. 4. Lo scandalo od altro grave danno del prossimo, cui si è preveduto, o poteva prevedersi dover nascere da una cosa per se stessa leggiera; perchè a cagione di tale effetto l'azione tuttochè leggiera è gravemente contraria alla carità. 5. Lo sprezzo formale della legge, del precetto, della regola, del Superior come tale; come se taluno violasse un precetto di cosa leggiera appunto perchè ricusa di sottoporsi al precetto, o al Superiore; mentre siffatta trasgressione contiene un vero disprezzo della podestà da Dio derivata. 6. Finalmente il pericolo di cadere in peccato mortale dal fare una cosa leggermente per se stessa disordinata; come se taluno a cagione di esempio sa per propria esperienza che dal guardare, o dal parlare colla tal femmina viene indotto ad atti turpi, o a morose dilettazioni; o dal giuoco, benchè lecito, a proferire delle bestemmie, degli spergiuri: perciocchè è sempre peccato mortale lo esporsi al pericolo probabile di peccare.

XI. Sebbene però non passi un peccato di suo genere veniale immediatamente ad essere mortale; dispone nondimeno sempre l'uomo, che lo commette frequentemente al peccato mortale; e lo dispone, come insegna S. Tommaso nella r. 2. q. 88. art. 5. in due maniere, cioè direttamente ed indirettamente. Lo dispone direttamente quanto alle materie dello stesso genere, perchè lascia nell'animo una certa inclinazione, pendenza, e proclività a peccare, ed a procedere oltre nel suo peccare intorno quella data materia, intorno a cui pecca frequentemente; onde avviene assai facilmente, che chi è solito v. g. a peccar con frequenza leggermente di detrazione cade poi anche in virtù della contratta proclività a dir male del suo prossimo in detrazioni gravi e mortali: e così pure chi è assuefatto ai furti piccoli cade poi anche facilmente nei grandi. Lo dispone indirettamente togliendo a poco a poco que' ripari, che dal peccar mortalmente lo allontanano e lo difendono; vale a dire per parte di Dio gli ajuti suoi poderosi; dei quali si rende indegno chi con frequenza commette deliberatamente peccati veniali: e per parte dell'uomo il fervore della carità, che rimane notabilmente diminuito dai peccati veniali massimamente ripetuti e deliberati. Quindi l'anima divenuta tepida e neghittosa perde a poco a poco il sapore delle cose

Il peccato veniale dispone in due maniere al mortale.

divine, si affeziona alle mondane, ed alla fin fine all' insorgimento di grave tentazione, debole a resistere, proclive e disposta alla caduta, sgraziatamente soccombe.

Stato pericoloso di chi non si cura d'emendarsi de' peccati veniali.

XII. Deve quindi argomentarsi in quanto gran pericolo della dannazione eterna trovinsi quelle persone, le quali tengonsi per sicure, perchè non ommettono di guardarsi dai peccati mortali più sensibili, mentre poi nulla si curano dei veniali, cui liberamente e deliberatamente tuttodi commettono senza mai pensare ad emendarsene. Imperciocchè v' ha un gran fondamento di temere, che sieno già fuori dello stato di grazia e di salute, o che perlomeno trovinsi nel prossimo pericolo di perderlo. Ciò chiaro appare da quanto abbiamo detto poc' anzi. E' poi in questo proposito formidabile quella divina minaccia nel 3. dell' Apocalissi; *Quia tepidus es, incipiam te vomere ex ore meo.* I Padri della Chiesa riconoscono e confermano in tali persone il pericolo di lor salute. Vaglia un solo per tutti. S. Gregorio Magno nel lib. 10. de' Morali cap. 14. dice: *Quum per levia delicta deflectimus, usu cuncta levigante, non timemus postea graviora.* E nel Pastorale p. 3. *Fit plerumque, ut mens assueta malis levibus, nec graviora perhorrescat; atque ad quamdam auctoritatem nequitiæ per culpas nutrita perveniat; & tanto in majoribus contemnat pertimescere, quanto in minimis didicit non timendo peccare.*

Chi è disposto a commettere tutt' i peccati veniali pecca mortalmente.

XIII. Chi poi non solo non si curasse di emendarsi dei continui suoi peccati veniali; ma avesse altresì animo e proposito di commetterne a pieno ventre di ogni fatta senza guardarsi da nessuno, ma dai mortali solamente; questi non potrebbe scusarsi da peccato mortale, e troverebbesi già in istato di peccato mortale, e di dannazione eterna. La ragion è 1. perchè v' ha dei veniali, la cui vicinanza, ed affinità co' mortali è tale e tanta, che chi gli frequenta non può moralmente andarsene immune da peccato mortale. Con questi è troppo connessa la caduta nel mortale; e quindi troppo prossimo il pericolo, a cui si espone chi ha proposito di non guardarsene. E per altro è certo, che pecca mortalmente chi si espone, o ha animo di esporsi al pericolo prossimo di peccar mortalmente. Adunque chi ha l' animo disposto a commettere tutt' e qualsivoglia peccato veniale in qualunque materia e di ogni fatta, pecca mortalmente, perchè è disposto ad incontrar tutt' i pericoli prossimi di peccar mortalmente; ed è conseguente-

mente in
dannazione
animo por
una tale p
colla Carit
do concili
que' Teolog

Del pe

I. Fin di
rio division
ne, ed alt
può e dell'
terremo m
torno a cui
cui convien
que di con
un atto pra
è una volon
vo; ed il p
volontariam
certo afferm
ne d' un pre
uccidere son
si i precetti
chaberis, n
digiunare so
dice S. Ago
catum, si
fiant que
il peccato
che lo cos
zione dell'
d' ommissio
o cagione o
quando talu
tar Messa;
già la stessa
cagione, e
Messa. E
continua vol
no di festa d
sa chiara, ch
sione.

II. Questi
Tomo I.

mente in istato continuo di peccato mortale, e di dannazione eterna. 2. Perchè siffatta disposizione di animo porta seco per se stessa una grave difformità, ed una tale pravità di cuore e perversità di animo, che colla Carità di Dio sembra non potersi per verun modo conciliare. La sentono così anche parecchi fra que' Teologi, che sono in concetto di più benigni.

CAPITOLO V.

Del peccato di commissione e di omissione.

I. Fin da principio, assegnando del peccato le varie divisioni, abbiám detto altro essere di commissione, ed altro di omissione. Daremo in adesso dell' uno e dell' altro un' idea un po' più distinta; e ci tratteremo massimamente su quello di omissione, intorno a cui nascono alcune difficoltà e quistioncelle, cui conviene esaminare e diffinire. Il peccato adunque di commissione consiste nel fare volontariamente un atto pravo vietato da un precetto negativo; ossia è una volontaria trasgressione di un precetto negativo: ed il peccato d'ommissione consiste nel non fare volontariamente un atto buono comandato da un precetto affermativo; ossia, è una volontaria trasgressione d' un precetto affermativo. Rubare, adulterare, uccidere sono peccati di commissione, per cui violansi i precetti negativi, *non furtum facies, non machaberis, non occides*: non ascoltare la Messa, non digiunare sono peccati d'ommissione. *Duobus modis, dice S. Agostino de perf. just. c. 3., constat esse peccatum, si aut fiant quæ prohibentur: aut illa non fiant quæ jubentur.* Dal che è facile il capire, che il peccato di omissione non ricerca atto alcuno, che lo costituisca, mentre consiste nella non posizione dell'atto. Non v'ha nondimeno diffatti peccato d'ommissione senza qualche atto precedente, che sia o cagione od occasione della omissione. È cagione, quando taluno dice nel suo cuore, non voglio ascoltar Messa; mentre quest'atto di non volere non è già la stessa omissione, ma è della omissione, la cagione, e la omissione si è il non ascoltare la Messa. È poi occasione allora che alcun mentre continua volontariamente a giuocare ommette in giorno di festa d'ascoltare la Messa, nel qual caso è cosa chiara, che il giuoco è occasione di siffatta omissione.

Idea del peccato di commissione, e d'ommissione.

II. Questi atti precedenti, che sono o cagione od

Tomo I.

O

Gli atti, che cagionano l'ommissione, sono infetti della stessa malizia.

occasione della ommissione, sono contaminati della malizia stessa della susseguente ommissione. Imperciocchè supponghiamo, che taluno si metta volontariamente a studiare in tempo, in cui insta il precetto di ascoltare la Messa, e quindi ne siegua la ommissione, egli è certo, che questo studio, sebbene buono per se stesso, in quel caso è cattivo; perchè viene fatto contro la legge, che vieta di attendere allo studio, quando insta il precetto di ascoltare la Messa; ma è ugualmente certo, che tutta la malizia di tale studio è la stessa onninamente colla malizia dell'ommissione della Messa; altrimenti ne seguirebbe, che chi ommettesse la Messa per attendere allo studio peccherebbe più di quello, il quale la ommettesse senza far nulla, il che è cosa affatto ridicola. Di più se ciò fosse vero, non mai potrebbe ommettersi la Messa senza due peccati, uno de' quali sarebbe l'ommissione, e l'altro la cagione od occasione della medesima; il che è falsissimo, e ripugna alla pratica de' fedeli, i quali mai dichiarano in Confessione il perchè han ommesso di ascoltare la Messa, quando la ragione della ommissione non sia da sè peccato.

Formano un sol peccato coll'ommissione quando non sono da sè cattivi.

III. Quando adunque la cagione della ommissione è in se stessa o buona o indifferente, secondo la più probabile opinione dalla ommissione e dalla sua causa ne risulta un sol peccato; e basta nella Confessione accusarsi della ommissione, senza che sia necessario dichiararne altresì la cagione, ossia occasione; perchè tutta la malizia della causa procede dalla stessa ommissione. Tutto l'opposto deve dirsi allorchè la cagione è un atto pravo per se stesso. Quindi chi ommette di ascoltare la Messa in giorno festivo per fornicare, deve spiegare in Confessione questa cagione, non solo come peccato nella sua specie, ma eziandio in quanto causa dell'ommissione; perchè la fornicazione, come cagione della ommissione della Messa, veste una circostanza, che aggrava notabilmente la di lei malizia.

Atti concomitanti incolpevoli.

IV. V'ha degli atti, i quali uniscono bensì alla ommissione, ossia alla trasgression del precetto, e l'accompagnano, ma punto in essa non influiscono. Atti appellansi concomitanti. Eccone l'esempio: Taluno ha deliberato in giorno di festa di non ascoltare Messa. Stassene quindi in casa, attende allo studio, o ad altre sue domestiche innocenti cure. Questi atti non son viziosi, checchè ne dicano alcuni Teologi. Come posson esserlo? Onde traggono la lor malizia? Dall'ommissione no certamente; mentre punto

non influ
proposito
stessi. Ac
V. Ma
che accie
consequen
teduti da
il precett
no all'int
sterna, o
nei post
berazione
sono più
Eccone l'
stabilito d
ce risoluzi
niche dal
in mare.
sia un at
posito del
zione non
ne; perc
questa pra
sia del Bre
que che il
sa dell'om
cessario pe
so. Parime
al Divin S
preda al s
chè rendes
la prava d
sere ritra
ne impedi
ascoltare
compie la
missione.
è anche in
Ma quan
congiungers
cemente c
Quando cion
sa dell'om
sempio: Tal
si quindi in
sibile l'asco
intera, e c
si diverte a

non influiscono nella ommissione, che gli precede nel proposito deliberato; e per altro sono leciti per se stessi. Adunque non son colpevoli per verun capo.

V. Ma qui si deve molto attentamente osservare, che acciò gli atti sieno puramente concomitanti, e conseguentemente incolpevoli, non basta che sieno preceduti dalla deliberazione della volontà di trasgredir il precetto; ma è necessario, che tali atti susseguano all'intera causa della ommissione sì interna ch'esterna, onde punto e per verun modo non influiscano nei posteriori atti di ommissione. Se alla sola deliberazione interna conseguono, e non all'esterna, non sono più nè concomitanti puramente, nè innocenti. Eccone l'esempio: Un Ecclesiastico ha fermamente stabilito di non più dire l'Uffizio. Dopo questa efficace risoluzione di omettere la recita dell'Ore Canoniche dalla nave in cui si trova gitta il Breviario in mare. Questo gitto è colpevole, perchè sebbene sia un atto, che sussegue all'interno deliberato proposito della ommissione, pure questa interna deliberazione non è la causa intera e totale della ommissione; perciocchè può sempre l'Ecclesiastico ritrattare questa prava sua deliberazione, e quando privo non sia del Breviario, adempiere il precetto. Ecco adunque che il gitto del Breviario compie l'estrinseca causa dell'ommissione, mentre lo priva di ciocchè necessario per recitarlo; e quindi questo gitto è vizioso. Parimenti ha alcuno deliberato di non assistere al Divin Sacrificio un giorno di festa: si dà poscia in preda al sonno, o va alla caccia; pecca questi, perchè rendesi impotente ad adempiere il precetto. Può la prava deliberazione precedente ad ogni momento essere ritrattata; adunque se venga intrapresa un'azione impeditiva della osservanza del precetto, v. g. di ascoltare la Messa, quest'atto è colpevole, perchè compie la cagione adeguata ed estrinseca della ommissione. Non è atto concomitante puramente, ma è anche influente.

Ma quando sarà dunque, che l'atto, il quale non può congiungersi coll'osservanza del precetto, sia semplicemente concomitante, e non influente? Già lo dissi. Quando cioè l'atto suppone una compiuta intera causa dell'ommissione sì interna ch'esterna. Eccone l'esempio: Taluno ha stabilito di non ascoltare Messa. Ponsi quindi in viaggio e sen va in luoghi, ove non è possibile l'ascoltarla. Qui la causa della ommissione è intera, e compiuta. Ivi poscia in tempo della Messa si diverte alla caccia, alla pesca, al giuoco. La ca-

Quali siano gli atti veramente tali.

cia, la pesca, il giuoco sono atti veramente concorrenti, sebbene non possano comporsi coll'astinenza alla Messa; perchè punto non influiscono nella omissione: perciocchè trovansi in luogo, ove non è più possibile l'ascoltarla.

Propo-
gnosi due
questioni.

VI. E qui nascon tosto altre due quistioncelle. Mette taluno colpevolmente la causa della omissione di un'opera comandata. Comincia egli subito a peccare, quando la pone, oppure pecca solamente quando ommette l'opera comandata? 2. Pecca egli solamente quando pone la causa, oppure altresì quando avviene la omissione, se in allora non è più in se stesso per non aver l'uso libero della ragione? La prima è facile a sciorsi, l'altra è più difficile.

Incomin-
cia il pec-
cato nella
posizione
della causa
dell' om-
missione.

Incominciando dalla più facile, dico, che quando alcuno mette liberamente la causa d'una colpevole omissione, in quel punto, in cui la pone, incomincia il suo peccato, che si consuma poi e compie nel tempo, in cui insta il precetto. E la ragione n'è chiara, perchè chi deliberatamente mette una causa, che impedisce v. g. di ascoltare la Messa, vuole indirettamente perdere in quel giorno la Messa: adunque pecca. E se pecca chi si espone al pericolo di peccare; molto più peccerà chi liberamente mette una causa, da cui è certo moralmente dover seguirne il peccato: perciocchè chi vuole la causa, vuole almeno indirettamente anche l'effetto. Anzi chi scientemente, o con ignoranza colpevole pone la causa della omissione, pecca in allora, quantunque non ne siegua per accidente la omissione. Più. Quando dopo posta la causa libero pur rimane ad adempiere il precetto, pecca nuovamente, se non lo adempie. Finalmente se si è reso impotente ad adempiere il precetto, se non ritratta la causa colpevole, pecca quando diffatti ommette l'opera comandata.

VII. Vengo ora alla più difficile quistione, che consiste in sapere, se sia anche colpevole la susseguente omissione dell'opera comandata ad una persona, che non ha l'uso libero della ragione, per aver essa posta deliberatamente la causa di siffatta omissione. A cagione di esempio taluno la mattina di una festa avvertitamente si ubbriaca, o va a dormire ben prevedendo, che perderà la Messa. Cercasi, se non solo abbia peccato nel porre la causa dell'ommissione, ma peccchi altresì di peccato di omissione allorchè nel tempo della ubbriachezza o del sonno ommette l'opera comandata. E prima di tutto è cosa cer-

issima
nifestan
hanno i
abito e
le avver
tamente
ne gene
se voglio
chè non
la diffi
no ad u
le stato
tualment
ragione:
Due son
che il b
d'ommiss
sonno om
perchè i
siffatta o
malizia a
ciocchè n
è libera;
è adunque
colpevole.
VIII. La
babile; so
sua causa
cato nel t
allora a ca
impedirla:
tata indir
la ommiss
mente la
la causa,
fetto prim
ne al prec
fatta omm
al peccato
cui prevedi
ommissione
do nella ca
lontaria nel
Può confè
chè possono
lascio non
perchè seml
sone o ebr

bissima doversi onninamente riprovare la opinione manifestamente lassa di parecchi Probabilisti, i quali hanno insegnato, che gli spergiuri e le bestemmie per abito e consuetudine proferite per mancanza di attuale avvertenza non sono nuovi peccati, ma sono unicamente peccati nella causa dell' abito e consuetudine generatrice. I consuetudinari ed abituati possono se vogliono avvertire a ciò che dicono o fanno, perchè non sono privi dell' uso libero della ragione. Ma la difficoltà presente, grave veramente, verte intorno ad un ubbriaco, ad un dormiente; giacchè in tale stato non ponno avvertire, mentre non sono attualmente in se stessi, nè hanno l' uso libero della ragione.

Due sono le sentenze dei Dottori. Nega la prima che il briaco ed il dormiente peccino di peccato d' ommissione; quando in tempo della ebrietà e del sonno ommettono l' opera comandata. La ragione è; perchè in allora è loro involontaria o non volontaria siffatta ommissione: adunque non aggiugne una nuova malizia alla posizione della colpevole cagione. Perciocchè nel tempo della ommissione la volontà non è libera; nè può verun atto libero esercitare. Non è adunque volontaria, e conseguentemente nemmeno colpevole.

VIII. La seconda; ch' è la più comune, e più probabile; sostiene, che la ommissione volontaria nella sua causa colpevole viene imputata; ed è in se peccato nel tempo, in cui insta il precetto; sebbene in allora a cagione dell' ebrietà e del sonno non possa impedirli. La ragione è; 1. perchè non solo viene vietata indirettamente dal precetto positivo la causa della ommissione; ma anche ditettamente e principalmente la stessa ommissione: perocchè intanto vietasi la causa, inquanto produce tale effetto: adunque l' effetto principalmente; ch' è la ommissione, si oppone al precetto; ed è da esso vietato: è adunque siffatta ommissione ancor essa in se peccato. 2. Perchè al peccato basta il volontario e libero in causa, in cui prevedesi la ommissione: adunque è colpevole la ommissione in se stessa quando avviene; poichè quando nella causa prevedesi l' ommissione, questa è volontaria nella causa.

Può confermarsi questa sentenza con varj esempi che possono vedersi presso gli Autori; ma io gli tralascio non solo per istudio di brevità, ma inoltre perchè sembra a me questa quistione rispetto a persone o ebrie o dormienti piuttosto metafisica che pra-

Dottrina lassa intorno agli abitanti.

Non solo la causa, ma anche l' ommissione da essa cagionata è peccato.

tica. Due cose però tener si debbono per certe. La prima si è, che quanto alla pratica non basta manifestare in confessione la sola posizione della colpevole causa dell'ommissione, ma è necessario assoggettare alle chiavi anche la ommissione stessa, od omissioni tutte, e gli effetti, che ne sono seguiti. Il penitente è tenuto a confessare tutti i suoi peccati, o tali sieno in se stessi, o nella loro causa. Questo si è il comun senso e pratica de' Fedeli. Alla quale universale pratica si aggiugne, essere ciò anche necessario sì a manifestare l'intera gravità del peccato, ed il suo ultimo compimento; e sì ancora non di rado a dichiarare il danno del terzo, a fissare la restituzione da farsi, o a venir in cognizione delle censure contratte, o del pericolo d'incorrerle.

La seconda poi si è, che dato ancora, che in questi due casi di ubbriachezza e di sonno, nei quali l'uomo non può far uso di sua libertà, fosse la ommissione peccato solamente in causa, e l'ommissione stessa non fosse poi altro che la consumazione e compimento d'uno stesso peccato, e per questo solo capo dovesse esprimersi in confessione; da ciò però non potrebbesi per verun modo inferire e dir lo stesso dell'altre omissioni, quando l'uomo è in se stesso, ed ha l'uso libero della ragione e della libertà per impedire, se vuole, la ommissione, e gli altri effetti conseguenti.

CAPITOLO VI.

Della occasione de' peccati.

I. E' cosa a tutti nota, che debbono schifarsi non solo i peccati, ma altresì le occasioni dei peccati. Quindi dopo aver parlato dei peccati in generale, diremo con brevità in generale dell'occasione de' peccati; la cui idea giusta e precisa s'è a tutti grandemente necessaria, lo è in particolare e principalmente ai confessori, affinchè possano esercitare a dovere il loro ministero. E sebbene altra siasi, parlando con proprietà, la natura della occasione, ed altra del pericolo, come è manifesto; qui nondimeno suol prendersi, e noi prenderemo una cosa per l'altra: perciocchè l'una e l'altra cosa abbraccia ciocchè spetta al presente argomento. Assegneremo pertanto prima di tutto i varj generi delle occasioni per farsi strada a dire poi di quello che più importa, cioè a fissare la vera idea dell'occasione prossima de' peccati.

Occasione e pericolo qui prendonsi per la cosa stessa.

II. La
in pross
sione, ch
te: e rit
Di questo
sto mond
to del p
sono mas
ri. Non
anzi nem
poi, cui
posson es
del sogge
tale per s
le al pecc
non ha di
cagione d
getto, ch
peccare.
Non me
vide in vo
La prima
grande d
quale o fis
narsi. Se
non dipend
ria, o nece
luno, che
una femmi
moralment
non si può
danno assa
a cagione
di peccati
ne dal suc
Questi è i
ria; e cos
bensi dime
gravissimo
stato, fama
III. Ecco
presa dalla
sima si è q
di peccare.
quel pericol
la occasione
te si deve
quella sola

II. La occasione del peccato primamente divideasi in prossima e rimota. Prossima dicesi quella occasione, che alletta ed induce al peccato prossimamente: e rimota quella che ciò fa solo rimotamente. Di questo secondo genere sono tutte le cose di questo mondo; perchè tutte sono o esser possono oggetto del peccato, ed allettare a commetterlo, come sono massimamente le ricchezze, le dignità, gli onori. Non siam tenuti ad isfuggire siffatte occasioni, anzi nemmeno possiamo tutte evitarle. Le prossime poi, cui siam tenuti ad ischifare sotto grave peccato, posson essere tali o di sua natura o per la condizione del soggetto. E quindi l'occasione prossima altra è tale per se stessa, perchè induce da sè per sua indole al peccato; ed altra per accidente, la quale cioè non ha di sua natura questa forza, ma solamente a cagione della speciale fragilità e disposizione del soggetto, che suole in tale occasione frequentemente peccare.

Divisione dell'occasione dei peccati.

Non meno l'una che l'altra di tali occasioni si divide in volontaria ed involontaria, ossia necessaria. La prima è quella, che può lasciarsi senza troppo grande difficoltà ed incomodo. E l'altra quella, la quale o fisicamente o moralmente non può abbandonarsi. Se fisicamente non può lasciarsi, perchè ciò non dipende dalla nostra volontà, appellasi involontaria, o necessaria fisicamente; come si è quella di taluno, che trovasi chiuso in una stessa prigione con una femmina. E' poi involontaria, ossia necessaria moralmente, se può assolutamente lasciarsi, ma ciò non si può fare o senza grave peccato, o senza un danno assai grave. Eccone un esempio: Un soldato a cagione del suo stato trovasi in occasione prossima di peccare, e gli viene negata la facoltà di andarsene dal suo Generale, a cui per giustizia è vincolato. Questi è in occasione prossima moralmente necessaria; e così pure chi trovasi in un uffizio, cui può bensì dimettere senza peccato, ma non senza suo gravissimo danno, cioè non senza perdita del proprio stato, fama, o beni. Posto ciò

III. Ecco la vera nozione della occasione prossima presa dalla dottrina di S. Tommaso: *L'occasione prossima si è quella, che porta seco un pericolo probabile di peccare*. Quando dico *pericolo probabile* intendo quel pericolo, che prudentemente deve temersi. Quella occasione adunque è prossima, in cui prudentemente si deve temere il pericolo di peccare, e quindi quella sola è rimota, in cui prudentemente non ha a

Vera nozione dell'occasione prossima.

temersi un tal pericolo. Ha luogo questa nozione tanto in quelle occasioni, che tali sono per se stesse, cioè in quelle che sono di sua natura atte, attesa l'umana fralezza, ad indurre gli uomini al peccato, quanto nelle occasioni prossime per accidente, cioè per una disposizione particolare del soggetto più debole e più proclive. O sia dunque l'occasione tale per se stessa, o lo sia per accidente, qualora porta seco, un probabile, ossia prudente pericolo di peccare, sempre è occasione prossima: quando poi non porta seco un tal pericolo, deve tenersi per rimota.

Prima illazione.

IV. Quindi ne siegue, non essere necessario, affinché una persona tenuta sia ad ischifar l'occasione di peccate, che frequentemente in essa abbia peccato. Basta, che sia tale, che porti seco un probabile pericolo di peccare, o ciò sia per indole della cosa stessa, oppure per naturale pendenza, debolezza, proclività della persona; perchè sempre pecca chi espone ad un probabile pericolo di peccare. Così la intendeva San Carlo Borromeo nella Istruzione pe' Confessori, ove assegnando le occasioni, da cui dobbiamo allontanarci, insegna *esse ea facta, quæ etiam per se licent, tamen probabiliter timetur, ne is, qui confiteatur, in eadem ipsa, quæ olim admisit, peccata relapsurus sit, si in iis remaneat.*

Seconda illazione.

V. Ne siegue altresì, che chiunque si espone alla prossima occasione sempre pecca, sebbene accada, che il peccaminoso atto non commetta: perciocchè lo stesso esporsi al probabile pericolo di peccare è peccare. Convengono in questa illazione anche gli stessi probabilisti più autorevoli; perchè il pericolo probabile di peccare è il pericolo da temersi prudentemente, e però da prudentemente evitarsi; ed è lo stesso lo esporsi al probabile pericolo di peccare e non far conto della legge o disprezzarla: il che senza peccato non può concepirsi.

Terza illazione.

VI. Ne siegue pure, che non può il Confessore assolvere il Penitente il quale posto sia nell'occasione, in cui probabilmente è per peccare; ossia in cui può prudentemente temere, che peccherà, e per altro non vuole da sè allontanarsela, non vuol fuggirla, mentre lo può fare, o questa induca di sua indole al peccato, o solo per accidente. Il Penitente posto in siffatta occasione trovasi sempre in istato di peccato mortale; e quindi non è per verun modo disposto a ricevere il frutto della Sagramentale assoluzione. E questa è la regola, cui il prudente Confessore deve stabilmente in pratica seguire per non esporsi al pe-

ricolo di
badare ad
casione, c
Casisti, co
e permitt
VII. Ne
sioni pross
to l'uomo
prossima d
a far sì, c
in essa: è
differire l
pericolo. I
sto probabi
peccare, se
mortale: è
dell'assoluz
VIII. I
vère, ed
prossima d
pericolo di
zione frequ
petrare i d
lità dell'occ
vo; o figliu
tesca; nè p
facoltà di a
to è possibi
solo con sol
segnì di ar
dell'alienaz
rare di mu
efficaci pro
Deve fare
sima occas
ma; de'ben
Penitente
dal pericolo
il pericolo
IX. Ma c
dei suggerit
sima occasi
re, come pe
ne, se non s
voglia danno
Carlo. Impe
Cristo: Si oc
jice abs te

ricolo di tradire la propria ed altrui coscienza, senza badare ad altre dottrine e nozioni della prossima occasione, che vengono assegnate da alcuni moderni Casisti, colle quali imbrogliono più che altro la cosa, e permettono ciocchè non si deve accordare.

VII. Ne siegue finalmente, che quanto alle occasioni prossime involontarie, ossia necessarie, è tenuto l'uomo a fare ogni diligenza, affinchè l'occasione prossima divenga rimota; cioè è tenuto onninamente a far sì, che tolgasi il prossimo pericolo di peccare in essa: e quindi il Confessore è tenuto anch'egli a differire l'assoluzione fino a tanto rimosso sia siffatto pericolo. Imperciocchè fino a tanto che sussiste questo probabile pericolo; ossia l'occasione prossima di peccare, sempre l'uomo trovasi in istato di peccato mortale: e quindi incapace di ricevere il beneficio dell'assoluzione.

VIII. I rimedj poi, cui deve il Confessore prescrivere, ed il Penitente praticare, affinchè l'occasione prossima divenga rimota, o affinchè cessi il prudente pericolo di peccare, debbon desumersi, oltre la orazione frequente affatto è sempre necessaria per impetrare i divini ajuti, dalle circostanze; e dalla qualità dell'occasione. Se a cagione di esempio un servo, o figliuol di famiglia pecca di frequente colla fantesca, nè può impetrar dal padrone o dal padre la facoltà di allontanarsi da quella casa; deve per quanto è possibile non mai trattenersi nè parlare con essa solo con sola, mai in essa fissar gli occhi, mai darle segni di amicizia; anzi all'opposto mostrar le deve dell'alienazione ed avversione. Deve inoltre procurare di munire la sua mente con santi pensieri, con efficaci proponimenti, e con altre cose di simil fatta. Deve fare lo stesso chi non può abbandonare la prossima occasione senza soggiacere alla perdita della fama; de' beni ec. Se posti verranno in esecuzione dal Penitente siffatti rimedj con animo sincero di trarsi dal pericolo d'offender Dio, cesserà colla sua grazia il pericolo prossimo di peccare.

IX. Ma che fia? se il Penitente faccia bensì uso dei suggeriti rimedj affine di ridurre rimota la prossima occasione, ma nondimeno siegua in essa a peccare, come per lo innanzi? Altro in allora non rimane, se non se lasciare l'occasione ad onta di qualsivoglia danno temporale, come insegna il medesimo San Carlo. Imperciocchè in tal caso obbliga il precetto di Cristo: *Si oculus tuus scandalizat te, erue eum, & proijce abs te* con quel che siegue. Cioè abbandonar dob-

Quarta illazione.

Rimedi per far di venire rimota l'occasione prossima.

Se non giovano i rimedj che debba farsi.

biamo le cose ancor più care, quando trattasi di fuggir il peccato, ossia, ch'è poi lo stesso, l'occasione prossima di peccare.

Cautela necessaria per giudicare che l'occasione sia prossima rimota.

X. Per compimento della presente materia alcune altre cose debbono avvertirsi. La prima si è che il Confessore deve guardarsi bene di non annoverare fra le occasioni prossime le rimote. Il far ciò sarebbe lo stesso che mettere il laccio al collo de' Penitenti col costringerli a fuggirle sotto grave peccato, imponendo loro in coral guisa un obbligo, che loro non è stato da Dio imposto. Adunque esaminati con diligenza il tutto, e guardisi di non allacciare senza necessità le coscienze. Ma guardisi altresì e più accuratamente di non passare per rimote le occasioni veramente prossime, quelle cioè, che portan seco un probabile pericolo di peccare. Sarebbe certamente all'anime de' Penitenti di maggiore e più certa rovina, se permettendolo il Confessore, continuassero a frequentarle. Sia per tanto diligente il confessore nel considerare, esaminare, e distinguere le occasioni prossime dalle rimote giusta la idea da noi stabilita, e se non è intimamente persuaso, dopo avere il tutto bilanciato, non essere rimote, non permetta per verun modo il frequentarle.

L'occasione può esser prossima, sebbene di rado accada il peccato.

XI. La seconda si è, che può benissimo e deve talvolta considerarsi come occasione prossima allorchè chi trovasi in essa sempre o quasi sempre pecca, benchè l'opera peccaminosa avvenga assai di rado o per mancanza di favorevole incontro, o per altro qualunque siasi impedimento. Eccone un esempio: Va talano ogn' anno alla fiera di Bolzano, e per viaggio gli convien alloggiare in un albergo, in cui c'è una donna, con cui ognivolta pecca. Questa rispetto a lui deve considerarsi come occasione prossima, massimamente se ci fosse la speranza di parecchi anni. Lo stesso si dica di un Chirurgo, il quale nel medicar persone di altro sesso in certe più segrete parti suole acconsentir nel peccato; mentre questi pure, quandanco tale curagione rade volte accadesse deve da ciò come da prossima occasione astenersi, Imperciocchè la prossima occasione non ha a desumersi dalla pura frequenza degli atti, ma bensì dal pericolo probabile di cader nel peccato il quale non è sempre frequente.

Lo è, quando cagiona tentazioni troppo veementi, sebbene mai sia accaduto il peccato.

XII. La terza si è, che per esserci obbligo di schifare un' occasione, basta anche talvolta, che sia presente, e che cagioni tentazioni sì veementi, che induca in un probabile pericolo di peccare, sebbene

non per a
perciocchè
bile perico
no è tenu
icidio corpo
anco seguit
casione è t
ricolo di c
le dobbiam
pio: Si co
giovane su
tro essere
ciò sia ver
di male, se
egli entra
peccare? C
que amendu
di se la do
astenersen
il Confesso
pratica pu

TR

A Ppellasi
peccato
da capo c
sette di n
egunte or
zia, la lu
dia. Direm

Della s
I. La Sup
art. 2. è un
lenza. E' d
opponne alla
e la superb
di questa s
vra la rego

non per anco sia seguita la caduta nel peccato. Imperciocchè è tenuto ciascuno ad isfuggire il probabile pericolo di peccar mortalmente, siccome ciascuno è tenuto ad evitare il probabile pericolo dell'omicidio corporale. Nulla importa adunque, che non per anco seguita sia la caduta nel peccato. Quando l'occasione è tale, che da sè porta seco un probabile pericolo di cadere, l'occasione è prossima, e come tale dobbiamo onninamente fuggirla. Diamone un esempio: Si confessi una donzella di aver dormito con un giovane suo amante in uno stesso letto senza per altro essere caduta in alcun peccato. Supponiamo, che ciò sia vero, e che non abbian fatto realmente nulla di male, sebbene ciò sia poco credibile; non si son eglino entrambi esposti ad un probabile pericolo di peccare? Chi potrà mai negarlo? Han peccato adunque amendue nello stesso esporsi a tal pericolo. Quindi se la donzella, che di ciò si confessi, ricusa di astenersene in avvenire, è indegna d'assoluzione, ed il Confessore non deve, nè può assolverla. Niuno in pratica può lecitamente dipartirsi da tal dottrina.



TRATTATO III. PARTE II.

DEI PECCATI CAPITALI.

Appellasi secondo S. Tommaso 2. 2. q. 84. art. 3. peccato o vizio capitale quello, dal quale come da capo o fonte nascono altri vizj o peccati. Sono sette di numero, e vengono più comunemente col seguente ordine distribuiti, cioè la superbia, l'avarizia, la lussuria, la gola, l'ira, l'invidia, e l'accidia. Diremo di tutti brevemente.

CAPITOLO I.

Della Superbia, e dei vizj, che ne derivano.

I. La Superbia, secondo S. Tommaso nella 2. 2. q. 182. *Idea dell'art. 2. è un disordinato appetito della propria eccellenza.* E' di suo genere peccato mortale, mentre si oppone alla umiltà, la quale, assoggetta l'uomo a Dio, e la superbia consiste massimamente nella mancanza di questa soggezione, in quanto l'uomo s'innalza sovra la regola o misura da Dio stabilita. Anzi è un

la superbia, e quale peccato dessa sia.

peccato di sua natura gravissima : „ perchè dice San Tommaso nel luogo restè citato, l' uomo negli altri peccati volge a Dio le spalle o per ignoranza, o per infermità, o pel desiderio di qualunque altro bene; ma la superbia importa l'avversione da Dio appunto perchè ricusa di assoggettarsi a Dio ed alla regola da esso stabilita. Quindi l'avversione da Dio e da' suoi precetti; ch' è una cosa conseguente negli altri peccati; appartiene intrinsecamente alla superbia, il di cui atto è il disprezzo di Dio. Quindi è chiaro, che la superbia è di suo genere un gravissimo peccato“.

Si pecca di superbia in quattro maniere:

II. Il peccato della superbia secondo S. Tommaso all' art. 3. può avvenire in quattro differenti maniere; 1. cioè quando alcuno tiene, che i beni, cui possiede, ossia di corpo, ossia di anima, o naturali o sovranaturali sieno da se medesimo; oppure opera e portasi in guisa come se gli avesse da se. 2. Allorchè alcuno riconosce bensì i suoi beni da Dio, ma gli attribuisce ai proprj meriti, o così egli fra se giudicando, oppure volendo, che gli altri così la sentano; o finalmente contenendosi nell' opera esterna in guisa; come se dovuti fossero ai proprj meriti. 3. Quando l' uomo arroga o attribuisce a se stesso que' beni, cui realmente non ha, ossia coll' opera; ossia col desiderio; oppure vuole o cerca che altri credano aver lui siffatti beni. 4. Finalmente allorchè l' uomo, disprezzando gli altri, si studia di avere o di parer d' avere singolarmente ciocchè non ha, o pretende di superare gli altri ed essere loro superiore nella scienza, nella virtù, nella santità; nelle altre doti ossia di natura; ossia di grazia; ossia di fortuna, qual era appunto il Fariseo, di cui si fa menzione nel Vangelo, il quale diceva: *Non sum sicut ceteri hominum.*

Le due prime maniere di superbia sono di sua natura peccato mortale: la terza e la quarta, se la materia è leggiera, possono scusarsi da peccato mortale. Ma si avverta, che nemmeno queste mai sono essenti da grave colpa, se vanno congiunte con grave irriverenza della Maestà divina; o con danno grave o disprezzo del prossimo. Quindi pecca gravemente chi si gloria d' esser fornito delle doti, che non ha; necessarie per governare la Chiesa, o per esercitare le Magistrature e gli Uffizj pubblici: e che si gloria d' esser ricco veramente, e vuol essere per tale tenuto affine di promuovere i suoi interessi, di fare vantaggiosi contratti, di fare un matrimonio nobile, mentre è un miserabile: e che si vanta perito medi-

ca, chirurgo recando in desima prova grave peric fortuna, pe doni, o qu s'innalza, cl

III. Veni no dalla sup bizione, la nato degli bisce un u cità o meri chi ne dub Lo è però r bisce in gu le, che si rarsela con quando per peccato m qualche dig peccato m pingue per tamente. 3. quale per co che ne sono seguimento. un benefizio un' elett degli eletto insegna S. ne diviene siccome l' senza una bizione; c richiede, o sillanimità. IV. Affin ne, la quale intraprenda adunque al che eccede zione: e qu me, per dar me, o eserc Medico, di per cui es sufficiente.

co, chirurgo, avvocato, mentre non è punto tale, recando in tale guisa pregiudizio agli altri della medesima professione, ed ingannando i malati con loro grave pericolo e danno: e chi finalmente pe' beni di fortuna, per la potenza, per la scienza, o per altri doni, o qualità che gode, in guisa insolentisce, e s'innalza, che gli altri ha a vile e disprezza.

III. Veniamo ora ai vizj e peccati, che germogliano dalla superbia. Il primo, che ne germoglia è l'ambizione, la quale suole diffinirsi un appetito *disordinato degli onori e dignità*: come allorchè taluno ambisce un uffizio, o una dignità, per cui non ha capacità o merito. Che l'ambizione sia peccato non v'ha chi ne dubiti. Ma non è sempre peccato mortale. Lo è però ne' seguenti casi. 1. Quando l'uomo ambisce in guisa l'onore o dignità ecclesiastica o civile, che si sforza di ottenerla, o è disposto a procurarsela con mezzi anco gravemente illeciti, come quando per acquistarla non ricusa di commettere un peccato mortale. 2. Quando si appetisce o si cerca qualche dignità per un fine perverso, o congiunto con peccato mortale, come quando cercasi un benefizio pingue per avere delle ricchezze onde vivere più lussuamente. 3. Quegli è reo di ambizione mortale, il quale per conseguir qualche grado allontana gli altri, che non sono di lui più degni, o gl'impedisce dal conseguimento. 4. E così pure chi cerca per se stesso un benefizio con cura d'anime, o una monastica prefettura, o procura, e cerca per ottenerlo i suffragi degli elettori: perciocchè per questo stesso, come insegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 100. art. 5. al 3. ne diviene indegno. Qui però è da osservare, che siccome l'appetire e cercare gli onori e le prelature senza una manifesta necessità è una peccaminosa ambizione; così il ricusarle, mentre o la necessità lo richiede, o il superiore lo comanda, è vizio di pusillanimità.

Ambizione.

IV. Affine e prossima all'ambizione è la presunzione, la quale suole diffinirsi *un disordinato appetito d'intraprendere alcuna cosa sovra le proprie forze*. Se adunque alcuno appetisce o intraprende alcuna cosa, che eccede le sue forze e capacità pecca di presunzione: e questo peccato spesso fiato è mortale, come, per darne qualche esempio, quando alcuno assume, o esercita l'uffizio di Giudice, di Avvocato, di Medico, di Curato, di Confessore, di Predicatore, per cui esercitare congruamente manca di scienza sufficiente, o di altre doti necessarie; questi pecca

Presunzione.

mortalmente, e tanto più gravemente pecca, quant'è maggiore il pericolo di recar danno al prossimo. Così pure commette peccato mortale chi conscio della propria debolezza, e della sua pendenza e proclività alle materie di senso, tratta e si famigliarizza con persone d' altro sesso senz' alcuna necessità; mentre sa che altra volta è caduto.

Vanagloria.

V. La vanagloria, che da alcuni viene fra i vizi capitali annoverata, è almeno certamente uno dei principali germogli della superbia. Suol diffinirsi un *disordinato appetito della manifestazione della propria eccellenza*; o di quella cioè, che l'uom possiede veramente, o di quella cui crede di avere. Pecca l'uomo di vanagloria secondo S. Tommaso principalmente in due maniere: 1. cioè per parte della cosa per cui cerca la gloria, come allorchè la cerca per una cosa che non esiste, o per una cosa che non è degna di gloria: 2. per parte dell' uomo stesso che appetisce la gloria, il quale cioè non riferisce al debito fine questo suo appetito di gloria, cioè all' onore di Dio, o alla salute del prossimo. Soggiugne nondimeno, che se l'amore della gloria umana, benchè vana, non ripugna alla carità nè quanto alla materia della gloria, nè quanto alla intenzione di chi cerca la gloria, non è peccato mortale, ma veniale. Così egli nella 2. 2. q. 132. art. 3. Soggiugne però nella risposta al 3. essere sempre la vanagloria assai pericolosa, perchè è sempre una disposizione a gravi peccati, inquanto cioè per la vanagloria diviene l'uomo presuntuoso, e troppo in se stesso confidente.

Sette germogli della vanagloria.

Disubbidienza.

VI. Sette sono i vizi, come nel seguente art. 5. insegna S. Tommaso, che germogliano dalla vanagloria ossia dal disordinato appetito della propria eccellenza; cioè la disubbidienza, la giattanza, l' ipocrisia, la contesa, la pertinacia, la discordia, e la novità. La disubbidienza è quella, che induce l'uomo a non eseguire deliberatamente quelle cose, che dal superiore vengono giustamente comandate. Se la cosa, in cui non si ubbidisce, è grave, oppure non si ubbidisce per disprezzo, il peccato di disubbidienza è mortale. Quindi è il suo genere mortale, e veniale diviene soltanto per la parvità della materia, o per l'imperfezione dell' atto. La ragione di S. Tommaso si è, perchè la disubbidienza è contraria alla carità di Dio e del prossimo. Esige la carità di Dio che si ubbidisca ai di lui precetti: e fra i divini precetti uno ve n'ha, che comanda si ubbidisca ai Superiori; e quindi è peccato mortale la disubbidienza ai precetti dei

Superiori
ne di Dio
potestati
inoltre an
trae al pr
ta. L' adu

VII. L
colle paro
concetto
quanto ne
è difficile
cato mor
te adunqu
vantarsi p
gloria o c
vantarsi di
mo, o pro
come fac
delle sue
do alcuno
peccamin
chi vanta
quando pe
ed alla os
in tal caso
per lucro
perchè può
danno appo

VIII. L
pietà; ed
ge senza e
cui appeti
to dice S
di racc
cato mort
to non si
mostra,
canto suo,
stiana reli
di finzione
Vuole il S
e l' ipocri
spirito inte
per proca
è altresì in
la carità d
seminare p
seguire qu

Superiori; siccome quella che si oppone alla dilezione di Dio, secondo quella sentenza ai Romani 13. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Si oppone inoltre anche alla carità del prossimo, inquanto sottrae al prossimo superiore l'ubbidienza ad esso dovuta. E' adunque un peccato di suo genere mortale.

VII. La giattanza è un vanto, che si dà l'uomo colle parole sovra ciò ch'è veramente, o sovra il concetto, in cui è giustamente dagli altri tenuto. Da quanto ne dice S. Tommaso nella q. 112. art. 2. non è difficile il raccogliere, quando la giattanza sia peccato mortale; e quando solamente veniale. Primamente adunque è peccato mortale, allorchè alcuno nel vantarsi proferisce di sè alcuna cosa contraria alla gloria o carità di Dio. 2. Quando alcuno nell'atto di vantarsi dice alcuna cosa contro la carità del prossimo, o prorompe in contumelie contro altre persone, come faceva il Fariseo del Vangelo che vantandosi delle sue procedure diceva male degli altri. 4. Quando alcuno si vanta di un detto o un fatto mortalmente peccaminoso. 5. E' reo soltanto di peccato veniale chi vantasi d'altra cosa per leggerezza o per diletto, quando però ciò non preferisca alla divina dilezione ed alla osservanza de' divini comandamenti; mentre in tal caso sarebbe peccato mortale. 6. Chi si vanta per lucro, non è sempre reo di peccato mortale; perchè può essere un lucro di tal fatta, che o niun danno apporti al prossimo, o picciolo e leggiero.

Giattanza.

VIII. L'ipocrisia è la simulazione di santità o di pietà; ed è quel peccato, per cui una persona si finge senza esserlo santa e pia per giugnere al suo fine, cui appetisce, di apparire tale quale non è. Da quanto dice S. Tommaso di questo vizio nella q. 111. art. 4. può raccogliersi, quando la ipocrisia sia o non sia peccato mortale. E' peccato mortale, quando l'uomo punto non si cura di avere la santità, ma soltanto di far mostra, e di parere d'averla. Costui, quant'è dal canto suo, rovescia, e manomette lo spirito della cristiana religione ch'è spirito di verità, e non ispirato di finzione e di menzogna, ed il verace divino culto. Vuole il Signore essere adorato in ispirito e verità; e l'ipocrita per lo contrario non gli dà culto collo spirito interiore, ma soltanto coll'esterna apparenza per procacciarsi la lode e stima degli uomini. 2. Lo è altresì in chi simula santità per un fine opposto alla carità di Dio o del prossimo, v. g. per quindi disseminare più facilmente una falsa dottrina, o per conseguire qualche ecclesiastica dignità. 3. Sè poi ciò

Ipocrisia.

non si fa per un fine ripugnante alla vera santità, nè contrario alla carità di Dio o del prossimo, ma o per diletto, o per leggerezza, o per altro motivo di simil fatta, non sarà l'ipocrisia che peccato puramente veniale. In ogni occasione però dobbiam sempre avere innanzi gli occhi quelle parole del divin Maestro in S. Matteo al c. 6. *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in Cælis est.*

Contesa.

IX. La contesa è un'altercazion di parole, per cui alcuno si oppone con disordinate o inconvenienti maniere al parere o condotta altrui. Parla di questo vizio S. Tommaso nella 2. 2. q. 38. art. 2., dalla cui dottrina ivi esposta può raccorsi, quando sia peccato mortale o soltanto veniale. Primamente adunque se la contesa importa impugnazione di qualche verità, è peccato mortale. Quindi pecca gravemente chi contenziosamente impugna una verità di fede, o di cristiana morale; e così pure chi con scandalo degli ascoltatori impugna qualche sentenza, che sebbene non sia verità di fede, è però comunemente tenuta per certa, e non offende, ma piuttosto fomenta la pietà. 2. Peccano altresì mortalmente i Litigatori, i Causidici, i Procuratori, allorchè in luogo di difendere le loro Cause, come sono tenuti, con sode ragioni e monumenti, fan uso di artifiziose arringhe, di raziocinj fallaci, oppur anche d'improperj indecenti, co' quali offesa rimane la carità, e lacerata la fama. 3. Quando poi la contesa cade sovra una cosa su cui non ha a contendersi, nè c'è altro di male, non sarà comunemente peccato mortale, ma non sarà immune da colpa veniale. 5. La contesa, per cui impugnasi la falsità, se facciasì con un'acrimonia discreta e moderata, non è peccaminosa ma anzi che no lodevole. Ma se questa impugnazione è disordinata quanto al modo, sarà in tal caso peccato veniale. Se però nel modo in guisa si ecceda, che ne nasca in altri offesa e scandalo grave, è peccato mortale. Le maniere improprie ed offensive, i disordinati strepiti e clamori possono generar questo scandalo, e violare gravemente la carità; e quindi render reo di grave colpa il contendente, sebbene impugni la falsità.

Pertinacia.

X. La pertinacia è un vizio, per cui alcuno, ripudiata la migliore e più equa sentenza, si ostina nella sua sebbene falsa opinione, nella quale non può essere rimosso per verun modo. E' peccato mortale nei seguenti casi. 1. Allorchè alcuno rigetta ostinatamente

una dottrina
nacemento
di eresia
Quando a
de propos
proprio V
la fede,
Pecca mo
il suo per
all' Autor
Agostino
rarum qu
fallit ver
ce S. To
gloria, pe
la propria
nifesta la
mis persi
tuam exc
ni gloria
XI. La
na di S.
trarietà d
cordi. Dal
scordia non
nella contr
trarietà de
effetto dell
le opinioni
di esserci
ni, salva
Se adunqu
torisce ve
mo, non
discordia
quella ch
effetto de
La discor
do cioè al
te e discor
simo, in
perciocchè
sensione no
volta neppu
una cosa,
tà del pross
assenso, pe
zia nè di o
Tomo

una dottrina di fede a sè ben nota, e persiste pertinacemente nel suo contrario errore; il che è peccato di eresia, che non può essere senza pertinacia. 2. Quando alcuno o pubblicamente o privatamente difende proposizioni proscritte dal Sommo Pontefice, o dal proprio Vescovo nella sua Diocesi come ripugnanti alla fede, o alla pietà, o alla pace della Chiesa. 3. Pecca mortalmente di contumacia chi non sottomette il suo pensiero, le sue opinioni, ed i suoi raziocinj all' Autorità delle Divine Scritture: *Si ratio*, dice S. Agostino nell' Epist. 147., *contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit verisimilitudine; nam vera esse non potest.* Dice S. Tommaso, che questo vizio nasce dalla vanagloria, perchè il pertinace intanto persiste troppo nella propria opinione, perchè vuole con ciò rendere manifesta la propria eccellenza: *Ideo autem aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult tuam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa.* Così nella 2.2. q. 138. art. 2.

XI. La discordia per diffinizione presa dalla dottrina di S. Tommaso nella 2.2. q. 37. art. 2. è una *contrarietà delle volontà in ciò, in cui debbon esser concordi.* Dalla qual diffinizione è manifesto, che la discordia non consiste già, come volgarmente si crede, nella contrarietà delle opinioni, ma sibbene nella contrarietà delle volontà, siccome la concordia, ch' è un effetto della carità non è riposta nelle uniformità delle opinioni, ma nella unione delle volontà. Può quindi esserci fra due o più persone discrepanza di opinioni, salva la concordia; cioè l' unione della volontà. Se adunque la disparità o diversità di pareri non partorisce veruna lesione di carità o di Dio o del prossimo, non è alcun peccato, siccome nemmeno è vera discordia; mentre la discordia è propriamente soltanto quella che si oppone alla concordia, la quale è un effetto della carità.

La discordia è peccato di suo genere mortale, quando cioè alcuno scientemente e volontariamente dissente e disconviene nel bene di Dio, o nel bene del prossimo, in cui è tenuto acconsentire e conformarsi; perciocchè se non è tenuto ad acconsentirvi, la dissensione non sarà peccato almeno mortale, anzi talvolta neppur veniale. Può accadere, che taluno voglia una cosa, perchè la crede di onor di Dio, o di utilità del prossimo; e l'altro non ci voglia prestare il suo assenso, perchè all'opposto crede, che tale cosa non sia nè di onor di Dio, nè di utilità del prossimo. In

tal caso la discordia è accidentale ed oltre la intenzione. Quindi non è peccato, perchè non ripugna alla carità, quando non sia congiunta coll'errore intorno a quelle cose, che sono di necessità di salute, oppure con una sconveniente pertinacia. Può la discordia essere peccato da una parte sola, come nel caso che uno voglia un bene, a cui l'altro scientemente resiste, ed è discorde. La discordia dei Cattolici cogli eretici e scismatici per parte di questi soltanto è peccato, perchè i Cattolici giustamente sono da essi discordi, e questi lo sono ingiustamente dai Cattolici. Generalmente parlando il non esser concorde col prossimo nel male non solo non è peccato, ma è cosa anzi lodevole e doverosa.

Novità.

XII. Finalmente sotto il nome di *novità* s'intende *lo studio presuntuoso d'inventar cose nuove per desiderio di vanagloria*. E' peccato mortale. 1. quando viene inventata una, nuova dottrina contro la fede o i buoni costumi. 2. Allorchè senz' urgenti e giusti motivi, e senza l'autorità de' Vescovi, e massimamente del Romano Pontefice in cose d'importanza cangiati vengono i sagri riti e la disciplina della Chiesa, sostituendo agli antichi nuovi riti e nuova disciplina. 3. Peccano, e non di rado mortalmente, quelle donne vane, che inventano o introducono nuove foggie di vestire, e gl'introduttori di nuove mode, ch'esser possono al prossimo di scandalo o di pregiudizio, o tagionare la corruttela. Certè novità nella forma delle vesti, nelle danze e nei balli, negli spettacoli, ed in altre cose di simil fatta non possono mai abbastanza condannarsi e disapprovarsi, perchè ridondano d'ordinario in ispirituale detrimento e proprio e altrui.

CAPITOLO II.

Dell'avarizia, e dei vizj, che ne germogliano.

Cosa sia l'avarizia.

I. Il secondo vizio o peccato capitale si è l'avarizia. Con S. Tommaso nella 2. 2. q. 118. art. 4. può diffinirsi *uno smoderato appetito delle ricchezze*. Da questa nozione dell'avarizia è facile il vedere, che l'avarizia non è già peccato, perchè l'amore delle ricchezze sia cosa mala in sè, ma solamente perchè è smoderato e disordinato. Si oppone l'avarizia a due virtù, cioè alla giustizia, quando l'uomo per lo soverchio e smoderato appetito di avere, acquista o col furto, o col' estorsioni, o con altre maniere, colle quali si offende l'altrui diritto. Sempre poi e principi

A quali virtù si opponga.

palmen
ralità
fa si,
non re
conven
riguarda
spettan
zioni.

II. M
guere c
si pren
di suo
Tommas
senso è
trui e ri
pina, ch
imperfe
anche q
peccato
si oppor
ricchezza
rito alla
disposto
prossimo
se questo
so, ma fa
chezze pi
che prefe
far non v
ed il pro
cato veni

III. Pi
i princip
annover
lo spergi
za contr
suo gene
niere, c
di il divi
Città, un
danaro, e
mento chi
il danaro,
pellelle,
d'importar
tradire i s
no e debb
per quest

palmente si oppone alla liberalità: perciocchè la liberalità modera questo appetito e amore disordinato, e fa sì, che l'uomo pel disordinato affetto al danaro non resti impedito dallo spenderlo in ogni debito e conveniente uso: in quegli usi cioè, che o lui stesso riguardano quanto alle spese nel suo trattamento, o spettano ad altre persone quanto alle congrue donazioni.

II. Ma qual peccato è l'avarizia? Convien distinguere con S. Tommaso nel luogo citato. Se l'avarizia si prenda inquanto si oppone alla giustizia, è peccato di suo genere mortale. La ragione addottane da San Tommaso è assai chiara: perciocchè presa in questo senso è proprio dell'avarizia il prendere le cose altrui e ritenerle: il che appartiene al furto o alla rapina, che sono peccati mortali; sebbene accada per imperfezione di atto, o per parvità di materia, che anche questo genere di avarizia non sia talvolta che peccato veniale. Se poi si parli dell'avarizia inquanto si oppone alla liberalità, se l'amore disordinato delle ricchezze è smoderato in guisa, che venga preferito alla carità; cosicchè per l'amore delle ricchezze disposto sia l'avaro a far cose all'amor di Dio o del prossimo contrarie, l'avarizia è peccato mortale. Ma se questo disordinato amore non arriva a tale eccesso, ma fa sì solamente, che l'uomo ami bensì le ricchezze più del dovere e superfluamente, ma non già che preferisca il loro amore all'amor divino, cosicchè far non voglia per le ricchezze cos'alcuna contro Dio ed il prossimo; in tal caso l'avarizia è soltanto peccato veniale.

III. Più vizj germogliano dall'avarizia. Sette sono i principali, che vengono da S. Tommaso nell'art. 8. annoverati, cioè il tradimento, la frode, la fallacia, lo spergiuro, l'inquietudine, la violenza, e la durezza contro la misericordia. Il tradimento è peccato di suo genere mortale, e può avvenire in quattro maniere, cioè col tradire la persona, come Giuda tradì il divin Redentore per avarizia: 2. col tradire una Città, un Castello: 3. col tradire cose mobili, come danaro, oro ec. Pecca quindi mortalmente di tradimento chi manifesta al ladro le cose altrui nascoste, il danaro, le vesti, le gioje, o qualsivoglia altra suppellettile, come pure carte, titoli, contratti, codici d'importanza, ed altri generi di simil fatta: 4. col tradire i segreti a sè commessi, o che da sè meritano e debbono per gius di natura restare occulti. E per questo capo peccano mortalmente di tradimento

Che peccato siasi.

Germogli dell'avarizia.

Tradimento.

Consiglieri, i Ministri dei Principi e delle Repubbliche, che rivelano i loro arcani: e così pure i Procuratori e gli Avvocati, e quali senza giusta cagione scuoprono alla parte avversaria gli arcani de' loro Clienti: come altresì i Medici ed i Chirurghi, che manifestano gli occulti e vergognosi altrui mali commessi alla lor cura ed alla lor fede; e finalmente que' tutti, i quali manifestano il segreto da un amico loro comunicato, che sia di grande importanza, o dalla cui rivelazione sovrasti probabilmente allo stesso qualche grave male o qualche notabile disastro.

Frode.

IV. La frode è un inganno astuto, che fassi ad altrui col fatto. È peccato mortale di suo genere, ed ha luogo nei contratti sì quanto allà materia, come ancora quanto al prezzo. Ne parleremo nel settimo precetto del Decalogo. La fallacia poi è ancor essa un astuto inganno ma colle parole, o una dolosa usurpazione di equivoche parole affine d'ingannare il prossimo. E di questa si dirà nell'ottavo precetto. Lo spergiuo è una fallacia confermata con giuramento. E di questo nel secondo precetto si tratterà. L'inquietudine è una smoderata ed ansiosa applicazione della mente alla ricerca e conservazione delle ricchezze. Chi cerca, come far sogliono gli avari, i beni temporali in guisa che omettono di cercare principalmente il regno di Dio e la di lui giustizia, come comanda il divino Maestro in S. Matteo al cap. 6., è reo senza dubbio di peccato mortale, e trasgressore d'esso divino precetto.

Spergiuo.

Inquietudine.

Violenza.

V. La violenza è l'usurpar colla forza la roba altrui. Rei sono di questo pessimo vizio di suo genere mortale que' ricchi massimamente, i quali opprimono i poveri colle rapine, con aggrovj ingiusti, ed in mille altre maniere; perciocchè questi violano manifestamente le leggi della giustizia, della carità, anzi anche della stessa umanità.

Induramento.

VI. Finalmente la durezza o induramento contro la misericordia, ultima prole dell'avarizia, è quell'orrido vizio, per cui il cuor dell'avarò è sì tenacemente attaccato ai beni suoi temporali, che punto non si ammollesce alla vista delle miserie de' poverelli, nè punto si muove a sollevarne la indigenza. Que' ricchi, i quali nascondono il grano in tempo di carestia e di fame, e per loro colpa fan crescere di prezzo le cose al vitto necessarie, rei fra gli altri sono di questo gravissimo peccato, che viene altamente condannato dallo Spirito Santo con quelle parole ne' Prov. al cap. 11. *Qui abscondit frumenta, maledicetur in po-*

Fulsi.
li ben
a paga
mono a
po e d
divin f
celebre
conti da
misi ti
E ta n
sum? M
hamente
simo. O
ta, vizio
meno co
VII. L
la liberal
all'avariz
lo deve
de la re
quello. r
chè oltre
regola dal
di far pa
ma quand
è uopo. I
ro pecca.
VIII. M
genere è
natura no
rità di Di
sai facil
stanze. C
loro i qu
sovente
zo ricche
le profon
pudicizie
altre illec
beni con
è Curatori
nori; gli I
spongono de
i Nobili ed
tanti ai lor
i quali coll
danno alla
provvederli

Pulis. Rei pure ne sono quegli spietati creditori, i quali ben conoscendo, che li lor debitori sono impotenti a pagare per la loro miseria, gli vessano, gli opprimono affinchè paghino, nè vogliono lor concedere tempo e dilazione convenientè. Tale è la sentenza del divin Redentore presso S. Matteo al cap. 27. nella celebre parabola di un Re, ch' esige la resa de' conti dai suoi servi: *Serpe nequam, omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me. Nonne ergo oportuit & te misereri, conserui tui, sicut & ego tui misertus sum?* Ma di tal fatta di peccati diremo più opportunamente trattando del precetto della carità del prossimo. Qui restaci a dire unicamente della prodigalità, vizio diametralmente opposto all'avarizia, ma non meno contrario alla liberalità.

VII. La prodigalità adunque è un vizio opposto alla liberalità per un estremo diametralmente contrario all'avarizia; e consiste in questo, che da' più di quello deve, di quello è convenientè, e di quello richiede la retta ragione; laddove l'avarizia dà meno di quello ragionevolmente deve dare. È peccato, perchè oltrepassa il mezzo della virtù e trasgredisce la regola dalla retta ragione stabilita, la quale prescrive di far parte bensì agli altri delle nostre ricchezze, ma quando e come, e quanto è conveniente, ed è uopo. Non osserva il prodigo questa regola e però pecca.

VIII. Ma qual peccato si è la prodigalità? Di suo genere è peccato puramente veniale, perchè di sua natura non è contrario nè alla giustizia, nè alla carità di Dio e del prossimo. Diviene nondimeno e assai facilmente mortale a cagione delle annesse circostanze. Quindi primamente peccano mortalmente coloro i quali, comè per disgrazia avvienè pur troppo sovente, mentre non dan nulla o quasi nulla delle loro ricchezze alle persone calamitose ed indigenti, le profondono poscia in giuochi, in cantatrici, in impudicizie, in ubbriachezze, nello stravizzo, ed in altre illecite voluttà. 2. Quei, che fan gitto de' loro beni con grave danno e scandalo altrui. 3. I Tutori e Curatori, che dissipano i beni de' lor pupilli e minori; gli Economi e Ministri, che prodigamente dispongono de' beni alla lor cura, e fedeltà commessi, i Nobili ed i Mercanti, che disperdono i beni spettanti ai loro creditori. 4. I Padri altresì di famiglia, i quali colle loro indiscrete profusioni recano grave danno alla Moglie ed ai figliuoli, e ommettono di provvéderli delle cose necessarie. 5. Finalmente que-

Prodigi-

È peccato di suo genere veniale. Diviene spesso volte mortale.

le femmine, le quali volendo seguire tutte le pazzie mode fanno spese eccedenti, o obbligano i mariti a farle, nel mondo muliebre, e nelle vesti ed ornamenti superflui e troppo costosi, e sono quindi non rade volte la cagione del disordine e delle rovine della famiglia.

CAPITOLO III.

Della lussuria, e dei vizj da essa generati.

Definizione della lussuria.

I. La lussuria generalmente considerata, come dobbiamo qui considerarla, è un disordinato appetito della voluttà venerea. Si dice un appetito disordinato per indicare, che non ogni appetito, nè ogni uso degli atti a tale voluttà spettanti è illecito, e vizioso; poichè difatti non è illecito nè vizioso l'esercizio di tali atti, quando si osservino le leggi a' conjugati prescritte, cioè nulla ci sia di disordinato nell' uso e sostanza di essi atti, nel modo, e nel retto e debito fine, ch'è la generazione della prole. Non può dubitarsi, che la lussuria sia un peccato di sua natura mortale. Lo dice chiaramente l'Apostolo nel cap. 5. della sua Pistola ai Galati. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria &c. quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* E non è solamente peccato mortale di suo genere, ma lo è anche in tutto il suo genere; perchè non ammette parvità di materia. Questa si è la sentenza fra Teologi più comune, da cui in pratica a niuno è lecito allontanarsi: tanto più che anche i pochi difensori della opposta sentenza, confessano eglino stessi, che la cosa è piena di pericolo; e quindi che ogni uomo prudente e desideroso di sua salute deve guardarsi con ogni possibile maggior diligenza dall'ammettere deliberatamente in se stesso, e dal prendersi qualsivoglia dilettaçion di tal genere.

Quindi è, che la lussuria non è solamente peccato mortale quanto al suo atto lussurioso principale, come sarebbe il concubito disordinato; ma quelle cose altresì, che ad esso, oppur anche alla semplice mollezie sono ordinate, cioè gli sguardi libidinosi, i tocamenti, i colloquj, ed altre cose di simil fatta, inquanto riferiscono al saziamento della libidine: perciocchè debb'essere lo stesso giudizio dell' atto principale, e degli atti, che ad esso di sua natura dispongono. Dirassi più sotto in particolare di tali cose. Frattanto asseghneremo le specie di, lussuria.

II. L
157, art
l'adulter
contro n
un'altra
di tre sp
bestialita
nel sest
mo della
mi nond
atti este
dispongo
terni, ci
abbiam c
sto, gli
i toccam
disponen
III. E
gna S. T
spettant
prima ap
oceno, l
cezie o n
in essi fra
al riso. L
piacere d
carnale c
stultiloqu
gono spet
Peccan
parlano (
o fare)
loro pec
getto de
pure se
da se e
so sono c
bidine. E
persone,
no, atti
o a parto
pa i discc
donzelle
non sieno
scandalo a
zo, e per
guere a p
cose l'oca

II. Le specie di lussuria secondo S. Tommaso 9. 157. art. 1. della 2. 2. sono sei, cioè la fornicazione, l'adulterio, l'incesto, lo stupro, il ratto, ed il vizio contro natura: alle quali i Teologi sogliono aggiugnere un'altra, cioè il sacrilegio. Il vizio contro natura è di tre specie, che sono la mollizie, la sodomia, e la bestialità. Diremo di tutte queste specie di lussuria nel sesto precetto del Decalogo; mentre qui parliamo della lussuria generalmente considerata. Sembra mi nondimeno di dovere in questo luogo parlare degli atti esteriori, che spettano alla lussuria, o ad essa dispongono. Dissi degli atti esteriori, perchè degli interni, cioè delle dilettazioni morose, dei desiderj ec. abbiam detto altrove a sufficienza. Il parere men casto, gli sguardi lascivi, i baci, gli amplessi, e tutti i toccamenti disonesti sono atti esteriori spettanti o disponenti allà lussuria.

Quante sieno le specie della lussuria.

III. E per quello spetta al parlare men casto assegna S. Tommaso quattro maniere, ossia quasi specie spettanti alla lussuria, o che ad essa si riducono. La prima appellasi *turpiloquio*, che è un parlar turpe ed osceno. La seconda *scurrilità*, per cui cioè nelle facezie o negli scherzi si eccede in guisa, che vengono in essi frammischiate cose lascive per eccitare altrui al riso. La terza *lubricità*, per cui taluno si prende piacere di profferire parole lubriche a dilettaazione carnale ordinandole. La quarta finalmente si dice *stultiloquio*, per cui inette favole si narrano o si fingono spettanti a cose oscene.

Il parlare men casto si riduce a quattro specie.

Peccano per tanto mortalmente quelle persone, che parlano (lo stesso dicasi del cantare, leggere, udire, o fare) di cose turpi con animo di dilettersi; ed è il loro peccato di quella specie stessa, di cui è il soggetto del discorso, del canto, della lettura ec. così pure se i turpiloquj, i canti ec. versino intorno cose da sè e di sua natura molto oscene; perchè in tal caso sono di cose molto di sua natura provocanti alla libidine. E parimenti allorchè per la condizione delle persone, alla presenza delle quali si dicono o si fanno, atti sono ad eccitare a venerei commovimenti, o a partorire scandalo. Quindi sono rei di grave colpa i discorsi di cose disoneste fatti alla presenza di donzelle e di giovani. Che se i canti ed il parlare non sieno di cose affatto oscene, nè abbia luogo lo scandalo altrui o il pericolo proprio, e solo per ischerzo, e per un pazzo divertimento, potranno non giugnere a peccato mortale. Abbiassi nondimeno in tali cose l'occhio alle circostanze del luogo, del tempo,

Quando sia peccato mortale.

e massimamente delle persone. Ma cosa dovrà dirsi delle moderne promiscue conversazioni, nelle quali è libero ai due sessi il trattare familiarmente; lo scherzare con equivoci indecenti, ed indicanti cose, atti, fatti impuri? narrare avvenimenti, istoriette, o favole meschiate di oscenità, e proferire parole molli infiammate d'amor profano? Dovrà dirsi, che tali conversazioni rendono ree le persone, che ci concorrono, di molti peccati di dilettazioni e di scandali, e indisposte al ricevimento de' Sacramenti se non le abbandonano.

Sguardo
lascivo.

IV. Anche col solo sguardo lascivo commettesi il peccato di lussuria. Dissi *lascivo*: perciocchè lo sguardo casto fatto o per necessità, o per urbanità non è peccato. *Est enim possibile*, dice il Grisostomo nell'Omelia 17. sopra San Matteo, *& aliter quam libidinosè mulieres ipsas aspicere, ut certe aspiciunt & pudici*. Quindi soggiugue, nemmeno il divino Maestro vietonne semplicemente lo sguardo, ma lo sguardo fatto col pravo desiderio; mentre dice: *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mæchatus est eam in corde suo*. Quegli adunque che guarda una persona di altro sesso affine di desiderarne i vietati amplessi, o di dilettersi e pascersi nel pensiero di essi, oppure di altri atti turpi o men casti; in corto dire per soddisfare anche con atti puramente interni la sua libidinosa passione pecca mortalmente: *jam mæchatus est in corde suo*.

Ma e se lo sguardo fosse per pura curiosità? In tal caso non sarebbe peccato mortale, benchè facilissimamente veniale: imperciocchè come osserva S. Agostino nella sua regola, non ci è vietato il veder femmine, ma il vederle per desiderarle. Qui consiste la gran reità. Per altro convien aggiugnere, che chi fissa in persona di altro sesso il suo sguardo, la contempla, e si trattiene con qualche durevolezza nel guardarla e riguardarla, massimamente s'è avvenente, ed ornata in foggie lusinghiere ed attraenti, corre un grandissimo pericolo di peccar mortalmente. Quindi il Savio nell'Eccles. al cap. 9. ci avvisa: *Virginem ne conspicias; ne forte scandalizeris in decore illius.... Averte faciem tuam a muliere compta, & ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt etc.*

Sguardo
impudico.

V. Lo sguardo poi di cose turpi ed oscene è di sua natura peccato mortale, perchè è per se stesso impudico, libidinoso, o contrario diametralmente alla castità, e non può a meno di non eccitare nel riguar-

dante vi
Quindi è
ramente
ti d'una
dare eccit
sità. Così
carnale al
pudica ch
dine. Il
sone igno
congresso
grave pe
tali ogge
mente pe
e diletta

General
non sono
possono
prima di
sario espl
zione del
fiate sarar
non lo sar
non prova
zione, o t

VI. Ven
dico, che
sono quelli
per comun
solo se ac
che se fa
ancorchè
venerea
rità, o p
sono per
di sua na
è venerea
ne, che g
ricolo del
mente; r
Lo stesso
nè: perc
farsi fra i
sono atti a
persona di
Penitenzia
obtracta
dinem eju.

dante venerei commovimenti e veneree dilettazioni. Quindi è peccato mortale il fissar l'occhio deliberatamente senza urgente necessità nelle più segrete parti d'una persona di altro sesso sebbene non affine di dare eccitamenti alla libidine, ma per semplice curiosità. Così pure il vedere anche per pura curiosità il carnale altrui congresso; perchè è una veduta la più impudica che dir si possa; e troppo eccitativa alla libidine. Il mirare più studiosamente e morosamente persone ignude dello stesso proprio sesso, o il carnale congresso delle bestie non sarà per lo più esente da grave peccato: perciocchè il guardar in tal maniera tali oggetti è una cosa molto atta ad eccitar nella mente pensieri osceni, e nel corpo pravi movimenti, e dilettazioni libidinose nel cuore.

Generalmente poi parlando, in quegli sguardi, che non sono di sua natura turpi, impudici, osceni, o possono non esserlo per le concorrenti circostanze; prima di decidere della loro reità e gravità è necessario esplorare la mente, la inclinazione, e la condizione della persona veggente e riguardante. Spesse fiate saranno colpa grave rispetto ad una persona, e non lo saranno relativamente ad un'altra, la quale non prova perciò in se stessa veruna carnal commozione, o tentazione.

VI. Venendo ora agli altri atti esteriori impudici, dico, che i toccamenti assai turpi ed osceni, quali sono quelli delle parti più segrete e vergognose, sono per comune sentenza mortalmente peccaminosi, non solo se accadano fra persone di vario sesso, ma anche se facciansi fra persone del sesso medesimo, ed ancorchè non vengano praticati pel pravo fine della venerea dilettazione, ma o per giuoco, o per curiosità, o per altro simile motivo. La ragione, perchè sono per se stessi gravemente impudici, ed ordinati di sua natura, e tendenti prossimamente alla carnale e venerea dilettazione; e quindi espongono le persone, che gli praticano, ad un prossimo gravissimo pericolo della medesima, quand'anche non siegua veramente; mentre ciò sarebbe per un puro accidente. Lo stesso dicasi dei toccamenti delle poppe femminee: perciocchè siffatti toccamenti debbono annoverarsi fra i tatti assai impudici, siccome quelli, che sono atti a provocare gravissimamente alla libidine la persona di diverso sesso, che gli pratica. Quindi nel Penitenziale Romano Tit. 4. can. 2. si legge: *Si quis obrectaverit puella, vel mulieris pectus, vel turpitudinem ejus, si Clericus est, quinque dies peniteat* Ec-

Toccamenti impudici come illeciti.

Ove è chiaro, che vengono nella stessa classe riposti e colla medesima pena puniti i toccamenti praticati con una femmina ossia nel petto, ossia nelle parti più turpi e più nascoste. Quanto poi ai toccamenti delle proprie pudende parti, se questi facciansi o con dilettaazione venerea, o con pericolo della medesima, sono certamente peccato mortale: ma se veggon praticati per mera leggerezza, o curiosità e senza pericolo, il peccato non sarebbe che veniale; perchè in questo contatto non v' ha tanta turpezza quanto nel contatto dell' altrui parti, nè trovasi in esso un uguale pericolo della venerea dilettaazione. Anzi aggiungo, che anche i toccamenti delle parti altrui se sieno assai passeggeri, e fatti piuttosto casualmente che di proposito e senza veruna prava intenzione, esser possono esenti da colpa mortale.

Quando
leciti.

VII. Leciti poi sono gli anzidetti atti per giusto motivo o per necessità praticati. Ciò è manifesto nei Medici e nei Chirurghi, i quali per urgente causa di curagione, o per venire in cognizione della qualità del sesso, lecitamente e senza verun peccato per comun consenso de' Teologi toccano le parti delle femmine ancor più segrete. Nè illeciti divengono siffatti toccamenti, perchè da essi insorga, ripugnando però sempre la volontà, la venerea dilettaazione: perciocchè l'onestà della causa, per cui si fanno, gli esenta da ogni colpa. Che se poi il medico o il Chirurgo soccombesse alla tentazione, ed ammettesse la illecita voluttà, dovrebbe onninamente astenersi da simili curagioni; siccome anche un Confessore deve dimettere l'uffizio di ascoltare le Confessioni, s'è cagione della sua rovina spirituale. Quindi anche le femmine stesse bisognose di simili medicature, se nella curagione conosconsi esposte al prossimo pericolo di acconsentire nella venerea dilettaazione, il che possono rilèvare dalla propria esperienza e fragilità, debbono piuttosto soffrire qualsivoglia male, che permettere in se stesse tal curagione con manifesto pericolo della loro eterna salute.

Baci ed
amplessi.

VIII. Gli onesti. baci ed amplessi fatti o per adattarsi alla consuetudine del paese, o per titolo di amicizia e di urbanità, senza prava intenzione, senza pericolo di scandalo, o di venerea dilettaazione, non possono condannarsi come peccaminosi. Imperciocchè in tal fatta di atti non apparisce turpezza di sorta, mentre sono puramente segni e testimonianze di unione fra amici e cittadini, o di amicizia, di affetto, di benevolenza. Così concordemente i Teologi con S.

Tommaso.
sesso impri-
toro che i
chè sarebbe
zione.

Gli ampli-
per leggere
gliante cag-
minosi, pu-
consenso n-
chè posto
onesti ven-
ti, se ven-
giuoco, nor-
quella che
la loro cau-
nemmeno

IX. Ma-
staci a dic-
toccament-
peccaminosi
tano e dis-
fatti per i-
venereo at-
o finalment-
stessi baci
includono i
interpretat-
cie di lussu-
e si riduce
menti. Il
che i bac-
la specie
cui dispo-
v. g. i ba-
una femm-
alla forn-
trui, all-
consangu-
grata al s-
del propri-
nitali dell-
quei che
stesso sess-
mina.

X. Ass-
otto infel-
to dell' ir-

Tommaso. Trattandosi di baci con persone di altro sesso imprimansi per maggior onestà nella fronte piuttosto che nelle guancie, e non mai nella bocca, perchè sarebbero di troppo pericolo di venerea diletta- zione.

Gli amplessi poi, i baci, ed altri toccamenti fatti per leggerezza, vanità, scherzo, o per altra somi- gliante cagione sembrano soltanto venialmente pecca- minosi, purchè non ci sia pericolo di scanalo, o di consenso nella prava dilettaazione. La ragione è, per- chè posto che siffatti toccamenti sieno onesti, ed onesti vengano dal comun senso degli uomini riputa- ti, se vengono praticati per vanità, curiosità, o per giuoco, non possono contrarre altra malizia se non se quella che deriva dalla loro causa; e quindi siccome la loro causa non è gravemente peccaminosa, così nemmeno tali atti.

IX. Ma qui prima di dar fine a questa materia restaci a dichiarare quali sieno i baci, gli amplessi, i toccamenti libidinosi, ed in conseguenza mortalmente peccaminosi. Diconsi e sono libidinosi quelli ch' ecci- tano e dispongono a qualche atto venereo, o vengon fatti per intenzione, desiderio, compiacenza d'esso venereo atto, o con commozione prava e libidinosa, o finalmente per dilettaazione carnale prodotta dagli stessi baci, amplessi, o toccamenti. Imperciocchè includono in tal caso un consenso almeno virtuale ed interpretativo nella prava dilettaazione di alcuna specie di lussuria, alla quale atti di tal fatta rivoansi e si riducono, e di cui ne sono venerei incomincia- menti. Il che debbe avvertirsi diligentemente, cioè che i baci, gli sguardi, i toccamenti spettano a quel- la specie di lussuria, a cui spetta l'atto consumato a cui dispongono, ed a cui da sè sono ordinati. Quindi v. g. i baci libidinosi praticati da un uomo libero con una femmina parimenti libera riduconsi e spettano allà fornicazione: da un uomo libero con donna al- trui, all' adulterio; se vengon praticati fra persone consanguinee, all' incesto; con persona a Dio conse- grata al sacrilegio impudico: i toccamenti libidinosi del proprio corpo, alla mollizie: i turpissimi dei ge- nitali delle bestie, alla bestialità: ed alla sodomia quei che passano libidinosamente fra persone dello stesso sesso, fra uomo e uomo, fra femmina e fem- mina.

X. Asegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 153. art. 5. otto infelici germogli della lussuria, quattro dal can- to dell' intelletto, e quattro da quello della volontà.

Quando libidinosi

A qual specie ri- ducansi.

Germogli della Lus- suria.

I quattro dalla parte dell' intelletto sono la cecità della mente, la inconsideratezza, la precipitanza, e l' incostanza. I quattro dalla parte della volontà sono l' amor proprio, l' odio di Dio, l' attaccamento al presente secolo, e l' orrore del futuro.

Cecità della mente.

Per cecità della mente s' intende e la pena del peccato, e il peccato stesso propriamente detto, per cui cioè il lussurioso nè avverte alla turpezza dell' opera sua, nè si propone un fine onesto per allontanarsene.

Precipitanza.

Per nome di precipitanza viene significato il difetto di consiglio, inquanto che il lussurioso opera senza consiglio; ma trasportato dal fuoco ed impeto della passione precipita in mille enormità per sfogare la sua libidine.

Inconsideratezza.

Per inconsideratezza qui si vuol indicare la mancanza di attenzione ai giudizj di Dio, perchè chi nel fuoco venereo trovasi immerso si dimentica delle pene minacciate da Dio ai lussuriosi nelle divine Scritture; nè ad altro pensa salvochè a soddisfare in qualsivoglia maniera la sua libidine; anzi nemmeno pensa allo stato ed officio suo, alle quali cose se ponessè mente, potrebbe facilmente trarsi dall' infelice sua situazione.

Incostanza.

Per nome d' incostanza viene dinotato l' animo leggiero e versatile nell' operare, cosicchè chi è dedito al vizio della lussuria per poter godere del sozzo piacere, cui ama, facilissimamente dai buoni propositi s' allontana.

Amor proprio.

Quanto poi agli spettanti alla volontà, l' amor proprio significa quel disordinato affetto, per cui i libidinosi sono sì attaccati ai sensuali piaceri, che gli antepongono a Dio, ed ai di lui comandamenti. Da questo amor di se medesimo, quand' è veemente, nè siegue l' odio di Dio: perciocchè gli uomini assai dediti alla lussuria aborriscono la legge, colla quale Iddio vieta le libidinosè nefandità.

Odio di Dio.

Ne siegue altresì il disordinato attaccamento al presente secolo ed alla vita presente: perciocchè vorrebbero i libidinosi, che la presente vita durassè sempre, onde poter sempre gl' illeciti lor piaceri.

Attaccamento al presente secolo.

E nè siegue finalmente anche l' orrore del futuro secolo; perchè non credendo questi uomini voltuuosi poter unquam svilupparsi ed uscir fuori di questo lezzo, disperano affatto di conseguire l' eterna vita.

Orrore del futuro.

Quindi diceva Terenzio, parlando di certo lussurioso, il quale protestava di voler allontanarsi dall' amica: *Hæc verba uno falsa lacrymula restinguet.*

Della

1. La reg
la appunto
Tommaso
un disordi
già, com' e
to di man
to; cioè c
ne. Imper
a mangiar
ra solamen
ne della vi
sta essend
condo quel
sess. cap.
medicame
que lo sco
per amore
e nel bere.
Dal che
to di gola
mangiare e
ta refezion
chè in tal
ve, è entro
umana non
ma eziand
che ne na
te il fin
cioè il no
la vita.
contro Gi
cibi sapor
pter exot
litem. I
confini de
alimenti c
la conven
po; come
dal gusto
più avidam
convenien
re non pe
deve prec

CAPITOLO IV.

Della Gola e dei vizi che ne germogliano.

1. La regola è assai affine alla lussuria, che dalla gola appunto è fomentata ed infiammata. Viene da San Tommaso nella 2. 2. q. 148. art. 7. la gola diffinita *un disordinato appetito di mangiare e di bere*. Non è già, com'egli osserva, vizio di gola qualsivoglia appetito di mangiare e di bere, ma solamente il disordinato; cioè quello, che s'allontana dall'ordine della ragione. Imperciocchè prescrive la retta ragione, che si ha a mangiare e bere in quella quantità, qualità, e misura solamente, che è necessaria o utile alla conservazione della vita e della sanità di ciascun individuo; questa essendo la finale causa del mangiare e del bere secondo quel detto di S. Agostino nel lib. 10. delle Confess. cap. 51. *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumturus accedam*. Adunque lo scostarsi da questa regola della retta ragione per amore di quel piacere, che sentesi nel mangiare e nel bere, è vizio di gola.

Dal che deve raccogliersi non esser vizio nè peccato di gola il sentir gusto e diletto provegnente dal mangiare e dal bere, allorchè prendesi una moderata refezione secondo la regola della ragione: perciocchè in tal caso la dilettaazione stessa, che se ne riceve, è entro de' limiti della retta ragione. L'infermità umana non solamente ha bisogno di mangiare e bere, ma eziandio del sapore de' cibi, e della dilettaazione, che ne nasce, per conseguire meglio e più pienamente il fine, per cui debbon prendersi gli alimenti, cioè il nodrimento del corpo, e la conservazion della vita. Lo dice chiaramente S. Agostino nel lib. 4. contro Giuliano cap. 14. *Non solum cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem*. In allora soltanto questo piacere oltrepassa i confini della retta ragione, quando nel prendere gli alimenti cercasi piuttosto questo diletto di quello che la conveniente nutrizione e conservazione del corpo; come fa quegli, il quale si lascia trasportare dal gusto e dilettaazione in guisa, che mangia più, o più avidamente di quello la natura richiegga, o le sia conveniente. In corto dire è vizio di gola il mangiare non per bisogno, ma per voluttà: e il diletto non deve precedere la necessità, ma piuttosto accompagna

Idea del vizio di gola.

Diletto nel mangiare e bere, quando innocente e quando vizioso.

gnarla, nè più lungi progredire di quello il bisogno lo richieda.

Che peccato sia il vizio di gola.

II. Essere peccato la gola è cosa troppo chiara; perchè nel mangiare e nel bere si allontana dalla retta ragione; il che è sempre peccato. Ma è egli poi peccato mortale o veniale? Convien distinguere con S. Tommaso nell' art. 2. del luogo citato. Pecca mortalmente chi nel mangiare o nel bere costituisce l'ultimo suo fine: il che può farsi in due maniere, cioè formalmente e direttamente, come fanno coloro, dei quali dice l'Apostolo ad Filipp. 3. *Quorum Deus venter est*, perchè per empierne il proprio ventre, e pel diletto, che provano nel mangiare e nel bere sono disposti a fare di tutto, cercando ne' cibi e nelle bevande le loro delizie sovra ogn' altra cosa. Ve lo collocano interpretativamente e indirettamente quelle persone, le quali vogliono piuttosto trasgredire un grave precetto che non soddisfare la propria gola; come fa quegli, il quale per mangiare e per bere cagiona a se medesimo o ad altri un grave nocumento, oppure manca gravemente al suo ufficio, a cui per giustizia è tenuto, o viola qualche precetto della Chiesa. Pecca poi sol venialmente chi per niuna delle indicate maniere costituisce l'ultimo suo fine nel mangiare o nel bere. Se adunque nel vizio della gola il disordine tutto consiste nell'appetire smoderatamente il diletto, che risulta nel mangiare o nel bere, senza però che per questo facciasi cosa contraria alla legge di Dio e della Chiesa; il peccato sarà veniale. Così insegna S. Tommaso nel luogo citato.

Varie specie del vizio di gola.

III. Le varie specie del vizio di gola contengono in questo versetto: *Præpropere, laute, nimis, ardentè, studiose*. S. Tommaso, il quale nell' art. 4. della citata quistione adotta tal distinzione, illustra la cosa così: „ La gola, dice, è una disordinata concupiscenza del cibo, o del mangiare. Nel mangiarmento distinguonsi due cose, cioè il cibo stesso, che mangiasi, e l'atto per cui si mangia, ossia il modo di mangiarlo. Nella vivanda, che si mangia, posson esserci due cose disordinate: perciocchè la vivanda può essere in se stessa troppo lauta, cioè troppo preziosa e costosa; e per la preparazione e condimento può essere troppo studiosamente e artificialmente preparata. Quindi il *laute*, ed il *studioso*, riguardano la qualità della vivanda. E quanto alla quantità ci può essere eccesso nel mangiarne in soverchia quantità: *nimis*. Ci può essere poi anche il disordine nel mangiarmento stesso, os-

„ sia nel
 „ fuor di
 „ o perch
 „ troppo
 „ E qui
 „ o maniere
 „ perchè il
 „ ta. 2. Ch
 „ molte, o
 „ gola, ed i
 „ dere cibi
 „ parate no
 „ accadere,
 „ o che que
 „ ministrati
 „ quando tal
 „ appetiscon
 „ lora dunqu
 „ diosament
 „ rj condim
 „ retta ragio
 „ IV. Non
 „ lissima lo
 „ na delle ci
 „ cominciar
 „ pre vizio d
 „ gno, ed ol
 „ nel bere ta
 „ za, questo
 „ sotto. Il b
 „ briacarsi,
 „ partiene.
 „ no vili e
 „ tre può i
 „ tesi diffid
 „ cede. Non
 „ tità una r
 „ pende dall
 „ ramenti,
 „ circostanz
 „ che una s
 „ tempo che
 „ del suo co
 „ e bere, qu
 „ mento, ed
 „ no al suo
 „ lecito man
 „ fino alla

„ sia nel modo di mangiarla; o perchè la si mangi
 „ fuor di tempo, ossia innanzi tempo, *præpropere*;
 „ o perchè la si mangia con trasporto, con avidità,
 „ troppo in fretta, *ardenter*.“

E qui si osservi 1. che tutte cinque queste specie, o maniere di gola possono stare senza l'ubbrachezza; perchè il vizio di gola ha più estensione della ebbrietà. 2. Che possono queste specie unirsi, cosicchè o molte, o anche tutte concorrano in uno stesso atto di gola, ed in uno stesso mangiamento. 3. Che il prendere cibi o bevande delicate, o con molto studio preparate non è di sua natura peccato. Imperciocchè può accadere, che o ciò sia necessario a titolo di sanità, o che questi soli e non d'altro genere vengano somministrati. Allora dunque soltanto ciò sarà peccato, quando tali cose oltre la regola della retta ragione si appetiscono e si cercano nel mangiare e nel bere. Allora dunque solamente è peccato, quando cercansi studiosamente tali delicatezze, esquisitezze, straordinarj condimenti nei cibi e bevande oltre la regola della retta ragione.

IV. Non sarà fuor di proposito, anzi sarà cosa utilissima lo spiegare qui un po' più chiaramente ciascuna delle cinque maniere di gola già assegnate. Ed incominciando dall'eccesso nella quantità, egli è sempre vizio di gola il mangiare ed il bere oltre il bisogno, ed oltre a quello che la natura richiede. Che se nel bere tanto si eccede, che ne nasca l'ubbrachezza, questo è un vizio speciale, di cui diremo più sotto. Il bere oltre la debita misura, ma senza ubbriacarsi, questo propriamente alla specie di gola appartiene. Poco poi importa, che i cibi o i liquori sieno vili e grossolani, oppure delicati e preziosi; mentre può il peccato di gola commettersi, e commettersi diffidati sì negli uni che negli altri, quando si eccede. Non può assegnarsi per tutti intorno alla quantità una regola certa, nè una precisa misura. Ciò dipende dalle complessioni, che sono varie, dai temperamenti, dai più e meno faticosi esercizi, e da altre circostanze. Uno esige più cibo di un altro; anzi anche una stessa persona abbisogna di più cibo in un tempo che in un altro a misura della varia disposizione del suo corpo. Tanto adunque può ciascuno mangiare e bere, quanto crede averne bisogno al suo sostentamento, ed all'esecuzione di quelle cose, che spettano al suo uffizio o professione; in guisa che a niuno è lecito mangiare o bere fino alla nausea, o empersi fino alla gola. Quindi l'uomo in allora pecca, quan-

Dichiarazione delle indicate cinque maniere.

Ho pel gusto, che ci trova nel mangiare o nel bere, mangia o beve più di quello che opportuno e congruo gli detta la coscienza.

La seconda specie del vizio di gola si è il mangiar cibi troppo delicati per gusto e per diletto, come fagiani, pernici, ec. e bere vini troppo esquisite. Ma se taluno fa uso di tal sorta di cibi, perchè la infermità o la debolezza lo esige, o perchè lo richiede il grado, la dignità, la nobiltà, o il tempo, come in occasione di nozze, può ciò essere senza peccato.

La terza è lo spendere troppo tempo, ed il mettere troppo studio nel preparare le vivande affine di renderle più gustose, più dilettevoli, e più piacenti. Peccano in ciò facilmente i ricchi per tanto tempo che fanno perdere ai loro ministri, e per tante spese superflue che debbon fare, colle quali dovrebbero aiutare i poverelli.

La quarta si è il mangiare o bere *nimis ardentè*, cioè con troppa avidità, fretta, e con una specie di rapacità. Nuoce ciò al corpo; e se procede da un disordinato appetito di diletto, è peccato di gola, sebbene da sè soltanto veniale.

L'ultima specie di gola consiste nel non osservare il tempo e l'ora congrua di mangiare e di bere. Il mangiar senza regola quasi in ogni tempo, e quasi a tutte le ore è un segno di ricercarsi nel mangiare e nel bere piuttosto la voluttà che la necessità. Coloro che ciò fanno, non solo peccano di gola, ma nuocono altresì alla propria sanità. Quindi S. Antonino p. 2. tit. 6. cap. 1. dice di costoro: *Nec hoc facientes sani vivere possunt; quum ponant indigestum super indigestum; unde mali humores generantur, & caput etiam fumositatibus est gravatum; & male aptum ad spiritualia.*

Vizi, che nascono dalla gola.

Stolta le- zia.

V. I vizi, che nascono dalla gola sono cinque, cioè la pazza letizia, la scurrilità, l'immondezza, il multiloquio, e la stupidità della mente. La stolta letizia si è quella, che si concepisce per cose, le quali secondo la retta ragione non sono atte a cagionarla, nè possono partorire verun diletto; oppure se alcun poco ne apportano, s'immerge l'uomo in questo poco con animo dissoluto, con isfrenatezza, smoderatamente, e contro a quanto prescrive la retta ragione. Quindi non solo è viziosa la pazza, ossia irragionevole allegrezza, ma eziandio l'allegrezza smoderata, dissoluta, e sfrenata. Spetta a questo vizio quel genere illiberale di scherzare petulante, criminoso, o sceno, per cui l'uomo scherzando fa uso v. g. di pa-

die o
prossim
pudi, i
dizi d'un
le buffo
tutti col
to, o c
gesti ad
scono qu
immode
za ce lo
VI. N
la scurri
tenge qu
e nelle f
fine di m
peccato
si il dec
scandalo
dimeno a
teria o c
da in gra
prossimo,
VII. So
questo luo
luzione;
e di fatti
l'interp
VII. Il
rultà. Ch
nio la sp
persone,
garrule,
vivo ci di
quindi è,
molto cic
mente, se
recano in
loro, che
gri. Anzi
tà gli arca
senti colle
tro alle as
merariame
IX. La
gl'infelici
S. Tomma
po, propter
Tomo

role o fatti o gesti turpi, oppure a nocumento del prossimo ridondanti. Così pure i balli dissoluti, i tri-pudj, i movimenti incomposti e lascivi, che sono indizj d'una intemperante ilarità. E finalmente anche le buffonerie degl'istrioni, dei commedianti, e di tutti coloro in corto dire, che provocano o col canto, o colle parole, o colle mani, o co'fatti, o co'gesti ad una poco ingenua, o dissoluta voluttà. Nascono questi viziosi effetti massimamente dal vino con immoderanza tracannato, come la cotidiana esperienza ce lo insegna.

VI. Nasce ordinariamente dallo stesso fonte anche Scurrità; la scurrilità, per la quale secondo S. Tommaso s'intende quella immoderanza nei giuochi, negli scherzi, e nelle facezie, che praticasi per istudio e per lo fine di muovere i circostanti al riso. E' per lo più peccato veniale, alloraquando cioè non osservasi bensì il decoro delle persone, ma lungi è il pericolo di scandalo ed ogni prava intenzione. Può essere nondimeno anche peccato mortale per cagion della materia o dell'oggetto; come quando lo scherzo ridonda in grave ingiuria di Dio, o della Religione, o del prossimo, od è osceno, e provoca alla libidine.

VII. Sotto il nome d'immondezze non viene già in questo luogo determinatamente la mollizie, ossia pol-luzione; ma bensì ogni impurezza di parole, di gesti e di fatti, e qualsivoglia oscenità e bruttura nata dalla intemperanza nel mangiare e nel bere.

VIII. Il multiloquio è lo stesso che la sfrenata garrulità. Che nasca questo vizio dalla gola n'è testimonio la sperienza, la quale tuttodì ci fa vedere le persone, che molto mangiano e molto bevono assai garrule, loquaci, e ciarliere. Ma conciossiachè il Saggio ci dica, che *in multiloquio non deerit peccatum*, quindi è, che peccano costoro bene spesso nel loro molto cicalare e garrire, ed anche talvolta mortalmente, se cioè col loro parlare a Dio o al prossimo recano ingiuria; il che facilmente avvenir suole a coloro, che per lo cibo e per lo vino sono troppo allegri. Anzi so gliono anche costoro rivelare con facilità gli arcani a se commessi, offendere le persone presenti colle contumelie, prorompere in detrazioni contro alle assenti, e perfino parlar delle cose divine temerariamente ed empicamente.

IX. La stupidità della mente viene collocata fra gl'infelici germogli del vizio di gola a cagione, dice S. Tommaso, delle fumosità de'cibi, che turbano il capo, *propter fumositates ciborum perturbantes caput*.

siccome, dic'egli, giova molto l'astinenza e la parzialità del mangiare e del bere all'acquisto della sapienza, perchè mantiene la mente libera dai vapori, e ben disposta ad apprendere le scienze; così tutto all'opposto il vizio di gola lo impedisce secondo quella sentenza Ecclesiast. 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animam meam transferrem ad sapientiam.* La crapula certamente, e la ubbriachezza, ed a proporzione il troppo mangiare e bere, sebbene non fino alla ebrietà, rendono l'uomo ottuso nel suo intelletto, ed inetto o poco disposto alla contemplazione della verità, ed a tutte quelle operazioni, che più richieggono di luce, d'ingegno, di ragione, e di prudenza. Anzi cagionano eziandio non di rado la dimenticanza di Dio e della sua santa legge. Quindi egregiamente Tertulliano nel lib. *de jejun.* cap. 4. *Quotusquisque, dice, meminert Religionis, occupatis memoriae locis, impeditis sapientiae membris? Nemo ita ut decet, ita ut par est, ita ut utile est, recordabitur Dei in eo tempore, in quo ipsum sibi hominem excidere solemne est. Omnem disciplinam victus aut occidit, aut vulnerat. Mentior, si non Dominus ipse oblivionem sui exprobrans Israeli, causam plenitudini deputat; Incrassatus est dilectus & pinguefactus, & dilatatus est: & dereliquit Deum, qui fecit eum, et recessit a Domino salutari suo.*

E qui è uopo avvertire, che la ottusità della mente, ossia la stupidità non solo è pena del peccato, ma è ancor essa peccato inquanto è volontaria, come lo è in coloro, i quali sapendo ed avvertendo, o tenuti ad avvertire cadono in questa fatale ottusità: il che ha certamente luogo in molti, ed in tutti coloro, i quali avvertiti dalla speranza, che restano istupiditi allorchè mangiano o bevono soverchiamente, pur nondimeno pel gusto e diletto, cui provano nel mangiare e nel bere, continuano e proseguono a farlo. E questo peccato è mortale allorchè talano per lo disordinato attaccamento alla crapula fastidisce e neglige la considerazione delle cose spirituali in tempo, in cui ad essa è tenuto sotto precetto e sotto pericolo della salute; ovvero quando si rende inabile a ben esercitare quegli uffizj o civili o ecclesiastici, ai quali è tenuto, come di Giudice, di Avvocato, di Medico, di Predicatore, di Curato, di Confessore ec.

X. Parleremo in adesso della ubbriachezza, la quale sebbene spetti ancor essa al vizio di gola, merita nondimeno una special discussione. L'uso moderato del

Ubbriachezza.

vino non
dalla legg
Non con
ragione.
co di vin
desimo ci
to l'uso
gli stesso
derato di
lecita, e
è un vizio
volontario
briante li
ne, quest
vizio ed i
Essere l
volta l' no
di ubbria
no alla el
che ne ac
è manifest
privat se
ratur, & p
cipalmente
cioè perch
ragione, di
più eccelle
rimane mis
ma e di cor
tro la cari
a se stesso
mente de
quindi a t
l' Epist. a
quelle ope
XI. Cer
peccati, cu
za? Convi
direttamen
è stato per
cato piutto
giore: e ciò
no d'esser
re, di best
lontariamen
il peccato
l'ebrietà si
cato in ess

vino non è vizio di sorta, mentre non è vietato nè dalla legge di natura, nè da veruna legge positiva. Non contiene in sè nulla, che opposto sia alla retta ragione. L' Apostolo esorta Timoteo a bere alcun poco di vino per confortare lo stomaco: e Cristo medesimo ci ha coll' esempio suo insegnato essere lecito l' uso del vino, poich' è chiaro dai Vangeli, ch' egli stesso ne fece uso. L' uso adunque soltanto smoderato di questo inebriante liquore è cosa viziosa, illecita, e vietata. Il berne poi fino alla ubbriachezza è un vizio assai grave, indecente e vituperevole. Il volontario eccesso nel bere vino od altro forte inebriante liquore fino al perdimento dell' uso di ragione, quest' è propriamente ciò, in cui sta riposto il vizio ed il peccato di ubbriachezza.

Essere l' ubbriachezza peccato mortale, ogni qual volta l' uomo avvertendo di bere smoderatamente, e di ubbriacarsi in luogo di cessare continua a bere fino alla ebrietà, non se ne può dubitare. La ragione, che ne adduce S. Tommaso nella 2. 2. q. 150 art. 2. è manifesta; perchè in tal caso *homo volens & sciens privat se usu rationis; quo secundum virtutem operatur, & peccata declinat*: Ecco il fondamento principalmente, per cui la ubbriachezza è peccato mortale, cioè perchè toglie all' uomo violentemente l' uso di ragione, di cui non c' è cosa nell' uomo più nobile e più eccellente: e quindi turba l' uomo in guisa, che rimane miseramente esposto a gravi pericoli di anima e di corpo. Pecca pertanto gravemente l' uomo contro la carità di se medesimo nell' ubbriacarsi, facendo a se stesso un tanto male, qual è il privarsi violentemente dell' uso libero della ragione: e coll' esporsi quindi a tanti pericoli. Perciò da S. Paolo viene nell' Epist. ai Galati 5. la ebrietà posta nel numero di quelle opere, ch' escludono dal regno di Dio.

XI. Cercasi qui, se e come possano scusarsi que' peccati, cui l' uomo commette nell' attuale ubbriachezza? Convien distinguere. Quando l' ubbriachezza è direttamente volontaria, ed il peccato, che ne siegue è stato perfettamente preveduto, il conseguente peccato piuttosto che meritar qualche scusa divien maggiore: e ciò accade in coloro, i quali sanno molto bene d' esser soliti, quando sono ubbriachi, di fornicare, di bestemmiare, di rissare ec. pur nondimeno volontariamente e studiosamente si ubbriacano. Se poi il peccato è stato solo indirettamente preveduto, o l' ebrietà si fu solo indirettamente volontaria, il peccato in essa e per essa commesso è meno grave ben-

Se e come possano scusarsi i peccati commessi nella ubbriachezza.

si, ma non in guisa, che sempre divenga veniale quello che per se stesso è mortale, quand' è sufficiente, mente voluto nella sua causa. Ordinariamente io dissi: perciocchè se accadesse, che l'azione mala fatta nello stato d' ubbriachezza non ne fosse stata per verun modo preveduta; nè avesse potuto prevedersi, come insolita, e priva d'ogni motivo e causa di previdenza, in tal caso imputata non sarebbe a peccato, perchè non sarebbe volontaria nemmeno imperfettamente. Quindi S. Tommaso nell' art. 4. della citata Quistione dice; „ Diminuitur tamen peccatum se- „ quens sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde „ Augustinus dicit contra Faustum, quod *Loth cul-* „ *pandus est, non quantum ille incestus, sed, quan-* „ *tum ebrietas meruit*“

Se sia lecito il briacarsi per ricuperar la salute.

XII. Fanno i Teologi un'altra quistione, se sia cioè lecito il briacarsi, affine di ricuperar la salute. Il P. Lucio Ferrari nella sua Biblioteca v. *Gula* con parecchi Teologi e Giuristi, cui egli cita, sostiene la parte affermativa. Sostiene recentemente con gran calore la stessa opinione il dotto Franzoja. Ma altri non pochi sono di contrario sentimento, fra quali S. Antonino p. 2. tit. 6. c. 3. §. 2., il Silvio 2. 2. d. 150. a. 2., ove dimostra essere la prima sentenza lontana onninamente dalla mente di S. Tommaso, Natale Alessandro, il Pontas, l'Antoine, il Colet, ed il Concina per ommetterne tanti altri. La ragione di questi mi sembra affatto viva e convincente. Giocchè è intrinsecamente cattivo non può mai divenir lecito per qualsivoglia motivo: la briachezza è intrinsecamente cattiva: adunque non può unquam esser lecita nemmeno per lo motivo della salute. Cosa può mai risponderci a questo argomento? Quindi penso che questa sia la vera sentenza, Giudico superfluo l'internarmi ed estendermi di più in cosa, che è forse di nessun uso nella pratica; mentre non si trova, che Medico alcuno abbia mai giudicato necessaria l'ebrietà alla salute.

Come debban contenersi i Confessori cogli abituati in questo vizio.

XIII. Il vizio della ubbriachezza viene meritamente giudicato uno dei più difficili a lasciarsi. Quindi debbono i Confessori con coloro, che sono abituati in questo vituperevole vizio alla dignità dell'uomo cotanto ripugnante far uso d'una grandissima cautela, e rendersi molto difficili ad impartir loro l'assoluzione. Loro la differiscano fino a tanto che abbiano virilmente con tutte le loro forze assistite dalla grazia divina combattuto contro la prava consuetudine, e dieno segni d'una sincera emendazione; perciocchè non può

Costare i
ne. Diffa
rienza c'
ti dal fa
rà. Molti
fra' secon

I. L'ir
ordinato
de o desi
persona,
sere stati
mente in
Tommaso
getto di c
come lo
scimento
può la ve
bene e n
guardarsi
oggetto; e
l'oggetto i
è secondo
petito de
ira per z
tro l'ordin
non lo n
non secon
l'ordine c
fine, che
della col
è peccat
al modo
scrive ch
interiorn
servi, l'
vendetta
e la ven
deve aver
giusta e
un giusto
lunche le
sara pecc
II. Ma

costare in altra maniera della verace loro conversio-
ne. Diffatti la frequente per non dir continua espe-
rienza c'insegna, che più son quelli, che escon fuo-
ri dal fango della lussuria, che dal vizio della ebria-
tà. Molti fra' primi convertonsi davvero: pochissimi
fra' secondi :

CAPITOLO V.

Dell'ira.

I. L'ira è un appetito della vendetta : ossia è un dis-
ordinato movimento dell'animo, per cui taluno pren-
de o desidera un'ingiusta e indebita vendetta da una
persona, dalla quale o è stato veramente o crede es-
sere stato offeso. Qui però l'ira si prende unica-
mente in quanto è vizio: Ma è da osservare con S.
Tommaso nella 2. 2. q. 153. art. 1. e 2. che l'og-
getto di questa passione non è di sua natura cattivo,
come lo è l'oggetto della invidia, che è un rincre-
scimento dell'altrui bene; ma è indifferente; mentre
può la vendetta, la quale è il suo oggetto, volersi e
bene e male. Deve l'ordine di ragione nell'ira ri-
guardarsi quanto a due cose, cioè e quanto al di lei
oggetto; e quanto al modo di adirarsi. Se adunque
l'oggetto in cui tende l'ira nel volere la vendetta,
è secondo l'ordine della retta ragione, l'ira e l'ap-
petito della vendetta è cosa lodevole, ed appellasi
ira per zelo. Ma se alcuno appetisce la vendetta con-
tro l'ordine della ragione, come se punir voglia chi
non lo merita o più di quello si merita, od anche
non secondo il legittimo ordine, cioè non osservando
l'ordine dal gius stabilito, o finalmente non pel debito
fine, che è la custodia della giustizia, e la correzion
della colpa; l'ira e l'appetito della vendetta è vizioso,
è peccato: e chiamasi *ira per vizio*. Quanto poi
al modo di adirarsi, l'ordine della retta ragione pre-
scrive che l'ira non si accenda disordinatamente nè
interiormente nè esternamente. Se ciò non si os-
servi, l'ira non sarà senza peccato, benchè una
vendetta giusta si appetisca. Affinchè adunque l'ira
e la vendetta sia innocente, ed anche lodevole,
deve avere un oggetto giusto, debb'essere in una
giusta e non eccedente quantità, deve osservarsi
un giusto modo, ed un fine parimenti giusto; qua-
lunque le manchi di queste condizioni sarà difettosa,
sarà peccaminosa.

II. Ma qual sorta di peccato sarà l'ira viziosa?

Distin-
zione dell'
ira.

Quando l'
ira sia in-
nocente e
lodevole.

Quando
peccami-
nosa.

Qual pec-
cato sia
l'ira.

Convien distinguere con S. Tommaso all'art. 3. O è viziosa per parte dell' oggetto della vendetta, cui appetisce l'uomo irato, ed in tal caso è peccato di suo genere mortale. Imperciocchè alla carità si oppone ed alla giustizia. Può però divenir veniale per l'imperfezione dell'atto: la qual imperfezione, dice San Tommaso, può accadere o per parte del soggetto, come quando il moto d'ira previene in lui il giudizio della ragione; oppure per parte della vendetta voluta, come allorchè taluno vuole e stabilisce di vendicarsi in qualche picciola cosa. Se poi si riguardi l'ira nel modo di adirarsi, come quando l'uomo troppo si adira o con troppa ardenza nel suo interno, e ne manifesta di fuori di troppo il collerico movimento; non è in tal caso l'ira un peccato di suo genere mortale, ma soltanto veniale. Può nondimeno, soggiugne S. Tommaso, accadere, che sia peccato mortale, come sarebbe, se tanta fosse la veemenza della collera, che l'uomo dicadesse dall'amor di Dio o del prossimo.

Quando l'ira veemente sia peccato mortale.

III. L'ira adunque veemente anche sola e senza verun appetito di vendetta può essere peccato mortale. Quando mai? Quando la collera è sì grande, che l'uomo per impeto di rabbia morde se stesso, digrigna e batte i denti, rompe, gitta ciocchè ha fra le mani, manda dalla bocca la spuma, e fa altre cose di simil fatta, che lo dimostrano quasi insaniente per ira; e molto più se prorompe in ingiurie contro Dio, come in bestemmie, o s'estingue nell'animo suo la carità verso il prossimo; o se dà fuori in altre scandalose escandescenze.

Ira inveterata.

IV. L'ira, se ben presto non si depone, facilmente cresce in odio; anzi l'ira inveterata è odio. *Quid est ira?* dice S. Agostino nel serm. 58. *libido vindictæ... Quid est odium? ira inveterata. Ira inveterata si facta est, jam odium dicitur... Quod erat ira quum esset nova, odium factum est, quia in veteratam conversum est.* E' adunque l'ira inveterata un vero odio, e però un gravissimo peccato; perchè *qui odit fratrem suum homicida est.* Sono poi rei di maggior colpa coloro, i quali più tardi depongono l'ira, di que', che sebbene più facilmente e più prestamente si adirino, presto la depongono e si acchetano; e se per collera han offeso alcuno sono solleciti a chiederne il perdono. Lo insegna S. Agostino nella sua Regola, ossia nell'Epistola 211. *Melior est, dice, qui quamvis ira sæpe tentetur, tamen impetrare festinat, ut sibi dimittat cui se fecisse agnoscit inju-*

riam;
tendam
V. Si
molti al
mogliare
art. 7.,
tumelia,
Della be
mente s
chiaro a
me dico
dell'uor
e maliz
della v
de. E' d
medita
to oltra
VI. L
di anim
pel ma
se impo
ti a' pu
da l'alt
allontan
nuto sot
co parla
mo in g
necessit
siffatti r
alla cari
lenzio st
grave pe
re, col
mo suo
rio Ma
» per
» quo
» rius
» xim
» dicat
VII.
contras
rare di
zio man
Spirito
Qui pati
sto vizio
VIII.

riam; quam qui tardius irascitur, et ad veniam petendam tardius inclinatur.

V. Siccome dagli altri vizj capitali, così dall'ira molti altri vizj germogliano, o possono facilmente germogliare. Sei principali ne numerà S. Tommaso nell'art. 7., cioè la rissa, il tumor della mente, la contumelia, il clamore, l'indegnazione, e la bestemmia. Della bestemmia si dirà a suo luogo. Il tumor della mente si prende qui non già per la superbia, come chiaro apparisce dalle parole del S. Dottore; ma come dice al 3. per un certo conato, ossia audacia dell'uomo, che cerca e tenta vendicarsi. La gravità e malizia di questo vizio deve ripetersi dalla qualità della vendetta, del cui desiderio la mente si accende. E' quindi peccato mortale, quando l'uomo adirato medita e brama contro il suo prossimo, da cui è stato oltraggiato, una grave ed ingiusta vendetta.

Vizj, che nascondal'ira.

Tumor della mente.

VI. L'indegnazione può definirsi una commozione di animo contro la persona, con cui taluno si adira pel male da essa ricevuto. Ell'è peccato mortale, se importi del prossimo un grave dispregio, o appor- ti a' pusilli un grave scandalo; e parimenti s' escluda l'altro dalla sua familiarità e colloquio, e ne lo allontani come indegno in que' casi, nei quali è tenuto sotto peccato mortale a conversar con esso e seco parlare familiarmente; e finalmente s'è di animo in guisa disposto, che ricusi soccorrerlo in grave necessità o di corpo o di spirito: perciocchè tutti siffatti movimenti e disposizioni di animo oppongono alla carità e mansuetudine cristiana. Che più? Il silenzio stesso, la stessa taciturnità, se nasce dall'ira è grave peccato; perchè appunto l'irato col non parlare, col non dir nulla, dice anche troppo quanto l'animo suo sia avverso al suo prossimo. Odasi S. Gregorio Magno nel lib. 5. Moral. cap. 30., Aliquando ira „ perturbato animo ex judicio silentium indicit, et „ quò se foras per linguam non exprimit, intus dete- „ rius ignescit, ut iratus quisque collocutionem suam pro- „ ximo subtrahat, et nil dicendo, quam sit aversus „ dicat “

Indegna- zione.

VII. La rissa è secondo S. Tommaso una pugna o contrasto, che giugne fino alle vie di fatto col procurare di far del male ad un altro. Nasce questo vizio manifestamente dall'ira: *Vir iracundus*, dice lo Spirito Santo nei Prover. cap. 15., *provocat rixas: Qui patiens est, mitigat suscitatas*. Parlerassi di questo vizio in altro luogo.

Rissa.

VIII. Il clamore, come qui si prende, è quel tuo-

Clamore.

no di voce alto, disordinato e confuso, in cui prorompe contro il prossimo la persona irata. Non è da sé se non se peccato veniale; che però può divenir mortale, se è smoderata; se procede da desiderio di vendetta; se esprime la volontà deliberata d'infierire al prossimo un grave nocumento; se importa maledizioni e contumelie ec.

Contumelia.

IX. Contumelia si dice quella ingiuriosa locuzione contro il prossimo presente e udente, che con più chiarezza appellasi villania. E' certamente peccato mortale allorchè si proferisce con animo di recare al prossimo un grave smacco, e di disonorarlo; oppure quando è da sé la villania cotanto grave, che considerata la condizionè delle persone, e le circostanze offende diffatti assaissimo l' onore del prossimo, sebbene non si dicano le parole contumeliose a questo fine. Ma anche di questo vizio parleremo ove si dirà delle ingiurie di parole.

CAPITOLO VI.

Della Invidia.

Cosa sia Invidia.

I. Il sesto peccato capitale si è l' Invidia, la quale per la diffinizione presa dalla dottrina di S. Tommaso è un rattristamento ossia rincrescimento del bene altrui appreso come mal proprio. Insegna il S. Dottore nella 2. 2. q. 36. art. 2. che in quattro maniere può alcuno dolersi o aver rincrescimento del bene altrui, 1. allorchè alcuno se ne duole inquanto che dal bene altrui teme nocumento a se medesimo o ad altre buone persone. E questo dolore o rincrescimento non è invidia, e può essere senza peccato. Ascoltiamo S. Gregorio nel 22. dei Morali. *Evenire, dice, plerumque solet, ut non amissa caritate, et inimici nos ruina letificet; ei rursus ejus gloria sine invidia culpa contristet.* 2. Può taluno attristarsi del bene altrui, non già perchè l'altro abbia quel bene; ma bensì perchè manca a lui stesso il bene, cui l'altro ha: e questo propriamente è zelo. Se questo zelo versa circa beni onesti, è lodevole secondo quello ai Corint. 13. *Amulamini spiritualia.* Ma se è de' beni temporali, può essere peccaminoso, e può anche essere senza peccato, secondo cioè la qualità dell' affezione intorno tali cose, e l' altre circostanze. 3. Può averne rincrescimento, perchè la persona, a cui è toccato quel dato bene, n'è indegna. Questo rincrescimento non può mai essere de' beni spirituali ed

Quattro maniere di dolore del bene altrui.

1. Maniera.

2. Maniera.

3. Maniera.

onesti, (soltanto che posso sto rincrescondo qui tibus, neq. la vera d' indegni, i distribuiti dannagioni beni futuri lecito que dei beni ra e lo vi invidia. E scimento aver piace un' affezion dar esente

II. E' quicciocchè è l' Apostolo

E' la ragione

sua natura

ben del pro

serva S. T

di suo gen

difficili non

perfezione

sensualità

no più che

questa far

meno gli

tal colpa

Se il ben

mento, l

III. N

art. 4. P

tanza nel

le di lui

ta oblocu

carità dic

pa o di p

affine di

che passa

sta diffini

pietemen

ne

onesti, co'quali l'uomo diviene giusto e santo; ma soltanto di ricchezze e d'altre cose di simil fatta che posson toccare ai degni ed agli indegni. E questo rincrescimento è vietato nelle divine Scritture secondo quello del Salm. 46. *Noli emulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Secondo la vera dottrina i beni temporali, che pervengono agli indegni, per giusta ordinazione di Dio così vengon distribuiti o per loro correggimento, o per loro condannazione, e sono quasi un bel nulla in confronto de' beni futuri, che ai buoni son riservati. Quindi è illecito questo rincrescimento. 4. Può alcuno dolersi dei beni di un altro inquanto questi appunto lo superano e lo vince in essi beni. E questa è propriamente invidia. E' sempre peccato: perchè è dolore o rincrescimento d'una cosa, della quale si deve godere ed aver piacere, cioè del ben del prossimo. E' adunque un'affezione disordinata, che non può unquam andar esente da peccaminosa pravità.

II. E' questo peccato di genere suo mortale: perciocchè è nel novero di que' peccati, i quali secondo l'Apostolo ai Galati 3. escludono dal regno di Dio. E la ragion è, perchè l'invidia è un vizio, che di sua natura si oppone alla carità. La carità gode del ben del prossimo: l'invidia se ne rattrista, come osserva S. Tommaso nell'art. 5. E' adunque la invidia di suo genere peccato mortale. Ma può essere ed è diffatti non rade volte puramente veniale, 1. per l'imperfezione dell'atto: perciocchè trovansi nella nostra sensualità certi movimenti imperfetti, i quali non sono più che peccati veniali. I movimenti d'invidia di questa fatta, dai quali talvolta non sono esenti nemmeno gli uomini santi, mai non sono imputati a mortale colpa. 2. A cagione della parvità della materia. Se il bene nel prossimo invidiato è cosa di lieve momento, l'invidia è colpa soltanto veniale.

III. Nascono dall'invidia secondo S. Tommaso all'art. 4. l'odio, la susurracione, la detrazione, l'esultanza nelle avversità del prossimo, e l'afflizione nelle di lui prosperità. La susurracione è una segreta oblocuzione, per cui alcuno contro l'ordine della carità dice ad una terza persona il male altrui di colpa o di pena, oppur anche qualche naturale difetto, affine di diminuire, o di sciogliere la giusta amicizia, che passa fra di loro. S. Tommaso, da cui è presa questa definizione, nella 2. 2. qu. 74. art. 1. osserva sapientemente e dichiara in che convenga la susurracione e la detrazione, e in che ci sia differenza. Il su-

4. Ma-
niera.

L'Invidia
è di suo
genere
peccato
mortale.

Vizj, che
nascono
dall'invi-
dia.
Susurra-
zione.

Differenza fra la susurrazione e la detrazione.

susurrone ed il detrattore convengono, dice, nella materia, ed anche nella maniera di parlare: perciocchè l'uno e l'altro dicono male del loro prossimo. La differenza consiste nel fine, che non è il medesimo. Il detrattore ha per suo fine il denigrare la fama del prossimo; e quindi dice del prossimo massimamente que'mali, dai quali possa egli rimaner infamato, od almeno diminuirsi la di lui fama. Ma il susurrone ha per suo fine il rompere l'amicizia, od almeno intepidirla e diminuirla; e quindi que'mali dice del prossimo che possono contro di esso l'animo commovere di chi ascolta. Dal che ne siegue, che l'uomo di due lingue propriamente susurrone si appella. Imperciocchè essendo l'amicizia fra due persone, il susurrone procura di rompere l'amicizia dall'una parte e dall'altra. Quindi parla con diverso linguaggio all'uno ed all'altro, dicendo v. g. a Pietro male di Paolo, ed a Paolo dicendo male di Pietro. Quindi al cap. 28. dell'Eccles. si dice: *Susurro & bilinguis maledictus*. Soggiungendosi: *Multos enim turbavit pacem habentes*. La susurrazione non solo è peccato di suo genere mortale, perchè si oppone alla carità del prossimo, ma è più grave della detrazione. Così insegna San Tommaso all'art. 2. *Susurratio est majus peccatum, quam detractio*; e ne adduce la ragione: *Quia, dice, amicus est melior quam honor; & melius est amari, quam honorari*.

L'uomo di due lingue chiamasi susurrone.

Qual peccato sia la susurrazione.

L'annunziare i mali altrui per retto fine non è susurrazione.

Chi ad altra persona il male del prossimo palesa o per utilità di lui medesimo, come affine di procurarne la salute; o a vantaggio della Chiesa o Repubblica; o per provvedere al bene dei suoi amici; o per discioglierle le prave altrui amicizie e cospirazioni nel danno altrui, o per altro simile retto fine; non è susurrone, nè è reo di questo peccato: perciocchè deve prevalere il bene del prossimo, e molto più il ben comune; ed in tal caso quel palesamento del male altrui ha piuttosto sua origine dalla carità, che dalla invidia.

Esultanza nelle avversità, afflizione nelle prosperità del prossimo.

IV. L'esultanza nelle avversità del prossimo, e l'afflizione nelle di lui prosperità, posta la gravità della materia, sono peccato mortale; perciocchè sono peccati alla carità del prossimo ripugnanti: di cui è proprio *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*. E S. Paolo dice nel 12. ai Rom. *Pro invicem sollicita debent esse membra: & si quid patitur unum membrum, compatiuntur alia membra*: ed allo stesso modo se gode uno de'membri, debbon compiacersi anche le altre membra. Quindi diceva di se stesso o a

quei di
Quis sec

I. L'u
cui legit
Tommaso
bene spi
rinresci
questo b
in quant
Dio, il c
il bene d
pariment
vino inqu
crescime
quel ben
necessari
nell'art.
crescime
quel ben
sario alla
no costre
tenuto,
trista in
Iddio.

II. Che
di suo ge
citato an
cato di
esser pro
percioc
di Dio;
le inqua
do il su
è peccat
te a qu
dilettars
dice il S
3. al 6.
preetto
l'amore:
sub præ
delectati
que pro

quei di Corinto: *Quis infirmatur, & ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror?*

CAPITOLO VII.

Dell' Accidia.

I. L' ultimo de' vizi capitali si è l' Accidia; la di cui legittima definizione, presa dalla dottrina di S. Tommaso 2. 2. q. 35. è questa: *un rincrescimento del bene spirituale inquanto è bene divino.* Si dice un rincrescimento del bene divino, non già riguardato questo bene divino in se stesso; ma bensì solamente in quanto è in noi; e quindi distinguesi dall' odio di Dio, il quale mira con dispiacere e con avversione il bene divino, com'è in Dio medesimo: e differisce parimente dalla invidia, che si attrista del ben divino inquanto è nel prossimo; laddove l'accidia ha rincrescimento del ben divino com'è in noi, ossia di quel ben divino, ch'è comandato, ed alla salute necessario. Quindi dice egregiamente il S. Dottore nell' art. 3. al 2., che l' accidia non è già un rincrescimento di qualsivoglia bene spirituale, ma di quel bene divino soltanto, ch'è imperato, e necessario alla salute. Quindi, soggiugne, se venga taluno costretto a fare quell'opere virtuose, a cui non è tenuto, non pecca di accidia; ma solo allorchè si attrista in quelle cose, cui è tenuto adempiere per Iddio.

Notione dell' accidia.

II. Che l' accidia non solo sia peccato, ma anche di suo genere mortale, lo dimostra S. Tommaso nel citato art. 3. colla seguente ragione: Quello è peccato di suo genere mortale, che da sé e secondo l'esser proprio si oppone alla carità. Tal è l' accidia: perciocchè l' effetto proprio della carità è il gaudio di Dio; e l' accidia è una tristizia del bene spirituale inquanto è bene divino. Quindi l' accidia è secondo il suo genere peccato mortale. L' accidia adunque è peccato di suo genere mortale, perch' è ripugnante a quel precetto di carità, per cui siam tenuti a dilettersi in Dio e nel bene divino. C'è precetto, dice il S. Dottore nelle Disp. q. 11. *de peccatis* art. 3. al 6. di dilettersi in Dio e di Dio, siccome c'è precetto di amar Dio, perchè la dilettazone siegue l' amore: *Quod homo delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto, sicut et quod homo Deum diligit; quia delectatio amorem consequitur.* E al 7. *Delectatio, quæ provenit ex caritate, cui contrariatur acedia, est*

L' accidia è peccato di suo genere mortale.

de necessitate spiritualis vitæ, sicut & ipsa caritas? & ideo acedia est peccatum mortale.

Quando non arriva a peccato mortale.

III. Qui però è necessario osservare col medesimo S. Dottore nella 2. 2. q. 55. art. 3. che l'accidia, come tutti gli altri peccati di suo genere mortali, non è mai peccato mortale, se non ha la sua perfezione per parte del consenso della volontà. Quindi se l'accidia trovasi nella sola parte sensitiva senza il consentimento della ragione, non è peccato mortale, ma al più veniale per l'imperfessione dell'atto. Ma se arriva fino al consenso della volontà, è peccato mortale. I movimenti di accidia dal canto della sola sensibilità nascon talvolta per la pugna della carne contro lo spirito; ed in tal caso il peccato non è più che veniale: ma talvolta l'accidia perviene sino alla ragione, la quale dà il suo consenso alla fuga, al rincrescimento, all'avversione, ed all'orrore del ben divino e delle cose spirituali, ed in tal caso egli è manifesto, che l'accidia è peccato mortale.

Vizi, che nascono dall'accidia. Malizia.

IV. Sono germogli dell'accidia la malizia, il rancore, la pusillanimità, la disperazione, il torpore, e la evagazion della mente. Per nome di malizia intendesi qui quell'orrore, quell'avversione, quel dispregio degli spirituali beni, e di quelle persone, le quali co' buoni esempj, dottrine, ed esortazioni procurano di convertire gli altri, e provarli alla pietà e vita cristiana, che regnano negli accidiosi non rade volte. Questo è un peccato gravissimo, ed è caratteristico degli uomini reprobi, i quali perciò nell' inferno *turbabuntur timore horribili*, come leggiamo nella Sapienza, *pœnitentiam*, ma infruttuosa, *agentes; et præ angustia spiritus gementes*. E diranno con sommo loro rammarico e confusione: *Hi sunt, quos habuimus aliquando in derisum, & in similitudinem improperii. Nos insensati, vitam illorum aestimabamus insaniam &c.*

Rancore.

V. Il rancore qui non si prende per odio, o per effetto di odio, ma bensì per una certa indegnazione contro massimamente i Superiori, i Pastori, i Confessori, i quali si studiano con ammonizioni, con increpazioni, e con salutevoli correzioni di richiamare gli accidiosi, e farli risolvere a condurre vita migliore, ad amare e cercare i beni spirituali: *Rancor*, dice S. Tommaso qui al 2. *est impugnationis circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt*. Quest'è parimente peccato mortale secondo quello de' Proverbj 29. *Viro, qui corripientem dura cervice contemnit, repentinus ei superveniet interitus.*

VII. Pe proprie f no sfugg dono la si vedere S. nella 2. 2. in S. Ma quale nas drone, de viene da di presur sua abilit re, pecca proporzio VII. La cui l'uom sua salve esso parli opposti a il torp ne o si c zioni, o tale, se fa che obblige do taluno salute, ch ra dello s cioèchè si sollicitud altra cosa il regno una dispre re, per con non negligen pierli, n cina mo. torpor a adversus Quindi l' ti, non p VIII. I ultimo ge vimento lo tedio riori per Da qu di cor po

VI. Pusillanimità si è la viziosa diffidenza delle proprie forze, per cui taluno per picciolezza di animo sfugge gli uffizi, e l'opere difficili, che non eccedono la sua capacità assistita dalla grazia divina. Fa vedere S. Tommaso che la pusillanimità è peccato nella 2. 2. q. 153. art. 1. con quel testo del Vangelo in S. Matt. 25. ed in S. Luca 19., ove il servo, il quale nascose sotterra il danaro ricevuto dal suo padrone, nè lo trafficò per un certo pusillanimo timore, viene dal Signore gastigato. Siccome adunque pecca di presunzione chi intraprende cose che eccedono la sua abilità e le sue forze; così, dice il Santo Dottore, pecca di pusillanimità chi ricusa di fare ciò che è proporzionato alle sue forze e capacità.

Pusillanimità.

VII. La disperazione si è quell'orrido vizio, per cui l'uomo diffidando del conseguimento della eterna sua salvezza gitta da sè ogni cura della salute. Di esso parleremo più a lungo, quando diremo dei vizii opposti alla speranza.

Disperazione.

Il torpore si è un languore di animo per cui cagione o si tralascia l'osservanza delle proprie obbligazioni, o le si adempie con negligenza. È peccato mortale, se fa omettere l'adempimento di que' precetti, che obbligano gravemente. Anzi in allora pure, quando taluno mena sua vita con tanta negligenza di sua salute, che non fa uso di que' mezzi, i quali a misura dello stato suo gli sono alla salute necessari: perciò siffatta maniera di vivere si oppone a quella sollecitudine da Dio comandataci per cui sovra ogn' altra cosa e prima d'ogni altra cosa cercar dobbiamo il regno di Dio. Anzi è almeno assai pericoloso ed una disposizione alla eterna rovina eziandio quel torpore, per cui adempionsi bensì i divini precetti, ma con non poca svogliatezza, ed assai languidamente e negligeramente, cosicchè nello stesso atto di adempierli, mancasì di continuo almeno leggermente. *Vicina morti labes est*, scrive S. Paolino nell'Epist. 36., *torpor animorum, et tunc dicit inimicus, praevaluit adversus eum; si et mentis oculos somnus oppresserit*. Quindi l'Apostolo ad Rom. 12. ci vuole tutti solliciti, non pigri, *spiritu ferventes, Domino servientes*.

Torpore.

VIII. Lo svagamento ossia distrazione di mente, ultimo germoglio dell'accidia, suol diffinirsi un movimento d'animo inquieto; onde per la tristizia e per lo tedio dalle spirituali cose e divine passa alle esteriori per trarne da esse sollievi, gusti, e dilettazioni.

Svagamento della mente.

Da questo sgravamento di mente nasce la instabilità di cor po, per cui gli accidiosi non possono mai starsene

in uno stesso luogo, e pellegrinare e vagar procurano qua e là. Ne siegue altresì il moltiloquio, che suol precipitare l'uomo in detrazioni, risse, discordie, ed altri gravi peccati.

La noja del bene spirituale quando sia o non sia peccato speciale di accidia.

IX. Può qui ricercarsi, se peccati di vero peccato d'accidia chi fastidisce il bene spirituale inquanto è faticoso, penoso, ed alla umanità molesto. Ricerca è questa molto necessaria per togliere di mezzo il pericolo di errare nel giudizio di questo peccato.

Rispondo adunque, che questo non è un peccato speciale di accidia propriamente tale: perchè in tal caso l'uomo non ha a noja il ben divino come tale; è in se stesso, ma piuttosto, e direttamente la fatica e la pena, che nell'eseguirlo va congiunta. Pecca quindi senza nteno costui, se per isfuggir la molestia e la fatica tralascia di adempiere un precetto, a cui è tenuto; ma non già di speciale peccato di accidia, ed di peccato specialmente da esprimersi in Confessione. Basta dunque, ch'ei si accusi della sua ommissione, o del precetto violato a cagione della molestia o fatica cui soffrirè è uopo nell'osservarlo. Dottrina tutta di S. Tommaso: *Similiter non potest dici, quod sit speciale vitium acedia in quantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, aut molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum.* Quegli solo adunque pecca di speciale peccato di accidia, che fastidisce il bene divino in se, e non per l'annessa molestia o fatica; quel bene divino cioè, a cui è tenuto o per naturale precetto, o per ragione dell'ufficio, o del proprio stato. Questi è reo di peccato mortale o di accidia, posta la gravità della materia, e l'assenso della ragione, e soltanto per l'imperfezione dell'atto può divenir veniale.

Il rinrescimento del proprio stato nei Religiosi, quale peccato sia.

X. Da ciò può argomentarsi cosa si debba dire di quel Religioso, o Religiosa, che ha rinrescimento e noja del suo stato, e delle gravi obbligazioni, alle quali si è colla professione vincolato. Ognorachè questo rinrescimento è congiunto colla volontà di non adempiere quelle cose, alle quali è sotto grave colpa obbligato, pecca mortalmente il Religioso o Religiosa nell'ammerterlo e nutrirlo deliberatamente. Se poscia non è congiunto con siffatta prava volontà, ma è in risoluta disposizione di osservare quel tanto, a cui l'obbligo lo strigne ad onta d'ogni difficoltà e rinrescimento, non pecca mortalmente. E' però d'ordinario un pingue peccato veniale, se a tale rinrescimento non resiste, e molto più se lo fomenta; anzi trovansi in uno stato, che porta seco un grandissimo pe-

ricolo di questo pro esse solita rantibus i si avera p vivono ne' altresì ne nella q. 33. degl'imper gono fino sistono vi tiepidi ed soggiogare li cum spi dell' Apost

~~~~~  
T

LE virtù prelim de quali c no; Quindi de' peccati poscia in Appellansi principalm to, e qua Sono tre, qual num in tre pa

DELLA

Della n

1. La p cui come ogni meri fede qui

ricolo di sdruciolare in peccato mortale. Osserva a questo proposito Cassiano nel lib. 10. cap. 1. *Acediam esse solitariis magis expertam, & in cremo commorantibus infestiorum hostem & frequentiorum*: il che si avvera pur anche di tutte le persone religiose, che vivono ne' Chiostrì, o sotto Clausura; anzi si avvera altresì negli uomini perfetti. Ma avvisa S. Tommaso nella q. 35, art. 3. al 3. che negli uomini santi v'ha degl'imperfetti moti di accidia, i quali però non giungono fino al consenso della ragione; perchè ad essi resistono virilmente. Il che non avviene nei Religiosi tiepidi ed imperfetti, i quali non di rado si lasciano soggiogare dall'accidia, e dalla noja e tristizia; i quali *cum spiritu ceperint*, per servirmi delle parole dell'Apostolo, *carne consumantur*.



## T R A T T A T O IV.

### DELLE VIRTU' TEOLOGALI.

LE virtù Teologali sono in certa maniera preludj o preliminari ai precetti del Decalogo, nel primo de' quali contengono, o piuttosto ad esso si rinvocano. Quindi dopo aver trattato degli atti umani, e de' peccati, parleremo delle virtù teologali per dire poscia in seguito dei dieci precetti del Decalogo. Appellansi virtù teologali quelle che hanno, almeno principalmente, Dio per oggetto materiale immediato, e qualche di lui perfezione per oggetto formale. Sono tre, cioè la Fede, la Speranza, e la Carità, il qual numero ci dà motivo di dividere questo trattato in tre parti.

## P A R T E I.

### DELLA FEDE, E DEL VIZIO AD ESSA OPPOSTO.

#### C A P I T O L O I.

*Della natura, oggetto e necessità della Fede; e delle cose da credersi.*

I. La prima fra le virtù teologali si è la fede, da cui come da radice e fondamento dipende ogni merito, così la stessa salute eterna. Il nome di fede qui non si prende nè per veracità, nè per fe-

dell'età, nè per fiducia; ma bensì unicamente per una virtù, per cui diamo il nostro assenso alle cose da Dio rivelate in ossequio di lui stesso rivelante, ossia della sua rivelazione. Quindi conviene il nome di fede alle cose credute come da Dio rivelate: alla stessa rivelazione divina: e più propriamente all'assenso e adesione della nostra mente alle cose da Dio proposteci a credersi. In quest'ultimo senso diffinisce la fede S. Paolo nell'Epist. agli Ebrei cap. 11. dicendo, che è *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Da questa idea, che ce ne dà l'Apostolo, può la fede con più precisione definirsi così: *E una virtù divinamente infusa, per cui il nostro intelletto dà fermamente il suo assenso a quelle cose, che da Dio sono state rivelate*. Inquanto è una virtù, conviene con tutte le altre virtù: ma inquanto è da Dio infusa, è differente dalle virtù morali; perchè queste possono acquistarsi cogli atti nostri, ma non già la fede, la speranza, la carità, che da Dio soltanto possono infondersi: e perciò diconsi virtù sovranaturali. L'altre parole indicano la differenza da tutti gli altri abiti spettanti all'intelletto, dall'opinione, dal sospetto, dal dubbio, in cui non v'ha una ferma adesione ad una cosa. Quando poi si dice *non apparentium*, si vuol distinguere la fede dalla scienza, che è di cose evidenti, e che appariscono chiaramente. E quando finalmente si aggiugne, *sperandarum substantia rerum*, vuol distinguersi la virtù della fede teologica dalla comun fede, la quale non è ordinata alla beatitudine sperata. Così S. Tommaso nella 2. 2. qu. 4. art. 1., ove adotta e spiega la diffinizione dell'Apostolo.

Oggetto della fede materiale.

II. L'oggetto della fede, che si comprende nella data diffinizione, secondo San Tommaso nella qu. 1. a. 1. e tutti i Teologi, altro è materiale, ed altro è formale. Oggetto materiale sono tutte quelle cose, che sono a noi statę da Dio rivelate: e quindi non solo quelle, che sono sovra la ragion naturale, e ci sono note unicamente per gratuito divino favore; ma quelle altresì, le quali non sono al di sopra della natural cognizione, e possono conoscersi col ministero della creatura, e col lume di ragione. I Misteri della grazia e della gloria, Iddio uno e trino, l'Incarnazione del Verbo, la reale presenza di Gesucristo nella Euçaristia, ed altre cose molte, che contengono ne' simboli della fede, sono del primo genere: e sono del secondo la esistenza di Dio colle perfezioni a lui convenienti; la creazione del mondo nel

tempo e  
rivocano  
re del v  
sincroni  
dai poste  
la storia.  
teriale du  
e perciò  
non è se  
rivelazio  
or ora d

E qua  
le inten  
e la sua  
alla fede  
Tommaso  
se da cre  
fede; ma  
tre, che  
almeno  
strazione

III. L'  
ed è lo s  
credere,  
le cose r  
testimoni  
indole de  
ditu, stas  
fa testim  
di nostra  
perchè q  
dere e  
perfetta  
di chi  
ciocchè  
venga da  
te presc  
ogni dub  
verità no

IV. Q  
quegli ar  
credere;  
la Chiesa  
ossia la t  
perchè sc  
e può fa  
coll' assi  
Gesucris  
Tom

tempo ed altre più cose di simil fatta, alle quali si rinvocano moltissimi fatti, che narransi nelle Scritture del vecchio e nuovo Testamento: perciocchè da sincroni Scrittori potevano di presenza conoscersi, e dai posterì risapersi col mezzo della tradizione e della storia. Spettano tutte queste cose all' oggetto materiale della fede, perchè tutte sono da Dio rivelate; e perciò sono sotto la ragion sua formale, che altro non è se non se l' infallibile suo testimonio, ossia la rivelazione fattane a noi, affinchè le crediamo, come or ora diremo.

E quantunque quelle cose, che possono col naturale intendimento conoscersi, come la esistenza di Dio e la sua unità con altre simili cose non appartengano alla fede, parlando propriamente; insegna però San Tommaso nell'art. 5. al 3. che annoveransi fra le cose da credersi, non già perchè sia di esse in tutti la fede; ma perchè la lor cognizione si preesige all' altre, che sono puramente di fede; ed altresì perchè almeno quelle persone, le quali non ne hanno dimostrazione e scienza, debbon crederle per fede.

III. L' oggetto della fede, che appellasi formale, ed è lo stesso che il motivo o la ragione del nostro credere, ovvero per cui ci determiniamo a credere le cose rivelate, altro non è che la divina infallibile testimonianza. Ciò è manifesto dalla natura stessa ed indole della fede: perciocchè essendo la fede *ex auditu*, stassene appoggiata all' autorità di chi parla, e fa testimonianza. Cos' è adunque l' oggetto formale di nostra fede? Non altro, che il divin testimonio; perchè questo e non altro si è il motivo, che a credere c' induce le cose rivelate. Questo solo degne perfettamente le rende di tutta fede, cioè l' autorità di chi parla, ch' è prima infallibile verità; imperciocchè per questo stesso che alcuna cosa attestata venga dalla prima verità, la retta ragione tostamente prescrive, che la fede le si presti, posta da parte ogni dubbiezza ed ogni timore; mentre questa prima verità non può nè ingannar, nè fallire.

IV. Quindi sebbene crediamo e credere dobbiamo quegli articoli di Fede, cui la Chiesa ci propone a credere; pure il motivo formale di credere non è già la Chiesa proponente, ma bensì la rivelazione di Dio, ossia la testimonianza divina, cosicchè gli crediamo, perchè sono da Dio rivelati. Ciocchè unicamente fa e può fare la Chiesa consiste in questo, che dichiara coll' assistenza dello Spirito Santo, promessale da Gesucristo, essere questi o quelli articoli da Dio ri-

Oggetto formale.

Motivo di credere non è la Chiesa proponente.



velati, e però in forza di tal rivelazione doversi credere con fede divina. Adunque egli è evidente, che la dichiarazione della Chiesa non fa altro che darci a conoscere con tutta certezza quali verità sieno rivelate.

Argomen-  
ti di cre-  
dibilità.

V. Oltre alla ragion formale per parte dell' oggetto due altre cose richieggonsi per parte dell' uom credente, che a credere lo muovano e lo determinino, una per parte dell' intelletto, e l' altra per parte della volontà. La ragion movente per parte dell' intelletto sta riposta negli argomenti di credibilità, co' quali cioè si prova l' esistenza della rivelazione, e applicasi il divin testimonio ai misteri, che propongonsi a credere. Questa ragione muove e cospira all' assenso della fede, in quanto fa sì, che prudente sia l' assenso, che a Dio prestiamo. Imperciocchè non crederemmo prudentemente, ma imprudentemente e leggermente, esserci la testimonianza di Dio, ossia aver Dio parlato, ed a noi rivelate le cose, che ci si propongono a credere, se non ci fossero gli argomenti di questa divina rivelazione; siccome appunto nemmeno daremmo prudentemente fede alla testimonianza di altro uomo, se mancassero gli argomenti, co' quali si facesse vedere, che diffatti egli ha parlato. Non è qui luogo di esporre questi argomenti, che appellansi di credibilità. Ne trattano altroye parecchi Autori copiosamente.

Pio affet-  
to.

VI. La ragione poi movente per parte della volontà sta riposta nel pio affetto della medesima volontà. Essere onninamente necessario questo pio affetto alla fede, o al credere per fede divina, non ce ne lasciano dubitare parecchi testi della divina Scrittura. La chiama l' Apostolo grazia di fede, e grazia per ubbidire alla fede, *Gratiam fidei*, *Gratiam ad obediendum fidei*, ed è cosa chiara, che l'ubbidienza sta riposta nell' affetto della volontà. E nel cap. 10. insegna *corde creditur ad justitiam*; cioè da una ben affetta volontà venir l' intelletto mosso ed inclinato a credere. Ciò avviene nella stessa fede umana, per cui crediamo alcuna cosa ad un uom che parla. Han luogo in tal punto nel nostro cuore affetti ed amori o verso le persone stesse parlanti, o verso la nostra utilità, convenienza, decoro, ed altri beni. Quindi nascon in noi le ragioni, per cui ci determiniamo a prestare l' assenso alle cose narrate, sebbene non le veggiamo, e ci sieno affatto oscure. Quasi non altramente, mentre ci si propongono le verità di fede, e ci si spiegano i misteri rivelati, infondesi l' amore

del m  
doni e  
ti; e  
guisa,  
vere p  
ri sien  
de ver  
egli di  
alicuju  
sic eti  
quantu  
miam  
ad ass  
ctus ne  
cognitu  
VII.

convier  
ta, è d  
di prec  
nasce  
di mezz  
del fine  
com' è  
Quindi  
ma non  
di mezz  
ta nella  
che sen  
stato di  
cui niu  
tra di  
volontà  
come  
supplir  
con un  
di acqu  
cessarie  
martiri  
nel case  
VIII.  
la divin  
uomini  
loro fel  
ta' mod  
in niuno  
guir la  
come m  
fede pe

del nostro cuore, per cui ci sentiam rapiti verso que' doni e que' premj sublimi, che promettonsi ai credenti; e con tale pio affetto l'animo rimane disposto in guisa, che convenientissima cosa gli appare il muovere l'intelletto a credere que' misteri, sebbene oscuri sieno ed enigmatici. Così S. Tommaso nella qu. 14. de verit. art. 1. *Ista est dispositio credentis* (parla egli di questo affetto, *ut quum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis a Deo, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ: et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his, quæ dicuntur: quamvis intellectus non moveatur per aliquod intellectum, seu clare cognitum.*

VII. Dovendo qui parlare della necessità della fede convien premettere, che la necessità di cui si tratta, è di due generi; cioè altra di mezzo, ed altra di precetto. La necessità di precetto si è quella che nasce dal solo precetto d' un legittimo Superiore; e di mezzo si è quella che nasce dalla stessa qualità del fine, il quale senza tal mezzo non può ottenersi, com' è la conservazione della vita senza alimento. Quindi la necessità di mezzo è anche di precetto, ma non è di mezzo quella di precetto. La necessità di mezzo altra è assoluta, cioè quella ch' è fondata nella connexion naturale fra il mezzo ed il fine, che senza di esso non può mai ottenersi, com' è lo stato di grazia abituale rapporto alla gloria eterna, cui niuno può conseguire senza questa grazia: ed altra di supposizione, cioè quella che dipende dalla volontà di Dio, che ha stabilito questo o quel mezzo come necessario alla salute. Alla prima non si può supplire con altro; ma bensì talvolta alla seconda con una cosa equivalente. Così sebbene il battesimo di acqua sia stato da Cristo istituito come mezzo necessario alla salute, può nondimeno essere supplito col martirio, e col voto, ossia battesimo di desiderio nel caso di necessità. Ciò posto.

VIII. La fede, secondo la presente disposizione della divina provvidenza, in cui cioè la giustizia degli uomini consiste nella filiazione di Dio adottiva, e la loro felicità nella chiara visione di Dio, è sì e per tal' modo necessaria alla giustificazione e salute, che in niuno stato han potuto o possono gli uomini conseguir la giustizia e la salute senza la fede teologica, come mezzo all'una e l' altra cosa necessario. Questa fede però è abituale nei fanciulli, i quali nello

Necessità di mezzo e di precetto.

Necessità della Fede.

stato di grazia col Battesimo vengono giustificati: ed attuale debb' essere negli adulti, cioè negli empj per ottener la giustizia, e nei giusti per conseguir la salute. Imperciocchè *sine fide*, dice l'Apostolo *ad Hebr. 11*, *impossibile est placere Deo*. Ed insegna nel luogo stesso, che tutti quegli uomini, i quali fino dal principio del mondo furono Santi, tali furono per la fede. Lo stesso dicono i Padri della Chiesa di comun consenso, ed il Concilio di Trento nella sess. 6. cap. 8. difinisce che le parole dell' Apostolo, quando dice *che l'uomo si giustifica per la fede*, debbon intendersi nel senso, cui tenne od espresse il perpetuo consenso della cattolica Chiesa, cioè *ci giustificiam per la fede, perchè la fede è il principio dell' umana salute, il fondamento e la radice d'ogni giustificazione, senza di cui è impossibile piacere a Dio, ed arrivare al consorzio de' suoi figliuoli.*

Cose da  
credersi di  
necessità  
di mezzo.

IX. Tutti debbon credere esplicitamente di necessità di mezzo la esistenza di un Dio, e di un Dio remuneratore: *Credere enim oportet*, dice l'Apostolo, *accidentem ad Deum; quia est, & inquiringibus se remunerator sit*. Adunque per la giustificazione e salute è necessaria la fede di un Dio esistente e remuneratore; perchè senza di essa *impossibile est placere Deo*. Ma si avverta, che per piacere a Dio non basta mica conoscerlo per principio ed autore della natura; ma è necessario onninamente conoscerlo per fede come autore e fine sovranaturale. Lo stesso dicasi della remunerazione, di cui parla l'Apostolo, cioè non parlasi di quella, cui può dare Iddio come Autor della natura, riposta cioè in qualche bene, che può conoscersi col lume naturale; ma d'altra più sublime e più eccellente; che consiste nella chiara visione e possedimento di Dio, che colla sola fede possiamo conoscere. La fede esplicita di queste cose è necessaria di necessità di mezzo per la naturale connessione fra il mezzo ed il fine. Ma altre cose ancora da Dio rivelate debbon credersi di necessità di mezzo per libera divina istituzione.

Misteri da  
credersi di  
necessità  
di mezzo.

X. E primieramente di necessità di mezzo è la fede di Dio Redentore, ossia della Incarnazione o implicita o esplicita: implicita prima della venuta di Cristo; ed esplicita dopo la sua venuta, e dopo una sufficiente promulgazione del Vangelo. Ciò è chiaro dalle Scritture, e dalla perpetua tradizione. E se la fede esplicita di Cristo Redentore è necessaria in adesso di necessità di mezzo alla giustificazione ed alla salute, ne siegue, che sia della stessa necessità

anche  
Tommaso  
car  
la f  
la l  
si è  
to h  
per  
po la  
zia  
dere  
ti q  
sta  
quel  
omn  
& F  
XI. C  
dalle p  
mezzo  
no tur  
Simbol  
cosicch  
ficoli,  
proposi  
quale s  
ma di  
tutti del  
Per di  
bon into  
Iddio è  
salvatore  
santità  
loro res  
partecip  
sione d  
vine, ci  
li sono  
Iddio.  
2. Rig  
perè o c  
sima Tri  
ne unia  
pito per  
ria Vergi  
è morto,  
terzo gio  
nre alla  
ti. Ecco

anche la fede della Trinità. Perché, come dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 2. art. 8. „ il Mistero della Incarnazione non può esplicitamente credersi senza la fede della Trinità. Imperciocché nel Mistero della Incarnazione si contiene, che il Figliuolo di Dio si è incarnato; che per la grazia dello Spirito Santo ha rinnovato il mondo, e che stato sia concepito per opera dello Spirito Santo. Quindi è, che dopo la promulgazione del Vangelo, „ nello stato di grazia (soggiugne il S. Dottore) tutti sono tenuti a credere esplicitamente il Mistero della Trinità: e tutti quelli, che rinascono in Cristo, acquistano questa fede per l'invocazione della Trinità, secondo quel testò di S. Matteo al cap. ult. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, et Spiritus Sancti*“

XI. Quanto alle cose da credersi da tutti, anche dalle persone, semplici ed idiote, si di necessità di mezzo che di precetto, sono le seguenti. Tenuti sono tutti a sapere e credere le verità contenute nel Simbolo, che volgarmente appellasi degli Apostoli; cosicchè se vengano interrogati su ciascuno degli articoli, lo sappiano e lo credano. Sta fondata questa proposizione nella perpetua prassi della Chiesa, la quale sempre ha ricercato dai Catecumeni, che prima di ricevere il Battesimo sapessero gli Articoli tutti del Simbolo almeno quanto alla sostanza.

Per discendere adunque al particolare. 1. tutti debbon intorno alla Divinità esplicitamente credere, che Iddio è uno, onnipotente, creatore di tutte le cose, salvatore dell'uman genere, autore e donatore della santità e della grazia, che giustifica i peccatori, e loro restituisce la filiazione di Dio adottiva e gli fa partecipi della gloria eterna riposta nella chiara visione di lui medesimo; che tre sieno le persone divine, cioè Padre, Figliuolo, e Spirito Santo; le quali sono fra sè distinte, ma nondimeno sono un solo Iddio.

2. Riguardo a Cristo Signor nostro tenuti sono a sapere o credere, che la seconda persona dell'augustissima Trinità, cioè il Figliuolo di Dio ha assunto carne umana, e però essere Dio e uomo; che fu concepito per virtù dello Spirito Santo; ed è nato di Maria Vergine: di più, che per redimerci ha patito ed è morto, e disceso coll'anima al limbo, risuscitò il terzo giorno, salì poi al Cielo, e finalmente ha a venire alla fine del mondo a giudicare i vivi ed i morti. Ecco le cose, che tutti debbon credere e sapere

Quali cose tutti debbon credere.

Che intorno alla Divinità.

Che intorno a Cristo.

intorno al Signor nostro Gesù Cristo. Imperciocchè per quello riguarda a certe controversie, che sogliono eccitarsi intorno tali cose, e massimamente circa l'unione delle due nature divina ed umana, ed altre di simil fatta, non sono tutti tenuti a saperle.

Che intorno agli altri articoli.

3. Circa gli altri articoli sono tutti senz'alcun dubbio tenuti a credere essere lo Spirito Santo la terza Persona della SS. Trinità: la Chiesa Cattolica: la remission de' peccati: la risurrezione di tutti gli uomini alla fine del mondo; e finalmente la vita eterna, cui riceveranno i giusti, come altresì l'eterna morte, ossia la dannazione perpetua, che avranno gli empj.

Che intorno ai due della discesa di Cristo all'inferno, e della Comunione de' Santi.

4. Quanto a que' due articoli della discesa di Cristo all'Inferno, e della Comunione de' Santi, su' quali v'ha fra i Teologi quistione, se tutti debban saperli e crederli, dico, che ancor essi debbon sapersi e crederli da tutti almeno in qualche maniera imperfetta e confusa. Onde sappiano e credano, esser Cristo disceso all'inferno, come sta espresso nel Simbolo, ed esser nella Chiesa la Comunione de' Santi, inquanto che conoscendola come una congregazione di tutt'i fedeli, ossia come un corpo mistico composto di tutt'i fedeli, insieme capiscano, che tutt'i membri di esso mistico corpo giovansi e si ajutano vicendevolmente, e godon tutti della partecipazione de' beni di tutto il corpo.

Cosa debban tutti oltre il Simbolo sapere.

XII. Oltre alle cose contenute nel Simbolo tenuti sono i fedeli tutti a sapere le petizioni contenute nell'orazione Domenicale, cui ci ha insegnato lo stesso divino Maestro e nostro Redentore; a cui deve aggiugnersi l'Angelica Salutatione secondo la pratica della Chiesa universale, affine di ottenere più facilmente ciocchè domandiamo. Così pure i dieci precetti del Decalogo per regolare i proprj costumi; ed inoltre i sette Sacramenti, e massimamente quelli, che a tutti gli adulti sono necessarj, cioè il Batteesimo, la Penitenza, e l'Eucaristia. Ecco le cose, che da tutti universalmente i fedeli debbon crederli e sapersi. I Vescovi però, i Parrochi, i Dottori, e le altre persone di grado e carattere distinto nella Chiesa di Dio debbon, come insegna S. Tommaso nella 2. a. q. 2. art. 6., di tutte queste cose avere una cognizione ed una fede più estesa, più spiegata e più piena.

Del  
I. Il  
compre  
e verita  
abbiam  
2. rigu  
terno,  
confess  
la 4. fin  
ni debb  
in breve  
II. Ma  
fede è c  
negativo  
vento a  
non dub  
fermativ  
biam far  
cetto è a  
bliga asso  
in forza  
obbliga s  
cetto, ch  
il che ha  
rità. Ma  
di fede?  
ze? Ecco  
diffinire.  
III. In  
cetto, l  
terni, c  
tissimo,  
nata da  
primo it  
tempore  
ex vi p  
nentium.  
setur cac  
Infatti, s  
di fede, j  
rale non  
meno la  
noi tutti  
cinarci a

CAPITOLO II.

Del precetto dell'atto di fede interno ed esterno.

I. Il precetto della fede, di cui ora siam per dire, comprende quattro cose: cioè la prima quegli articoli e verità, che debbon sapersi e credersi, e di questa abbiam detto abbastanza nel Capitolo antecedente; la 2. riguarda l'assenso della fede, ossia l'atto di fede interno, che talvolta deve farsi; la 3. spetta all'esterna confession della fede da farsi a tempo opportuno: e la 4. finalmente la profession della fede, che da alcuni debb'esser fatta per precetto della Chiesa. Diremo in breve di tutte tre.

Il precetto della fede comprende quattro cose.

II. Ma prima è da sapersi, che il precetto della fede è di due generi, cioè altro affermativo, ed altro negativo. Quest'ultimo obbliga sempre ed in ogni evento a non dissentire mai ai Misterj della fede, e a non dubitare della loro verità: ed il primo, cioè l'affermativo, prescrive l'atto interno di fede, cui dobbiam fare in certi tempi e circostanze. Questo precetto è ancor esso di due generi, cioè altro, che obbliga assolutamente e per se stesso, cioè per natura ed in forza della stessa virtù della fede: ed altro, che obbliga solo per accidente, cioè in forza d'altro precetto, che non può adempiersi senza un atto di fede; il che ha luogo anche nell'atto di speranza e di carità. Ma c'è poi questo precetto di fare atti interni di fede? Quando obbliga, in quali tempi e circostanze? Ecco ciò, cui dobbiamo in seguito esaminare e diffinire.

Precetto affermativo e negativo.

III. In primo luogo adunque dico, che c'è il precetto, per cui l'uomo è tenuto a far atti di fede interni, come pure di speranza e di carità. Ciò è certissimo, perciocchè l'opposta sentenza è stata condannata da Alessandro VII. e da Innocenzo XI. cioè dal primo in questa proposizione: *Homo nullo unquam tempore tenetur elicere actum fidei, spei & charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.* E dall'altro nella seguente: *Fides non censetur cadere sub præceptum speciale & secundum se.* Infatti, se secondo S. Paolo ai Gal. 3. il giusto vive di fede, *justus ex fide vivit*, siccome la vita corporale non può conservarsi senza alimento, così nemmeno la vita dell'anima senz'atti di fede. Oltracciò noi tutti senz'alcun dubbio tender dobbiamo ad avvicinarci a Dio per essere da lui illuminati, secondo

Precetto di far atti di fede.

quel testo, *accedite ad eum & illuminamini*; ma come possiamo ciò fare se non se cogli atti di fede? Questi sono i primi passi, per cui ci accostiamo a Dio. Quindi nemmeno basta fare una volta sola in vita l'atto di fede, ed è stata condannata la proposizione, che lo asseriva, *satis est actum fidei semel in vita elicere*; perocchè le addotte ragioni richieggono più frequenti atti di fede. Ma quante volte, e con qual frequenza dovrà farsi l'atto di fede?

Con qual  
frequenza  
debba farsi  
l'atto di  
fede.

IV. Certamente non basta farlo menò d'una volta; ogni cinque anni; mentre Innocenzo XI. ha riprovato la seguente proposizione: *Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare preceptum caritatis*; il che debb'intendersi anche della Fede e della speranza. Per venire a qualche più precisa determinazione, penso, che miuno avrà coraggio di asserire, che il precetto dell'atto di fede non obblighi almeno una volta all'anno; mentre almeno una volta all'anno obbliga per ordinazione della Chiesa anche il precetto dell'Eucaristia. Ma non mancano gravi Autori, i quali ricercano una maggior frequenza; cioè che facciasi l'atto di fede o tutte le Domeniche, o almeno in tutte le solennità maggiori, cioè quando celebransi i misteri principali di nostra fede. La qual dottrina sembra a me molto probabile, e da seguirsi onninamente in pratica. Si esortino per tanto i fedeli alla frequenza di tali atti, cioè di fede, di speranza, e di carità.

I Fanciulli quando sieno tenuti all'atto di fede.

V. In tre circostanze poi obbliga questo precetto. Obbliga a far l'atto di fede i fanciulli nella circostanza, in cui l'uso acquistano della ragione. Tenuti sono secondo la dottrina di S. Tommaso, e del maggior numero de' Teologi, a fare in quella circostanza ed in quel momento un atto interno di fede intorno a quei misteri, che loro a credersi sono stati sufficientemente proposti. Questo momento però non ha a prendersi fisicamente, ma moralmente, cioè per un tempo congruo e discreto: ed è anche da osservarsi, che l'uso della ragione non viene in un dato punto nè ugualmente a tutt'i fanciulli, ma a chi pi' presto, a chi più tardi, e a grado a grado.

Quando sia tenuto l'infedele ad abbracciare la fede.

2. Ognuno, a cui la fede cristiana viene sufficientemente proposta, cioè ogni qual volta gli si fan note le ragioni, i miracoli, e gli altri segni di credibilità, s'è infedele, è tenuto ad abbracciare la fede, ed a fare l'atto di fede. Lo stesso si dica eziandio di qualsivoglia fedele, a cui viene spiegato e proposto a credersi qualche domma di fede. Imperciocchè se in que-

sed caso  
dizio, gi-  
3. L'u  
precetto  
come nel  
probabile  
uomo a d  
lo è cert  
mai ha t  
consequir  
tù della  
VI. E'  
bligante  
to, che o  
precetto,  
l'atto di  
l'uomo a  
della Per  
ciochè a  
ti, fra' q  
sovrannat  
gniquaivo  
Eucaristia  
la presen  
ta. 3. Al  
Messa, o  
cercai pe  
atto impl  
fede, che  
precetto.  
tentazion  
la fede;  
sere un  
tentazion  
mezzo p  
ve il per  
VII. V  
re ester  
fitebitur  
coram, h  
meo. Ed  
Qui me e  
nis erube  
altresì S.  
tiam; or  
Agostino  
didisse a  
de conce

sto caso non dà il suo assenso, ma sospende il suo giudizio, già reca ingiuria a Dio rivelante.

3. L'ultima circostanza, in cui obbliga sempre il precetto di fare un atto di fede, ed obbliga per sé come nelle due antecedenti, si è quella del pericolo probabile di morte. Imperciocchè se mai è tenuto l'uomo a dare a Dio testimonianza di sua professione, lo è certamente in tempo di morte, in cui più che mai ha bisogno di vivere della vita di fede affine di conseguire la beata visione, che corrisponde alla virtù della fede.

Obbliga l'atto di fede nel probabile pericolo di morte.

VI. E' certo presso tutti, che oltre il precetto obbligante per sé all'atto di fede, c'è anche il precetto, che obbliga per accidens, cioè in virtù d'altro precetto, che non può debitamente adempirsi senza l'atto di fede. Ciò ha luogo in molti casi: 1. Quando l'uomo accostasi al Sacramento o del Battesimo, o della Penitenza per conseguire la giustificazione: perciocchè a tali Sacramenti debbon premettersi più atti, fra' quali quello di fede: mentre essendo tali atti sovranaturali debbono essere diretti dalla fede. 2. Ogniqualvolta si accosta a ricevere il Sacramento dell'Eucaristia: perciocchè in allora è tenuto a credere la presenza reale di Gesù Cristo nell'Ostia consecrata. 3. Allorchè ne' giorni di festa deve ascoltare la Messa, o esercitare altre opere di religione. Non ricercasi però un atto formale ed espresso, ma basta l'atto implicito e virtuale, in quanto che in forza della fede, che ha, fa quegli atti, ai quali è tenuto per precetto. 4. Allorchè sentesi combattuto da qualche tentazione contro la fede, o contro alcun articolo della fede; poichè in tal caso per rigettarla sembra essere un prezzo necessario l'atto di fede. Se però la tentazione non è troppo grave basterà, e forse sarà un mezzo più opportuno il disprezzarla, e volgere altrove il pensiero.

Quando obblighi per accidens.

VII. V'ha poi anche il precetto divino di confessare esteriormente le fede Cristiana: *Omnis, qui confitebitur me, dice Cristo in S. Matteo al cap. 10., coram, hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo.* Ed all'opposto leggiamo presso S. Luca al cap. 9. *Qui me erubuerit et sermones meos, hunc filius hominis erubescet, quum venerit in majestate sua.* Dice altresì S. Paolo ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem.* Quindi S. Agostino nel serm. 139. dice: *Quid prodest corde credidisse ad justitiam, si os dubitat proferre, quod corde conceptum est?*

Precetto di confessar la fede esteriormente.



Obbliga  
soltanto a  
tempo e  
luogo,

VIII. Questo precetto però, essendo affermativo, non obbliga se non se a tempo e luogo, e non già in ogni tempo, com'è proprio di tutt' i precetti affermativi. I casi poi e circostanze, in cui obbliga il precetto di confessare esteriormente la fede, vengono da S. Tommaso nella 2. 2. q. 3. art. 2. comprese in due generali regole; cioè quando per l'ommissione di tal confessione si sottrae a Dio il dovuto onore; e quando resta detratto il bene, che al prossimo si deve: *Quando per omissionem hujus confessionis subtrahetur honor debitus Deo: vel utilitas proximi impendenda.* Se ha luogo o l'uno o l'altro di questi due inconvenienti, il fedele è tenuto alla confession della fede, quantunque gli sovrasti il pericolo di morte.

È tenuto  
alla confessione  
chi è interrogato  
dalla pubblica  
podestà.

Quindi se taluno viene di sua fede interrogato da persona fornita di pubblica autorità, deve esteriormente confessarla; cosicchè se tace in tal caso; se dissimula, viola il precetto della fede affermativo. E la ragione è; perchè appunto in questo caso apporta pregiudizio, all'onore dovuto a Dio, e però pecca mortalmente, e viene escluso dal regno di Dio giusta la sentenza di Cristo già mentovata. L'opposta sentenza, che diceva: *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere ut peccaminosum per se non damno* è stata condannata da Innocenzo XI. E' adunque in tal caso tenuto ognuno a rispondere ed a confessare la sua fede: Il che è vero o sia quegli, che interroga legittimo Superiore, o abbia la podestà per tirannia ed usurpazione; o chi viene interrogato sia suddito o straniero. Imperciocchè sempre ha luogo la stessa ugual ragione. Così si portarono i primitivi Cristiani, i quali debbon essere agli altri tutti d'esempio: Interrogati eglino dai Re e dai Tiranni pubblicamente della lor fede, senza veruna distinzione della podestà degl'interroganti intrepidamente rispondevano d'esser Cristiani.

Che, se  
da persona  
privata?

Se poi vien interrogato da persona privata, egli è certo, ch'è tenuto a confessarla, se non può tacere senza detrimento della religione o del prossimo. Ma se niun detrimento sia imminente, sebbene alcuni Autori col Suarez sostengano, che anche in tal caso è tenuto a manifestare la sua fede, io dico, che ciò può ammettersi, se da siffatta manifestazione non ha a temerne verun grave danno; ma se lo teme con fondamento, senza sperarne nulla di onore a Dio, ed utile alla religione, ed al prossimo, dalla perversità dell'interrogante, se tace, se dissimula, se al rispon-

dere si sot  
insegna San  
sa lodevole  
la risposta  
pria fede  
o di non  
gravemente  
in grave di  
IX. V'ha  
co, il qual  
di persone  
tal profess  
precetto, s  
ed a tenor  
tre è un p  
persone sc  
Concilio d  
i Benefizia  
» ciis quil  
» si il Co  
» die ade  
» in mani  
» tam gen  
» blicam f  
» siaz obe  
» rent  
» nonici del  
» de Cano  
» thedrali  
» Officiali  
» neantur  
» fructus  
» getur  
A ques  
giunto S  
mincia, A  
bligazione  
Predicato  
sri Decre  
per comu  
cevuti, ob  
X. Due  
carsi. 1. S  
nefiz aver  
mine di d  
re la pro  
suo Vica  
nici, i q

dere si sottrae, non pecca. Può anche essere, come insegna San Tommaso nell'art. 2. al 3., talvolta cosa lodevole il tacere. Tacere, io dissi, o declinare la risposta: perciocchè niuno può mai negare la propria fede dichiarando v. g. di non essere cristiano, o di non essere cattolico. Questa è una menzogna gravemente ingiuriosa alla religione, e che ridonda in grave disonore della fede.

IX. V'ha finalmente anche il precetto ecclesiastico, il quale per altro non riguarda che certi generi di persone, della professione della fede. Deve farsi tal professione dalle persone a cui è imposto un tal precetto, secondo la formola dalla Chiesa prescritta, ed a tenore della disposizione della medesima, mentre è un precetto puramente ecclesiastico. Ma quali persone sono ad essa tenute? Per disposizione del Concilio di Trento a farla sono tenuti in primo luogo i Benefiziati con cura d'anime. „ Provisi de Beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus (così si il Concilio nella sess. 24. cap. 12.) teneantur a die adeptæ possessionis ad minus intra duos menses in manibus ipsius Episcopi, vel, eo impedito, eorum generalium Vicario orthodoxæ suæ fidei publicam facere professionem, & in Romanæ Ecclesiæ obedientiam se permansuros spondeant & jurant“. Estende poscia questa obbligazione ai Canonici della Cattedrale, dicendo: „ Provisi autem de Canonicatibus, & dignitatibus in Ecclesiis Cathedralibus non solum coram Episcopo, seu ejus Officiali, sed etiam in Capitulo idem facere teneantur; alioqui prædicti omnes provisi, ut supra, fructus non faciant suos, nec illis possessio suffragetur“.

Professione di fede.

Quali persone sieno ad essa tenute.

A queste persone dal S. Concilio nominate ha aggiunto S. Pio V. nella sua costituzione, che incomincia, *In Sacrosancta*, imponendo loro la stessa obbligazione, tutt' i dottori, i Maestri, i Regenti, i Predicatori, ed i Professori di qualunque facoltà. Questi Decreti o sia del Concilio, o sia del Pontefice per comune sentenza de' Teologi, almeno ove sono ricevuti, obbligano sotto grave peccato.

Quali altre.

X. Due cose intorno siffatti Decreti possono ricercarsi. 1. Se tutti quelli i quali vengono eletti a benefizj aventi cura d'anime, tenuti sieno entro il termine di due mesi dal giorno del pacifico possesso fare la professione di fede in mano del Vescovo, o del suo Vicario, o Ufficiale. 2. Se i Benefiziati o Canonici, i quali entro questo spazio non han adempiuto

Proporgonsi due questioni.

questo dovere, tenuti sieno a restituire i frutti de' loro benefizj.

Si decide  
il primo  
questo.

Ed alla prima quistione è comune e certa la decisione affermativa: perciocchè di questi fassi dal Concilio espressa menzione, e ad essi si comanda di fare la professione di fede almeno entro il termine di due mesi: *Provisi de beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus, teneantur a die adeptæ possessionis ad minus intra duos menses . . . facere professionem.* All'altra poi sebbene alcuni Teologi rispondano

Si decide  
il secondo.

negativamente, la risposta però affermativa è la sola vera ed in pratica da seguirsi. La ragion' è, perchè il Concilio di Trento espressamente dichiara, che non fanno suoi i frutti, *fructus non faciant suos*. Se non fanno suoi i frutti: adunque questi frutti sono altrui; e quindi siccome le cose altrui debbono restituirsi, così pure anche codesti frutti. Ciò raccogliesi altresì da altre parole del Concilio, mentre dice di essi, *illis possessionem non prodesse*; cioè che nemmen giova loro il possesso, in cui fossero di tali frutti. Lo stesso finalmente si conferma colla proposizione dannata da Alessandro VII, che asseriva: *Restitutio a S. Pio V. imposita Beneficiatis non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declarativam iudicis*. Imperciocchè colle stessissime espressioni, colle quali viene imposta da S. Pio V. tale obbligazione ai Benefiziati non recitanti, viene altresì imposta dal Tridentino ai Benefiziati, ch' entro il bimestre non fanno la professione di fede. Debbono tali frutti restituirsi dal giorno dello scaduto bimestre, fino al giorno in cui vien fatta la professione prescritta. E la professione deve farsi dal Benefiziato personalmente, nè basta secondo molte decisioni delle sagre Congregazioni, che faccia-si per Procuratore.

### CAPITOLÒ III.

*Del precetto della fede negativo: e della illecita simulazione in fatto di Religione.*

Cosa vieti  
il precetto  
di fede nega-  
tivo.

Questo  
precetto di  
fede nega-  
tivo è es-  
presso  
nelle Scrit-  
ture.

I. Abbiam già dettò, che oltre al precetto di fede affermativo, c'è anche il negativo, di cui ora siamo per dire. Il primo obbliga soltanto nel dato tempo, luogo e circostanza; ma per opposto il secondo obbliga sempre ed in ogni evento: obbliga cioè i Cristiani tutti a non negare unquemaì la fede, ed a non far cosa, che contraria sia alla fede, di cui fan professione. Sta espresso questo precetto nel Vangelo a sì chiare note, che non rimane luogo a veruna

abitazione  
negaverit  
ram Patre  
sta la ingi  
nega la fed  
vuto; quan  
che gli ar  
Teologi sen  
negare la  
famente,  
sempre un  
na conven  
così, quan  
ci sia la tr  
II. Quine  
za, e farci  
ticolari, ric  
sia unquen  
2. Quali p  
me protest  
e consegue  
Rispondo  
cità per qu  
buona inten  
ragione ch  
una falsa re  
ed è una m  
violato l'on  
Quindi è c  
dannati fur  
ri avevano  
lazione in  
to o delitt  
contro la  
Allà se  
parole, i  
tali, che  
luogo, di  
indurre g  
professi in  
oppure per  
i segni, ch  
stanze di t  
chi ne fa  
cattolica.  
ni, peccat  
perciocchè  
gnificazioni

**Abitazione.** Dice Cristo in S. Matteo al cap. 10. *Qui negaverit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo, qui in Cœlis est.* E' troppo manifesta la ingiuria gravissima, che reca a Dio colui, che nega la fede. Costui sottrae a Dio il culto a lui dovuto; quant'è da sè toglie di mezzo lo stesso Dio, che gli arcani di fede ci ha rivelato. Quindi tutt' i Teologi senza veruna discrepanza confessano, che il negare la fede, o ciò facciasi espressamente, o tacitamente, o colle parole, o co' segni, o co' fatti, è sempre un grave peccato. In questa generale dottrina convengono tutt' i Teologi cattolici; ma non è così, quando trattasi di determinare se ci sia, o non ci sia la trasgressione in certi casi particolari.

II. Quindi noi per procedere con maggior chiarezza, e farci insieme strada alla decisione dei casi particolari, ricercheremo generalmente due cose: 1. Se sia unquam lecito il simulare una falsa religione. 2. Quali parole, segni, azioni abbiano ad aversi come protestative o indicatrici di una falsa religione, e conseguentemente illecite e vietate.

Rispondo alla prima quistione, non essere mai lecito per qualsivoglia cagione, e con qualunque anche buona intenzione il simulare una falsa religione. La ragione chiarissima si è, perchè la simulazione di una falsa religione è una negazione della vera fede; ed è una menzogna in cosa gravissima, per cui resta violato l'onore divino, ed il prossimo scandalizzato. Quindi è, che nel secondo secolo della Chiesa condannati furono gli Ebioniti, i quali fra gli altri errori avevano ancor questo, essere cioè lecita la simulazione in materia di religione, e non essere peccato o delitto il fare o dire esteriormente alcuna cosa contro la fede, purchè resti la fede nel cuore.

Alla seconda questione convien distinguere. O le parole, i segni, le azioni di qualsivoglia fatta sono tali, che o da sè o relativamente alle circostanze di luogo, di tempo, di persone, possono significare, ed indurre gli altri a credere, che chi ne fa uso non professi internamente la fede cristiana e cattolica; oppure per lo contrario tali sono le parole, l' opere, i segni, che non han forza nè da sè, nè dalle circostanze di tempo, luogo, o persone di significare che chi ne fa uso non fa professione di fede cristiana e cattolica. Nel primo caso sono tutti tali segni e azioni, peccati di apostasia e di annegazion della fede: perciocchè sebben anche non sieno da sè a questa significazione determinate, determinate bastevolmente

Propo-  
gansi due  
Quistioni.

Non è  
mai lecito  
il simulare  
una falsa  
religione.

Quali se-  
gni, paro-  
le, azioni  
sieno lecite  
o vietate.

rimangono dalle circostanze, in cui vengono praticate. All'opposto nel secondo caso non possono nè debbono tenersi per annegazioni di fede, e quindi nemmeno peccaminose.

Poste e ben intese queste generali dottrine a guisa di basi, o fondamenti, non sarà difficile il decidere molti casi pratici e particolari; di cui noi qui ne porremo, e decideremo alcuni di maggior importanza.

Non è  
mai lecito  
incensar l'  
Idolo, o  
piegare a  
lui le ginocchia.

III. Non è lecito mai neppure affine di sfuggire una morte imminente l'incensare un Idolo, l'inginocchiarsi innanzi, o il praticare verso di lui altri segni di culto e di religione, ancorchè senz'animo di dargli culto, ma piuttosto anzi con proposito e volontà di deriderlo, oppure con intenzione diretta a Dio ed a Cristo. Eccone la ragion manifesta. Queste esterne azioni tendono da sé all'onore dell'Idolo, e a tal fine sono state istituite; e, considerate le circostanze, a questo scopo sono ordinate: e quindi, qualunque altra siasi la latente interna intenzione, non possono per verun modo purgarsi dal reato di superstizione. Così appunto è stato dichiarato dalla S. Congregazione de Propaganda fide il dì 12 Settembre 1645, approvandone la dichiarazione Innocenzo X. relativamente a que' Cristiani, i quali nella Cina piegavano all'Idolo le ginocchia, ma dirigevano la loro intenzione a Cristo, o alla Croce nascosta fra i fiori dell'altare.

Se neghi la  
fede chi  
nega d'essere  
Cristiano.

IV. Chi nega d'esser cristiano, è reo di annegazione di fede, posto che l'interrogazione venga fatta dagli Infedeli affine di venire in cognizione della religione da esso professata, ma non già s'è diretta a conoscerne la patria, la nazione, od altre particolarità e ragioni per niun modo spettanti alla fede o alla religione. Ascoltiamo S. Agostino, il quale nel trattato 113. sopra S. Giovanni fa vedere coll'esempio della negazione di S. Pietro essere lo stesso negare d'essere Cristiano e negar Cristo: „ Sane, dice, in ista negatione Apostoli Petri debemus advertere, non solum ab eo negari Christum, qui dicit eum non esse Christum; sed ab illo etiam, qui dicit quum sit, negat se esse Christianum. Dominus enim non ait Petro: *Discipulum meum te negabis*, sed *Me negabis*. Negavit ergo ipsum, quum se negavit ejus discipulum. Quid autem aliud isto modo, quam se negavit esse Christianum? “ Dicasi lo stesso anche di quel Cattolico, il quale interrogato dagli eretici, s'è Pontificio o Papista affine di scoprirne la religione, negasse di esserlo. Così, quando l'inter-

rogazione  
sata relig  
l'interrog  
è negare  
tutt' altro  
V. Ad  
o fra essi  
ne' giorni  
Impericio  
per se st  
altresi, c  
me un se  
del contr  
altrament  
tolico. E'  
no di mar  
punto del  
tolicismo  
dalla Ghe  
almeno le  
tà di cos  
fluire, ac  
ne? Ciò p  
averarsi o  
in certi o  
bia luogo;  
nè di disp  
tolico, il d  
tici, abbia  
sua religio  
giorni non  
infermità  
di farlo p  
VI. Ve  
to a tutt  
e de' paes  
no alcuna  
è mai lec  
gni, o' dicit  
nati ad ir  
falsa setta  
l'uso di t  
tura sia in  
te istituite  
testare un  
mun senso  
gione, c  
portarle i

rogazione ha per iscopo il conoscimento della professata religione. Ma non così quando altro è il fine dell'interrogante; perchè in tal caso il dire di no non è negare la fede di Cristo o della Chiesa, giacchè a tutt' altro l'interrogazione è diretta.

V. Ad un Cattolico che passa per paesi d' Eretici, o fra essi soggiorna, non è lecito il mangiar carne ne' giorni, in cui dalla Chiesa il cibarsene è vietato. Imperciocchè è bensì vero che ciò non è un segno per se stesso protestativo di falsa setta; ma è vero altresì, che nei paesi accennati d' ordinario si ha come un segno protestativo. Quando adunque non consti del contrario, un Cattolico è tenuto ad astenersene, altrimenti verrebbe a negare col fatto d' esser cattolico. E' cosa a tutti nota, che gli Eretici costumano di mangiar carne in siffatti giorni in dispregio appunto della legge Ecclesiastica, e per opporsi al Cattolico: anzi protestano con ciò d' essere separati dalla Chiesa cattolica, d' esser eretici e settari; od almeno lo fanno per dimostrarsi difensori della libertà di coscienza. Sarà egli adunque mai lecito confluire, acconsentire a siffatto dispregio e protestazione? Ciò però sia detto per quello suole avvenire, ed avverarsi ordinariamente. Per altro può essere, che in certi o paesi o circostanze niuna di tali cose abbia luogo; che non ci sia verun sospetto di scandalo, nè di dispregio della cattolica religione; e che il Cattolico, il quale trovasi di passaggio in paesi di Eretici, abbia qualche gravissimo motivo di occultare la sua religione. In questo caso il mangiar carne in tali giorni non sarà illecito; come pure il mangiarne per infermità o per bisogno, protestando ai circostanti di farlo per tal motivo.

VI. Venendo ora al caso delle vestimenta, è lecito a tutti il far uso delle vesti proprie delle nazioni e de' paesi, ove abitano gl' Infedeli, le quali non hanno alcuna relazione alla falsa loro religione. Ma non è mai lecito far uso di quel genere di vesti, o segni, o distintivi dalla legge o consuetudine determinati ad indicare un ministro, o un professore d' una falsa setta o religione. La ragion è, perchè sebbene l'uso di tal sorta di vesti assolutamente e di sua natura sia indifferente: posto nondimeno, che sieno state istituite, o dalla consuetudine determinate a protestare una falsa religione, significano da se nel comun senso ed estimazione degli uomini la falsa religione, cosicchè tutte quelle persone, che veggonsi portarle indosso, sono tosto giudicate di quella set-

Mangiar carne presso gli Eretici ne' giorni vietati è illecito.

Quali vestimenti sieno protestative di falsa religione.

ta, cui segnano, e dimostrano le vestimenta. Quindi chi le porta, nega implicitamente la fede, e professa la falsa religione; e però pecca gravemente contro il precetto di fede negativo, che vieta il professare una falsa religione anche solo esteriormente.

Non pecca chi entra ne' templi degli infedeli.

VII. Non pecca contro la sua Religione, nè nega la sua fede un cristiano, il quale entra nei Templi degli Infedeli, degli Ebrei, o degli Eretici. Imperciocchè siffatto ingresso, com'è manifesto dall'uso e consuetudine universale, non è per verun modo un segno protestativo di Religione. Qui trattasi di un fatto, che deve secondo la comune estimazione esser preso ed interpretato: e gli uomini comunemente si fedeli che infedeli non hanno per un segno protestativo di veruna setta l'ingresso di una Sinagoga, di un Tempio o di Eretici, o d'Infedeli, eziandio in tempo, in cui fanno le lor sagre funzioni; purchè non ci sia co' loro superstiziosi riti veruna comunicazione. Se adunque un cristiano entra in qualche Tempio di Eretici o d'Infedeli senza punto impacciarsi o comunicare nelle loro sacre cerimonie, nè per altra parte ci sia verun pericolo di sovversione, non v'ha ragione di condannarlo per tale capo di peccato contro la fede.

Caso, in cui non è ciò lecito.

Se però qualche Principe eretico comandasse con pubblico editto a tutt'i suoi sudditi di frequentare i Templi degli Eretici, e di assistere alle loro preghiere, di convenire alle loro conventicole e prediche; i Cattolici che si trovassero nei loro stati, non dovrebbero, nè potrebbero lecitamente ubbidire. Quindi avendo il Re d'Inghilterra sul principio del precedente secolo comandato ai Cattolici tale frequenza, interrogato Paolo V., se ciò fosse loro lecito, dopo aver consultata la cosa con gravissimi Teologi, l'anno 1605, rispose non essere loro ciò lecito, concludendo la sua risposta colle seguenti parole: *Non enim licet vobis hoc facere sine detrimento divini cultus, ac vestrae salutis.*

È sempre peccato mortale il comunicare cogli infedeli nei riti sacri.

È poi sempre peccato mortale il comunicare alla cena degli Eretici, e co' sagri loro riti e preghiere. Perchè in tal caso col fatto stesso e segno esterno ciò sarebbe un professare virtualmente la loro religione. E non è lecito parimenti l'intervenire alle loro prediche, massimamente se ciò sia a bella posta, e con frequenza per lo stesso motivo.

Del vi

I. L'im  
Due infè  
art. 1. in  
go in que  
to nulla  
cientem  
na del p  
padre. Q  
ignoranz  
maso nel  
la fede r  
cato stes  
sia posit  
dice e ri  
ficientem  
tale. Anz  
pellano pr  
duce; ed  
han avuto  
voglion o  
illuminati  
essi colpe  
sione del  
H. Tre  
mente sc  
Giudaism  
sia, sicco  
nesimo.  
seguento  
la opposi  
dere in c  
è alla fec  
infedeltà  
nitenza a  
in figura,  
nella stes  
l'infedeltà  
le assegna  
Ma qual  
più grave?  
tore all'a  
ci semp  
Tomo

CAPITOLO IV.

Del vizio opposto alla Fede, cioè della infedeltà.

I. L'infedeltà è il vizio, che alla fede si oppone. Due infedeltà distingue S. Tommaso nella 2. 2. q. 10. art. 1. *in corp.* Altra si è puramente *negativa*, ed ha luogo in quelle persone, le quali non han mai della fede udito nulla; ossia alle quali la fede non è stata mai sufficientemente proposta. Questa non è peccato, ma pena del peccato originata dal peccato del primo nostro padre. Quindi chi sen giace in questa infedeltà, ossia ignoranza delle cose divine, *si danna bensì*, dice S. Tommaso nel luogo cit., *per altri suoi peccati, i quali senza la fede non possono rimettersi, ma non già per lo peccato stesso d'infedeltà.* Altra è infedeltà *contraria*, ossia *positiva*. Questa trovasi in colui, il quale contraddice e ripugna alla fede, ossia alla verità di fede sufficientemente a lui proposta. Ed è sempre peccato mortale. Anzi peccato mortale è ancor quella cui altri appellano *privativa*, ma che veramente alla positiva si riduce; ed ha luogo in coloro, i quali almeno in confuso han avuto qualche notizia della fede cristiana; ma non vogliono o non si curano d'esserne istruiti e d'essere illuminati. Costoro peccano mortalmente; perch'è in essi colpevole e gravemente peccaminosa la ommissione del mezzo alla salute onninamente necessario.

Infedeltà negativa.

Infedeltà positiva.

Infedeltà privativa.

II. Tre sono le specie d'infedeltà, che comunemente sogliono assegnarsi; cioè il Paganesimo, il Giudaismo, e l'Eresia, alla quale si riduce l'Apostasia, siccome l'Ateismo, ed il Maomettismo al Paganesimo. Ne rende S. Tommaso alla q. 10. art. 5. la seguente ragione. Il peccato d'infedeltà consiste nella opposizione e renitenza alla fede; e ciò può accadere in due maniere: perciocchè o questa renitenza è alla fede non per anche abbracciata; e questa è l'infedeltà dei Pagani, ossia Gentili. Oppure è una renitenza alla fede Cristiana già abbracciata; e ciò o in figura, e questa si è la infedeltà dei Giudei: o nella stessa manifestazione della verità, ed è questa l'infedeltà degli Eretici. Adunque possono in generale assegnarsi le tre predette specie d'infedeltà.

Tre specie d'infedeltà.

Ma quale di queste tre specie d'infedeltà si è la più grave? Diffinisce questo punto il medesimo S. Dottore all'art. 6. dicendo, essere la infedeltà degli Eretici semplicemente più grave di quella de' Giudei, e

Di queste tre specie quale sia la più grave.



quella dei Giudei di quella dei Pagani, se si consideri l'infedeltà pel solo capo della renitenza alla fede. La ragione n'è manifesta. Imperciocchè è certamente colpa maggiore il contraddire alla fede già abbracciata, che alla non ancora ricevuta; è maggiore il resistere alla fede ricevuta nella manifestazione della verità, che nell'ombra e figura. Aggiugne nondimeno essere più grave la infedeltà de' Pagani relativamente alle cose, che spettano alla fede, inquanto cioè i Gentili hanno un numero di errori assai maggiore dei Giudei e degli Eretici.

Se sia lecito ai secolari il disputar della fede cogl'infedeli.

III. Non è vietato agli Ecclesiastici il disputar della fede cogl'Infedeli di qualsivoglia specie, ma solamente ai secolari. Ciò è chiaro dal cap. *Quicumque* §. *Inhibemus de Hæreticis* in 6. ove si dice: *Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publice vel privatim disputare de fide catholica. Qui vero contra fecerit excommunicationis laqueo innodetur.* La più comune opinione de' Teologi, si è, che per nome di *laicæ personæ* debba intendersi la persona secolare inquanto si contrappone alla ecclesiastica; e quindi che in virtù di questo canone sia vietato a qualsivoglia persona secolare, anche dotta e capace il disputare cogl'Infedeli di qualsivoglia setta. Ma non mancano di presente Autori di gran nome e dottrina, i quali la sentono diversamente, e vogliono, che con quella voce di *laicæ personæ* debba intendersi una persona senza dottrina e senza lettere. Sostiene questa opinione il Chiariss. Muratori sotto nome di *Lamindo Prignano* nella sua Opera delle *Riflessioni sopra il buon gusto* p. 2. cap. 7., ove appoggiato agli esempi presi dal Du-Fresne asserisce, che l'uso della latina lingua ne' tempi, nei quali fu fatto quel canone, portava di chiamar laica qualsivoglia persona, anche ecclesiastica, che fosse rozza ed indotta. Comunque ciò siasi, siccome le persone secolari, avvegnachè in altri generi dotte forse e letterate, comunemente non sono fondate nella Teologia, e nella scienza de' dommi, così non possono lecitamente disputar della fede cogl'Infedeli: e quindi quanto alla pratica poco importa il decidere tal quistione.

Se alle persone di Chiesa.

IV. Per quello poi riguarda le persone di Chiesa, o sieno secolari o regolari, ad esse pure, se non sono a sufficienza dotte, è vietato sotto colpa mortale il disputar della fede, non già in forza del preterito canone, che non le comprende, ma bensì per legge naturale, la quale prescrive, che non debba esporsi da un uomo indotto al pericolo di deri-

sione l  
stranti.

Adun  
munè se  
ti ed illi  
lunque d  
essere ab  
buon riur  
che chi  
tico e fo  
Scrittura  
simamen  
che. E'  
dell'eresi  
te, ed a  
de' nostri  
verità for  
verla, i  
in esse a  
mente e  
ben dispo  
Eretici d  
ditissimi.  
prie forze  
V. Non  
e la comu  
zione nei  
lecita e  
principali  
proibito l  
mente co'  
non mang  
bagnò ste  
che non  
tà; che r  
ed altre  
gi, che s  
cogl' Infec  
cito ad u  
infedele p  
la q. 10. a  
babilè, ch  
del padron  
e quindi n  
servizio per  
quin fidele  
in tal caso  
e la dignit

sione la religione e la fede con scandalo de' circostanti.

Adunque a que' soli Ecclesiastici è lecito per comune sentenza il disputarne, che sono veramente dotti ed illuminati. Ma si avverta, che non basta qualunque dottrina, nè qualunque scienza Teologica per essere abbastanza dotto e capace, onde assumere con buon riuscimento questo impegno. No, ma ricercasi, che chi si espone a siffatte dispute sia perito, pratico e fondato nella Istoria ecclesiastica; nella sagra Scrittura, nell' Opere de' Padri della Chiesa, e massimamente nella Teologia e Controversie dommatiche. E' uopo altresì, che abbia presenti alla mente dell'eresie i varj sistemi, i molti sutterfugj e scappate, ed artifizj, co' quali eludere si studiano la forza de' nostri argomenti: perizfa, di cui pochi vanno in verità forniti, sebbene moltissimi si persuadono di averla, i quali per altro per la maggior parte o sono in esse affatto pellegrini, o non ne sono che leggermente e superficialmente infarinati, e quindi non ben disposti per venir alle mani massimamente cogli Eretici di questi tempi, de' quali non pochi sono eruditissimi. Misuri quindi ognuno con prudenza le proprie forze prima di mettersi a tal cimento.

V. Non è neppur lecito in certi casi il consorzio e la comunicazione cogl' Infedeli. Oltre la comunicazione nei riti sagri e nel culto superstizioso non mai lecita e sempre rigorosamente vietata, ecco i casi principali, ne' quali la Chiesa nel gius canonico ha proibito la comunicazione cogl' Infedeli, e massimamente co' Giudei: cioè che i Cristiani non abitino e non mangino con essi; che non si lavino insieme nel bagno stesso; che non si prestino al loro servizio, che non si facciano da essi curare nelle loro infermità; che non allattino nelle case loro i lor bambini, ed altre cose di simil fatta. Insegnano alcuni Teologi, che siccome non è lecito ai Cristiani coabitare cogl' Infedeli in qualità di servi; così neppure sia lecito ad un padrone cristiano tenere in sua casa un infedele per servo. Ma S. Tommaso nell' art. 9. della q. 10. al 5. sapientemente osserva essere più probabile, che il servo, il quale è sottoposto all' impero del padrone *convertatur ad fidem, quam e converso*, e quindi non è vietato, che i Cristiani abbiano al lor servizio persone infedeli: *et ideo non est prohibitum, quin fideles habeant servos infideles*. Tanto più che in tal caso non resta per verun modo violato l' onore e la dignità della Cristiana Religione, come avviene

Comuni-  
cazione  
cogl' Inte-  
deli quan-  
do illecita.

quando un Cristiano si avviliſcè a darsi per ſervo ad un Infedele. Soggiugne nondimeno il S. Dottore, che se dalla coabitazione e comunione col ſervo infedele ſovraſtaſſe al padrone il pericolo di ſovverſione, tenuto ſarebbe a licenziarlo ed allontanarlo da sè, ſecondo quel detto : *Si pes tuus scandalizat te etc.* Adunque in queſta e ſimili coſe deve averſi l'occhio allo ſpirito della Chieſa precipiente, il quale a queſto ſcopo tende, che ſia allontanato il pericolo della ſovverſione, e che non reſti violato nè offeſo per verun modo l'onore e la dignità della cristiana Religione.

Osservazione intorno al divieto spettante agli Azimi degli Ebrei.

VI. Intorno ad alcuni divieti fatti in queſto propoſito dalla Chieſa convien fare le ſequenti oſſervazioni. 1. Fra l'altre coſe dalla Chieſa proibite una ſi è quella di mangiare gli Azimi degli Ebrei. Ma ciò debb' intendersi del cibarsene con rito giudaico, oſſia del mangiare ſiffatti Azimi in quanto ſono iſtituiti ed ordinati a profeſſare la falſa giudaica religione. Per altro il cibarsene ſemplicemente o per ſaziare la fame, o per altro fine, non è coſa illecita nè vietata: e ciò chiaro apparisce dalla pratica di molti buoni Criſtiani, che ne mangiano liberamente ſenza che alcuno gli condanni, o gli creda rei di peccato. 2. E' pure vietato dall'umana eccleſiaſtica legge d' invitare ai conviti gli Ebrei; ma queſta legge debb' intendersi de' conviti preſi nel proprio rigoroso ſenſo, cioè di que' conviti, che ſi ſtabiliscono e ſi fanno appoſtatamente in ſegno d'amicizia e di familiarità, e che ſoglion farſi con ſingolare apparecchio, come alloraquando celebranſi le nozze, o ci s' invitano i più intimi amici. In queſti adunque non ſolo non è lecito il ſedere inſieme con eſſi a menſa, ma eziandio il danzare, il giuocare in tali circòſtanze con eſſo loro. Parimenti quando da' ſacri Canoni, e da S. Pio V. vietanſi ai Criſtiani il chiamare alla cura delle infermità Medici Ebrei, ciò debb' intendersi fuori dei caſi di neceſſità, e quando non manchino Medici Criſtiani ugualmente abili e capaci. Quando adunque non ha luogo la neceſſità oppur, anche la contraria prevalente conſuetudine, non hanno a chiamarſi, nè poſſono lecitamente eſſere chiamati. E ciò baſti delle due prime ſpecie d'infedeltà: della terza nel cap. ſequente.

I. Il no  
una speci  
la quale  
ſteſſo ne  
finirſi co  
pertinac  
in perſon  
mente es  
me la fe  
che oppo  
ſenza vol  
della fede  
pure dall  
ſua origi  
qual par  
una elezi  
l'errore.  
ereſia, de  
vuto la fe  
abbraccia  
mettano  
ſpecie già  
II. La  
ſaria. Qui  
retico, ſe  
aſſenſo o  
tura, o a  
gli viene  
dall'erro  
non eſſe.  
Chieſa n  
tinacia è  
eretico;  
rante, m  
Agostino  
hereticus  
Ma in  
propriame  
che chi è  
le forze l  
baſta, che  
alla fede  
poſta: N

CAPITOLO V.

Dell' Eresia, ed Apostasia.

I. Il nome d' Eresia, come qui si prende, significa una specie d' infedeltà, cioè quella di una persona, la quale professa la fede di Cristo, ma nel tempo stesso ne corrompe i dommi. Suole comunemente definirsi così: *E' un errore dell' intelletto volontario e pertinace contro qualche verità della cattolica fede in persona, che ha ricevuto la fede.* Si dice primamente essere un errore dell' intelletto; perchè siccome la fede spetta all' intelletto, così pure l'eresia, che opposti alla fede. Un errore volontario; perchè senza volontà non c'è peccato: e siccome l'assenso della fede dipende dal pio affetto della volontà, così pure dalla perversa volontà contraria alla fede trae sua origine l' Eresia. Errore volontario; *pertinace*; la qual particola, tutta propria dell' Eresia, significa una elezione costante, ossia una ostinata adesione all' errore. Finalmente quest'errore, affinché sia vera eresia, debb' essere in persona, la quale abbia ricevuto la fede cristiana: perciocchè chi non l'ha mai abbracciata, non è eretico, ma Giudeo, Pagano, o Maomettano ec. la cui infedeltà appartiene all' altre due specie già esposte.

Nozione dell' Eresia.

II. La pertinacia all' eresia è onnipamente necessaria. Quindi niuno è propriamente e formalmente eretico, se non ricusa pertinacemente di dare il suo assenso o a qualche articolo di fede, o alla divina Scrittura, o ad una verità nella Scrittura contenuta, che gli viene dalla Chiesa proposta: nè vuole allontanarsi dall' errore quantunque vegga, che da ciò ne siegue o non essere la Scrittura parola di Dio, o ingannarsi la Chiesa nel proporre la verità o il dogma. Questa pertinacia è quella cosa, che propriamente costituisce l' eretico; e senza di essa l' uomo potrà bensì dirsi *errante*, ma non mai *eretico*: *Sine pertinacia* (dice S. Agostino nell' Epist. 16.) *errare quidem potero; sed hæreticus non ero.*

Pertinacia all' eresia necessaria.

Ma in che consiste questa pertinacia, che sola propriamente costituisce l' eretico? Forse in questo, che chi è in errore difenda acremente e con tutte le forze l' error suo? Non già. Di tanto non è uopo, basta, che l' uomo errante sciente e volente ripugni alla fede o verità cattolica a sè sufficientemente proposta: *Nondum* (dice il lodato S. Dottore nel lib. 4.

In che consista.

de Bapt. cap. 16.) *illum hæreticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit, & illud, quod tenebat, elegerit.* E' poi sufficientemente proposta la verità cattolica a quella persona, la quale è conscia di sentire contro di quello che tiene la cattolica Chiesa, e propone come certo di fede; nè perciò vuol sottomettere il suo senso a tale verità, ma persiste tuttavia nel suo errore.

Qual dubitazione costituisce l'uomo eretico.

III. Non solo è eretico chi ricusa di prestare il suo assenso alla verità cattolica sufficientemente proposta, ma altresì chi ne dubita. Qui però convien spiegare di qual dubitazione si parli, quando si dice, che chi dubita, è eretico: *Dubius in fide hæreticus est.* C'è una sorta di dubitazione, la quale ha la sua origine unicamente dalla ignoranza; come avviene allora quando l'uomo dubita di qualche domma di fede puramente perchè non sa, se sia o no dalla Chiesa diffinito. Altra nasce dalla tentazione, o dalla infermità della mente, per cui, sebbene la persona non ignori essere la tal cosa dalla Chiesa diffinita, o appartenere alla fede; pure perchè da' contrarj argomenti è agitato, fluttua, o vacilla alcun poco, ma senza perfetta avvertenza per parte dell'intelletto, e senza il consenso pieno per parte della volontà. Ma c'è anche una specie di dubitazione, che nasce da pravitá e pertinacia: come allorchè taluno, dappoi- ché è a lui stata sufficientemente proposta la dottrina della cattolica verità, sciente e volente di essa ancor dubita, e sta sul sì e sul no se sia vera o falsa. Ciò posto.

Dubitazione che non fa l'uomo eretico.

IV. Quegli, il quale dubita nella prima o nella seconda maniera, non è eretico, anzi nemmeno pecca mortalmente, se nè l'ignoranza è colpevole, nè la dubitazione pienamente volontaria; come avvenir suole in quelle persone, che dagli scrupoli sono agitate, sebbene talvolta duri molto, per quanto la loro volontà ripugni. Ma se poi l'ignoranza n'è colpevole, oppure, perseverando la volontà di credere tutte le cose, cui la fede propone, non si rigetta, non si discaccia la dubitazione, in tal caso il peccato a misura della quantità della negligenza sarà o veniale o mortale. Ma non dovrà dirsi eresia: perciocchè non c'è una ferma e pertinace adesione all'errore, che all'eresia, come insegna S. Tommaso, è necessaria.

Dubitazione che lo costituisce eretico.

V. Resta la terza maniera di dubitare, la quale non può per verun modo separarsi dalla pertinacia, cioè quando l'uomo essendo certo, che una verità è proposta dalla fede, o dalla Chiesa, vuole nondimeno

persiste  
cosui,  
conosci  
non ave  
nella su  
di fede  
ma dubb  
esse non  
In prati  
que' che  
cose di  
Ecclesia  
VI. D  
non può  
co chi,  
ma con  
disposto  
della Ch  
ta, pres  
pertainc  
di somm  
dice o c  
cattolica  
soggettar  
stenerla  
e propria  
per se st  
posto for  
dicarsi t  
il lor gi  
stino on  
le Scrit  
sono pe  
sottome  
diffinisc  
contenu  
VII.  
tà di fe  
anche v  
però ser  
cui cred  
Chiesa F  
eretici, s  
maso seg  
è, perch  
indirett  
re non  
si la pe

persistere in essa dubitazione. La ragione è, perchè costui, il quale dubita pertinacemente d'una verità, conosciuta da lui come spettante alla fede, non può non avere un errore in fede, cioè non può non avere nella sua mente questo erroneo giudizio, che le cose di fede non sieno onninamente certe ed infallibili, ma dubbiose: perciocchè egli è troppo chiaro, che di esse non dubiterebbe, se le avesse per affatto certe. In pratica adunque, debbono giudicarsi eretici tutti que' che pertinacemente dubitano della verità delle cose di fede; e meritamente i Teologi ed i Giudici Ecclesiastici hanno per eretici uomini di tal fatta.

VI. Da tali dottrine è facile il raccogliere, che non può nè debb'essere giudicato formalmente eretico chi, non già fintamente e colla bocca soltanto, ma con verità e sincerità di cuore è apparecchiato e disposto a sottomettere il proprio giudizio al giudizio della Chiesa. Imperciocchè l'eresia propriamente detta, presa nel suo vero senso, ed esser non può senza pertinacia, e senza malizia della volontà, che ricusi di sommettersi al giudizio della Chiesa. Quindi chi dice o con parole o in iscritto alcuna cosa alla fede cattolica contraria, se è disposto veracemente ad assoggettarsi al giudizio della Chiesa, e a non mai sostenerla contro il di lei senso, non sarà formalmente, e propriamente eretico, quantunque la proposizione per se stessa e per oggetto sia eretica. Sono all'opposto formalmente eretici, e come tali debbono giudicarsi tutti coloro, i quali ricusano di assoggettare il lor giudizio a quello della Chiesa, se prima non restino onvinti con argomenti presi dalla ragione, dalle Scritture, o dalla tradizione. Perciocchè costoro sono pertinaci nel proprio giudizio, cui non vogliono sottomettere al giudizio della Chiesa, la quale non diffinisce da credersi se non se le cose certamente contenute nelle Scritture, o nella divina tradizione.

VII. Quei poi ch'errano in qualche domma o verità di fede per ignoranza, non solo invincibile, ma anche vincibile e mortalmente colpevole coll'animo, però sempre disposto a credere tutte quelle cose, cui crede la Chiesa, se loro fosse come domma dalla Chiesa proposto, non sono nemmen essi formalmente eretici, sebbene pecchino mortalmente. Così S. Tommaso seguito universalmente dai Teologi. La ragione è, perchè sebbene il loro errore sia volontario almeno indirettamente, e però certamente peccaminoso, pure non errano pertinacemente: e non trovandosi in essi la pertinacia, che a costituire l'eresia è necessa-

Chi si sottomette al giudizio della Chiesa non è eretico.

Chi erra per ignoranza anche colpevole non è eretico.

ria, dessi in conseguenza non si possono dire, nè sono formalmente eretici. Che non abbia in essi luogo la pertinacia, è manifesto: perciocchè la pertinacia; secondo S. Tommaso, c'è solamente, quando l'uomo sciente e volente ripugna alla verità della fede sufficientemente proposta.

Che, se la ignoranza sia affettata?

Ma che fia, se la ignoranza fosse affettata? Liti-gano su di ciò fra di loro i Teologi. Io dirò in breve il mio sentimento. Penso, che se questa ignoranza nasce unicamente dal tedio d'imparare, dalla fatica d'informarsi e d'istruirsi, non costituisca eretici formali: perciocchè insieme con questa volontà può stare la volontà di credere le verità cattoliche, posto che a chi le ignora con siffatta ignoranza, sieno sufficientemente proposte. Quand'anche taluno fosse pertinace in cotale ignoranza, pur nondimeno questa non sarebbe eresia, nè n'avrebbe la malizia: ma solamente si opporrebbe al precetto della fede di usar diligenza per istruirsi delle verità, che le appartengono. Ma se questa ignoranza affettata procede da disprezzo, ossia da volontà di non credere, ancorchè si sapessero quelle cose, cui la Chiesa propone a credersi, onde ne nasce la non curanza di sapere cosa intorno questo o quell'altro punto senta la Chiesa; penso, che abbiano a tenersi come veri eretici tutti quei, che sono in siffatta ignoranza, e per essa errano nelle cose di fede. Perciocchè non manca in costoro nulla alla pertinacia propria dell'eresia. Sono difatti costoro pertinaci nel non voler conoscere, perchè sono pertinaci nel non voler credere. Cosa manca qui alla pertinacia dell'eresia costitutiva? A mio giudizio nulla.

Chi nega la fede solamente, non è eretico.

VIII. Finalmente chi nega la fede soltanto esteriormente, o pronuncia a fior di labbra, senza interna adesione, qualche eretica proposizione, sebbene peccchi, non è però nè eretico propriamente, nè infedele, nè conseguentemente alle pene sottoposte contro gli eretici stabilite. La ragione manifesta si è, perchè le pene contro gli eretici non sono fulminate che contro il delitto di eresia: e per altro la puramente esterna negazione della fede, o la eretica proposizione senza interiore consenso pronunziata non è certamente eresia, la quale non può stare senza l'assenso interiore della mente. Quindi è, che qualsivoglia semplice confessore può assolvere sì una persona, la quale colta e spinta dal timore, o vinta da qualsivoglia altra ragione nega la fede soltanto esteriormente, e sì ancora altra persona, che senza interiore assenso pronuncia colla bocca un'eretica pro-

posizione di gente (mentre ha veracità con in legata via purgata.

IX. Ve bilite. So rali, ed te dai P custodi d è sincera loro, che arbitrio d presso tut le seguen ni; 2. co colla priv dio colla varie leg gni: Le punisce g cui molti vato; 2. 3. l'irregg ecclesiast: uffizj di C quali pen

X. Ma stinguere mente r la sua r risce pe rùn segr interno ma non può quin glia sem sto pecc. motivo d alcuna. I sto pecca ha mai p che è cer C'è pr il quale o signific

posizione. E se la Chiesa punisce talvolta tal fatta di gente, lo fa, perchè nel foro esterno si presume (mentre l'interno dell'uomo è noto a Dio solo) abbia veracemente negato la fede, o proferito la eresia con interna persuasione. Quindi nel foro esterno legata viene colla scomunica fino a tanto non siasi purgata.

IX. Veniamo ora alle pene contro gli eretici stabilite. Sono queste di due generi, cioè altre temporali, ed altre spirituali. Le temporali vengono inflitte dai Principi cattolici, i quali come protettori e custodi della fede per conservarla ne' proprj stati pura e sincera, hanno stabilito penè temporali contro coloro, che tentano corromperla. Dipendon queste dall'arbitrio de' Principi, e quindi non sono le medesime presso tutti. Per lo più nondimeno vengon puniti colle seguenti pene; cioè 1. colla confiscazione de' beni; 2. colla incapacità ad ottenere uffizj pubblici; 3. colla privazione della temporal giurisdizione; 4. eziandio colla pena di morte. Così trovansi dichiarato in varie leggi Imperiali; e così si costuma in alcuni Regni. Le pene poi spirituali, con cui la sola Chiesa punisce gli Eretici sono 1. la scomunica maggiore, cui molti sommi Pontefici hanno alla S. Sede riservato; 2. la privazione della ecclesiastica sepoltura; 3. l'irregolarità; 4. la privazione della giurisdizione ecclesiastica; come pure d'altre dignità, onori, ed uffizj di Chiesa; 5. l'inabilità a tutt' i benefizj: le quali pene tutte trovansi stabilite in varj Canon.

X. Ma qui in ordine a tali pene è necessario distinguere eretico da eretico. V'ha l'eretico puramente mentale, quegli cioè, il quale concepisce nella sua mente l'eresia; ci presta l'assenso; e ci aderisce pertinacemente; ma per verun modo, e con verun segno esteriore non manifesta e non esprime l'interno suo errore. Costui è veracemente eretico; ma non perciò la pena incorre della scomunica; e può quindi essere assolto dal suo peccato da qualsivoglia semplice confessore. La ragione è, perchè questo peccato non è riservato nè per se stesso, nè a motivo della censura, che non gli è annessa di sorte alcuna. Imperciocchè essendo puramente interno questo peccato, nè la Chiesa l'ha mai riservato, nè l'ha mai punito o lo punisce con veruna censura. Il che è certo per comun consenso de' Teologi.

C'è poi l'eretico puramente esterno, quegli cioè il quale o fa o proferisce cosa esteriore, ch' esprime o significa un'eresia; ma interiormente non dà ad es-

Pene contro gli eretici.

Tre sorta di Eretici. Eretico mentale.

Eretico puramente esterno.



sa l'assenso, ed al giudizio della Chiesa è somnesso. Nemmen questi incorre la scomunica, e le altre ecclesiastiche pene, e può da qualunque confessore essere assolto. E n'è questa la ragione; perchè le pene dalla Chiesa contro gli eretici fulminate feriscono que' soli, che sono veramente eretici. L'uomo, di cui parliamo, non è in verità eretico: perciocchè l'eresia sta riposta propriamente nel volontario consentimento della mente ripugnante alla cattolica verità. E' però vero, che chi commette questo peccato nel foro esterno facilmente si ha per eretico.

Eretico perfetto.

Incorre le pene contro gli eretici stabilite.

Qual segno basti, affinchè l'eresia sia esterna, e soggetta alle pene

C'è poi finalmente l'eretico, dirò così, intero e perfetto, cioè quegli, il quale e coll'animo presta all'eresia l'assenso, e con alcun segno esterno sebbene anche occulto, la palesa e la esprime. E costui incorre certamente la scomunica riservata, stabilita dai Ss. Pontefici Innocenzo III. nel cap. *Excommunicamus* tit. de Hæret., e da Onorio III. nel cap. *Noveritis* de sent. excommunicat. Dissi, *sebben anche occulto*; perciocchè per incorrere questa scomunica non è uopo, che l'eretico manifesti ad alcuno la sua eresia; ma basta, che o colle parole, o con iscrittura, o con qualche altro esterno segno la palesi, ancorchè niuno il vegga, niuno l'oda; come sarebbe, se avendo in mente la sua eresia, e pensando ad essa, parlasse così: *Non sono tre le persone della SS. Trinità*; oppure: *Cristo non è veramente nel Sacramento della Eucaristia*. Questa è un'eresia, che già spetta al foro esterno, perchè è già esternata colle parole: e sebbene non possa provarsi, nondimeno quant'è da sè è sottoposta al foro esterno.

Non è già però, che basti qualsivoglia segno esterno, affinchè possa dirsi aver alcuno fatta palese la sua eresia, no; ma si richiede e basta un segno tale, che considerate le circostanze, bastevolmente esprima il concetto della mente, ossia la eresia nella mente concepita. Taluno v. g. con animo eretico laceri le sagrae immagini, o conculca co' piedi un'Ostia consecrata, o parole proferisce significanti l'errore, che ha nella mente: costui incorre la scomunica riservata: perchè esprime bastevolmente l'eresia, che ha nel cuore. All'opposto tal altro tiene nel suo interno questo errore, che Cristo non sia vero Dio, o che nel Sacramento dell'altare non v'abbia la presenza di Cristo reale, e prorompe in queste parole: *così è*, o china il capo, senza che palesi a chicchessia il pensier suo; ei non è eretico esterno, nè incorre la scomunica riservata: perciocchè tali atti no

sono seg  
non puni  
corresse  
gnificato  
XI. Ba  
trinà di S  
considera  
Dio: Im  
di tre s  
Teologi  
e dall'O  
maso ne  
uom bat  
ne chiar  
retico e  
la fede,  
almeno  
all'oppo  
professa  
sapere s  
apostasia  
cordo i  
che o sic  
diversa,  
te nella  
ta, ed a  
passato,  
Sebbene  
stesse in  
tici, co  
Hæret.  
ingiugn  
un sem  
peccato  
to di s  
resia u  
per cui  
za sod  
XII.  
che un  
metta l  
è quindi  
non sag  
ecclesia  
que è  
stato,  
colloca  
bligato

sono segni piuttosto d'eresia interna che d'altra cosa non punto spettante all'eresia, quando però non occorressero circostanze tali, che determinassero il significato di quell'esterno segno.

XI. Restaci a dire dell'Apostasia. Questa per dottrina di S. Tommaso nella 2.2. q. 12. art. 1. generalmente considerata significa ed importa un retrocedimento da Dio: *Importat retrocessionem quandam a Deo*. Quindi tre sorta d'apostasia vengono comunemente dai Teologi assegnate, cioè dalla Fede, dalla Religione, e dall'Ordine. L'apostasia dalla fede può con S. Tommaso nel luogo citato diffinirsi, *un recedimento dell'uom battezzato da tutta la fede*. Dalla qual diffinizione chiaro apparisce la differenza, che passa fra l'eretico e l'apostata. Quegli nega qualche verità della fede, ma ommette le altre, e professa, o vanta almeno di professare la religione Cristiana. Questi all'opposto rinunzia a tutta la legge Cristiana, cui professava, ed a Cristo suo autore. Poco importa il sapere se questa differenza, che v'ha fra l'eresia e l'apostasia, sia o no specifica; nel che non van d'accordo i Teologi. Quello è certo presso tutti si è, che o sieno l'eresia e l'apostasia due cose di specie diversa, o no, esprimer deve onninamente il penitente nella Confessione, s'è semplice eretico, se apostata, ed a qual setta, volgendo alla fede le spalle, sia passato, cioè se al Giudaismo, se al Maomettismo ec. Sebbene poi non maggiori ecclesiastiche pene, ma le stesse incorrono gli apostati, cui incorrono gli eretici, come apparisce dal Cap. *Contra Christianos de Hæret. in 6.*; nondimeno il prudente Confessore deve ingiugnere maggior penitenza ad un apostata, che ad un semplice eretico, mentr'è più grave il di colui peccato. Imperciocchè quand'anche non sia un peccato di specie diversa, aggiugne però l'apostasia all'eresia una circostanza notabilissimamente aggravante, per cui merita d'essere punita con più grave penitenza soddisfattoria.

XII. L'apostasia dall'Ordine sta riposta in questo, che una persona già decorata dell'Ordine sacro dimetta l'abito Clericale per vivere da secolare. Non è quindi apostata chi soltanto si ritira dagli Ordini non sagri, ossia Minori, benchè dimetta altresì l'abito ecclesiastico, e prenda moglie. Quegli solo adunque è apostata dall'Ordine, il quale abbandona lo stato, in cui pel ricevimento dell'Ordine sacro si è collocato, e s'è legato al divino servizio, ed è obbligato per voto, o per legge ecclesiastica alla per-

Apostasia cosa sia, e di quante sorta.

Apostasia dall'Ordine.

petua castità. Ancor questi commette un peccato gravissimo, e gli si può adattare quella terribile sentenza del divino Maestro: *Nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro aptus est Regno Dei*. Incorre le pene nel gius stabilite, oltre d'essere dichiarato infame finq' a tanto persiste nell' apostasia nel cap. *Alieni* 2. q. 7.; non può oßserè promosso a verun superior Ordine o dignità; e se prende moglie, incorre col fatto stesso la scomunica; com' è chiaro dalla Clementina unica de *Consanguineis & Affinibus*.

Apostasia dalla Religione.

XIII. Finalmente l' apostasia dalla Religione è un recedimento dallo stato religioso già abbracciato e professato con passare allo stato secolare, lasciato e dimesso l'abito della Religione, o con animo di non più far ritorno alla medesima. Convieni dichiarare un po' meglio questo punto: perciocchè non chiunque lascia l'abito religioso diviene tosto apostata per questo solo. Adunque è in primo luogo certamente apostata, ed incorre la scomunica nel Cap. *Ut periculosa* tit. ne Cler. vel Mon. in 6.; chi senza una legittima autorità o licenza dimette l' abito d' una Religione approvata, cui ha professato, con animo di scuotere il giogo della ubbidienza regolare. Dissi con animo ec. perchè se chi dimette l' abito, o esce dalla Religione, non lo fa però con intenzione di abbandonare lo stato religioso, e la stessa sua Religione, ma per qualche o vanità, o temerità; pecca bensì gravemente; ma secondo il sentimento di gravi Dottori non è apostata.

Quando avvenga questa apostasia, e s'incorra la scomunica.

Non ja incorrono quei, che non dimetton l'abito.

Per più comune e più vera sentenza, almeno secondo il gius comune, non incorre la scomunica quel Religioso professò, il quale lascia bensì la Religione, ma non dimette l' Abito della sua Religione. La ragione si è, perchè non v' ha nel gius comune verun resto, che stabilisca questa pena da incorrersi col fatto. Imperciocchè il Capo citato: *Ut periculosa* non la stabilisce se non se per que' Religiosi, i quali temerariamente dimetton l'abito di sua Religione: nè si può produrre altro gius. Quindi Paolo IV. nella Bolla contro gli apostati sotto la data dell'anno 1658. comanda, che tali Religiosi si ricerchino, e si riconducano al Monastero. Che se poi resistano disubbidienti, *sint etiam, soggiugne, auctoritate nostra excommunicationis sententia innodati*. Colle quali parole sembra indicare, che prima di siffatta disubbidienza non erano legati dalla scomunica. Convieni nondimeno badare anche ai privilegi particolari delle Re-

ligioni;  
Perciocchè  
che i lo  
munica,  
la Religio  
Incorro  
Capo, Ut  
metton  
mere; s  
verare r  
ligioso r  
to stesso  
spoglia e  
vo, cosic  
mun sens  
o lasciat  
della pro  
per isca  
pura lep  
incorre

I. Ella  
libri cat  
un grand  
terebbero  
me, sicc  
fatto al  
qui fuer  
combust  
decretò  
Valenti  
narono  
è possil  
restino  
vietata  
II. Qu  
umano.  
ro, i qua  
te in se  
assalita e  
gliarde,  
peccare,  
voglia li

ligioni; e perciò ho detto secondo il gius comune. Perciocchè alcune Religioni hanno per privilegio, che i loro apostati incorrano col fatto stesso la scomunica, quantunque non abbiano dimesso l' abito della Religione.

Incorrono la scomunica di lata sentenza pel citato Capo, *Ut periculosa*, que' Religiosi tutti, i quali dimetton l'abito della Religione, temerariamente, *temere*; sebbene con animo di riassumerlo, e di perseverare nella Religione. Ma quando sarà, che il Religioso *temere* dimetta l'abito, e però incorra col fatto stesso la scomunica? Dico, che allora, quando lo spoglia e lo depone senza giusto e ragionevole motivo, cosicchè e peccchi mortalmente, e secondo il comun senso degli uomini possa dirsi, che ha dimesso, o lasciato l'abito. Chi quindi lo depone per difesa della propria vita, della fama sua o del prossimo, o per iscansare qualche grave scandalo, oppur anche per pura leggerezza, se ciò sia per breve tempo, non incorre questa censura.

## CAPITOLO VI.

### *Della proibizione dei libri ereticali.*

I. Ella è cosa troppo evidente, che la lettura dei libri cattivi, degli eretici, e degl' infedeli porta seco un grandissimo pericolo di sovversione. Quindi meriterebbero d' essere tutti siffatti libri dati alle fiamme, siccome sappiamo dagli Atti al Cap. 19. essersi fatto al tempo degli Apostoli, quando *multi ex eis, qui fuerant curiosa sectati, contulerunt libros, & combusserunt coram omnibus.* Il Concilio Niceno I. decretò, che fossero abbruciati: e gli stessi Imperadori Valentiniano e Marciano con Editto pubblico condannarono al fuoco i libri di Nestorio. Ma siccome non è possibile, e forse nemmeno ispediente, che tutti restino aboliti; così per allontanare un tal pericolo è vietata la lor lettura.

II. Questo divieto altro è naturale, altro positivo umano. Il divieto di gius naturale obbliga tutti coloro, i quali dalla lettura de' libri temono prudentemente in se stessi il pericolo di sovversione, e sentono assalita e scossa la loro mente da tentazioni sì gagliarde, che corrono un rischio almeno probabile di peccare, o di vacillar nella fede. Ad onta di qualsivoglia licenza o facoltà ottenuta peccano gravemente

Antica  
pratica  
della Chiesa  
s'intorno  
ai libri  
cattivi.

Proibizio-  
ne di due  
sorta.

tali persone nel leggere siffatti libri a cagione del pericolo, a cui si espongono.

Divieto  
positivo  
umano.

III. L'altra proibizione di leggere libri di eretici, ed altri libri cattivi viene dal gius positivo umano, cioè o dalla S. Sede, o da altra legittima autorità. E questa obbliga tutte quelle persone, alle quali non è stata conceduta la facoltà di leggerli. E quanto ai libri ereticali Pio IV. nella sua Bolla *Quum pro munere*, seguendo le orme de' suoi Predecessori, e massimamente di Giulio III. e di Paolo IV. l'anno 1564. sotto il dì 24. Marzo ha rigorosamente vietato a qualsivoglia persona di qualunque dignità e grado la lettura di tali libri: il che è stato anche proibito da altri sommi Pontefici sotto pena di scomunica riservata; come pure nell' Indice de' libri proibiti, ove viene vietato sotto la stessa pena eziandio la lettura di qualsivoglia libro d' un Eresiarca, sebbene non tratti di Religione, nè contenga eresie. Ma quando il libro, che vien letto, non tratta di Religione, la scomunica, che s' incorre da chi lo legge, non è riservata, sebbene il libro sia d' un Eresiarca.

Casi, in  
cui s' in-  
corre la  
scomunica.

IV. S' incorre questa scomunica per comun sentenza 1. da chi percorre coll' occhio il libro, sebbene non esprime colla lingua ciò che legge, perchè ancor esso legge veramente. 2. Da chi, sebbene non legga egli medesimo, si fa però leggere da un altro, e lo ascolta, perchè moralmente si giudica ch' egli legga col mezzo altrui. 3. Incorre anche più probabilmente la censura chi in un libro cattolico legge i testi e le parole d' un eretico solitariamente, e senza l' antidoto ivi preparato contro l' eretico veleno. Sembra, che in tal caso, siccome il leggersi tali cose in un libro cattolico non diminuisce il pericolo, così nemmeno possa togliere la censura. 4. Così pure chi legge un libro cattolico, in cui v' ha delle giunte, osservazioni, note d' un Autore eretico contrarie alla fede, non è immune dalla censura, se legge ancor queste, perchè questo libro, due, dirò così, ne contiene, uno de' quali è eretico. 5. E' soggetto alla censura eziandio chi legge o il solo proemio, o anche la dedicatoria d' un libro eretico; si perchè proibito un libro, proibito s' intende qualsivoglia parte di esso libro; e si ancora pel pericolo di sovversione, che può esserci anche nella lettura di qualsivoglia parte. 5. Per dottrina comune si dà riguardo a questo punto parità di materia, la quale però difficilmente si può determinare.

DELLA

Di

I. **L** n  
la  
buona osi  
e più pro  
un bene  
gnificazio  
hmalment  
vrannatur  
senso più  
per cui i  
beatitudi  
Tutta la  
altre due  
diversa ra  
si riferisc  
e si appo  
tezza con  
me bene  
me ad un  
opposto r  
ma come  
ce di be  
cipio, ch  
la creat  
II. Du  
mario e  
divino, e  
Dio e  
getto se  
Tommas  
in ordine  
la speran  
no compr  
sibile, fu  
la speran  
la cosa  
più ogge

## TRATTATO IV. PARTE II.

### DELLA SPERANZA, E DEI VIZI AD ESSA OPPOSTI.

#### CAPITOLO I.

##### *Della natura della Speranza Teologica.*

**I.** Il nome di Speranza prendesi generalmente per la aspettazione di qualsivoglia cosa futura ossia buona ossia mala. Ma questo è un senso men proprio; e più propriamente vien preso per l'aspettazione d'un bene futuro, arduo e sensibile; ed in questa significazione è una passione di animo. In questo luogo finalmente prendesi per la aspettazione d'un bene sovranaturale, cioè dell'eterna beatitudine. In questo senso può la Speranza diffinirsi, *una virtù teologale, per cui l'animo si eccita a sperare da Dio la eterna beatitudine da ottenersi coll'ajuto della sua grazia.* Tutta la differenza che passa da questa virtù alle altre due teologali si desume ed ha sua origine dalla diversa ragione, sotto di cui riguardano Dio, ed a lui si riferiscono. La fede lo riguarda, ed a lui si riferisce e si appoggia come a principio, per cui con tutta certezza conosciamo la verità: la carità lo riguarda come bene in se stesso, e fa sì, che ci uniamo a lui come ad una bontà infinita in se stessa: la speranza all'opposto tende in Dio non come un bene in se stesso, ma come un bene comunicabile alla creatura e capace di beatificarla; e quindi lo riguarda come un principio, che mentre comunica la sua bontà, render può la creatura felice e beata.

Significazione diversa del nome di speranza.

Definizione della speranza Teologale. Differenza della speranza dalle altre due Teologali virtù.

**II.** Due oggetti ha la speranza teologale, cioè primario e secondario. L'oggetto primario si è il bene divino, ossia l'eterna felicità, che non è distinta da Dio e dalla sua somma bontà. Spettano poi all'oggetto secondario tutte le altre cose, come dice San Tommaso 1. 2. q. 17. a. 2. al 2. che chieggonsi a Dio in ordine alla beatitudine eterna. Quest'oggetto della speranza colle cose tutte, che sotto di esso vengono comprese, è necessario venga proposto come possibile, futuro, ed arduo. Quest'è una condizione per la speranza onninamente necessaria. Imperciocchè se la cosa viene proposta come impossibile, già non è più oggetto di speranza, ma bensì di disperazione;

Due oggetti della speranza.

se come presente, non è oggetto di speranza, ma di gaudio: sè comè facile, è oggetto di puro desiderio.

Arduità  
dell'ogget-  
to della  
speranza.

III. Ma in che consiste questa arduità dell' oggetto della speranza? Dico con S. Tommaso, che consiste nelle difficoltà, che s' incontrano nel conseguimento dell'eterna beatitudine. Le fatiche, le pene, le molestie, le perplessità, senza di cui non può ottenersi questo gran bene, e per cui divien più prezioso, costituiscono questa arduità. Quest' è il sentimento più conforme all' espressioni delle divine Scritture, e de' Ss. Padri. Per altro non sono uguali in tutti gli uomini speranti gl' impedimenti, che in virtù della speranza cristiana, la quale incoraggia e solleva l' animo, debbono superarsi. Ove mancano le fatiche, le ansietà, le molestie, non v' ha speranza propriamente tale: e quindi i Beati, che aspettano la futura risurrezione del loro corpo, desiderano piuttosto, che sperano un tale risorgimento.

Motivo  
della spe-  
ranza.

IV. Stassene fondata la speranza teologale nella onnipotenza di Dio ausiliante, ossia negli ajuti di Dio onnipotente, che ci soccorre e ci dà mano per conseguire la felicità eterna; che però non esclude, anzi include quelle perfezioni divine, che ferma rendono la speranza nostra, cioè la divina misericordia, che muove Dio ad impartirci i necessari ajuti, e la fedeltà divina, che non può fallire nelle sue promesse. Ecco il motivo della speranza cristiana, cui i Teologi appellano ragione, *sub qua spes theologica attingit suum objectum*, ch' è la beatitudine eterna. Diffatti se domanderemo ad un Cristiano, per qual ragione, ed onde spera di conseguire la beatitudine eterna, il cui conseguimento è sì malagevole, risponderà tosto: spero di conseguire un tanto bene, perchè sebbene la cosa sia difficile, sto però appoggiato all' ajuto divino, ossia alla onnipotenza di Dio ausiliante, che può infallibilmente farmi giugnere all' acquisto d' un tanto bene.

Motivo  
seconda-  
rio.

V. Questo sì è il motivo della speranza nostra primario e principale, il quale però non esclude nè punto nè poco un altro motivo secondario, che sta fondato in primo luogo nei meriti di Gesù Cristo, e poscia eziandio nella intercessione della gran Vergine e de' Santi, ed anche finalmente nei meriti nostri, per cui come per altrettanti mezzi l' onnipotente Iddio ci fa giugnere alla felicità eterna. Dottrina si è questa fondata nelle divine Scritture, e diffinita nel S. Concilio di Trento. Possiam noi (chi ne dubita?) anzi dobbiamo onninamente riporre la

speranz  
re da I  
fatta i  
così dis  
che col  
consequ  
mo ed e  
speranza  
questo f  
za meno  
felicità

VI. D  
ma si è  
confidare  
buone op  
lissimam  
degli ete  
tà, e ne  
nostro.  
confidar  
la nostr  
ommette  
fugiarci  
cordia.

VII. L  
re e lo sp  
nondimen  
tudine et  
l'oggetto  
suo non a  
le tempo  
terna no  
al di lei  
e ci ajut  
le semp  
pel cons

Divisi

I. Distin  
la che a  
informe.  
sia una v  
un oggett  
per cui l  
una sola  
Tom

speranza e fiducia nostra in quelle cose, che sono state da Dio alla salvezza nostra ordinate. Sono di tal fatta i meriti nostri colle buone opere acquistati. Ha così disposto la divina sapienza, e provvidenza, cioè che col mezzo dei meriti delle nostre opere buone conseguiamo l'eterna nostra salvezza. Adunque possiamo ed eziandio dobbiamo riporre secondariamente la speranza nostra nei nostri meriti come ne' mezzi a questo fine da Dio stabiliti; e presuntuoso sarebbe senza meno chi senza di essi pretendesse conseguire la felicità eterna.

VI. Due cose qui ci restano ad osservare. La prima si è, che quantunque si possa ed anche si debba confidare anche nei meriti nostri, ossia nelle nostre buone opere in Dio fatte; assai più però, e principalmente confidar dobbiamo, pel conseguimento degli eterni riposi, nella divina misericordia e bontà, e nei meriti della passione di Cristo Redentor nostro. Dobbiam anzi con somma cura guardarci dal confidar troppo nei meriti nostri. Conoscer dobbiamo la nostra miseria, umiliarci innanzi a Dio, e senza omettere di fare tutto quel bene, che possiamo, rifugiarcì sotto l'ombra della divina bontà e misericordia.

VII. L'altra si è, che sebbene sia lecito il domandare e lo sperare da Dio anche i beni temporali; pur nondimeno se questi non vengano ordinati alla beatitudine eterna, non appartengono nè punto nè poco all'oggetto della speranza teologale, che ha per oggetto suo non altro che la eterna felicità. Sieno adunque le temporali cose, cui dimandiamo e speriamo, alla eterna nostra beatitudine ordinate, cosicchè non solo al di lei conseguimento non ostino, ma ci conducano e ci ajutino a conseguirla. Domandiamole e speriamole sempre colla condizione, se sieno a noi espedienti pel conseguimento della salute.

Più nella divina misericordia che nei meriti nostri dobbiamo confidare.

Come debbansi domandare e sperare da Dio le cose temporali.

## CAPITOLO II.

### Divisione, oggetto, e proprietà della Speranza.

I. Distinguesi la Speranza in due classi, cioè in quella che appellasi *formata*, ed in altra, che dicesi *informe*. Non già che la speranza teologale non sia una virtù di una sola specie, mentre siccome ha un oggetto solo formale, ed un solo formale motivo, per cui lo riguarda, così non può non essere che di una sola e medesima specie, ma ha due classi per

Divisione della speranza.



cose accidentali ed aggiunte, a' cagione del soggetto, in cui si trova; non altrimenti che la fede, la quale anch'essa per lo stesso motivo si divide in formata, ed informe. La speranza informe si è quella, che trovasi in un soggetto privo della carità giustificante, come nei peccatori: la formata si è la speranza unita nel soggetto colla carità giustificante, come nei giusti. La speranza informe, non meno che la fede informe, si dice morta: perciocchè separata dalla carità, che la vivifica, o è senza movimento e senza atto, come un corpo separato dall'anima; o se talvolta opera, l'opere sue, sebbene sieno sovranaturalmente buone, e dispongano alla giustificazione, non sono però vive, nè meritorie della vita eterna. La speranza formata si dice viva, perchè la carità, che l'informa, è come uno spirito vitale che la vivifica e la fa agire, e le dà moto, come lo dà a tutte le altre virtù.

La formata trovasi nei giusti.

La informe rimane anche nei peccatori.

Non trovasi nei Beati.

II. Quindi è chiaro l'inferire, che la speranza formata trovasi in tutti gli uomini giusti, che sono in questa vita mortale; perchè la carità non istà, nè può stare senza la fede e la speranza; siccome anche senza le altre virtù sovranaturali, alle quali dà la vita. L'informe poi non si perde nemmeno dai peccatori, che nel Battesimo l'han ricevuta, per qualsivoglia peccato, ma solamente per quello della disperazione, ed anche per quello della presunzione propriamente detta. In quella stessa guisa che resta ne' peccatori la fede, rimane altresì la speranza. Imperciocchè al lume della fede conoscon essi essere loro possibile, sebbene non senza arduità, il futuro conseguimento dell'eterna beatitudine, se hanno una vera volontà di convertirsi, e di entrare nelle vie della salute.

Nè nei dannati.

C'è nell'anime del purgatorio.

III. Ma non rimane per verun modo nè nei Beati, nè nei dannati ossia quanto all'atto, ossia eziandio quanto all'abito. Non nei Beati: perciocchè non può nei Beati trovarsi l'atto della speranza, che riguarda una cosa futura, e non avuta; ed ove non può esserci atto, nemmeno può trovarsi l'abito, che all'atto di sua natura è ordinato. Nemmeno nei dannati: *mercecchè spetta alla condizione della miseria dei dannati*, dice S. Tommaso nella q. 18. art. 3., *che sappiano, che non possono per verun modo esimersi dalla dannazione . . . . E quindi è cosa chiara, che non possono apprendere la beatitudine come un bene possibile; come nemmeno i Beati come un bene futuro.* Dal che per la ragione opposta si rac-

goglie,  
torio.

IV. Qu  
che la sp  
rici ed in  
il loro as  
proposta.  
distrutto  
tutte le  
stolo è  
ha luogo  
meno la  
riamente

V. I  
perdono  
tesimo,  
sposizione  
cattolica  
mi della  
da qualu  
ramente  
la Chies  
zia fare  
speranza

VI. Fra  
logale la  
ossia ferr  
bellissima  
il che de  
no? Impe  
data nell  
In te Dom  
in te spe  
sunt con  
a. Scitot  
jusus est  
Conjugim  
sicut anc  
Dalle qua  
sess. 6. c.  
auxilio fi  
debet.

VII. Ce  
ma li spe  
credersi si  
alcuno ver  
divine Sc  
temer ser

oglie, che deve ammettersi nell'anime del Purgatorio.

IV. Quanto agl'infedeli ed eretici, egli è certo, che la speranza teologale non ha luogo in quegli eretici ed infedeli, i quali chiudono l'orecchio e negano il loro assenso alla fede cattolica bastevolmente loro proposta. N'è chiara ed evidente la ragione, perchè distrutto il fondamento è uopo cada l'edificio tutto e tutte le cose sovrapposte. La fede secondo l'Apostolo è il fondamento della speranza; e questa non ha luogo negli eretici e negl'infedeli: adunque nemmeno la speranza teologale, che dalla fede necessariamente dipende.

Non ha luogo negli eretici, ed infedeli.

V. I ragazzi nondimeno generati nell'eresia non perdono la speranza teologale cui riceverono nel Battesimo, allorchè, conservando nel loro cuore la disposizione e prontezza di credere ciocchè insegna la cattolica Chiesa, errano per ignoranza in alcuni dommi della fede. Anche i Catecumeni, che vengono da qualunque genere d'infedeltà, se rigettano sinceramente nel loro interno qualunque cosa condanna la Chiesa nelle loro sette, possono colla divina grazia fare degli atti, siccome di fede, così anche di speranza, con cui sperino la beatitudine eterna.

Non la perdono i ragazzi nati nell'eresia.

VI. Fra le proprietà ossia doti della speranza teologale la principale e più pregevole si è la certezza ossia fermezza. Sì, la nostra speranza gode questa bellissima prerogativa di essere onninamente certa: il che deve tenersi come dogma di fede. E come no? Imperciocchè questa è una verità, che sta fondata nell'autorità manifesta delle divine Scritture: *In te Domine speravi, non confundar in æternum: ed in te speraverunt Patres nostri, speraverunt, & non sunt confusi.* Diceva David. E nell' Ecclesiast. cap. 2. *Scitote, quia nullus speravit in Domino, & confusus est.* E l'Apostolo nell' Epist. agli Ebrei dice: *Confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.* Dalle quali e da altre autorità il Concilio di Trento sess. 6. cap. 13. credette doverne inferire: *In Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent.*

Proprietà della speranza.

VII. Certa è adunque, anzi certissima e fermissima la speranza cristiana. Pur nondimeno niuno deve credersi sicuro di sua eterna salute, salvò che se ad alcuno venga ciò da Dio rivelato. Quindi è, che le divine Scritture ci ammoniscono e ci comandano di temer sempre di perdere la giustizia, la grazia di

Nessuno è sicuro di sua eterna salute.

Dio, e la eterna beatitudine; perchè come ha difinito lo stesso Concilio appoggiato appunto alle sante Scritture, niuno può con tutta certezza promettersi il dono della perseveranza fino al fine. Dobbiamo adunque operare la salute nostra con timore e tremore. *Servite Domino in timore*, dice il Profeta reale nel Sal. 2. E l'Apostolo nella 1. Cor. cap. 10. *Qui se extimat stare, videat ne cadat*. E scrivendo ai Filippensi gli ammonisce nel cap. 2. affinchè *cum metu et tremore salutem operentur*.

Come stieno insieme la certezza della speranza ed il timore . . .

VIII. Ma e in che maniera possono mai conciliarsi fra di loro queste due cose; cioè che la speranza nostra sia certa, e che nondimeno ognuno di noi debba sempre temere? Non è cosa difficile lo spiegarla. La certezza della nostra speranza, ed il timore, che dobbiamo avere di perdere la salute, da principj procedono affatto diversi. La certezza della speranza sta fondata sulla divina onnipotenza, che tutto può senza poter essere impedita, sulla verità e fedeltà di Dio, che non può venir meno, e sui meriti nostri, che hanno un valor certo e indifettibile, in quanto sono doni di Dio e dipendenti dalla grazia sua. Per questo capo la speranza nostra è certissima e fermissima. Ma questi stessi meriti poi dipendono altresì dal libero nostro arbitrio, di cui son opere: e quindi presi sotto questo aspetto possono venir meno, attesa appunto la condizione dell' umano arbitrio, che può volgersi al male, e restar espugnato e vinto nella pugna, a cui è sottoposto in questa vita, col mondo, colla carne e col demonio. La speranza nostra adunque, che dai suoi principj ha la sua totale certezza, può venir meno nel soggetto, in cui si trova per difetto del suo libero arbitrio. Non abbiamo a temere che di noi medesimi. Sentiamo S. Agostino sul Salmo 123. *Spes nostra, dice, tam certa est, quasi res jam perfecta sit: neque enim timemus promittente veritate.... Ille nos liberat; sed si manserimus in verbis ejus; cioè nei suoi precetti. Qui batte il punto: e qui temer conviene.*

### CAPITOLO III.

#### *Della necessità della Speranza.*

La speranza è necessaria di necessità di mezzo . . .

I. Siccome della Fede, così della speranza la necessità è di due maniere, cioè altra di mezzo, ed altra di precetto. Abbiamo dato, parlando della fede, la nozione sì dell' una che dell' altra; e quindi è su-

perflu  
qui a d  
la spera  
di spera  
mezzo a  
può esse  
ciocchè  
zo alla g  
consequi  
ro per l  
necessita  
giamente  
Qui hab  
nessione  
ciocchè  
sta ne  
fede:  
prepar  
me so  
questa a  
Scritture  
L'Apost  
et reputa  
contro sp  
della fede  
Est autem  
stantia re  
de poter  
isera di  
vedere ch  
II. Adu  
sario il cu  
re, cioè  
nell'ordin  
di cuore  
lo preghi  
neratore  
quirentit  
dobbiamo  
stra fede  
ne necess  
sta la diff  
6., come  
III. Che  
ria di nec  
come lo i  
necessari  
necessari:

perflu il farne qui parola. Quello adunque rimane qui a determinare si è, se sia alla salute necessaria la speranza, e di quale necessità. E dico, che l'atto di speranza negli adulti è necessario di necessità di mezzo alla giustificazione e salute. La ragione non può essere nè più ovvia, nè più manifesta. Imperciocchè quella cosa è necessaria di necessità di mezzo alla giustificazione e salute, senza di cui non può conseguirsi. Tale essere la speranza teologale è chiaro per le ragioni medesime, per cui si è stabilita la necessità della fede. Imperciocchè, come dice egregiamente S. Bernardo nel Serm. 10. sopra il Salmo *Qui habitat*, c'è una strettissima fratellanza e connessione intimissima fra la fede e la speranza; „perciocchè di ciò che quella crede futuro, tostò questa ne spera il futuro conseguimento... Dice la „fede: sono per noi beni grandi ed inescogitabili „preparati dalla bontà divina. Dice la speranza: per „me sono preparati, ed a me si riservano“. E questa appunto è la ragione, per cui nelle divine Scritture la fede e la speranza troyansi insieme unite. L'Apostolo ai Rom. 4. dice: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*: E quindi: *In spem contra spem credidit*. Che più? Nella diffinizione stessa della fede ci entra indirettamente anche la speranza. *Est autem fides*, dice l'Apostolo, *sperandarum substantia rerum*. L'infermo invano ed inutilmente crede poter essere guarito dal Medico, se anche non spera di esserlo: che anzi la diffidenza sua dà a divedere che nemmeno il creda.

II. Adunque siccome per avvicinarsi a Dio è necessario il credere: *accedentem ad Deum oportet credere*, cioè la sua esistenza, *quia est*, Autore del tutto nell'ordine naturale e sovranaturale: che rimette a chi di cuore si pente i peccati: che ci esaudisce quando lo preghiamo nel debito modo: e che in fine è remuneratore di chi lo cerca con verità ed amore: *et inquirentibus se remunerator est*; così le cose stesse dobbiamo sperare; altramente è vana ed inutile la nostra fede. Imperciocchè la speranza è una disposizione necessaria ad impetrare il perdono de' peccati giusta la diffinizione del Concilio di Trento sess. 6. cap. 6. come pure alla impetrazione d'ogn'altra grazia.

III. Che se la speranza è una disposizione necessaria di necessità di mezzo alla giustificazione e salute come lo è la fede, chi potrà dubitare, che sia anche necessaria di necessità di precetto? ne viene ciò per necessaria conseguenza. Imperciocchè, ciocchè è ne-

In qual modo sia necessaria.

È anche necessaria di necessità di precetto.

cessario di necessità di mezzo, negli adulti è altresì necessario di necessità di precetto: mentre è tenuto ognuno a far uso di que' mezzi, che al conseguimento della propria salute sono necessarij. Viene anche questo precetto spesse fiate inculcato nelle divine Scritture: *Præcipe sperare in Deo vivo*; dice l'Apostolo 1. Tim. 6. Ed in Osea 12. *Spera in Deo tuo*. E così in cenf' altri luoghi. Quindi S. Agostino nel Tratt. 7. in Joan. scrive: *De fide nobis quam multa mandata sunt! Quam multa de spe!* Perciò il Concilio di Trento nel luogo testè citato, parlando della giustificazione degli empj, mette per necessaria disposizione alla medesima giustificazione sì l'atto di fede, e sì ancora quello di speranza.

Questo precetto obbliga assolutamente.

IV. Non obbliga però questo precetto soltanto a far atti di speranza allorchè trattasi di ottenere la grazia della giustificazione: ma obbliga pure assolutamente a fare talvolta, fuori anche di tale incontro, tal sorta di atti. Il che fra l'altre cose manifestamente consta da quella proposizione da Alessandro VII. dannata: *Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actus fidei, spei, et caritatis ex vi præceptorum ad eas virtutes pertinentium*. Quindi niuno può più negare o dubitare, che ci sia questo precetto, che obbliga di sua natura ed assolutamente a far atti di speranza.

Quando obblighi più in particolare.

V. Ma quando obbliga questo precetto? Dico, che corre presso a poco la stessa regola, che per gli atti di fede abbiamo più sopra assegnato, mentre milita quasi la stessa ragione per l'una e per l'altra virtù. Adunque è tenuto l'uom cristiano a fare sovente siccome atti di fede, così anche di speranza. Obbliga poi questo precetto, come quello di fede, in certi tempi e circostanze: cioè nel primo istante morale del lume di ragione: nel pericolo di morte: quando è combattuto da tentazioni gagliarde contro la speranza, e sente in se stesso dei movimenti di disperazione: quando urge il precetto della penitenza, che non può adempiersi senza speranza della remissione.

Regola pratica per Confessori.

VI. Come dovrà intorno questi atti regolarsi in pratica il savio confessore? Ecco una regola secondo il mio sentimento piana e sicura. Quando il confessore s'incontra in Penitenti, i quali atreadono con diligenza alle cose spettanti alla eterna loro salute, che si esercitano in opere pie, che ricorrono a Dio sovente e con affetto filiale, può prudentemente giudicare, che adempiscano cotal precetto. Se poi

trova p  
lute, cl  
alle cos  
zione, e  
tutta ra  
Imperci  
salute, s  
ranza: e  
lo darel  
sito alla

L  
I. Due  
cristiana  
può dir  
il second  
diametr  
pazza d  
ria di c  
nere i  
ranza te  
eterna l  
l'opere t  
seguirla  
presunzi  
beatitud  
gli ajuti  
re; le  
me im  
cili, e  
II E  
la disp  
re la t  
per con  
può da  
Tomma  
natura  
tù mora  
sono co  
e la car  
ta divi  
peccato  
non na  
III.  
stingue

trova persone poco o nulla curanti di loro eterna salute, che pensano o nulla o pochissimo a Dio, ed alle cose divine, che non fanno mai o quasi mai orazione, e mai come si deve, può e deve credere con tutta ragione, che non soddisfino a questo precetto. Imperciocchè i primi non avrebbero tal cura di lor salute, se non ricevessero impulsi dai moti della speranza: ed i secondi, se mossi fossero dalla speranza lo darebbero a dividere coll'attendere più di proposito alla cura della salute.

CAPITOLO IV.

Dei vizj contro la Speranza cristiana.

I. Due sono i vizj, che oppongonsi alla speranza cristiana, cioè la disperazione e la presunzione. Si può dire, che il primo se le oppone per difetto, ed il secondo per eccesso. Sono certamente vizj per sè diametralmente opposti: perciocchè il primo è una pazzia diffidenza; il secondo una confidenza temeraria di conseguire la beatitudine eterna, e di ottenere i mezzi ad essa necessari. Siccome nella speranza teologale due cose sono a considerarsi, cioè la eterna beatitudine, e gli ajuti della grazia divina e l'opere buone, per cui come mezzi arriviamo a conseguirla; così parimenti nella disperazione e nella presunzione due cose si comprendono, cioè l'eterna beatitudine, ed i mezzi tutti ad essa necessari, cioè gli ajuti della grazia, la penitenza, e le buone opere; le quali cose nella disperazione concepiscono come impossibili, e nella presunzione come troppo facili, e quasi in proprio arbitrio.

Due vizj contro la speranza, disperazione e presunzione.

II. E' adunque, per incominciare dal primo vizio, la disperazione una volontaria diffidenza di conseguire la beatitudine, e di ottenere i necessari mezzi per conseguirla. E' un peccato gravissimo. Niuno ne può dubitare. E' anchè più grave, come insegna S. Tommaso nella 2. 2. qu. 20. art. 3., di sua specie e natura di tutti que' peccati, che oppongonsi alle virtù morali: ma non già più grave di que' peccati, che sono contro le altre due Teologali virtù, la fede cioè e la carità. Più rimane oltraggiata e vilipesa la bontà divina dall' odio di Dio, e la divina verità dal peccato d' infedeltà, che da quella disperazione, che non nasce dall' infedeltà.

Che peccato sia la disperazione.

III. Quindi due generi di disperazione con vien distinguere, una che nasce ed è congiunta colla infedeltà.

Disperazione per due capi.

deltà, come in chi si desse in preda alla disperazione, perchè credesse che l'onnipotenza di Dio non lo può salvare, oppure stimasse non essere infinita la divina misericordia, oppur anche che nella chiesa non si rimettano i peccati. Ma questa fatta di disperazione non è frequente. Ordinariamente chi si dispera non crede questo, ed è immune da siffatti errori. Dispera, dice S. Tommaso nella risposta al 3. perchè pensa, che nello stato, in cui si trova, per alcuna particolare sua disposizione non possa più sperare della divina misericordia. E' necessario, che i Confessori abbiano presente questa dottrina di San Tommaso, allorchè loro si accostano peccatori, che disperano il perdono de' loro peccati.

È più pericolosa degli altri peccati.

IV. Quantunque però sia vero, che la disposizione non originata dalla infedeltà è peccato, di sua natura men grave dell'odio di Dio e della infedeltà medesima; avvisa nondimeno S. Tommaso, che per parte nostra la disperazione è più pericolosa e dell'uno e dell'altra: perchè, dice col mezzo della speranza siam richiamati da ogni fatta di male e di peccato, e ci sentiamo mossi a fare il bene. Distrutta poi la speranza gli uomini precipitano senza freno nei vizj e ritiransi dal bene. Quindi S. Isidoro dice nel lib. 2. de summo bono: *Perpetrare flagitium aliquod mors animæ est; desperare est descendere in infernum.* Guardarci perciò dobbiamo con somma cura da quest'orrido e perniciosissimo peccato; e per guardarcene dobbiam tenere da noi lontane due sorta di vizj, dai quali d'ordinario è originata, cioè dall'accidia, ch'è una tristezza, che abbatte l'animo e deprime lo spirito. *Quia accidia*, dice S. Tommaso nella 2.2. q. 20. art. 4. *et tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo desperatio ex accidia generatur:* e dalla lussuria; perchè, come osserva il S. Dottore, gli uomini carnali, che vivono sepolti nel lezzo delle carnali dilettazioni, difficilmente o per niun modo s'innalzano a sperare il bene spirituale ed eterno, a cui nemmeno sogliono mai pensare.

Presunzione cosa sia.

V. Il vizio di presunzione opposto alla speranza cristiana si è una confidenza o fiducia temeraria di conseguire la beatitudine, o i mezzi necessarj al conseguimento della medesima. Confidenza, dissi, temeraria, cioè vana, irragionevole, leggiera, e priva d'ogni fondamento. Ma può essere temeraria in due maniere; 1. cioè perchè non è appoggiata alla divina misericordia ed onnipotenza, ma bensì alle forze umane o proprie o altrui: 2. perchè è bensì appoggiata alla divina misericordia ed onnipotenza, ma disordi-

Natamen  
nipoten.  
messo, i  
cedere.  
delle su  
taluno s  
meriti e  
prosunzi  
VI. L  
tale. C  
un pecc  
in mate  
zi nece  
presunzi  
de disso  
aspettar  
senza m  
ta pecc  
ne dell'  
disperaz  
VII.  
la spera  
li, sebb  
vita, spe  
dosi, che  
fine dell  
graveme  
è, che  
ammette  
scluda e  
luno pre  
guiment  
o per l  
ra buor  
ciocchè  
te il m  
ranza t  
dianter  
il Signo  
nere di  
una van  
si curan  
opere b  
morte la  
che a so  
perverse  
le terri  
minis t

fiatamente, aspettando cioè dalla misericordia ed onnipotenza di Dio ciocchè non solo egli non ha promesso, ma piuttosto ha dichiarato di non voler concedere. Così se un uom peccatore spera di ottenere delle sue colpe il perdono senza far penitenza, o se taluno spera di giugnere all'eterna beatitudine senza meriti e senza opere buone, pecca gravemente di prosunzione.

VI. La prosunzione è un peccato di suo genere mortale. Ciò è certissimo per due ragioni: 1. perchè è un peccato, che si oppone ad una virtù teologale ed in materia gravissima, com'è la beatitudine, ed i mezzi necessari per conseguirla; 2. perchè trovasi nella presunzione una grave inordinazione, ovvero una grande dissonanza colla retta ragione, com'è appunto l'aspettare o la giustificazione senza la penitenza, o senza meriti la gloria. Può essere nondimeno talvolta peccato soltanto veniale a motivo della imperfezione dell'atto; come avviene anche alcuna fiata nella disperazione ed in altri anche gravissimi peccati.

VII. La presunzione non esclude necessariamente la speranza. Rimane difatti in que' peccatori, i quali, sebbene in adesso non abbiano voglia di cangiar vita, sperano nondimeno la loro salvezza, persuadendosi, che il Signore darà loro la grazia di pentirsi al fine della loro vita. Quantunque questa loro sia una gravemente peccaminosa presunzione; tale però non è, che n' escluda la speranza. Sembra però debba ammettersi un'altra specie di presunzione, che la escluda e la distrugga. Questa si è quella, per cui taluno presumesse il perdono de' peccati, ed il conseguimento della vita eterna o colle sole proprie forze, o per la sola divina misericordia senz'alcuna sua opera buona, anche fatta colla grazia di Dio. Imperciocchè tal fatta di presunzione distrugge onninamente il modo di tendere e dirigersi all'oggetto della speranza teologale, che è di aspettare la beatitudine mediante gli ajuti della grazia divina, e pe' meriti, che il Signore opera in noi. Quindi peccano di questo genere di presunzione que' Cristiani, che ingannati da una vana aspettazione della gloria eterna, punto non si curano di guadagnarsela co' loro meriti, cioè coll'opere buone fatte nel Signore, e differiscono alla morte la penitenza, e frattanto ad altro non badano che a soddisfare ai loro malnati appetiti ed alle loro perverse cupidità. Dovrebbero questi riflettere a quelle terribili parole: *Qua hora non putatis, filius hominis veniet.*

È peccato mortale.

La presunzione può stare colla speranza.

Talvolta la esclude.



## TRATTATO IV. PARTE III.

## DELLA CARITA' E DEI VIZI ALLA CARITA' OPPOSTI.

## CAPITOLO I.

*Della natura della Carità.*

Definizione della carità.

I. **A** More, dilezione, carità sono nomi, che come osserva S. Agostino nel lib. 14. *de Civit.* cap. 7., nelle Sagre Scritture significano la cosa stessa, ed usurpansi a vicenda. Qui il nome di carità si prende per un amore di benevolenza, con cui amiamo Dio per la sua infinita bontà: *ed è un amore e dilezione della bontà divina, ch'è nota a noi non già col mezzo delle cose create, ma per gratuita-rivelazione, quale è la visione di Dio in patria, e la fede in questa pellegrinazione.* Non è adunque la carità, di cui si parla, come chiaro apparisce da questa descrizione, una dilezione naturale, ma bensì un amore sovranaturale. Se noi col mezzo delle cose create c'innalziamo alla cognizione della bontà di Dio; da tal cognizione ne nasce bensì l'amor di Dio, ma un amor di Dio puramente naturale. Se poi questa bontà di Dio fia a noi manifesta per gratuita rivelazione, ossia inquanto ci comunica altresì i beni di ordine superiore, cui nè occhio mai vide, nè orecchio udì, nè mente creata può intendere col ministero delle creature, ma per cui è necessaria la rivelazione, che viene da Dio gratuitamente ispirata, in allora il nostro amore generato e diretto da questa cognizione dei misteri della grazia e della gloria, si dice ed è un amore sovranaturale, che carità si appella.

La Carità non può prodursi colle forze naturali, ma viene infusa da Dio.

II. Quindi è, che nessun lume di creato intelletto può essere capace o sufficiente a dirigere l'amore di carità; nè le forze naturali create possono unquam generare o produrre questo amore di carità, come contro i Pelagiani dimostrano i Teologi. Perlocchè per amar Dio in questa maniera, è necessario, dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 21. art. 2. venga infusa la carità da Dio nei nostri cuori, e che la nostra mente venga illustrata col lume di una gratuita rivelazione. Quantunque però da Dio la carità s'infonda, ciò nondimeno non deve intendersi in gui-

sa, che  
No, di  
cessario  
rito Sar  
so mot  
ajuto de  
moveatu  
sit effici  
tis vel  
III. C  
logale v  
tre ha  
to è in  
anche d  
altre vi  
forma,  
debbon  
l'Apost  
fectioni  
go citat  
dice, f  
inquanto  
Caritas  
tum ex  
tutes. D  
tù vera,  
tunque  
coro e b  
IV. Q  
perchè  
Paolo ne  
sopra l'  
delle c  
dichiar  
scia al  
Manen  
tem ho  
lenza n  
eziandi  
tare ch  
La ragi  
non può  
speranz  
provien  
to del  
stesso  
ha in s  
ne che

sa, che dal canto nostro non abbiamo a far nulla. No, dice il S. Dottore nella q. 23 art. 2., ma è necessario, che quando la volontà viene mossa dallo Spirito Santo ad amar Dio, ancor essa operi questo stesso moto o col mezzo dell'abito della carità, o coll'ajuto della grazia divina: *Oportet, quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc motum vel mediante habitu caritatis vel mediante motione gratiæ divinæ.*

III. Grandissime sono le prerogative di questa teologale virtù. Oltre all'essere una virtù speciale, mentre ha per suo proprio particolare oggetto Dio quanto è in se stesso un sommo e perfettissimo bene, può anche dirsi virtù generale; poichè riscalda tutte le altre virtù, le muove ad operare, le anima, le informa, le perfeziona, loro prefigge il fine, a cui debbon tendere, e ad esso le ordina. Quindi è, che l'Apostolo *ad Colos. 3.* chiama la carità *vinculum perfectionis*. In questo senso dice il S. Dottore nel luogo citato all'art. 8. al 2. e 5. essere la carità la radice, fondamento, e madre di tutte le virtù, cioè inquanto vengono tutte da essa sostenute e nodrite: *Caritas comparatur fundamento, & radici, in quantum ex ea sustentantur, & nutriuntur omnes aliæ virtutes.* Dal che è facile il raccogliere non esserci virtù vera, perfetta, e compiuta senza la carità, quantunque ogni virtù abbia dall'uffizio proprio il suo decoro e bellezza.

IV. Quindi la carità è la prima di tutte le virtù, perchè di tutte la più eccellente. Ascoltiamo San Paolo nell'Epist. 1. ai Cor. cap. 13., ove esalta la carità sopra l'Apostolato, la Profezia, la scienza, la grazia delle curagioni, ed altri molti pregievolissimi doni, dichiarandola di tutti più eccellente. La mette poscia al confronto della fede e della speranza, e dice: *Manent fides, spes, caritas; tria hæc: major autem horum est caritas.* Se la carità vince nell'eccellenza non solo gli altri doni dello Spirito Santo, ma eziandio le altre virtù teologali, chi potrà mai dubitare che sia altresì più eccellente delle virtù morali? La ragione di ciò, addotta da S. Tommaso nell'art. 6. non può essere più convincente: la fede, dice, e la speranza riguardano Dio inquanto che da esso e noi proviene o la cognizione del vero, o il conseguimento del bene. Ma la carità riguarda Dio com'è in se stesso amandolo unicamente per la somma bontà, che ha in se stesso: e però con più di purità, e perfezione che colla fede, e colla speranza. E' altresì la più

È una virtù speciale, e può anche dirsi generale.

È radice e fondamento delle altre virtù.

È la prima e la più eccellente di tutte le virtù.

eccellente di tutte le virtù, perchè è il fine e la perfezione della legge: *In his duobus mandatis, della dilezione di Dio e del prossimo, universa lex pendet & Profetae.* E S. Paolo dice ad Rom. cap. 13. *Plenitudo legis est dilectio.*

Amore  
ordinato  
e  
disordina-  
to di qual-  
sivoglia  
cosa.

V. Venendo ora all'oggetto della carità, conviene avvertire quattro essere le cose, cui possiamo noi amare, Dio, noi stessi, il prossimo, finalmente le cose tutte ossia spirituali, ossia temporali, che possono esserci utili, oppur anche necessarie in questa vita. Tutte queste cose possono da noi amarsi con amore ordinato, e con amore disordinato. Le amiamo con amore ordinato, ognorachè ciascuna di tali cose tiene nel nostro cuore quel luogo, che le è dovuto; altramente l'amor nostro è disordinato e perverso. Dobbiamo adunque in primo luogo amar Dio per se stesso, per la sua somma bontà, e sovra tutte le cose, consegnando a lui tutto il nostro cuore. Ordinatamente poi amiamo noi stessi e l'altrè cose tutte, se e noi e le altre cose le amiamo per Dio, e a Dio le riferiamo come ad ultimo fine, ma però con quest'ordine che amiamo prima noi medesimi, poi il prossimo come noi stessi, e l'altrè cose utili o necessarie a noi ed al prossimo nostro secondo la regola da Dio stabilita. In certo dire, l'amor nostro è ordinato, quando amiamo Dio sovra tutte le cose, e per se stesso; e l'altrè cose in Dio e per Dio: e questa è carità, e amor santo. E' poi un amore disordinato e vizioso, se pervertiamo quest'ordine, e se amiamo alcuna cosa più di Dio. Ciò posto:

Oggetto  
della cari-  
tà.

VI. L'oggetto primario e adeguato della carità è il bene sommo, che è Dio: perciocchè di qualsivoglia virtù l'oggetto primario e adeguato si è quella cosa, stessa, e per essa riguardata in se stessa e per se che viene da ordine e ragione di cui riguarda tutte le altre cose. La carità cioè primamente, direttamente, e per se stessa riguarda è il sommo bene, che è Dio: e quindi ha per suo oggetto primario e adeguato lo stesso Dio. Noi stessi conseguentemente apparteniamo all'oggetto secondario, come pure anche il prossimo nostro, e tutte le altre cose create, in quanto vengono allo stesso Dio ordinate, perchè in tal maniera la carità le ama per Dio, e in ordine a Dio.

Ragione  
formale  
della cari-  
tà.

VII. La ragione poi formale della carità, altro non è che la bontà stessa divina. Imperciocchè quest'è il motivo unico, e tutta la ragione di amar Dio noi stessi, il prossimo, e tutte le altre cose create.

Questa  
gion for-  
nicolare  
mente e  
ma inqu-  
di tutti  
di cui no-  
sta nè è  
inquanto  
Si, que-  
può im-  
pisce co-  
que è la  
assioma  
S. Tomm-  
ciò, che  
quella b-  
VIII.  
ed il m-  
la bontà  
e compr-  
per cui  
e benefiz-  
si come  
li, eccita-  
tà ci di-  
si nella  
buono.

IX. Cl-  
priamen-  
so e pe-  
tà giust-  
uom pe-  
quasi c-  
leggere  
parlasi  
ne dell-  
dezza e  
il Conci-  
re di ca-  
giustifica-  
Dice ad-  
zione, d-  
justitie  
derando  
erigunt  
que tan-  
ac prop-

Questa divina bontà però, in cui sta riposta la ragion formale della carità, non è già un attributo particolare della essenza divina, come distinto per la mente e pensier nostro dall'altre divine perfezioni, ma inquanto comprende ed abbraccia la perfezione di tutti i divini attributi. La somma bontà è quella, di cui non si può immaginare una maggiore: e questa nè è, nè può essere se non se la bontà divina, inquanto comprende la essenza e gli attributi di Dio. Sì, questa sola si è quella, di cui la maggiore non può immaginarsi; e non già la bontà, che si concepisce come un particolare attributo. Questa sola dunque è la ragion formale della carità. Se secondo l'assioma di S. Agostino, di cui fa uso spesso fiate S. Tommaso, *bonum et perfectum idem sunt*, tutto ciò, che di perfetto si troverà in Dio, apparterrà a quella bontà, che è della carità il formale motivo.

VIII. Questa pertanto e non altra si è la ragione ed il motivo di amar Dio con amore di carità, cioè la bontà di Dio sostanziale, increata, indipendente, e comprendente la perfezione di tutti gli attributi, per cui egli è buono essenzialmente. Quanto ai beni e benefizj creati da esso distinti, questi debbono aver-si come ragioni e motivi secondarj e meno principali, eccitamenti della dilezione di Dio, che alla carità ci dispongono; e tutti finalmente hanno a riferirsi nella somma sua bontà, per cui è essenzialmente buono.

IX. Che debba ammettersi un amore di carità propriamente tale, per cui cioè si ami Dio per se stesso e per la sola sua infinita bontà, minore della carità giustificante, cioè che non arriva a giustificare l'uom peccatore, ella è dottrina e più probabile, e quasi certa, e in adesso anche la più comune. Basta leggere il Concilio di Trento nella sess. 6. cap. 6. ove parlasi delle disposizioni necessarie alla giustificazione dell'empio, per non poter quasi dubitare della so-dezza e verità di questa sentenza. In questo luogo il Concilio distingue e riconosce chiaramente un amore di carità, che dispone bensì, ma non giugne a giustificare l'uom peccatore. Recitiamone le parole. Dice adunque, che gli adulti arrivano alla giustificazione, *dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt: ac propterea moventur adversus peccata per odium.*

Dichiarazione.

Carità minore della giustificante.

*aliquid ac detestationem, hoc est per eam penitentiam, quam ante baptismum agi oportet.*

Distingue manifestamente il Concilio in questo testo ed ammette una dilezione di carità disponente alla giustificazione, ma non giustificante: perciocchè parla di quell'amore, per cui il peccatore incomincia ad amar Dio, *incipit diligere illum* come fonte di ogni giustizia, *tamquam omnis justitiæ fontem*; il quale altro non è certamente che l'amore di carità, che precede la giustificazione, ma non la impartisce. Amore di carità egli è questo dispositivo alla giustificazione, ma non giustificativo per se stesso, e fuori del Sacramento. Diffatti niuno potrà mai dire che sia amore di speranza, e non già di carità: perciocchè della speranza, a cui s'innalza l'uom peccatore, e quindi dell'amore di casta concupiscenza, da cui reggesi la speranza, aveva già prima il Concilio fatto parola. Ed oltracciò di quell'amore ivi parla il Concilio, per cui l'uom peccatore incomincia ad amar Dio come fonte d'ogni giustizia, *tamquam omnis justitiæ fontem*; che non è, nè può mai essere amore di speranza o di concupiscenza.

Ma sentiamo S. Tommaso, il quale nel 2. delle Sentenze dist. 3. q. 4. riconosce chiarissimamente questa carità minore della giustificante: *Acius caritatis*, son sue parole, *potest dici dupliciter: vel qui est ex caritate* (cioè dalla carità abituale, ossia dall'abito di carità) *et hic non est nisi in habente caritatem: vel qui est ad caritatem non sicut meritorius vel generativus, sed sicut preparativus*. Ecco l'amore di carità non giustificante, perchè non generativo della carità, ma però dispositivo alla medesima, e conseguentemente alla giustificazione: *Et sic actus caritatis, siegue egli, ante habitam caritatem haberi potest; sicut facere justa est ante habitam justitiæ.*

In conferma di ciò potrei addurre cento ragioni; ma per amore della brevità mi contenterò di esporne una sola, che mi sembra delle altre più facile, più chiara, e più naturale. Eccola. Quello è certamente vero amore di carità, il quale riguarda e tende nell'oggetto proprio della carità, cioè per cui si ama Dio in se stesso e per se stesso, cioè per la sua divina infinita bontà: perciocchè da questo motivo appunto l'amore di carità si distingue da qualsivoglia altro amore. Ora può accadere talvolta, anzi non rade volte accade, come lo insegna la sperienza, che l'uomo peccatore, quando particolarmente coll'ajuto della divina grazia, si dispone alla conversione, alla consi-

derazion  
mosso a  
veramen  
deporre  
a cagion  
mente a  
riche, i  
strattam  
mente ri  
adunque  
per cui  
in se ste  
bene; m  
ne. Ed e  
giustifica  
X. V  
priament  
altra par  
ammette  
no secent  
anche fu  
tesimo, c  
so del m  
cancella i  
terna, be  
del Batt  
ve da tut  
traria è s  
sizioni di  
ceva: Per  
et cum r  
clam, no  
tis, aut  
ti. Dalla  
ramente  
te e pro  
carità,  
del mar  
sess. 14.  
ritate p  
conciliat  
tenza, di  
XI. Ma  
fetta, ossi  
fica l'wor  
spondo, c  
mo e m  
tum ex

derazione della somma bontà, ch'è in Dio, sentasi mosso ad un atto di amore verso di lui, e lo faccia veramente quest'atto di amore, senza però per anco deporre il dominante affetto verso la creatura; cioè a cagion d'esempio senza restituire la roba malamente acquistata, senza abbandonare le cattive pratiche, i carnali vietati piaceri, dai cui lacci trovasi strettamente incatenato ec. il che per altro onninamente ricercasi alla giustificazione. In quest' uomo adunque c'è senza dubbio un vero amore di carità, per cui incomincia ad amar Dio come sommo bene in se stesso, e come fonte d'ogni giustizia e d'ogni bene; ma un amore, che non basta alla giustificazione. Ed ecco la carità, vera carità, ma minore della giustificante.

X. V' ha adunque una sorta di carità vera e propriamente tale minore della carità giustificante. Ma altra parimenti ve n' ha, cui conviene onninamente ammettere, la quale di sua virtù ed efficacia, almeno secundo l'ordine della divina Sapienza stabilito, anche fuori e prima del Sacramento, ossia del Battesimo, ossia della Penitenza, ed anche fuori del caso del martirio, giustifica l'uom peccatore, e quindi cancella i peccati, e scioglie dal reato della pena eterna, benchè non senza il voto del Sacramento o del Battesimo o della Penitenza. Questa dottrina deve da tutti tenersi come certissima; mentre la contraria è stata dannata da S. Pio V. in alcune proposizioni di Bajo, e massimamente nella 71. in cui diceva: *Per contritionem etiam cum caritate perfecta, et cum voto etiam suscipiendi Sacramenta conjunctam, non remittitur crimen extra casum necessitatis, aut martyrii, sine actuali susceptione Sacramenti.* Dalla condanna di questa proposizione consta chiaramente, che ogni Cattolico deve tenere onninamente e professare la opposta dottrina, ed ammettere la carità, che giustifica anche fuori del Sacramento e del martirio. Quindi il S. Concilio di Trento nella sess. 14. cap. 4. diffinisce, che la Contrizione, si *caritate perfectum esse contingat, hominem Deo reconciliat priusquam hoc Sacramentum ( della Penitenza, di cui ivi parla ) actu suscipiatur.*

Carità giustificante.

XI. Ma quale poi sarà quella sorta di carità perfetta, ossia quel grado di carità, che da se giustifica l'uom peccatore? Quella, e non altra, io rispondo, che viene prescritta da Dio medesimo nel primo e massimo precetto; *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota mente tua, ex to-*

Quale sia quella carità, che giustifica.

ta anima tua, ex omnibus viribus tuis. Quindi non basta, che per giudizio della mente Iddio sia stimato ed apprezzato sovra tutte le altre cose, come di tutte di gran lunga più perfetto, sebbene ancor questo sia necessario: ma è altresì uopo l'amarlo colla volontà sovra tutti gli altri beni; vale a dire con un affetto, con un amore, che superi e predomini tutti gli altri amori e di noi stessi e delle altre creature, e per cui l'uomo a lui riferisca come ad ultimo fine e se stesso e tutte le altre cose. Ecco la carità perfetta, che sola basta per giustificare. Leggasi S. Tommaso nella 2. 2. q. 45. art. 4. sì nel corpo dell' articolo, e sì nella risposta al 2.

Gradi della carità giustificante.

XII. Per dottrina del medesimo S. Dottore anche nella stessa carità giustificante più gradi convien ammettere e distinguere, cioè grado infimo, grado di mezzo, e grado supremo. *Infimus*, dic' egli nella q. 184. art. 3. al 2. *divinæ dilectionis gradus est, ut nihil supra Deum, aut contra Deum, aut equaliter Deo diligatur; a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum.* Colle quali parole due cose insegna l'angelico Maestro degne di tutto il riflesso. La prima si è, che possa taluno nell'amar Dio con vero amore di carità star al di sopra, *desistere*, da quel grado di perfezione, che basti ad adempiere il precetto di carità, ed a conseguire la giustificazione. L'altra, che chi giugne all'esposto grado adempie il precetto ed ottiene la giustificazione. Il grado poi supremo alla creatura possibile si è, quando la carità è sì perfetta, che la creatura, in cui si trova, tende attualmente sempre in Dio secondo tutta la sua podestà: la qual perfezione non trovasi che in Paradiso. Gli altri gradi sono di mezzo; e sono più o meno perfetti, quanto più o meno si accostano al supremo, e s'allontanano dall'infimo. Quest'infimo grado appunto, per cui cioè nulla si ami più di Dio, nulla al pari di Dio, ma tutto sotto Dio; ed in ordine a Dio, si è quel grado, che è onninamente necessario e per adempiere il precetto e per ottenere la giustificazione. Chi non giugne a questo grado, che è l'infimo fra i capaci a giustificare, nè adempie il precetto, nè consegue la giustificazione: *a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum.*

Distinzione della carità dall'amore di concupiscenza.

VIII. Dal fin qui detto può ognuno facilmente comprendere, essere la carità una cosa affatto distinta e diversa dall'amor di Dio verso di noi benevolo e benefico, e che appellasi amore di concupiscenza. La

diversità  
Tommaso  
nel primo  
il 1  
bontà si  
finita;  
perfezio  
Dio im  
fetto, c  
Dio per  
il mede  
l'ama p  
volo e l  
rato nel  
persone  
l'amar  
buzione  
tutti qu  
que' mo  
è solam  
te buon  
stro pri  
ultimo  
Adunque  
toli; ed  
mor pur  
perfezio  
alla cele  
perfetto  
perciocchè  
un bene  
amore.  
vrebbe  
nefizi d  
perchè  
dalla co  
è quelle  
cità. No  
la quale  
nificenz  
somma  
Nuno  
luto mer  
massima  
vere di  
munem

diversità di questi due amori per insegnamento di S. Tommaso consiste in questo. La cagione di amar Dio nel primo amore è la bontà di Dio a noi benefica; ma il motivo di amar Dio con amore di carità è la bontà stessa di Dio in se medesima considerata, infinita, increata, indipendente, pienezza di tutte le perfezioni. Col primo amore incominciamo ad amar Dio imperfettamente, e ci disponiamo all'amore perfetto, cioè alla carità. La carità primieramente ama Dio perchè sommo bene in se stesso, o, che è poi il medesimo, perchè in se stesso sommamente buono; l'ama poi altresì secondariamente, perchè a noi benefico e benefico, e per lo gran bene che ci ha preparato nell'altra vita: e molto male la intendono quelle persone, che pensano doversi escludere dalla carità l'amar Dio anche per la speranza della eterna retribuzione. Imperciocchè noi dobbiamo amar Dio per tutti que' titoli, per cui egli è amabile, e per tutti que' motivi, che abbiamo di amarlo. Ora Iddio non è solamente amabile come sommo bene e sommamente buono e perfetto in se stesso, ma altresì come nostro principio, come nostro riparatore, e come nostro ultimo fine, e nostra somma felicità e beatitudine. Adunque dobbiam amarlo eziandio per tutti quei titoli; ed in così amandolo, lo amiam sempre con amor puro di carità. E tanto è lontano, che ci sia imperfezione nel nostro amore, amando Dio col riflesso alla celeste beatitudine, che all'opposto sarebbe imperfetto se non lo amassimo anche per questo titolo: perciocchè sarebbe cosa ingiusta il non amar Dio per un beneficio, che merita così giustamente il nostro amore. Anzi non avrebbe tutta l'estensione, che dovrebbe avere, perchè non abbraccierebbe tutti i benefizj di Dio: e nemmeno avrebbe tutto il suo vigore, perchè privo sarebbe di quella forza, che trarrebbe dalla considerazione del maggior beneficio di Dio, che è quello della beatitudine e dell'eterna nostra felicità. No, ciò punto non pregiudica alla vera carità, la quale sa riferire con santo e casto circuito ogni beneficenza di Dio nella stessa sua bontà, ch'è in se somma ed infinita.

Niuno qui mi accusi di soverchia prolissità. Ho voluto mettere in chiaro un punto, che è dell'ultima e massima importanza, e quindi mi sono creduto in dovere di parlarne un po' più diffusamente di quello comunemente facciamo i Moralisti.

Falsa opinione intorno alla purità dell'amor di Dio.



## CAPITOLO II.

## Della necessità e precetto di amar Dio.

Necessità della carità alla salute.

I. Essere l'interno amore di carità verso Dio a tutte le persone, che han l'uso di ragione, alla loro eterna salute onninamente necessario, ella è cosa affatto certa; nè si sa capire, come mai abbiano potuto alcuni Teologi negarne la necessità, ed il precetto, non meno che l'obbligo di fare atti espressi di amor di Dio. Questa verità trovasi tanto chiaramente espressa nelle divine Scritture, che nulla più. A quel Legisperito, che interrogò il divino Maestro presso S. Matteo al cap. 22. qual fosse nella Legge il primo e principale comandamento, rispose: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, & in tota mente tua: hoc est maximum & primum mandatum.* Se adunque non si può giugnere al conseguimento dell'eterna vita senza osservare i precetti, perchè si *vis ad vitam ingredi*, per sentenza dello stesso divino Maestro, *serva mandata*; per conseguirla dovrà ognuno osservar questo, che è il primo ed il massimo fra i precetti. Ma ascoltiamo di grazia le parole gravissime di Mosè, colle quali nel Deuter. al c. 6. viene comandato questo Divino amore. *Audi Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua; eruntque verba hæc, quæ ego præcipio tibi hodie, in corde tuo, et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens, et ligabis ea quasi signum in manu tua, scribesque ea in limine, et ostiis domus tuæ.* Si considerino queste parole, e poi si dica, se un uomo di sana mente possa negare, che l'interno amor di Dio sia comandato con precetto divino. Quindi giudico superfluo l'aggiugnere altri testimonj delle divine Scritture in conferma di questa verità.

Precetto di carità positivo e negativo.

II. Egli è dunque certissimo, che al conseguimento della salute eterna è necessario amar Dio internamente, ossia con atti interni della volontà. A ciò ci obbliga il precetto di amar Dio inquanto è positivo. Inquanto poi è negativo c'impone di niuna cosa fare o pensar, che si opponga in qualsivoglia maniera alla divina dilezione. Questo negativo precetto ci obbliga sempre, ed in ogni tempo, o, come parlano i Teologi, *semper et pro semper.* Ma inquanto è posi-

tivo, o  
te atti  
re quar  
mor di  
lirlo col  
III.  
mar Di  
so di ra  
nella r.  
, habe  
, dum  
, non  
, quod  
, talit  
mente  
, poces  
, temp  
, non  
, Deu  
, tion  
, ordi  
, tent  
, ex D  
dottrin  
dannata  
, Hunc  
, nequ  
Adunqu  
della vi  
cui pre  
IV.  
nativo  
babile  
ragion  
to ch  
mand  
salute  
in que  
dilige  
in qua  
puro a  
frange  
vi, per  
levole  
nalmer  
medj  
propr  
l'uom

tivo, o affermativo ci obbliga soltanto a fare più volte atti d' amor di Dio. Ma il difficile si è il definire quando ci corra quest'obbligo di far atti espressi d' amor di Dio. Noi nondimeno non mancheremo di stabilirlo colla dottrina di S. Tommaso, e de' migliori Teologi.

III. In primo luogo adunque è tenuto l'uomo ad amar Dio nel momento medesimo, in cui arriva all'uso di ragione. Così insegna espressamente S. Tommaso nella 1. 2. q. 89. così dicendo. „ Quum usum rationis „ habere inceperit homo ... primo quod illi cogitan- „ dum occurrit, est deliberare de seipso. Igitur qui „ non ordinat seipsum ad debitum finem, secundum „ quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mor- „ taliter non faciens quod in se est. “ È più chiara- mente nella risposta al 3. „ Ab aliis peccatis mortalibus „ potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod „ tempus abstinere, sed a peccato omissionis prædictæ „ non liberatur, nisi quamcito potest se convertat ad „ Deum: primum enim quod occurrit homini discre- „ tionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia „ ordinet sicut ad finem. Finis autem est prior in in- „ tentione. Et ideo hoc est tempus, pro quo obligatur „ ex Dei præcepto affirmativo “. La verità di questa dottrina chiara apparisce dalla opposta proposizione dannata da Alessandro VIII. l'anno 1690. che diceva : „ Hunc, cioè Dio ultimo fine, homo non tenetur amare „ neque in principio, neque in decursu vitæ suæ moralis “. Adunque è tenuto l'uomo ad amarlo nel principio della vita sua morale, che è appunto nel momento, in cui previene all'uso di ragione.

IV. Obbliga in secondo luogo questo precetto affermativo di amar Dio nel fine della vita, ossia nel probabile pericolo di morte. Imperciocchè qual cosa più ragionevole e più necessaria in quegli estremi, quanto che l'uomo a Dio di tutto cuore si converta, amandolo con tutto lo spirito, e provvedendo così alla salute dell'anima sua? E' tenuto certamente l'uomo in que' preziosi momenti fare ogni sforzo, usare ogni diligenza per conseguire la eterna beatitudine. Ma e in qual' altra maniera, che con atti di carità e di puro amor di Dio? Tanto più che in quel pericoloso frangente soglion assalire l'uomo tentazioni più gravi, per cui vincere la carità si è il mezzo più valevole ed efficace, ed anche talvolta forse il solo. Finalmente è tenuto in allora l'uomo far uso dei rimedj più certi e più sicuri; onde provvedere alla propria salute: ed altro non v' ha che la carità, che l'uomo giustifichi, e meriti l'eterna vita.

È tenuto l'uomo ad amar Dio nel primo istante dell'uso di ragione.

È nel fine della vita.

Quante  
volte nel  
decorso  
della vita.

V. Ma quante volte obbliga poi questo precetto affermativo nel rimanente della vita? Rispondo, che sebbene sia cosa difficile il determinare precisamente quante volte obblighi il precetto della carità, si può però stabilire per cosa certa, che obbliga ad un frequente esercizio di atti d' amor di Dio, in guisa che non può l'uomo tralasciare per lungo tempo questi atti, senza rendersi reo di mortal colpa. Deve adunque l' uomo esercitarsi frequentemente in tal sorta di atti, onde in qualche maniera s' avveri, che sempre ama Dio. Quindi sono convinto che non basti l' amar Dio con atto di carità una sola volta all' anno. Dice il divino Maestro: *Manete in dilectione mea*. Le quali parole, come le interpretano i Santi Agostino, Crisostomo, Teofilatto, Beda, e Roberto Abate, dinotano la continuazione, la frequenza, la perseveranza dell' amor di Dio, e non solo la dinotano, ma la inculcano e la comandano. Ora chi mai dirà, che trovisi in questa continuazione, in questa perseveranza, in questa frequenza chi una sola volta all'anno fa l'atto d'amor di Dio? Quindi non manchino i sagri Pastori d'inculcare alle persone da loro dipendenti la frequenza di tali atti, onde, almeno ogni Domenica facciano un atto d' amor di Dio. E certamente io non saprei come scusare, nè sembra potersi scusare da peccato mortale chi almeno una volta al mese, o almeno nelle principali solennità, in cui si fa memoria dei maggiori Misteri della nostra Religione, non rivolgesse a Dio il suo cuore, con un atto d'amor di Dio.

Quando  
per acci-  
dens.

VI. Oltre ai tempi già indicati, in cui il precetto dell' amor di Dio obbliga *per se*, altri ve n' ha, nei quali obbliga *per accidens*. Questi sono secondo i Teologi 1. Ogniqualvolta un peccatore vuole o è tenuto convertirsi a Dio; nè può accostarsi al Sacramento della Penitenza. 2. Quando l' uomo essendo in disgrazia di Dio, deve ricevere o amministrare qualche Sacramento. 3. Allorchè l' uomo è gravemente tentato d' odio di Dio; mentre un atto fervido di carità esser suole il più efficace rimedio contro tal fatta di tentazioni. 4. Quando sentiamo i libertini a strapazzar e bestemmiaare sfrontatamente il divino suo nome, o a fare altra opera mala con aperta malizia in dispregio di sua divina Maestà. Imperciocchè sembra che in tal caso l' amor nostro filiale verso Dio da noi ricerchi, che ricompensiamo con un atto di carità l'ingiuria gravissima, che gli viene recata.

VII. Il precetto dell' amor di Dio porta seco un

altro  
nostre  
ma di  
Deuter  
v. 37  
tuo, ex  
la 1. 2  
cetto  
cuon  
stre  
dem  
a Di  
tenders  
dist. 4.  
dell' Ap  
manduc  
omnia  
chè  
può  
men  
so n'  
la cos  
prece  
pecca  
col pe  
tre D  
essere  
lazion  
nostr  
virtù  
segue  
è alt  
re e  
dinar  
nè n  
intèn  
ment  
so: q  
rità  
so po  
pere  
la ord  
nè pre  
a cui  
Fin qui  
VIII.  
lico De  
adempie

altro dovere, cioè quello di riferire a Dio le azioni nostre: il che non ha già ragione di puro consiglio, ma di precetto. S. Tommaso sopra quelle parole del Deuteron. al cap. 6. v. 5. e di S. Matteo al cap. 27. v. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex omnibus viribus tuis*, nella 1. 2. qu. 100. art. 10. al 2. dice così: „ Nel precetto della carità si comanda di amar Dio di tutto cuore. Al che appartiene, che tutte le azioni nostre riferiscansi a Dio; e quindi non può l'uomo adempiere il precetto della carità, se non riferisce a Dio tutte le cose sue“. Come ciò abbia ad intendersi lo dichiara il S. Dottore nel 2. delle Sent. dist. 4. q. 1. art. 5. al 7. ove espone quelle parole dell' Apostolo nella 1. ai Corintj cap. 10. v. 31. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Scrive adunque: „ Giocchè l'Apostolo dice, *omnia in gloriam Dei facite*, può intendersi in due maniere; cioè o affermativamente o negativamente. Se negativamente, il senso n'è questo: non fate nulla contro Dio; e presa la cosa in questo senso, il detto dell'Apostolo è un precetto; e questo precetto si trasgredisce o col peccato mortale, che è contro Dio, oppur anche col peccato veniale, che è oltre il precetto e oltre Dio. Se poi intendasi affermativamente, ciò può essere in due maniere: cioè o in guisa, che la relazione a Dio sia congiunta a ciascheduna azione nostra, non già in atto, ma in virtù, inquanto la virtù della primiera ordinazione in tutte le azioni seguenti persevera e rimane... Ed in questo senso è altresì un precetto, la cui omissione può essere e veniale e mortale. Oppure in guisa, che l'ordinazione in Dio sia attualmente a ciascuna azione nostra congiunta. E ciò pure può doppiamente intendersi, cioè o distributivamente, o collettivamente. Inteso distributivamente rende questo senso: quando fate qualsivoglia azione, meglio è riferirla attualmente a Dio: e questo è consiglio. Preso poi collettivamente fa questo senso: Tutte l'opere vostre fatele in guisa, che niuna di esse non la ordinate attualmente in Dio: è questo non è nè precetto, nè consiglio, ma il fine del precetto, a cui per l'adempimento dei precetti si perviene“. Fin qui egli.

VIII. Da questa esposizione e dottrina dell' Angelico Dottore è ovvia cosa il raccogliere, che per adempiere il precetto di riferire a Dio l'azioni nostre

Obbligo di riferire a Dio le azioni nostre.

Non è necessaria la relazione attuale.

non è necessaria la relazione attuale. Questa relazione è ottima, è migliore della virtuale, ma non è di precetto, bensì di consiglio. Come può essere di precetto, se nemmeno è possibile in questa vita? *Omnia actu referre in Deum*, dice lo stesso S. Dottore nella quæst. 2. *de carit. art. 11., non est possibile in hac vita; sicut non est possibile, quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ.* Ma basterà l'abituale? No, risponde il Santo, perchè non si merita per l'abito, ma per l'atto, che si fa: *non sufficit, così nel 2. delle sent. dist. 40. q. 1. 2. 5. al 6; habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actum operatur.*

L'abituale non basta.

Basta ed è necessaria la virtuale.

IX. Quindi basta e si richiede la direzione virtuale; cioè quella, che rimane, sussiste e persevera in virtù degli atti precedenti, per cui le azioni nostre sono state a Dio riferite: *Virtualis relatio est*, dice S. Tommaso nella q. 2. *de carit. art. 2. al 3., quæ permanet, et perseverat virtute precedentium actum.* Richiede perciò tre condizioni: 1. che preceduto sia qualche atto di amore, per cui l'azione nostra, o la serie delle azioni da farsi sia stata a Dio ordinata. 2. Che questa intenzione, applicazione, o ordinazione non sia stata con atto contrario rievocata; anzi che nemmeno passato sia sì lungo tempo, che debba aversi per interrotta fra le varie umane distrazioni la primiera intenzione. 3. Che questa intenzione ed ordinazione sussista e perseveri in alcuna virtù, per cui mossi in certa maniera ed eccitati a fare i susseguenti atti ci determiniamo.

X. Per lo peccato mortale cessa onninamente ed esclusa rimane questa relazione virtuale. Imperciocchè l'uomo quando pecca mortalmente, volta le spalle a Dio ultimo fine, ed al ben proprio si volge come a suo fine. Quest'avversione da Dio, a conversione alla creatura, che avviene necessariamente in chi commette un peccato mortale, non può per verun modo comporsi colla direzione virtuale. Nè può, di bel nuovo riacquistarsi se non se con una nuova avversione dalla creatura e conversione a Dio col mezzo d'un atto d'amor di Dio congiunto con dolor de' peccati, atto a giustificare col voto del Sacramento, oppure col mezzo del Sacramento stesso della Penitenza, ricevuto colle debite disposizioni.

Come venga interrotta dal peccato mortale.

XI. Interrotta altresì rimane per lo peccato veniale, non però totalmente, ma soltanto in riguardo a quell'atto stesso, che non può a Dio unquam riferirsi.

rirsi. C  
ragione  
carità,  
Quia n  
dinat i

XII.

opere r  
mo pr  
dipende  
ne e n  
amarlo  
so non  
cose tu  
re gene  
do tenu  
se stess  
virtuale  
atto, p  
sconsi  
nulla  
frequen  
cada, c  
occupaz  
cessare  
ne della  
anche p  
rante a  
e inten  
ciò le  
colo d  
ed anc  
no, e  
che c  
razion

I. I  
massim  
amare  
Hoc es  
autem  
reipso  
& Fr  
nostri  
dine  
fedeli

rirsi. Così S. Tommaso nella 1. 2. q. 88. a. 1. È la ragione, che ne apporta sì e, perchè non esclude la carità, la quale è quella, che ordina l'uomo a Dio: *Quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.*

XII. Obbliga questo precetto di riferire a Dio l'opere nostre allora appunto quando obbliga il massimo precetto della divina dilezione; perchè da esso dipende, ed in esso è contenuto. Egli è l'ultimo fine e nostro e delle cose tutte: e come tale dobbiamo amarlo: ora come tale non lo amiamo, qualora ad esso non riferiamo e noi stessi, e le azioni nostre e le cose tutte. Adunque in allora siamo tenuti ad ordinare generalmente a Dio tutte le azioni nostre, quando tenuti siamo ad amar Dio sopra tutte le cose per se stesso come ultimo nostro fine. Persevera poscia virtualmente questa relazione in forza di quel primo atto, per cui tutte le azioni nostre in seguito riferiscono in Dio, sebbene di tale espressa ordinazione nulla pensiamo. Dobbiamo nondimeno rinnovar con frequenza quest'atto di ordinazione, affinchè non accada, che a lungo andare fra mille e diverse umane occupazioni, e distrazioni venga ad interrompersi ed a cessare la relazione virtuale: perciocchè l'impressione della carità attuale è più o meno forte, e quindi anche più o meno durevole e virtualmente perseverante a misura del maggiore o minor fervore, forza, e intensione dell'atto, con cui è stata prodotta. Perciò le persone pie, e desiderose di non porsi a pericolo di mancare al lor dovere, rinnovano soventè, ed anche ogni giorno, anzi anche più volte al giorno, e massimamente nell'incominciamento di qualche opera, questa relazione a Dio d'ogni loro operazione.

Quando debba farsi questa relazione.

### CAPITOLO III.

#### *Della carità del prossimo.*

I. Due sono i precetti della carità: il primo e massimo si è quello di amar Dio; e l'altro quello di amare il prossimo. *Diliges Dominum Deum tuum ... Hoc est maximum, & primum mandatum. Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet & Prophetæ.* Così in S. Matteo al cap. 12. Prossimi nostri sono tutti gli uomini di sovranaturale beatitudine capaci, o sieno giusti o peccatori, o fedeli o infedeli, o amici o nemici, o reprobì o predestinati.

Due precetti della carità, di Dio e del prossimo.

Chi sia nostro prossimo.

*Quis est, dice S. Agostino serm. 7., mihi proximus? Omnis homo proximus tuus est. Nonne duos parentes habuimus omnes? Proxima sibi sunt cujusque generis animalia &c. & non est proximus homo homini?*

È di pre-  
cetto divi-  
no la dile-  
zione del  
prossimo.

II. Dalle riferite parole di S. Matteo è facile il raccogliere, che siam tenuti per precetto divino ad amare il nostro prossimo con amore sovranaturale di carità. Quindi col solo amor di Dio non si adempie il precetto della dilezione del prossimo; perciocchè sono due distinti precetti, l'uno dell'amor di Dio, l'altro della dilezione del prossimo: *Diliges Dominum Deum tuum*, dice il divin Redentore, . . . *hoc est maximum & primum mandatum; secundum autem simile est huic, diliges proximum tuum sicut teipsum*. Se due sono e fra sè distinti i precetti, come mai coll'osservanza di un solo potrà adempiersi anchè l'altro?

Per adem-  
piere que-  
sto precet-  
to si deve  
amare il  
prossimo  
per Iddio.

III. Ma cosa dobbiamo fare per adempiere a dove-  
re questo divin precetto? Rispondo 1. che non lo  
adempie per verun modo chi ama il suo prossimo uni-  
camente per le sue buone qualità, per le sue doti na-  
turali, per il bene o buoni uffizj, che ne riceve, pei  
vincoli di sangue, di parentela, o di qualsivoglia altro  
genere, che a lui lo uniscono. Il precetto della carità  
del prossimo ci obbliga ad amare il nostro prossimo  
per Iddio, e questo è un amarlo per tutt'altro che  
per Iddio. Adunque non adempie costui questo divin  
precetto. Quei lo adempiono, dice S. Agostino nel  
trat. 65. sopra S. Giovanni, i quali amano gli altri  
uomini *quoniam Dei sunt, & filii Altissimi omnes,*  
*ut sint in Filio ejus unico Fratres, ea dilectione invi-  
cem diligentes, qua ipse dilexit vos perducturus eos  
ad illum finem, qui sufficit eis, ut satietur in bonis  
desiderium eorum.* Ecco i legittimi motivi di amare  
il nostro prossimo per adempiere questo divin precetto.

È neces-  
sario ama-  
re il pros-  
simo con  
atto inter-  
no.

IV. Rispondo 2. che non si adempie questo divin  
precetto co'soli atti esterni, ma è necessario amar-  
lo con atto di carità interno. Eccone la ragion ma-  
nifesta. Ci si comanda di amare il nostro prossimo.  
Ora amare alcuno suona lo stesso, che avere verso  
di lui affetto, buon animo, propensione; e se amar  
dobbiamo gli altri come noi stessi, chi non vede, che  
siccome non ci amiamo con interno affetto di bene-  
volenza, così pure collo stesso interiore affetto dob-  
biamo amare il nostro prossimo? Ed oltracciò convien  
rifletterè, che gli uffizj ed opere esteriori aver pos-  
sono sua origine da tutt'altro principio che dall'ama-  
re e carità del prossimo. Ascoltiamo S. Agostino, il

quale os-  
tissime  
rita., L  
,, di S.  
,, la sup  
,, si la s  
,, superbi  
,, dice l'  
,, interro  
,, e non  
,, radica  
mente s.  
condanna  
nemur p  
Fræcepto  
per solos  
proscritto  
V. Ris  
to, oltr  
correndo  
so di car  
pre coll'  
tempo la  
veraceme  
rerlo nell  
corrè diff  
to. E dev  
di carità  
Dissi alm  
salute e  
prossimo  
il farlo s  
precetto  
e però  
soccorre  
motivo  
chè lo f  
la è tut  
cristiano  
vo anche  
VI. Ri  
to, amar  
Quest' è  
Diliges p  
l'ommas  
do quest  
,, nera  
,, teipsu

quale osserva egregiamente, che la superbia fa moltissime opere simili a quelle, cui produce la vera carità. „ La carità (dic' egli nel Trat. VIII. sull' Epist. di S. Giovanni) pasce gli affamati, gli pasce pure „ la superbia; veste quella gl'ignudi, gli veste altresì la superbia; digiuna la carità, digiuna ancor la „ superbia. Ma ascolti chi non ha la carità ciocchè „ dice l'Appostolo: *Si distribuero etc.* . . . Adunque „ interroga la tua coscienza; guarda il tuo interno, „ e non ciocchè v'ha al di fuori. Se hai nell'animo „ radicata la carità, sei al sicuro “. Questo finalmente si è il sentimento della Chiesa, espresso nella condanna delle due seguenti proposizioni. 1. *Non tenemur proximum diligere actu interno & formali.* 2. *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* E sono la 10. ed 11. fra le proscritte da Innocenzo XI.

La contraria sentenza è condannata.

V. Rispondo 2., che per adempiere questo precetto, oltre l'amore interno, è altresì necessario, e occorrendone il bisogno, prestar al prossimo per impulso di carità, l'opera e gli uffizj nostri; ed essere sempre coll' animo disposto a prestarglieli in qualunque tempo la necessità occorra. Imperciocchè non amare veracemente il prossimo chi non è disposto a soccorrerlo nelle sue necessità, e, potendolo, non lo soccorre difatti, quando lo vede nella necessità costituito. E deve soccorrerlo, almeno talvolta, per motivo di carità, altrimenti non adempie questo precetto. Dissi *almeno talvolta*: perchè non è di necessità di salute e di precetto, allorchè porgiamo aiuto al nostro prossimo indigente e corporalmente e spiritualmente, il farlo sempre per motivo espresso di carità. Questo precetto, siccome affermativo, non obbliga sempre; e però può chichessia senza violare questo precetto soccorrere il suo prossimo per qualch'altro virtuoso motivo, come per compassione e misericordia, purchè lo faccia anche talvolta per motivo di carità. Ella è tuttavia cosa molto vantaggiosa e degna d'ogni cristiano l'aggiugner sempre ad ogni altro buon motivo anche quello di carità.

Dobbiam soccorrere il prossimo per impulso di carità, ed essere sempre disposti a farlo in caso di bisogno.

VI. Rispondo 4. che per adempiere un tal precetto, amar dobbiamo il nostro prossimo come noi stessi. Quest'è la regola prescrittaci dal divin Redentore: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ascoltiamo S. Tommaso, il quale nella 2. 2. q. 44. art. 7. spiegando questa regola, dice così: „ Viene indicata la maniera di questa dilezione, quando si dice, *sicut teipsum*; il che ha ad intendersi non già che si

Regola della nostra dilezione.



Spiega-  
zione di S.  
Tommaso.

„ debba amare il prossimo ugualmente a se, ma si-  
„ milmente a se. E ciò in tre maniere. Primamente  
„ per parte del fine, onde si ami il prossimo per Iddio,  
„ come per Iddio deve ognuno amare se stesso,  
„ affinchè, amandolo così, la dilezione del prossimo  
„ sia santa. 2. Per parte della regola della dilezione,  
„ cioè che niuno al prossimo condiscenda in cosa ma-  
„ la, ma soltanto in cose buone, siccome nemmeno  
„ può alcuno soddisfare alla propria volontà nel ma-  
„ le, ma soltanto nel bene; affinchè così la dilezio-  
„ ne del prossimo sia giusta. 3. Per parte del motivo  
„ della dilezione, cioè che non si ami il prossimo per  
„ propria utilità o diletto, ma si voglia bene al suo  
„ prossimo, come si vuol bene a se medesimo; affin-  
„ chè la dilezione del prossimo sia vera “.

Amar  
dobbiamo,  
anche gl'  
inimici.  
In qual  
maniera,

VII. Rispondo 5. che dalla generale dilezione del  
prossimo non hanno ad escludersi gl'inimici. Perchè  
sono ancor essi nostri simili quanto alla natura. *Potest*  
„ accipi dilectio inimicorum, dice S. Tommaso nella  
„ 2. 2. q. 25. art. 8., quantum ad naturam in univer-  
„ sali; & sic dilectio inimicorum est de necessitate  
„ caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum & pro-  
„ ximum, ab illa generalitate dilectionis proximi ini-  
„ micos suos non excludat. „ Adunque il nostro ge-  
„ nerale interno affetto verso il prossimo, cui tenuti sia-  
„ mo ad avere per precetto divino, debb'estendersi an-  
„ che agl'inimici.

Quando  
siamo te-  
nuti ad a-  
mare il ne-  
mico in  
particola-  
re.

Anzi dobbiam pur anco per precetto di carità es-  
sere disposti ad amare i nostri nemici in particolare  
nel caso di necessità. Cioè non già sempre siamo te-  
nuti a fare atti espressi di dilezione verso de'mede-  
simi, come non siam tenuti a farli nemmeno riguar-  
do agli altri prossimi; ma soltanto in qualche incon-  
tro particolare, come sarebbe nella circostanza, in  
cui sentendoci spinti all'odio del nemico, per vince-  
re la tentazione è uopo fare un atto espresso di di-  
lezione, per cui lo amiamo singolarmente: oppure nel-  
l'incontro, in cui la necessità, in cui trovasi l'i-  
nimico, ci obbliga a prestare a lui esterni caritatevo-  
li uffizj. Dottrina tutta di S. Tommaso nel luogo te-  
stè citato.

Il dar se-  
gni parti-  
colari di  
dilezione  
all'inimico  
spetta alla  
perfezio-  
ne.

Quindi è, che fuori di tali circostanze, l'amare il  
nemico con ispeziale dilezione, ed il dare a lui se-  
gni particolari di amore appartiene non già al debito,  
ma bensì alla perfezione della carità: „ *Sed quod*  
„ *præter articulum necessitatis hujusmodi dilectionis*  
„ *signa aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfe-*  
„ *ctionem caritatis, per quam aliquis non solum ca-*

„ vet vi  
„ vult ir  
„ nis “.  
„ Soggiug  
muni di  
necessità  
sto scusa  
fedeli, se  
necessità  
ta di seg  
se non n  
odio e p  
micis, h  
Spettar

anche il  
stumanza  
mente, n  
e non sa  
rendergli  
pure sos  
ma se gl  
tà, massi  
vertenter

Ma qua  
e talvol  
ze di pe  
la intern  
può esser  
sion del  
pure di  
anche  
condia:  
durata.  
ve scan  
allocuzi  
fizj opp  
nemico  
il livore  
spalle a  
tali casi  
sarsi da  
di pari  
periori,  
qualche  
tivi in  
ne l'e  
enorm  
ciò po

» vet *vinci a malo, quod est necessitatis*; sed etiam  
 » vult in *bonum vincere malum, quod est perfectio-*  
 » nis“. Così il S. Dottore all'art. 9.

Soggiugne però, che quanto ai segni e benefizj comuni di dilezione, questi gli dobbiamo al nemico per necessità di precetto, quandanco non ci abbia chiesto scusa e perdono. Quindi se io prego per tutti i fedeli, se benefico tutta una comunità, non posso per necessità di precetto dalla partecipazione di tal fatta di segni escludere l'inimico. Perchè se lo escludo, se non ne lo fo partecipe, ciò non può essere che per odio e per vendetta: *Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ.*

Spettano agli uffizj e segni comuni fra l'altre cose anche il saluto, ed il colloquio. Quindi ove c'è la costumanza di salutarsi scambievolmente e indifferentemente, non è lecito salutare quei, che incontriamo, e non salutare il nemico, che è fra loro; oppure non rendergli il saluto, quand'egli il primo ci saluta; oppure sospendere dopo la inimizia il saluto, che prima se gli dava. In ciò facendo peccasi contro la carità, massimamente, se ciò sia deliberatamente ed avvertentemente.

Ma qual peccato si commetterà? Talvolta mortale, e talvolta soltanto veniale secondo le varie circostanze di persone, di luoghi, di tempi, e sovra tutto della interna disposizione di animo, e dello scandalo, che può esserci. Sarà colpa soltanto veniale se l'ommissione del saluto proceda da turbazione di animo, oppure di mancanza di riflessione e di avvertenza; o anche da poco coraggio, da soggezione, da verecondia: e così pure se l'ommissione sia di corta durata. Ma se ciò sia per lungo tempo; se con grave scandalo del prossimo; se si nieghi il saluto e l'allocuzione in tempo e circostanze, in cui siffatti uffizj opportuni conosconsi, ed efficaci o a placare il nemico, o a scancellare in se o nel nemico l'odio ed il livore; se molto più volgansi dispettosamente le spalle all'inimico, che saluta, che vuol parlarci: in tali casi siffatta ommissione ben di rado potrà scusarsi da grave peccato, massimamente se fra persone di pari grado e condizione. Che se poi trattisi di Superiori, di Maestri, di Genitori, se questi negano per qualche tempo il saluto ed il colloquio a' loro rispettivi inferiori o per giusta punizione, o per procurarne l'emendazione, o per dimostrarne di qualche enormità o scandalo detestazione e risentimento, ciò potrà non essere verun peccato; o sarà soltanto

Ma il dargli i segni comuni è di necessità di precetto.

Negare il saluto al nemico è male.

Quando sia peccato veniale, quando mortale.

veniale, se nel modo alcun poco si ecceda. Ma potrà poi essere anche mortale, se la cosa vada troppo in lungo; se con maniere esasperanti; se con grave scandalo ed offesa, o con altre circostanze aggravanti di simil fatta.

È vietato l'odio ed il desiderio di vendetta.

È comandato di dar il perdono all'inimico, che lo chiede.

È però lecito l'esigere un giusto risarcimento.

È necessario l'atto interno di carità del prossimo.

Quando obblighi.

Siam poi anche tenuti per precetto di carità verso gl'inimici ad allontanare dal nostro cuore ogni odio, ogni desiderio di vendetta, e di far loro del male. Spetta ciò a questo precetto in quanto è negativo, e perciò obbliga sempre ed in ogni tempo. Se l'odio è intestino, diuturno, e grave; se grave è la vendetta, che si vuol prendere, o il male, che si vuol fare, si pecca mortalmente. Così pure senza grave offesa della carità non possiamo negare il perdono al nemico, che ce lo chiede, e ci esibisce una congrua soddisfazione. Ricevè però questa regola qualche eccezione riguardo ai superiori, i quali possono talvolta negare esteriormente agl'inferiori, affinchè si ravveggano, il perdono; purchè perciò ciò facciano con discrezione e moderazione, e conservino nel tempo stesso verso de' medesimi l'amore nel cuore. Accordato però il perdono, può lecitamente e senza lesione della carità la persona offesa esigere la giusta soddisfazione, o risarcimento dell'onore, della fama, o della roba, purchè ciò non sia per ispirito di vendetta, ma solamente per sua propria indennità.

VIII. Rispondo 6., che per adempiere il precetto della carità del prossimo è inoltre necessario il fare degli atti interni di carità verso il prossimo, dicendo a Dio con sincerità di cuore, *amo il mio prossimo come me stesso, per amor vostro*, o in altra somigliante maniera in guisa che chi non fa mai quest'atto interno, non lo adempie. Imperciocchè il precetto della carità del prossimo, essendo affermativo, sebbene come tale non obblighi sempre, obbliga però talvolta, come si è detto dell'atto interno d'amor di Dio. Quindi ci sembra debba dirsi il medesimo dell'uno e dell'altro atto, onde debba farsi l'atto d'amor del prossimo in que' tempi, in cui obbliga l'atto d'amor di Dio. Per accidente poi deve farsi, ogni qual volta o il bisogno nostro lo esige per vincere la tentazione di odio, che ci molesta, o la necessità del prossimo lo richiede.

I. L'or  
fimi, cad  
perchè, c  
2. 2. qu  
gione ste  
una giust  
alle cose  
sono le  
genere le  
si, o proc  
doppio or  
intorno al  
ai beni. Y  
ferirsi ne  
esser ama  
congiunte  
esser lddi  
mo di tut  
sono ordin  
altro bene  
esso lui qu  
a Dio con  
tura. Adu  
amarlo sov  
II. Fuor  
lezione. F  
persone, c  
più sante  
dopo Dio  
persone a  
le altre c  
sono a no  
mente par  
preferite  
te alle me  
le affini a  
ec. e fra l  
gnità, aff  
ferirsi, ch  
varsi quan  
III. Ma  
da osserva  
carità? P.

CAPITOLO IV.

Dell'ordine della carità.

I. L'ordine, con cui hanno ad amarsi i nostri prossimi, cade ancor esso sotto il precetto della carità, perchè, come dice egregiamente S. Tommaso nella 2. 2. qu. 44. art. 8., quest'ordine appartiene alla ragione stessa, ossia natura della carità, che richiede una giusta proporzione della dilezione alle persone ed alle cose da amarsi. Quindi siccome di vario genere sono le persone da amarsi, e parimente di diverso genere le cose, ossia i beni, che possono desiderarsi, o procurarsi alle persone amate; così v' ha un doppio ordine da osservarsi nella dilezione, uno cioè intorno alle persone, ed un altro intorno alle cose o ai beni. E quanto alle persone, quelle debbono preferirsi nella nostra dilezione, che son più degne d'esser amate, ed a noi sono con più stretto vincolo congiunte. Per entrambe queste due ragioni, debb'esser Iddio amato sovra ogni cosa. Iddio è il massimo di tutti i beni, ed il fine, a cui tutti gli altri sono ordinati. Adunque dobbiamo amar lui sovra ogn' altro bene, e per se stesso, e meno di lui, e per esso lui qualsivoglia altro bene. Siamo poi noi uniti a Dio con più stretto vincolo che a qualsivoglia creatura. Adunque dobbiam noi anche per questo capo amarlo sovra ogn'altra cosa.

L'ordine nella carità è di precetto.

Iddio debb'essere amato sovra ogn' altro ben.

II. Fuori poi di Dio ecco l'ordine della nostra dilezione. Per la prima ragione dobbiamo più amare le persone, che son più degne, cioè le migliori e le più sante a preferenza delle altre. E per la seconda, dopo Dio amar dobbiamo noi medesimi, e quindi le persone a noi più prossime e più congiunte, poscia le altre col suo ordine. Quelle persone pertanto, che sono a noi con qualche vincolo congiunte, assolutamente parlando, debbon essere nella nostra dilezione preferite alle altre, che non lo sono: le più congiunte alle meno congiunte; le consanguinee alle affini; le affini alle congiunte con vincoli puramente civili; ec. e fra le congiunte nel medesimo grado di consanguinità, affinità, o altro vincolo quelle hanno a preferirsi, che son più degne. Ecco l'ordine da osservarsi quanto all'interiore affetto di carità.

Dopo Dio quali persone dobbiam noi più amare.

III. Ma quale sarà l'ordine dell'affetto esteriore da osservarsi negli esterni uffizj di benevolenza e di carità? Prima di rispondere convien osservare, che di

Ordine de' beni.

tre ordini sono i beni, cui possiamo volere ai nostri prossimi. Tengono il primo e supremo ordine i beni sovranaturali, che sono la grazia, le virtù, i meriti, e la gloria eterna. Tengono il secondo i beni naturali, la vita, la sanità, l'incolumità de' membri. Sono del terzo ordine, cioè d'infimo, i beni temporali, ossia gli esteriori, come la fama, gli onori, le dignità, la roba, le ricchezze, ed altre cose di tal fatta. E' pur da osservarsi, che anche la indigenza de' nostri prossimi ha i suoi gradi, così che altra è indigenza ordinaria o comune, altra grave, ed altra estrema. Quindi per non errare nello stabilir l'ordine della carità quanto agli uffizj esteriori, a tre cose conviene aver riguardo, cioè 1. alla congiunzione delle persone: 2. all'ordine de' beni: 3. alla qualità delle indigenze. Secondo le varie circostanze osserva la carità ora l'uno, ora l'altro ordine. Ciò posto, soddisfaremo con varie risposte ai proposti Quesiti.

Varj gradi  
d'indigen-  
za.

Quanto ai  
beni sovra-  
naturali  
siam tenu-  
ti a più  
amare noi  
stessi.

IV. Ris. 1. Quanto ai beni sovranaturali siam tenuti ad amare noi stessi sovra oga' altro nostro simile: e quindi non ci è mai lecito per lo bene altrui spirituale o temporale, anche del mondo tutto, il soffrire in noi la perdita della divina grazia per lo peccato mortale, o qualunque detrimento di essa per lo peccato veniale, o il pericolo prossimo di perderla. La ragion è perchè la carità debb' essere ordinata; e la carità ordinata richiede, che vogliamo piuttosto a noi stessi che agli altri il bene dell'amicizia di Dio; altrimenti ameremmo più gli altri, che noi medesimi. Quindi è, che un Confessore, il quale nel confessar donne patiscè tentazioni gravi, alle quali infelicemente soccombe, e cade in peccati mortali, è tenuto a cessare da tale uffizio, affinchè mentre si studia di salvare l'anime altrui, non perda la sua. Che se poi sente bensì le tentazioni, ma non ci acconsente, si umilj innanzi a Dio, implori il di lui ajuto, e continui ad esercitare l'utile e caritatevole suo ministero.

In pari  
necessità  
temporale  
dobbiam  
preferire  
noi stessi.

V. Ris. 2. In pari caso di necessità temporale, e in ugual pericolo della vita, non siam tenuti a sovvenire agli altri piuttosto che a noi medesimi; anzi comunemente nemmeno possiamo farlo. Ne dà la ragione S. Agostino nel lib. *de Mend. cap. 6.* *Si quis, dice, pro alterius vita temporalis ipsam suam temporalem perdat, non est jam illum diligere sicut seipsum, sed plus diligere quam seipsum, quod sanæ doctrine regulam excedit.* Quindi posto nella estrema necessità non ho a cedere ad un altro, che trovasi nello

stesso ca-  
non mori  
isfuggire  
per non  
confronto  
trattisi d'  
pubblica  
Dio, sarò  
vita altrui

Non è  
pria vita  
ma, i be-  
rità il re-  
beni d'o  
uomo rig-  
periore. A  
colo di p  
non ho a  
re il dan-

VI. Ri-  
prossimo  
vita nost.

Doctrin.

spirituali

„ diligerè

„ ralem p

„ venit;

„ cessitat

della vita

del prossi

Ogni Sac

il Sagram

domanda

ta. Ed

battezza

che con

camento

dere in

te, nè v

di lui sp

per sua

ma spirit

eziandio

VII. Ri-

simo non

tenuti a

gion è,

che ogn

stesso caso, o il cibo, che a me è necessario per non morire, o il cavallo, ch'è l'unico mezzo per isfuggire la morte, o la tavola, che è l'unico rifugio per non perire nel naufragio. Così è, se facciasi il confronto unicamente di vita con vita; ma quando trattisi di un maggior bene, quale sarebbe la utilità pubblica; il bene della virtù, la maggior gloria di Dio, sarà in allora lecito il dare la propria per la vita altrui.

Non è poi mai lecito lo esporre a pericolo la propria vita per conservare o difendere l'onore, la fama, i beni temporali altrui. Non lo soffre della carità il retto ordine. Esige questo che preferiscansi i beni d'ordine superiore agl'inferiori. La vita dell'uomo riguardo a siffatti beni è un bene d'ordine superiore. Adunque per essi niuno deve esporsi a pericolo di perderla. Quindi se veggio un ladro, che ruba, non ho ad esporre a pericolo la mia vita per impedire il danno altrui.

VI. Ris. 3. Siam tenuti ad amare più il nostro prossimo quanto all'anima che il nostro corpo e la vita nostra. Principio egli è questo di S. Agostino de Doctrin. Christ. E S. Tommaso nell'Opusc. de Vita spirituali cap. 14. insegna: „ Plus debemus proximum diligere quam corpora nostra. Unde vitam corporalem pro salute spirituali proximorum ponere convenit; & hoc cadit sub necessitate præcepti in necessitatis articulo “. Quindi anche con pericolo della vita siam tenuti provvedere alla salute eterna del prossimo, quando trovasi in estrema necessità. Ogni Sacerdote adunque è obbligato ad amministrare il Sacramento della Penitenza ad un moribondo, che domanda la Confessione, anche con pericolo della vita. Ed a più forte ragione una Levatrice, che ha battezzato invalidamente un fanciullo, è tenuta anche con pericolo della vita a manifestare il suo mancamento; se c'è una probabile speranza di provvedere in questo modo alla spirituale salute dell'infante, nè v'ha altra strada, onde riparare al gravissimo di lui spirituale danno. Lo stesso si dica di chiunque per sua colpa ha gittato il suo prossimo nella estrema spirituale necessità. Egli è in obbligo di tranelo eziandio con pericolo della sua vita.

VII. Ris. 4. Quando la necessità spirituale del prossimo non è estrema, ma grave soltanto, non siam tenuti a soccorrerlo con pericolo della vita. La ragione è, perchè la necessità grave è di tal natura, che ognuno può coll'ajuto di chiunque liberarsene.

E la vita nostra all'altrui onore, fama e beni temporali.

Dobbiamo amare più il nostro prossimo quanto all'anima, che il nostro corpo.

Nella estrema necessità spirituale dobbiamo soccorrerlo anche con pericolo della vita.

Non però nella grave.

Si eccet-  
tuano i  
Vescovi ed  
i Pastori.

Questa regola però patisce eccezione nei Vescovi e nei Pastori. Questi a cagione del loro uffizio sono obbligati più strettamente di qualunque altra persona a rimuovere i mali spirituali del gregge alla lor cura commesso, ed a provvedere alla eterna di lui salute; e conseguentemente se gli altri tenuti sono a soccorrere il loro prossimo con pericolo della vita nella necessità estrema, lo sono i Pastori anche nella grave. Ed oltracciò sono i Pastori per uffizio obbligati a dare al loro gregge il pascolo spirituale, quando il bisogno lo richiede. Quindi nei tempi di peste o di mali epidemici non possono sottrarsi, o dimettere l'uffizio, ma debbon soccorrere il loro gregge anche con pericolo della vita.

Nella ne-  
cessità e-  
strema e  
grave deb-  
b'essere  
preferito  
il padre al  
figliuolo.

VIII. Ris. 5. Fra padre e figliuolo nel caso di uguale necessità o grave o estrema dobbiam preferire il padre. Perchè sebbene il figliuolo sia più congiunto al padre, in quanto è qualche cosa del padre, di quello lo sia il padre al figliuolo, tuttavia, essendo per una parte il padre assai congiunto al figliuolo, e per l'altra insieme con essa congiunzione essendoci altre ragioni di preferenza, che superano l'eccesso dell'altra congiunzione, il padre debb'essere preferito. Dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 26. art. 9. al 3., che gl' inestimabili benefizj, cui il figliuolo ha ricevuto dal padre, l'obbligano in caso di necessità di preferirlo al proprio figliuolo. Fuori però del caso di estrema o grave necessità deve piuttosto al figliuolo che al padre provvedere; perchè spetta ai genitori il debito e la cura di provvedere ai loro figliuoli.

Ed i geni-  
torii alla  
moglie.

Dallo stesso principio, cioè dai benefizj ricevuti ne viene, che quantunque un ammogliato debba più amare la moglie che i genitori, nel caso però di estrema necessità premente non meno i genitori che la moglie, debb'egli soccorrere piuttosto che la moglie i genitori.

Ordine di  
preferenza  
nella carità  
quanto a-  
gli altri  
generi di  
persone.

Ris. 6. Dobbiam preferire i genitori ed i figliuoli agli amici, ai benefattori, ai maestri, e ad ogn'altra persona. La ragione n'è questa, perchè la congiunzione, che hanno con noi i primi è naturale, è prima, e più stretta. E quanto poi agli altri congiunti strettamente, come sono i fratelli, dobbiam noi preferirli agli altri meno propinqui; e difficilmente accorderci ciocchè insegna il Bannez, poter cioè darsi tale benefattore, che in pari caso di necessità estrema debba essere preferito ad un fratello carnale. La congiunzione dei fratelli, che è primiera e naturale, sembra che in tal caso debba vincerla contro la

congi-  
fizi. L  
sti de  
propin-  
quimo  
buoni  
gli stra

I. G.  
indicali

Visito  
Consu

Cioè pa-  
stire gl  
fermi,  
sti sono  
spiritual  
ranci, c  
gliati,  
fensori,  
S. Tom  
caritatev  
nuntur  
noverat  
eleemos  
tare de  
parlere  
prendo

II. V  
2. 2. q.  
ex con  
ch'è il  
so, app  
ricordia  
temente  
Qualunq  
sia temp  
perciò s  
leremo  
che si l  
servand  
ne frate  
Tomo

congiunzion posteriore contratta a cagione dei benefizj. Dopo i fratelli vengono i consanguinei; e fra questi debbon essere preferiti ai meno congiunti i più propinqui: agli affini i consanguinei: gli amici agli inimici; i benefattori, a quelli che non lo sono: i buoni ed i santi ai cattivi e peccatori: i cittadini agli stranieri.

CAPITOLO V.

Della limosina.

I. Gli atti esteriori di carità del prossimo vengono indicati nei due seguenti versi:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.  
 Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

Atti di carità esteriori, corporali e spirituali.

Cioè pascere gli affamati, dissetare i sitibondi, vestire gl' ignudi, raccogliere gli ospiti, visitare gl' infermi, redimere gli schiavi, seppellire i morti. Questi sono i sette atti esteriori di carità corporali. Gli spirituali parimenti sono sette, cioè istruire gl' ignoranti, dar consiglio ai perplessi, consolare i travagliati, correggere i delinquenti, perdonare agli offensori, sopportare i molesti, e pregare per tutti. S. Tommaso nella 2. 2. q. 32. art. 2. chiama questi caritatevoli atti col nome di limosina dicendo: *Ponuntur septem eleemosynæ corporales*. E dopo aver noverate queste, soggiugne: *Ponuntur etiam septem eleemosynæ spirituales*. Quindi dovendo noi ora trattare degli atti esteriori della carità del prossimo, parleremo della limosina, sotto la quale tutti si comprendono.

II. Viene la limosina definita da S. Tommaso nella 2. 2. q. 32. art. 1. *Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum*. Questa compassione, ch'è il motivo della limosina, come spiega egli stesso, appartiene alla misericordia, ed essendo la misericordia un effetto della carità, la limosina conseguentemente è atto di carità, mediante la misericordia. Qualunque cosa poi si dà al prossimo per motivo ossia temporale, ossia spirituale, è atto di limosina, e perciò si dice, *quo datur aliquid*. Qui però noi parleremo più in particolare della limosina corporale, che si fa col dare ai bisognosi i sussidj temporali, riservandosi a parlare nel seguente capo della correzione fraterna, ch'è una limosina spirituale.

Definizione della limosina.

Tomò I.

X



III. Che ci sia obbligo per precetto divino di far limosina non ci lasciano dubitare molti e chiarissimi testimoni delle divine Scritture. Ci contenteremo di riferirne alcuni pochi. Nel Deuter. al cap. 15. si dice: *Ego præcipio tibi, ut aperias manum fratri tuo egeno & pauperi.* E nell' Ecclesiast. 29. *Fili, eleemosynam pauperis ne defraudes.* E in Tobia 4. *Ex substantia tua fac eleemosynam. & noli avertè faciem tuam ab ullo paupere.* E il divino Legislatore Cristo al cap. 11. di S. Luca espressamente comanda: *Quod superest, date eleemosynam.* E presso S. Matt. 25., condanna al fuoco eterno quei, che non fanno limosina: *Discedite a me maledicti in ignem æternum. Perché? Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare, sitivi, et non dedistis mihi bibere etc.*

Precetto di far limosina.

IV. Ma di quali beni, in quali casi, ed in quali persone ci sarà obbligo di far limosina? Prima di rispondere è necessario avvertire alcune cose. E primamente rispetto alle persone indigenti, alle quali ha a darsi la limosina, tre sorta d' indigenza, ossia tre gradi di necessità convien distinguere, cioè necessità estrema, grave, e comune. La necessità estrema si è quella, per cui il prossimo indigente trovasi nel probabile pericolo di perdere la vita, o alcun membro de' principali, o di cadere in qualche grave, diuturna, pericolosa, o incurabile infermità, o di perdere la libertà. Grave poi necessità si dice, quando per mancanza di limosina e di ajuto, secondo il corso ordinario delle cose, sovrasta al prossimo un grave danno ossia nella vita, ossia nell' onore, ossia nello stato, come se un nobile dovesse ridursi alla condizione di servo, se un cittadino onesto fosse costretto a procacciarsi il vivere o coll' esercizio di rustici lavori, o col mendicare. In corto dire, necessità grave si è quella, per cui l'uomo è costretto soggiacere a tal miseria, onde gli si renda la vita assai molesta. E finalmente comune necessità si dice quella dei poveri comunemente così detti, cioè di quelle persone, le quali non avendo maniere di acquistarsi il vitto, costrette sono a chiedere limosina di porta in porta, e per pubbliche strade, le quali per altro, attesa la lor condizione, non dicadono gran fatto in ciò facendo dal loro stato, nè perciò menano una vita troppo misera e molesta.

Tre sorta di necessità.

V. Relativamente poi ai beni, cui posseggono i ricchi e benestanti, è uopo osservare, che questi esser possono di due classi. Altri sono necessarij alla natura, cioè al mantenimento e conservazione della vita

nostra e  
cessarij a  
persona  
sentè giu  
videnza  
lutament  
dicadereb  
cessarij al  
essi cons  
col solito  
perflui a  
plicemen  
ed altri  
decenza  
VI. Ris  
tenza del  
mortale f  
ti che da  
certissim  
role del  
superest,  
precetto  
guarda all  
ei. Adunq  
eiò sia an  
to graviss  
che la ne  
strema, m  
il superflu  
a pensare  
accidenti  
trimenti  
in qualsiv  
2. 2. q. 3  
tempore  
dare o  
perflua  
sibi ne  
Nec op  
possunt  
crastino  
sed deb  
cundum  
currunt  
festo peri  
li tralasci  
gli event.  
S'ingan

nostra e di que', che ci appartengono. Altri sono necessarij allo stato, senza de' quali cioè non può una persona vivere convenientemente nello stato suo presente giustamente acquistato, o in cui la divina provvidenza lo ha collocato: e di questi, altri sono assolutamente necessarij, senza de' quali cioè la persona caderebbe dal suo stato; ed altri sono soltanto necessarij al decoro e decenza; in guisa che senza di essi conserverebbesi assolutamente lo stato, ma non col solito lustro e decoro. Quindi altri beni sono superflui alla natura o alla vita; altri allo stato semplicemente; altri soltanto alla decenza dello stato; ed altri finalmente e alla vita, e allo stato, e alla decenza dello stato. Ciò posto.

VI. Rispo. 1. Dei beni superflui allo stato e alla decenza del medesimo ognuno è tenuto sotto peccato mortale far limosina ai poverelli, sebbene non pressati che dalla necessità comune. Questa proposizione è certissima, come quella ch'è fondata in quelle parole del divin Redentore al cap. 11, di S. Luca: *Quod superest, date eleemosynam*. Qui tutta la ragione del precetto si desume dalla superfluità senza verun riguardo alla maggiore o minore necessità degl'indigenti: Adunque chi ha del superfluo, massimamente se eiò sia anche alla decenza dello stato, è tenuto sotto gravissimo precetto a darlo in limosina quand'anche la necessità de' poveri non sia nè grave, nè estrema, ma soltanto comune. Nè chi ha di presente il superfluo anche alla decenza del proprio stato, ha a pensare, comè pur troppo fanno alcuni, a tutti gli accidenti, che posson nascere ne' tempi futuri; altrimenti non sarà più possibile ritrovare il superfluo in qualsivoglia stato. Ascoltiamo San Tommaso nella 2. 2. q. 32 art. 5. al 3. „ Dicendum, quod est aliquod tempus, in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat . . . ex parte dantis, quem habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet, quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset de crastino cogitare, quod prohibet Dominus Matth. 6. sed debet dijudicari superfluum & necessarium secundum ea, quæ probabiliter, & ut in pleribus occurrunt: “ S'ingannano adunque e mettono a manifesto pericolo la propria salvezza tutti coloro, i quali tralasciano di far limosina per provvedere a tutti gli eventi possibili futuri.

S'ingannano pure a partito quei signori e quelle si-

Vari generi di beni.

Nella necessità comune deve darsi in limosina cioèchè è superfluo alla decenza dello stato.

Non è da computarsi fra il necessario alla decenza cioè che si spende nel soverchio lusso. gnore, che in luogo di soccorrere i poverelli nelle loro comuni necessità spendono e spandono in soverchio lusso, in vesti preziose, in superflui adornamenti, in moltiplicare vasi d'oro e d'argento, carrozze, cavalli, cani da caccia e simili cose; imperciocchè non possono siffatte cose, nè debbono (e tutte non certamente) computarsi come necessarie nemmeno alla decenza e decoro del loro stato. E molto meno poi debbono o possono fra le cose necessarie alla decenza dello stato computarsi que' danari, che vengono dissipati in cose vietate dalla legge naturale e divina, come in mantener concubine, in regalar cantatrici, in deflorar zitelle, in corrompere matrone, in giuochi, in ebbrietà, in crapole, in teatri, ed in altre cose di simil fatta. Ella è cosa troppo manifesta, che siffatte cose non convengono a veruno stato di gente cristiana. Quelle persone, che dissipano in tale guisa le loro sostanze, non solo sono ree innanzi a Dio dei peccati, che commettono, ma pur anco della violazione del precetto di far limosina, mentre rendonsi volontariamente impotenti ad adempierlo. Stieno ben attenti su questo punto importantissimo i Confessori de' nobili, de' ricchi, de' grandi, e non manchino d'interrogarli, e di dir loro netta e schietta la verità. Abbiano sempre innanzi agli occhi quelle parole dell'Apostolo: „ Præcipe divitibus hujus se-

E molto meno cioè che si consuma in opere vietate.

„ culi non sublime sapere, neque sperare in incerto  
 „ divitiarum, sed in Deo vivo, bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare,  
 „ thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum,  
 „ ut apprehendant veram vitam“.

Nulla meno sono in errore que' ricchi, i quali non fanno in vita salvo che qualche picciola limosina, e van frattanto raunando ricchezze sovra ricchezze, disponendo poi di esse nel loro testamento a favore di cause pie.

Questo è un inganno diabolico, che accieca molti Cristiani, e gli tiene in evidente pericolo di dannarsi eternamente. Il precetto della limosina ci obbliga a distribuire il superfluo, quando lo abbiamo: *Quod superest, date elemosynam*. Se adunque lo abbiamo in vita, in vita tenuti siamo a distribuirla, nè basta ordinare, che sia distribuito dopo morte. Condanna, e compagne questo perniciosissimo inganno S. Basilio nell'Omelia 7. *contra divites*: „ Sed quid inquis, ego quidem dum vixero boni frui volo, post mortem vero in testamento hæredes facultatum mearum ac dominos pauperes adscribam? Heu miser!

Fraggediscono questo precetto que' ricchi che aspettano a far limosina dopo morte.

„ Tu  
 „ an  
 „ me  
 „ an  
 „ da  
 „ qu  
 „ per  
 „ la sua  
 „ occhi  
 „ loro d  
 „ piuta,  
 „ seguis  
 „ come  
 „ gne:  
 „ & se  
 „ inter  
 „ gnun  
 „ valed  
 „ redi  
 „ S'ing  
 „ to di  
 „ possegg  
 „ pochi a  
 „ do, od a  
 „ si tenut  
 „ la copia  
 „ aver rig  
 „ chezze,  
 „ essa pro  
 „ Scrittur  
 „ tum  
 „ fueri  
 „ regola  
 „ sto pur  
 „ to, dia  
 „ sine ne  
 „ ademp  
 „ Confes  
 „ largare  
 „ ricolo  
 „ do non  
 „ quanto  
 „ mune.  
 „ estrem  
 „ VII.  
 „ grave  
 „ no ten  
 „ rio all

„ Tunc benignus ac liberalis hominibus eris ; quum  
 „ amplius inter homines non ages! . . . Dic cujus  
 „ mercedem temporis potissimum exposces, vitæ ne  
 „ an mortis? Nam si tempore, quod ad promerendum  
 „ datur, in voluptatibus absumpto, pauperes nequa-  
 „ quam respexisti, mortuus cujusnam actionis aut o-  
 „ peris mercedem petiturus es? “ Termina poi egli  
 la sua invettiva e il suo pianto col mettere sotto gli  
 occhi de'ricchi il pericolo, a cui si espongono, che la  
 loro disposizione non venga dopo la loro morte adem-  
 piuta, e quindi che nemmeno in allora i poveri con-  
 seguiscano quel superfluo, che loro in vita era dovuto,  
 come pur troppo non di rado avviene. Però soggiun-  
 gne: „ Quod si nihilominus contigerit, ut & verbo  
 „ & scripto res tuæ palam mandentur, una tantum  
 „ interposita littera, unum non probe appositum si-  
 „ gnum totam sententiam mutare, ac irritam facere  
 „ valebit. Duo item aut tres improbi testes totam hæ-  
 „ reditatem in alios convertent “.

S'ingannano finalmente, e non osservano il precet-  
 to di far limosina quelle persone, le quali, mentre  
 posseggono grandi ricchezze, non danno ai poveri che  
 pochi avanzi delle loro ricche mense, o qualche sol-  
 do, od altra picciola moneta. Imperciocchè sono des-  
 si tenuti a rendere le loro limosine proporzionate alla  
 copia delle ricchezze, che posseggono. Debbono  
 aver riguardo alla copia de'loro averi, delle lor ric-  
 chezze, del lor danaro; e rendere le loro limosine ad  
 essa proporzionate. „ Quomodo potueris, così la Santa  
 Scrittura in Tobia 4. 9., ita esto misericors, si mul-  
 „ tum tibi fuerit, abundanter tribue, si exiguum tibi  
 „ fuerit, etiam exiguum libenter impertiri stude. “ Una  
 regola certa ed universale non può stabilirsi su que-  
 sto punto. Quello si può dire è questo: Chi ha mol-  
 to, dia assai; chi ha mediocri sostanze, faccia limo-  
 sine non picciole, ma mediocri; e chi ne ha poche,  
 adempierà il precetto anche col dar poco. Tocca ai  
 Confessori ammonire i loro Penitenti facoltosi ad al-  
 largare la mano co' poverelli; ricordando loro il pe-  
 ricolo in cui si trovano della eterna dannazione, quan-  
 do non redimano i loro peccati colle limosine. Fin qui  
 quanto all'obbligo di far limosina nella necessità com-  
 mune. Passiamo ora ai casi della necessità grave ed  
 estrema.

VII. Ris. 2. Nel caso della necessità del prossimo  
 grave ed urgente le persone comode e facoltose so-  
 no tenute a far limosina anche di ciò ch'è necessa-  
 rio alla interna decenza e decoro del loro stato. Co-

La limo-  
sina debb'  
essere a  
propor-  
zione del-  
le sostan-  
ze, che si  
posseggo-  
no.

Nella ne-  
cessità  
grave de-  
ve farsi  
limosina  
anche del  
necessario  
dello sta-

si la comunissima sentenza. La ragion è, perchè chi non vuole nulla diminuire di ciò che spetta alla decenza del suo stato per soccorrere il suo prossimo, che trovasi in grave necessità e miseria senza trovare, chi lo soccorra, manca certamente di carità verso il suo prossimo: „ Qui habuerit, dice San Giovanni „ nell'Ep. 1. c. 1., substantiam hujus mundi, & viderit „ fratrem suum necessitatem habere, & clauserit visce- „ ra sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo? „ Qual confronto di fatti fra una necessità grave del prossimo, che non ha chi lo soccorra, ed un po' di diminuzione nelle cose spettanti alla decenza e decoro del proprio stato? Dal canto del prossimo indigente c'è una grave patimento ed un prossimo pericolo se non è soccorso, di qualche grave male, prodotto dalla fame e dalla miseria; mentre dal canto della persona ricca altro non v'ha, salvo che un leggier incomodo nel soffrire qualche diminuzione nella decenza del proprio stato. Tanto più, che, come dice egregiamente San Tommaso, siffatta decenza non consiste già in un punto indivisibile, ma ammette non poca latitudine, in guisa che, anche aggiungendoci varie cose non può dirsi, che si ecceda la conveniente decenza dello stato, e così pure sottraendone parecchie resta pur non ostante quanto alla decenza di tale stato è necessario: „ Hujusmodi necessarii (*alla decenza*) „ terminus non est in indivisibili constitutus; sed mul- „ tis additis, non potest dijudicari esse ultra tale ne- „ cessarium, et multis substractis, adhuc remanet, unde „ possit convenienter aliquis vitam transigere secun- „ dum proprium statum“. Così egli nella 2. 2. q. 32. art. 6.

In tempo di carestia si deve diminuire la decenza dello stato.

Quindi è, che i ricchi e benestanti in tempo di carestia e di gran penuria, in cui i poveri costretti sono a combattere colla fame, colla sete, col freddo, colle infermità, tenuti sono pel precetto della limosina sotto peccato mortale a risecare nel proprio trattamento quelle cose almeno, che servono al decoro, all'ornato, al lustro, allo splendore del loro stato per soccorrerli nelle loro angustie. Imperciocchè chi non vede essere in tal caso di gran lunga e senza confronto un maggior male le angustie ed i patimenti del prossimo di quello sia un po' di scemamento nello splendore, nell'abbondanza nei ricchi? Tenute sono pertanto le persone comode e doviziose in tempo di tali calamità a risecare alcuna cosa del sontuoso loro trattamento; a diminuire il numero de'servi, de'cavalli, de'cocchi, e simili cose per far passare il ri-

sparmi-  
gliere,  
didi co  
villeggi  
per ave  
poverel  
Che do  
non vog  
stato, u  
se e su  
sovveni  
pericol  
te ved  
niuno a  
forse an  
ro man  
minore  
costoro  
S. Mat  
„ stran  
„ plora  
„ cile  
„ facil  
„ quam  
VIII,  
cessità  
rità soc  
decenza  
lo ch'  
alla int  
rissima  
di gran  
stato,  
diata  
genza  
trovas  
che co  
stato,  
deterio  
Diss  
mosina  
te al  
perchè  
qualche  
tre qu  
ne gra  
ben co  
tale r

sparmio in alimento de' poveri e de' famelici; e togliere, o almeno moderare il lusso delle vesti, gli splendidi conviti, i divertimenti dispendiosi, le sontuose villeggiature, i giuochi, ed altre spese di simil fatta, per avere onde sovvenire alla miseria e indigenza de' poverelli; e peccano gravemente se ciò non fanno. Che dovrà poi dirsi di que' ricchi, i quali non solo non vogliono nulla diminuire dello splendore del loro stato, ma nemmeno risecar nulla delle spese voluttuose e superflue, cui fanno frequentemente, affine di sovvenire all' inopia, alla nudità, alla fame, alla onestà pericolante di tanti poveri, di tante donzelle, di tante vedove esistenti nelle loro stesse Parrocchie, a cui niuno dà soccorso, sebbene avvertiti del lor bisogno, e forse anche dai Parrochi stimolati ad allargare la loro mano, e sebbene niuno ci sia, che possa farlo con minore incomodo di loro? Che dovrà dirsi? Dirò di costoro unicamente ciocchè dice Cristo al Cap. 19. di S. Matt., „ Vœ vobis, qui habetis consolationem ve- „ stram; vœ vobis quia ridetis. Agite nunc divites, „ plorate ululantes. Amen dico vobis, quia dives diffi- „ cile intrabit in regnum cœlorum. Iterum dico vobis, „ facilius est camelum per foramen acus transire, „ quam divitem intrare in regnum cœlorum.“

VIII. Resp. 3. Quando il prossimo trovasi nella necessità estrema, ciascuno è tenuto per legge di carità soccorrerlo non solo di quello è necessario alla decenza intera del proprio stato, ma eziandio di quello ch' è superfluo alla natura, sebbene necessario alla interezza sostanziale dello stato. La ragione chiarissima si è, perchè la vita del prossimo è un bene di gran lunga maggiore della interezza del proprio stato, e che conseguentemente debb' essergli dalla ordinata carità preferito. Adunque nella estrema indigenza del mio prossimo, cioè quando per la miseria trovasi in pericolo della vita, io debbo soccorrerlo anche con ciò ch' è necessario alla interezza del mio stato, vale a dire anche con qualche diminuzione o deterioramento dello stato, in cui mi trovo.

Dissi essere in tal caso i ricchi tenuti a far limosina eziandio del necessario, non già assolutamente al loro stato, ma alla interezza del loro stato; perchè sebbene debban farla in tal caso anche con qualche detrimento e diminuzione del loro stato, mentre questa diminuzione e detrimento non porta seco nè gran difficoltà, nè grave pregiudizio, nè nuoce al ben comune; non sono però tenuti a farla o con tale rovina e perdimento del loro stato, o con tale e

Nella necessità estrema si deve dare anche ciocchè è necessario alla integrità del proprio stato.

Non son tenuti i ricchi a sollevare il prossimo con perdere il loro stato.

tanto scapito e detrimento, che alla perdita possa equipararsi. No, la carità a tanto non ci obbliga. Così la sentono comunemente i Teologi. E quindi chi è nobile non è tenuto per sollevare l'altrui miseria a divenir plebeo, e chi è ricco a diventar mendico. Ma questi son casi metafisici, che in pratica mai non accadono. Per sollevare le miserie, non dirò già di un sol povero, ma nemmeno d'una Città intera mai non è necessario, che i nobili divengano plebei, artefici i Cittadini, mendici i ricchi. Basta, ed è anche troppo, che i nobili, i ricchi, i comodi, e benestanti diminuiscano e moderino il numero de'servi, de' cavalli, de'cocchi, il valore e la preziosità delle vesti, e la lautezza dei conviti e delle mense. Anzi nemmeno tenuti sono a spendere grosse somme di danaro per salvare la libertà o la vita al prossimo con mezzi inusitati e straordinari, come sarebbe con medicamenti di grandissimo prezzo, o col far venire da lontano paese un eccellente medico. Cose son queste, cui niuno è tenuto a praticare nemmeno per la conservazione della propria vita: e come dunque saremo noi tenuti a praticarle per la vita altrui? E' bellissima e verissima in questo proposito l'osservazione del Bannez 2. q. 32. a. 6. al 1.°, Sebbene, dice, sia più nobile e più pregevole la vita dell'uomo che tutto l'avere, pur nondimeno l'uom privato non è tenuto per la conservazione della propria vita spendere tutto il suo avere; v. g. egli ha tre mille ducati, ma è aggravato da una infermità, che per guarirla richiederebbe grandi spese; egli non è tenuto a farle, perchè debbe più amare lo stato suo, e de' figliuoli. E se a tanto non è tenuto l'uomo per conservare la vita propria, pare certamente che meno lo sarà per la salute del prossimo. Per altro la prudenza e la carità debbono regolare nei casi particolari il più o il meno del detrimento e diminuzione dello stato, cui debbono di buona voglia i ricchi soffrire per sovvenire il prossimo nella estrema sua necessità.

Non ha  
ad aspet-  
tarsi l'ul-  
timo peri-  
colo della  
vita del  
prossimo  
per soccor-  
rerlo.

Non hanno ad aspettare a soccorrere il prossimo, ch'ei trovsi nell'ultimo imminente pericolo della vita, ma tenuti sono a sovvenirlo ogniqualvolta il conoscono nel probabile pericolo o della morte o d'incontrare una incurabile infermità. Così insegna San Tommaso nel 4. dist. 15. q. 2. a. 1. Lo aspettare, com'egli osserva, l'ultima necessità, è un porsi a pericolo, che troppo tardo sia il soccorso, e non apporter più al prossimo verun giovamento: „ Non est ex-

peda  
non p  
pta  
venire i  
bill di  
ajutarsi  
rerlo  
ex par  
babilia  
veniat  
gros a  
bo &  
tisface  
stesso.

Nel ca  
egli talu  
una sem  
ta potrà  
Potrà ch  
ipotetica  
mo, che  
ne ha; c  
messe, c  
la inopia  
dargli a p  
ponendog  
Impercio  
assolutam  
sizione d  
ne bastev  
indigenza  
art. 17.  
proxim  
modum  
qui pe  
nare  
ri

Ma qu  
me lo è  
indigent  
né altro  
fare, o r  
sina non  
la ragion  
pone, d  
na per  
sono con  
cessità c

„pectanda, dice, ultima necessitas; quia tunc forte  
 „ non potest juvari natura jam fame vel siti consum-  
 „ pta“. Adunque in allora obbliga il precetto di sov-  
 „ venire il prossimo; quando appariscono segni proba-  
 „ bili di estrema necessità futura, senza ch'ei possa  
 „ ajutarsi; e senza che ci sia chi possa o voglia soccor-  
 „ rerlo „ Obligat præceptum de eleemosynis faciendis  
 „ ex parte accipientis, quando apparent signa pro-  
 „ babilia extremæ necessitatis futuræ, nisi ei sub-  
 „ veniatur, ut si quis videt alios impotentes vel pi-  
 „ gros ad subveniendum, & pauperem indigentem ci-  
 „ bo & potu & aliis vitæ necessariis, nec sibi sa-  
 „ tisfacere posse.“ Così il S. Dottore nel luogo  
 stesso.

Nel caso di necessità estrema del prossimo potrà egli taluno soddisfare al dover suo di sovvenirlo con una semplice imprestanza? Rispondo, che ciò talvolta potrà bastare, ma non sempre, nè comunemente. Potrà cioè bastare, quando trovasi in una necessità ipotetica; cioè quando a cagione di esempio un uomo, che ha dei modi nel suo o in altri paesi, qui non ne ha; oppure quando tardano le riscossioni, o le rimesse, che gli si debbono; e frattanto languisce nella inopia. Si soddisfarà in tal caso al precetto col dargli a prestito l'occorrente somma di danaro, imponendogli il debito di restituire a tempo opportuno. Imperciocchè la persona, di cui si tratta, non è assolutamente povera, ma lo è soltanto nella supposizione di quel tempo e circostanze: ed oltracciò viene bastevolmente soccorsa secondo il grado della sua indigenza. Così insegna S. Tommaso nel Quodl. 5. art. 17. al 2. „ Unusquisque tenetur ad liberandum  
 „ proximum a morte secundum suam conditionem &  
 „ modum, & hoc quidem convenienter implevit ille,  
 „ qui pecuniam mutuavit, non autem tenebatur do-  
 „ nare in casu, quo ille poterat per mutuum libera-  
 „ ri“. Questo però è un caso raro.

Ma quando la necessità del prossimo è assoluta, come lo è più comunemente; cioè quando le persone indigenti sono assolutamente povere perchè nè qui, nè altrove hanno sostanze; nè hanno o riscossioni da fare, o rimesse ad aspettare, al precetto della limosina non si soddisfa colla semplice imprestanza. Ecco la ragion manifesta. Qui siam nel caso, come si suppone, d'estrema necessità. Ora nella necessità estrema per gius di natura tutte le cose quaro all'uso sono comuni; ed ai poveri sono in tale estrema necessità dovute quelle cose, che necessarie sono, on-

In qual caso di necessità basti soccorrere il prossimo con una semplice imprestanza.



Non basta, quando la necessità è assoluta, come lo è comunemente, de vengano liberati da tale estrema e miseria. Pecca adunque il ricco, se in tal caso al povero impone l'obbligo di restituire, quando venga in istato di miglior fortuna; nè il povero è in obbligo di fare la restituzione ancorchè di povero divenga poi ricco; perchè ciocchè ha nella sua estrema necessità ricevuto e consumato, era suo quanto all'uso, e non del ricco.

Nell'estrema necessità è lecito ai poveri prendere dell'altrui quanto basta a sollevare la lor miseria.

Nella necessità grave non già.

Se le mogli possono far limosina.

Quindi è, che in tempo di necessità estrema possono lecitamente i poveri prendersi delle cose altrui quel tanto, ch'è necessario e sufficiente per sollevare la lor miseria, e senza verun obbligo di restituzione; e ciò appunto per la ragione già indicata, cioè perchè in tal caso tutte le cose sono comuni. „ La divisione delle cose; dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 66. a. 7., ch'è stata introdotta per gius. umano, non può impedire ciocchè è di gius. naturale stabilito dalla divina provvidenza, cioè che con esse si sovvenga alla necessità dell'uomo. Però quando taluno trovasi in pericolo della vita, nè altronde può trovare sovvenimento, può delle cose altrui, pressè o manifestamente o occultamente sovvenire alla propria necessità; nè ciò ha ragione di furto, o di rapina. Quindi se la cosa è in quel frangente stata consumata, non è più tenuto a restituire; se poi passata la necessità sussiste per anco, come un cavallo tolto nell'estrema necessità di fuggire per salvare la vita, deve al padrone essere restituito; perchè l'uso soltanto del cavallo, e non già il dominio è stato necessario: così pure ciocchè rimane del danaro, frumento, od altro, dopo soddisfatta l'estrema necessità, debb'essere restituito; ma non già quello ha in essa consumato. Questa dottrina però non ha per verun modo ad estendersi alla necessità grave, com'è manifesto dalla seguente proposizione, ch'è la 36. fra le condannate da Innocenzo XI. *Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.* Quindi nella necessità del prossimo estrema si può far limosina anche delle cose altrui, laddove nelle necessità soltanto gravi o comuni niuno può far limosina se non di ciò ch'è suo come apparirà dalle seguenti proposizioni, nelle quali parlasi delle persone, che possono o non possono far limosina, fuori del caso di necessità estrema.

IX. Risp. 4. Le mogli, assolutamente parlando, senza consenso del marito non possono far limosina delle cose comuni, e spettanti alla famiglia. La ragione è perchè di tali cose non hanno o il dominio, o l'am-

ministra  
possano  
disporre  
è loro v  
senza la  
massima  
sciare e  
vino, ed  
„ (dice  
„ tali li  
„ bene  
„ Impe  
„ mogli  
„ sino t  
„ le fac  
giugne  
„ mente  
„ dispa  
„ può f  
si egli.

Quand  
cioè ben  
lo di ere  
li beni, a  
sina. Cos  
una data  
licitame  
astenersi  
re ai pov  
na dei b  
che grav  
perchè i  
marito.  
mosina,  
parenti  
mertenc  
onde no  
casi gua  
non far  
tre in a  
non tur  
moglie c  
non è p  
mente i  
serbare  
voglia d  
far nas  
con pre

ministrazione, e quindi non sono cose, di cui dessa possano liberamente e senza il consenso del marito disporre. Dissi, *assolutamente parlando*; perchè non è loro vietato di far qualche piccola limosina, anche senza la permission del marito, di cose di casa, e massimamente di quelle delle quali sogliono i mariti lasciare alla moglie la dispensazione, come di pane, di vino, ed altre di simil fatta. „ Deve credere la moglie „ (dice S. Raimondo nella Somma l. 2. §. 19.) nel far „ tali limosine di non dispiacere in ciò al marito, seb- „ bene questi perciò talvolta la sgridi, e gliela vieti. „ Imperciocchè sogliono i mariti fare su di ciò alle „ mogli un'assoluta proibizione, non già affinché ces- „ sino totalmente dal farne, ma soltanto acciò non „ le facciano con eccesso, di cui sospettano. „ Sog- „ giugne nondimeno, che „ se la coscienza onnina- „ mente e precisamente detta alla moglie, che ciò „ dispiace al marito, non ha a farne, ed altro non „ può fare che aver dolore di non poter dare. „ Co- „ si egli.

Quando però una moglie ha beni suoi parafernali, cioè beni a lei in particolare provenuti a giusto titolo di eredità, o di donazione, può in tal caso di tali beni, anche contro la volontà del marito far limosina. Così pure se il marito le somministra o assegna una data somma di danaro pel suo vitto e vestito, può lecitamente risparmiare col vivere parcamente, coll'astenersi dallo spendere in vanità e in pompe, e dare ai poveri quanto le avanza. Può altresì far limosina dei beni della famiglia affine di allontanare qualche grave male, che sovrasti al marito o alla casa; perchè in tal caso fa l'interesse della famiglia e del marito. Così pure quando il marito trascura di far limosina, o è assente. E finalmente se ha veramente parenti bisognosi, può loro dare moderatamente, omettendo in tal caso di far limosina agli altri poveri, onde non oltrepassare la misura consueta. Ma in tali casi guardisi bene di non dispiacere al marito, e di non far cosa contro la di lui a sè nota volontà; mentre in allora dovrebbe astenersene se non altro per non turbare la pace della famiglia. Deve sempre una moglie due cose tener innanzi agli occhi, cioè 1. che non è padrona di nulla, e che il marito è assolutamente il padrone di tutto, e può quindi a se solo riservare tutto l'impegno delle limosine; e 2. che per voglia di far limosina non ha mai a porsi a pericolo di far nascere nella famiglia risse, scandali, o sconcerti, con pregiudizio della buona conjugale armonia.

X. Resp. 5. Ai figliuoli di famiglia non è lecito far limosina. La ragione manifestà sè è, perchè comunemente tueto ciò, che i figliuoli hanno; tutto è del padre, e non ne hanno presso di sè vesun dominio; *Ed, quæ sunt filii familias*, dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 52. art. 8. al 3, *sunt patris, & ideo non potest eleemosinam facere*. Soggiugne tuttavia, che potrà dare ai poveri qualche picciola coserella in virtù d'una presunta permissione: *nisi forte aliquam modicam, de qua præsumere potest, quod patri placeat*. Potrebbe altresì far limosina, siegue egli, quando gli fosse stato commesso dal padre il maneggio e l'amministrazione: *nisi forte alicujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa*. Può anche un figlio secondo la comune dottrina de' Teologi, far limosina di ciò che gli dà il padre pel giuoco, o per altro onesto suo divertimento. Può egli non solo lecitamente, ma anche con suo gran merito in luogo di spendere il danaro in tali cose darlo in limosina ai poverelli. E' così pure se trovasi in altro paese ad agire i negozj del padre, oppure agli studj in qualche Collegio, può fare quelle limosine moderate, che sono convenienti al suo stato.

Non può un figliuol di famiglia far limosina dei beni suoi, dei quali l'amministrazione non ispetta a lui, ma al padre. Tali sono i beni *avventizj*, quei cioè, cui acquista il figliuolo o per successione nei beni materni, o per legato, o per dono degli amici, o per propria industria, e fatica: come pure i profettizj, cioè quei, che provengono al figliuolo dal padre ancor vivente; o acquista il figliuolo dai beni paterni coll'aggiunta della sua industria, o al figliuolo vengon donati a riguardo del padre. Se poi il figliuolo ha beni, de' quali appartiene ad esso lui pien dominio, come lo sono que' beni, che appellansi *Castrensi e quasi Castrensi*, può egli senza veruna dipendenza dal padre o suo assenso fare qualsivoglia limosina. Appellansi beni castrensi quei, che dai figliuoli si acquistano nella professione militare, o per occasione di essa, come sono gli stipendj militari, le spoglie del nemico, i donativi dei generali, e così pure ciocchè i figliuoli conseguiscono nel servizio del Principe alla corte ec. Quasi castrensi poi que' lucri, che acquista un figliuolo da qualche ministero pubblico, cui esercita, come di giudice, di avvocato, di notaja, ec. come altresì tutto quello che al figliuolo proviene dagli uffizj chiericali, dai benefizj ecclesiastici, e ciò parimente gli viene donato colla condizione che non il padre, ma egli ne abbia l'usufrutto. Di tal fatta di beni, io

Cosa possono i figliuoli di famiglia:

ripeto,  
mosina  
XI.  
ai lor  
mosina.  
tali cos  
intende  
non far  
rò anco  
gono p  
vien da  
XII.  
vertà,  
Superio  
dominio  
" nach  
" si ha  
" est e  
" dum  
" dispe  
" non  
" tis ve  
" pra  
" in viagg  
l'opport  
dopo ma  
provazio  
santa no  
rò, anzi  
le tenu  
re ai p  
mento  
tà; per  
del Mo  
minist  
Monast  
si altre  
parate  
limosin  
hanno  
sostent  
ciò, ch  
sostent  
strato  
padron  
sono c  
XII  
minor

ripeto, può un figliuol di famiglia fare qualsivoglia limosina a suo piacimento, e con ogni libertà.

XI. Risp. 6. I servi e le serve delle cose spettanti ai lor padroni senza il lor consenso non possono far limosina. La ragione è sempre la stessa, cioè perchè di tali cose non hanno verun dominio. Debbon adunque intendersi su questo punto co' lor padroni, e fare o non far limosina a tendere del lor volere. Posson però ancor essi far limosina e de' stipendj, che loro vengono pagati, e del pane, vino, ed altro, che loro vien dato a misura del loro vitto.

Se i servi e le serve possono far limosina,

XII. Risp. 7. I Religiosi, che han fatto voto di povertà, non possono far limosina senza l'assenso del Superiore, perciocchè non solo sono dessi privi di dominio, ma ne sono anche del tutto incapaci: „ Mo-  
 „ nachus, dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 52. art. 6. al 1.,  
 „ si habet dispensationem a p[re]lato commissam, pot-  
 „ est eleemosynam facere de rebus Monasterii secun-  
 „ dum quod sibi commissum est. Si vero non habet  
 „ dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc  
 „ non potest facere eleemosynam sine licentia Abba-  
 „ tis vel expresse habita, vel probabiliter p[re]sum-  
 „ pta“. Basterà la presunta, quando o per trovarsi in viaggio, o per altra cagione, non ha il Religioso l'opportunità di ricorrere al Superiore, purchè a lui dopo manifesti ciocchè ha fatto, onde averne l'approvazione; ma quando gli è facile il ricorso, la presunta non basta, ma si richiede la espressa. Può però, anzi deve far limosina il Superiore a misura delle tenute rendite o possibilità del Convento, e dare ai poveri ciocchè sovrabbonda al congruo mantenimento de' Religiosi, ed alle altre domestiche necessità; perchè sebben nemmen egli sia padrone de' beni del Monastero, n'è però in virtù del suo uffizio l'amministratore; tanto più che i beni furono lasciati ai Monasteri anche a sollievo de' poverelli. Que' Religiosi altresì, che posseggono benefizj aventi rendite separate da quelle del Monastero, possono e debbon far limosina; poichè questi per titolo del loro benefizj hanno la facoltà di consumarne i proventi nel proprio sostentamento ed in sollievo de' poveri. Ma quanto a ciò, che sottraggono a se stessi i Religiosi del congruo sostentamento o vestiario, che loro viene somministrato dal Monastero, siccome nemmen di esso sono padroni, così senza l'assenso del Superiore non possono darlo in limosina.

Se la povertà non fa impedimento a fare i Religiosi,

XIII. Risp. 8. Possono far limosina i pupilli ed i minori a proporzione, del loro stato, ed in que' termi-

Se i pupilli, i curatori e tutori,

ni, cui sogliono farla le persone della lor condizione, e massimamente se ommettano di farla i loro rispettivi tutori e curatori. La ragion è, perchè hanno il dominio de' loro beni; e non sono privi della lor amministrazione in guisa, che sieno impediti dall' esercitare gli uffizj di carità, massimamente nel caso che vengano trascurati dai loro tutori e curatori. Possano ancor questi, siccome far' altre spese di utilità de' lor pupilli e minori; così pure fare delle limosine; perchè sono dessi gli amministratori de' loro beni, ed anche ciò appartiene alla retta amministrazione, e perchè anche le limosine ridondano in loro utilità. Convien però osservare, che essendo i tutori e curatori stabiliti come ministri principalmente della giustizia, non possono a lor arbitrio e piacimento far limosine, ma solamente secondo la condizione, stato, e facoltà de' loro rispettivi pupilli e minori. In corto dire, debbono e possono fare puramente quelle limosine, alle quali sarebbero tenuti gli stessi pupilli e minori secondo la loro condizione e facoltà, se fossero, pienamente *sui juris*, cioè fuori di tutela e di minorità.

A quali persone si debba far limosina.

XIV. Due cose potrebbero qui ricercarsi, 1. cioè a quali persone si debba far limosina, 2. se sieno tenuti a restituire i falsi poveri. E quanto al primo quesito, diciamo, che deve farsi limosina a tutte le persone veramente povere o sieno buone o cattive, o fedeli o infedeli. La ragion' è; perchè tutte sono nostri prossimi, e quindi a tutte debb' estendersi la nostra carità soccorrendo tutte nelle loro necessità; imitando così il nostro buon Dio, che *Solem suum oriri facit super bonos & malos, & pluit super justos & injustos*. Dissi a tutte le persone veramente povere: perciocchè se o non sono in verità povere, o se lo sono perchè, quantunque sane, robuste, e atte alla fatica, non vogliono lavorare, ed amano menare una vita oziosa, debb'essere loro negata la limosina, ed intimata quella sentenza dell' Apostolo: *si quis non vult operari, non manducet*. Quindi poi si deve far limosina a tutti i veri poveri, o sieno tali per necessità, o lo sieno per una santa volontà, cioè per avere volontariamente eletto uno stato povero. Agli uni non meno che agli altri si deve far limosina, mentre si deve prestar ajuto a chiunque ne ha un vero bisogno. E se si dovrebbe senza meno porger soccorso a colui, che per aver dissipate le proprie sostanze per sua colpa e volontariamente s'è gittato nella miseria; chi mai ardirà di asserire, non dover-

si far li  
virtù, e  
fervore  
sono più  
per la lo  
ne, assis  
meritano  
feriti.

Quanto  
tenza ter  
gion'è, p  
na si è  
sua neces  
quando q  
que anche  
tenersi l  
fatta con  
pecca, m  
altresi q  
te recano

Dell'ob

I. Negl  
chi, Canon  
beni: cioè  
seggono p  
pria indu  
quistati  
scrivere,  
li soglion  
nefiziati  
per l'am  
clesiastic  
tri però  
o possa c  
stengono:  
nalmente  
rimonial  
ci un pie  
ri, e di  
far limos  
Adunque  
ramente  
qual obt

si far limosina ai Religiosi, i quali per amore della virtù, e per desiderio di servir al Signore con più fervore han lasciato tutte le cose? Tanto più che sono più utili degli altri poveri per le loro orazioni, per la loro esemplarità, pei loro studj, predicazione, assistenza alle anime, e altri sagri ministerj, e meritano in conseguenza d'esser loro in pari causa preferiti.

Quanto poi al secondo; secondo la più comune sentenza tenuti sono i falsi poveri a restituire. La ragione è, perchè l'unico e totale motivo di far limosina si è la povertà del prossimo, la sua miseria, la sua necessità. Cessa dunque tutta la ragion movente, quando questa è finta, falsa, e simulata. Cessa adunque anche il titolo, per cui il finto povero possa ritenersi la limosina ricevuta, mentre la donazione fatta con tale errore non sussiste. Adunque non solo pecca, ma è anche tenuto alla restituzione. Peccano altresì questi finti poveri pel danno che ingiustamente recano ai veri poveri.

I falsi poveri tenuti sono a restituire.

## CAPITOLO VI.

### *Dell'obbligo della limosina, che stringe gli Ecclesiastici Benefiziati.*

I. Negli Ecclesiastici Benefiziati, Vescovi, Parrochi, Canonici ec. debbono distinguersi tre generi di beni: cioè 1. I patrimoniali, que' beni cioè, che posseggono per titolo di eredità, di donazione, e di propria industria. 2. Quasi patrimoniali, cioè i beni acquistati coll'insegnare le scienze, o la musica, collo scrivere, o con altro giusto titolo di lucrare: fra quali soglionsi da alcuni annoverare lo stipendio cui i benefiziati ricevono per la predicazione, per le Messe, per l'amministrazione de' Sacramenti, pel canto ecclesiastico, e per la celebrazione de' divini uffizj. Altri però non son persuasi, che tal fatta di beni debba o possa computarsi fra i quasi patrimoniali, anzi sostengono, e non senza gran ragione l'opposto. 3. Finalmente beni meramente ecclesiastici. Dei beni patrimoniali e quasi patrimoniali godono gli ecclesiastici un pieno ed assoluto dominio non meno dei secolari, e di questi non hanno dessi un maggior obbligo di far limosina di quello lo abbiano i medesimi secolari. Adunque la quistione si restringe intorno ai beni puramente sagri, ossia di Chiesa, e si cerca di sapere qual obbligo abbiano gli Ecclesiastici di tali beni,

Tre generi di beni negli Ecclesiastici benefiziati.

che appellansi patrimonio di Cristo, prezzo di peccati, oblazioni de' fedeli ec.

Hanno i Benefiziati un obbligo più stretto di far limosina del superfluo.

II. Dico. Hanno i Benefiziati un obbligo più stretto dei secolari di dare ai poveri tutto il superfluo al proprio congruo sostentamento dei beni puramente sacri, e di Chiesa. Prescinde questa proposizione da quella celebre controversia, per cui si disputa, se sieno gli Ecclesiastici veri padroni di tali beni; ed è certissima presso tutti. Imperciocchè convengono i Teologi ed i Canonisti nel diffinire, che il precetto di carità obbliga più strettamente degli altri gli Ecclesiastici possessori de' benefizj a far limosina del superfluo. Altrimenti facendo violano i Benefiziati il gius divino e canonico. Il fondamento poscia di tale più stretta obbligazione s'è, perchè cotali beni sono a Dio consecrati, e quindi da distribuirsi in usi pii, cioè nel sostentamento congruo dei Ministri, nel decoro della casa di Dio, ed in limosina ai poverelli: e perchè i Fedeli han lasciato i loro beni alle Chiese pel culto di Dio, per la remissione de' peccati, e pel sussidio de' poveri; e con questa condizione i sagri Canonici, i sommi Pontefici, i Prelati della Chiesa professano candidamente d'aver ricevute siffatte offerte e donazioni; e però sempre altamente protestano, che i beni di Chiesa sono il patrimonio di Cristo, i voti de' fedeli, il sussidio de' Chierici, de' poveri, degli orfani, e de' pupilli. Quindi il Concilio di Trento nella sess. 25. cap. 1. interdica a tutti: „ omnibus, i Benefiziati, interdicit, ne ex redivibus Ecclesiae consanguineos familiaresque suos augere studeant, quum Apostolorum Canones prohibeant, ne res ecclesiasticas, quae Dei sunt, consanguineis donent, sed si pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant, eas autem non distrahant, aut dissipent illorum causa. “

Differenza che passa fra i semplici Cristiani ed i Benefiziati.

III. Intorno al qual testo del S. Concilio conviene con un dotto Teologo ossewre la differenza che passa da un semplice Cristiano ad un Ecclesiastico benefiziato. Può un secolare, quando osservi le regole de' Teologi stabilite, ascendere ad uno stato migliore e più sublime, aumentare moderatamente la propria facoltà, comprare gradi e dignità: può riservare danaro per dotare le figliuole, per sostenere i pesi della Repubblica: può anche donare del suo agli amici, ed a chiunque gli piace. Per lo contrario non possono gli Ecclesiastici benefiziati salire ad uno stato più ricco, non accumular ricchezze, non donare ai consanguinei ed agli affini, nè amplificare con esse le loro facoltà; il loro stato, nè innalzarli co' beni de' lor benefizj, a

più su  
agli a  
sa se  
bisogn  
no a  
ro il  
dite d  
fare. E  
chi, in  
mero  
abiti t  
delle l  
i Teol  
rore no  
verità i  
romeo  
le segu  
„ cord  
„ mem  
„ xum  
„ hone  
„ stian  
„ ro qu  
„ gaver  
„ disse  
„ gem  
„ in di  
IV. D  
pratica  
abbiano  
nefizi.  
rei di c  
distribu  
benefiz  
chè im  
aver se  
egli po  
per la  
sostanz  
dice il  
determ  
vinculu  
gi indu  
V. La  
che non  
bensì a  
il supe  
ne ave  
To.

più sublime condizione: non finalmente o ad essi o agli amici contribuir nulla delle loro rendite di Chiesa se non se nel caso che sieno veramente poveri e bisognosi di limosina e di soccorso. Quindi tenuti sono a dare in sollievo de'poveri ed al culto di Dio tutto il superfluo al loro congruo sostentamento delle rendite de' lor benefizj, giacchè altro uso non ne possono fare. E peccano mortalmente, se lo spendono in giuochi, in lauti conviti, in cavalli, in cani, in un numero non necessario di servidori e di domestici, in abiti troppo pomposi e fastosi, ed in vani ornamenti delle lor case. Questa è la sentenza comune di tutti i Teologi, e tanto certa, che senza un manifesto errore non si può di essa dubitare. Persuaso di questa verità il grande Arcivescovo di Milano S. Carlo Borromeo nel suo primo Concilio esorta i Benefiziati colle seguenti gravissime parole: „ Per viscera miseri-  
 „ cordiæ Jesu Christi obtestamur atque monemus, ut  
 „ meminerint, ea bona non esse sibi credita ad lu-  
 „ xum, neque ad augendos consanguineos; sed vitam  
 „ honeste, ut fidelem Dei ministrum & pietatis chri-  
 „ stianæ magistrum decet, traducendam. Ex eo ve-  
 „ ro quod supererit, si necessaria pauperibus dene-  
 „ gaverint, intelligant, se, quos non paverint, occi-  
 „ disse; atque ob violatam sanctissimæ caritatis le-  
 „ gem mortale peccatum commississe quo sibi iram  
 „ in die iræ thesaurizaverunt “

IV. Dal fin qui detto è facile il raccogliere che in pratica nulla importa quella quistione, se i benefiziati abbiano o non abbiano il dominio delle rendite de'lor benefizj. Tutt'i Dottori cattolici ci asseriscono essere rei di dannazione eterna que' Benefiziati, i quali non distribuiscono ai poveri ciòchè rimane delle rendite de' benefizj al loro congruo sostentamento. Quest'è ciocchè importa. Quest'è ciò, a cui deve por mente ed aver sempre innanzi agli occhi un benefiziato. Che egli poi si danni per la violazione della giustizia, o per la violazione della carità, che prò? Quanto alla sostanza ed al fatto è poi lo stesso: *Parum refert* dice il Card. Bellarmino Epis. *ad Theanen. Episc., determinare, unde illud proveniat gravis obligationis vinculum, quo ceteroquin omnes Beneficiarios obstringi indubitanter scimus.*

V. La più probabile però, e vera sentenza, si è, che non ne abbiano un dominio almeno assoluto, ma bensì aggravato dal debito di giustizia di distribuire il superfluo in limosina ed in usi pii. Imperciocchè se ne avessero un vero pien dominio ed assoluto, non si

La quistione del dominio dei Benefiziati in pratica nulla importa.



La vera sentenza si è, che de' beni di Chiesa i Chierici non abbiano un dominio assoluto, ma aggravato.

potrebbe con verità dire, che non son padroni de' beni di Chiesa, ma dispensatori. Eppure è cosa manifesta ed a tutti nota, che i SS. Padri, i sagri Canon, i Concilj ed i Dottori lo dicono costantemente e con mirabile uniformità: „ In altra maniera, dice San Tommaso nel Quodl. VI. quest. 8. art. 12. „ *in corp.* si deve parlare dei beni patrimoniali, ed „ in altra dei beni di Chiesa. Dei beni patrimoniali „ e dei beni lecitamente a giusto titolo acquistati l'uomo è veramente padrone . . . . Ma dei beni di „ Chiesa *Clerici non sunt vere domini, sed dispensatores* “. Dice lo stesso nella 2. 2. q. 185. art. 7. „ Altro è dei beni proprj cui posseggono i Vescovi; „ ed altro dei beni di Chiesa. Dei beni proprj hanno dessi un vero dominio. Ma di quei di Chiesa „ *sunt dispensatores vel procuratores* “. Non hanno adunque gli Ecclesiastici de' beni di Chiesa un vero dominio assoluto; ma ne hanno al più un dominio aggravato dal debito di giustizia di dare in limosina tutto il superfluo al loro congruo sostentamento. Quindi sono tenuti a darlo non solo per titolo di carità, ma anche per debito di giustizia.

Quale sia stata la mente dei fondatori de' benefici.

VI. Ciò apparisce altresì chiaramente dalla intenzione, ch' ebbero i fondatori de' benefizj nel donare a larga mano alle Chiese beni sì grandi. Quale mai è stata in ciò la loro intenzione? Forse quella d'impinguare i Benefiziati, o i loro parenti; o di dar loro il modo di vivere una vita agiata, comoda, e deliziosa? di dar loro campo ed occasione di spendere in giuochi, in conviti, in vanità, in abbigliamenti? Sarà ella mai stata questa la intenzione, la volontà, il fine delle pie liberalità de' fedeli? No certamente. Niuno di sana mente ciò dirà mai. Adunque non altra è stata la loro intenzione nell'istituire i benefizj, nel fondare le cappellanie, nel dotare le Chiese, salvo che quella di provèdere al culto divino, ed alle necessità dei poverelli. È quindi è, che questi pii donatori e fondatori dicono espressamente nei loro testamenti e donazioni fatte per iscrittura di lasciare, di donare i tali loro beni per il culto di Dio, per la remissione de' peccati, e per sussidio de' poveri. Ed appunto con questo peso e condizioni i Pontefici ed i Vescovi, che possono appellarsi i *donatarij*, attestano d'aver ricevuto siffatti beni, dichiarando altamente e da per tutto, essere tali rendere patrimonio di Cristo, voti de' fedeli, e sussidio de' poverelli. Adunque di reciproco consenso sono stati dati e ricevuti siffatti beni con tale peso e condizione. Chi può a-

adunque  
piegare  
de' beni  
anche  
diffond  
ad altr

I. D  
mo a t  
correz  
carità e  
genza c  
cessità  
2. q. 33  
un rim  
altrui  
remedi  
cujus.  
perchè  
mo il b  
esso lui  
Può per  
sa un' a  
il male  
ce, in q  
deliaque  
ben con  
Santo I  
II, Q  
zione c  
le. E q  
nuto cic  
tibi vis  
se allon  
ossia si  
rimover  
conferr  
quelle p  
te frate  
solum.  
vobis.  
E ques  
i Prela  
privata

dunque dubitare, che tenuti sieno i Benefiziati ad im-  
piegare in usi pii ed in sollievo de' poveri il superfluo  
de' beni di Chiesa non solo per titolo di carità, ma  
anche per debito di giustizia? Giudico superfluo il  
diffondermi maggiormente su questo punto. Passiamo  
ad altro.

## CAPITOLO VII.

### Della correzione fraterna.

I. Dopo aver parlato della limosina corporale passiamo a trattare della limosina spirituale, quale si è la correzione fraterna. Sono e l'una e l'altra atti di carità esterni. Quella solleva il prossimo dalla indigenza corporale; e questa lo soccorre nelle sue necessità spirituali. Quindi dice S. Tommaso nella 2. 2. q. 33. art. 1., che la correzione del delinquente è un rimedio, che debb'essere posto in pratica contro l'altrui peccato: *Correptio delinquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus*. E' atto di carità, siegue a dire il S. Dottore, perchè col mezzo della fraterna correzione procuriamo il bene del nostro prossimo, coll'allontanare da esso lui ciocchè è, o può essere nocivo all'anima sua. Può perciò la fraterna correzione diffinirsi, essere desusa un' ammonizione, per cui si procura di togliere il male del prossimo in quanto è a lui nocivo. Si dice, in quanto è a lui nocivo; perchè il correggere un delinquente, in quanto offende o l'altrui, o il ben comune, spetta alla giustizia, come insegna il Santo Dottore.

Idea della correzione fraterna.

II. Questa limosina spirituale della fraterna correzione cade sotto precetto nulla meno della temporale. E questo precetto è primamente naturale, contenuto cioè in quel principio dalla natura ispirato: *Quod tibi vis fieri, alteri facias*. Siccome vuole ognuno da se allontanato un male imminente, ossia temporale, ossia spirituale, così è tenuto ognuno procurare di rimuovere dal suo prossimo un simile male. Ha poi confermato questo precetto il divin Redentore con quelle parole in S. Matt. al cap. 18. *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum*. E con quelle altre presso S. Luca: *Attendite vobis. Si peccaverit in te frater tuus, increpa illum*. E questo precetto non obbliga soltanto i Superiori ed i Prelati, ma obbliga chicchessia, in guisa che ogni privata persona è tenuta alla legge della correzione

Precetto della correzione naturale e divino.

Obbliga ogni sorta di persone.

fraterna: *Talis correctio*, dice S. Tommaso nel luogo cit. art. 3., *pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus, sive sit Prælati.*

III. Questo precetto essendo affermativo, non obbliga sempre, ma soltanto in certi tempi e circostanze, come insegna il medesimo S. Dottore nell'art. 2. Non obbliga adunque se non occorrono alcune circostanze. La prima si è, che il peccato da correggersi sia grave. Il peccato mortale solamente si è quello, che apporta all'anima un grave nocimento. Adunque comunemente non c'è obbligo grave di correggere il prossimo salvo che per lo peccato mortale. Dissi comunemente; perchè ci sarebbe obbligo grave di correggerlo eziandio per colpa veniale, quando questa fosse di tal fatta, che portasse seco il prossimo pericolo di cadere in peccato mortale. Deve considerarsi il fine della correzione, ch'è il lucrare il fratello: *Si te audierit*, così S. Matt. al 18., *lucratus eris fratrem tuum*. Adunque la materia di questo precetto in rigore non è che quel peccato, per cui nasce la perdita del fratello, e quindi o il mortale per cui si perde immediatamente, o quel genere di veniali, per cui trovasi in prossimo pericolo di perdersi. Se poi i veniali non portano seco questo prossimo pericolo, ma quello soltanto di cadere in altri veniali, il precetto non obbliga *sub gravi*, ma al più *sub levi*. Anzi se i veniali sono di quelli, che nascono da umana fragilità, non v'ha obbligo di sorta.

IV. Questa regola però patisce eccezione nei Superiori ecclesiastici, e massimamente regolari. Questi secondo la comune opinione tenuti sono a correggere nei Religiosi loro sudditi non solo i peccati veniali, che impediscono il conseguimento del fine, cioè della perfezione, a cui debbono tendere in forza della loro professione; ma eziandio le trasgressioni delle loro leggi, le quali sebbene di suo genere in qualche Ordine non sieno peccati nè mortali, nè veniali, di rado però o non mai in pratica sono esenti da peccato, ed oltracciò la lor trasgressione, massimamente se frequente, gravissimo nocimento cagiona al bene comune della Religione. Que' Prelati regolari adunque, i quali veggono tali frequenti trasgressioni, e non si curano d'impedir questi mali col correggere i delinquenti, peccano gravemente. E' commessa alla loro pastoral cura e vigilanza la monastica disciplina, onde non venga a rilassarsi; e però tenuti sono sotto grave peccato a correggere le trasgressioni. Quindi i Teologi, che trattano questo punto, dicono di

Il peccato da correggersi debb'esser grave.

Eccezione della regola quanto ai Superiori regolari.

comuni  
zione  
ran fo  
mortal  
V. L  
bligo d  
ne del  
di è no  
questa  
imprud  
quam  
11., ne  
corripe  
la sua e  
ridonda  
cui sovr  
nocume  
che nel  
si la co  
VI. I  
è proba  
correggè  
Tolta di  
la correz  
S. Tomm  
la correz  
mendazio  
questo fu  
dice, ea  
dum qui  
persone,  
non han  
rino ver  
è già la  
to alla  
speranz  
carla. N  
di frutt  
to di ra  
fraterna  
babile e  
che si s  
ma bast  
gione di  
peccare  
ne sper  
tamente  
gere un

comune sentenza, che in un Superiore la dissimulazione di certe trasgressioni, che nel suddito non saranno forse nemmeno peccati veniali, è in esso lui mortale contro la giustizia legale.

V. La seconda condizione, che si richiede all'obbligo della correzione fraterna, si è che la cognizione del commesso fallo sia moralmente certa, o a solidi e non dubbiosi fondamenti appoggiata. Senza di questa conveniente certezza, la correzione sarebbe imprudente ed ingiuriosa; e però non ha a farsi: *Prisquam interrogas, ci avvisa nell'Ecclesiastico al cap. 11., ne vituperes quempiam; et quum interrogaveris corripe juste*. Patisce nondimeno anche questa regola la sua eccezione. Allorchè trattasi di un fallo, che ridonda in grave danno della comunità; oppure per cui sovrasta allo stesso peccante un gran pericolo e nocumento, al quale egli non avverte, in tal caso anche nel dubbio, purchè prudente e fondato, ha a farsi la correzione.

VI. La terza condizione si è, che ci sia prudente e probabile speranza d'emendazione nella persona da correggersi, o almeno di qualche utilità e profitto. Tolta di mezzo questa speranza, cessa l'obbligo della correzione fraterna. La ragione viene assegnata da S. Tommaso nella 2. 2. q. 33. art. 6.; cioè, perchè la correzione fraterna ha per iscopo e per fine la emendazione del delinquente, e quindi tolto di mezzo questo fine, l'obbligo di essa più non sussiste: *quia dice, ea quæ sunt ad finem, debent regulari, secundum quod exigit ratio finis*. E quindi è, che quelle persone, alle quali appartiene la correzione giudiziale, non hanno ad ometterla, sebbene da essa non isperino verun frutto, perchè il fine di tal correzione non è già la privata, ma bensì la pubblica utilità. Ma quanto alla correzione puramente fraterna, se cessa la speranza di profitto, cessa pure l'obbligo di praticarla. Non è però mica necessario, che la speranza di frutto sia affatto certa, altrimenti non mai o molto di rado avrebbe luogo il precetto e l'obbligo della fraterna correzione. Basta pertanto la speranza probabile e prudente. E così pure non è necessario, che si speri l'intera emendazione del delinquente, ma basta se ne speri qualche profitto, come a cagione di esempio che si diminuisca la frequenza del peccare. E finalmente, non è nemmeno necessario se ne speri subito il frutto, ma basta si speri prudentemente col tempo; e però nemmeno basta correggere una sol volta, ma convien replicare anche più

Per seconda condizione si richiede la cognizione del fallo moralmente certa.

Per terza, che ci sia speranza di emendazione.

volte la correzione fino a tanto si spera frutto. Il che dobbiam fare anche allorchè prevediamo, che contristeremo sul fatto il prossimo colla nostra correzione. Imperciocchè: *Quis facile invenitur, dice egregiamente S. Agostino, qui velit reprehendi? ... Nunquid tamen ideo non debemus reprehendere & corriperere fratrem, ut securus tendat in mortem? Solet enim fieri, & frequenter accidit, ut ad horam contristetur, quum reprehenditur, & resistat, & contendat; et tamen postea securum consideret in silentio, ubi nemo est, nisi Deus, et ipse .... et deinceps non faciat illud, in quo juste reprehensus est etc.*

Per quarta, che faciasi opportunamente quanto al tempo ed alle persone.

VII. Ma affinchè la fraterna correzione sia profittevole, richiedesi in quarto luogo, che venga fatta e in tempo opportuno, e da idonea persona, e coi riguardi dovuti alla condizione del delinquente. E quanto al tempo, dobbiam correggere il nostro prossimo in quei momenti e circostanze, in cui possiamo sperare di farla con frutto. La medicina corporale non giova ma nuoce all' infermo, se gli è data fuori di tempo, e così pure la correzione, ch' è una medicina spirituale, può nuocere in luogo di giovare, data che sia intempestivamente ed a contrattempo. Differiscasi adunque talvolta la correzione a quel tempo, che considerate le circostanze giudicato vien più opportuno. Quanto poi alla persona che corregge, sebben sia cosa molto buona, che dessa sia esente dal peccato, cui nel prossimo riprende, ciò però, come insegna S. Tommaso nell' art. 5., non è assolutamente necessario. Quindi insegna nel fine dell' articolo, 'che se il peccatore corregge con umiltà il delinquente, non pecca.' E però vero, dic' egli, che la correzione fatta da chi è tinto della medesima pece è d' impedimento alla correzione: *impedimentum offert correctioni.* Quindi è, che i Prelati ed i Pastori, i quali sono obbligati per ufficio a correggere i sudditi, tenuti sono altresì ad emendarsi del peccato, che in altri riprendono, massimamente se loro sia noto, mentre se è occulto, non può impedire il frutto della correzione. Quanto poi finalmente ai riguardi dovuti alla persona del delinquente, in altra maniera hanno a correggersi gl' inferiori, in altra gli uguali, in altra i superiori, come pure in altro modo i vecchi, in altro i giovani, altramente gli uomini e le donne, altramente i verecondi e timidi, ed altramente i temerarij, i procaci, i dissoluti. Ascoltisi l' Apostolo, il quale *ad Timot. 1.* dice: *Seniores ne increpaveris, sed obsecra ut patrem; juvenes ut fra-*

tres; a  
poi gen  
con dol  
Apostol  
aliquo  
tis, con  
VIII.  
Cristo  
facciasi  
psum s  
peccato  
di chi  
nel cor  
ma è d  
7. ove  
per ogn  
fratello  
e la giu  
na fam  
e senza  
de pat  
moniti  
IX. C  
tore, i  
riore in  
rezione  
que' pec  
corpora  
lo spara  
ciò chi  
chè il  
agli es  
Quindi  
altri s  
ha co  
senza  
sandro  
Quam  
neris  
to giu  
plice  
come  
la infe  
mo ed  
de jey  
capiu  
debbo  
X.

*tres; unus ut motres; juvenculas ut sorores.* Tutti poi generalmente hanno a correggersi con modestia, con dolcezza, e carità: *Fratres*, dice il medesimo Apostolo, ad Gal. 3., *si prœoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans teipsum ne & tu tenteris.*

VIII. Deve finalmente anche l'ordine osservarsi da Cristo prescritto e stabilito, cioè che primamente facciasi la correzione a quattr'occhi, *inter te & ipsum solum.* Il qual ordine, allorchè trattasi di un peccato occulto, che non ridonda in danno salvo che di chi lo commette, e c'è speranza di emendazione nel correggerlo in tale guisa, non è di solo consiglio, ma è di precetto. Così insegna S. Tommaso nell'art. 7. ove ne apporta questa ragione, perchè dice, deve per ogni possibile maniera conservarsi la fama del fratello delinquente. Così diffatti ricerca la carità e la giustizia, cioè che non si pregiudichi alla buona fama del prossimo, quando si può fare a meno, e senza una precisa necessità. Quindi conchiude: *Unde patet, de necessitate præcepti esse, ut secreta admonitio publicam denunciationem præcedat.*

IX. Ci sono nondimeno peccati secondo il S. Dottore, i quali sebbene occulti debbon essere al Superiore immediatamente, cioè senza premettere la correzione fraterna, dinunziati. Sono di tal fatta tutti que' peccati, i quali ridondano in danno spirituale o corporale della moltitudine, fra' quali principalmente lo spargimento di dottrine ereticali. La ragione di ciò chiarissima dal S. Dottore accennata si è, perchè il comun bene ha a preferirsi al ben privato, ed agli estremi mali debbon opporsi gli estremi rimedj. Quindi è, che parecchi Sommi Pontefici, e fra gli altri specialmente Alessandro V. con ispecial Bolla ha comandato, che gli eretici debbano dinunziarsi senza premettere veruna correzione fraterna. E Alessandro VII. ha dannato la seguente proposizione: *Quamvis tibi constet, Petrum esse hæreticum, non teneris denuntiare, si probare non possis.* Il che ha fatto giustissimamente; perchè per una parte la semplice dinunzia non porta seco l'obbligo di provare come lo porta l'accusa; e per l'altra il pericolo della infezione della moltitudine in tal caso è gravissimo ed urgentissimo. *Hæretici*, dice S. Leone serm. de jejun. decim. mensis, *humiliter irrepunt, blande capiunt, molliter ligant, lætenter occidunt.* Quindi debbon essere repressi senza ritardo.

X. Quanto poi agli altri delitti occulti, quando

Si deve osservare l'ordine da Cristo prescritto.

Peccati da dinunziarsi immediatamente al Superiore.

Altri, ne' sperasi ugualmente la emendazione e dalla correzione mia privata e da quella del Superiore, in tal caso io sono tenuto a far uso della correzione mia privata, e ad omettere la dimunzia al Superiore; sebene solamente come a Padre, e non già come a Giudice. Poichè in tal caso non v'ha verun giusto motivo di variare l'ordine prescritto e dalla carità e dal comando di Cristo: *corripe eum inter te & ipsum solum*. Risparmiassi così per una parte il buon concetto del fratello presso il Superiore, e per l'altra si ottiene l'intento della di lui emendazione. Che se poi non ugualmente io posso sperare la emendazione dalla mia correzione e da quella del Superiore, ma la spero dal Superiore con più efficacia, con più sicurezza, in tal caso potrò ricorrere immediatamente al Superiore come a Padre, senza timor di peccare contro l'ordine prescritto. La ragion è, perchè in allora ho motivo giusto di non osservarlo, cioè il bene spirituale del fratello, a cui in tale guisa meglio si provvede; e questa maggiore, più certa, più efficace spirituale utilità del fratello lo risarcisce e lo compensa di quel po' di scemamento di riputazione, cui egli soffre, ed a lui ne ridonda dalla manifestazione del peccato fatta al Superiore, quale anche rimane tostamente riparata dalla pronta emendazione.

Quando possa anche in questi preteriti l'ordine prescritto.

Osservazioni in questo proposito di S. Tommaso.

Osserva però S. Tommaso nel Quodl. rr. art. 5., ove insegna questa sentenza, che per far ciò senza offendere la carità è necessario, che chi ricorre al Superiore sappia essere lui un uomo pio, discreto, e mansueto, e che non opera per collera o per passione: „ Si autem videtur, quod hoc melius fiat per „ Prælatum; & Prælati nihilominus sit pius, discretus & spiritualis, non habens rancorem, seu „ odium adversus illum subditum, tunc licite potest „ hoc denuntiare sibi “. E soggiunge, che in tal caso non dicit *Ecclesiæ*, perchè nol dice al Superiore come a Giudice, ma come a Padre. Ma osserva pur anche, che in questa cosa non può assegnarsi una regola generale, non solo per la diversa qualità de' Prelati, ma eziandio pel diverso carattere de' sudditi. La troppa rigidezza ed acrimonia di un Superiore, che potrebbe inasprire la piaga piuttosto che sanarla; e così pure la delicatezza d'un suddito, che non ben soffrirebbe le parole o la correzione fattagli dal Superiore, ci debbono ritenere dall'azzardare un tal passo, ch'essere potrebbe al fratello non poco pregiudiziale. La carità pertanto, conchiude il S. Dottore, deve servirci di regola in tali cose. La carità

ci d  
è il  
dalla  
per c  
do di  
te ch  
re ve  
pienti  
XI.  
landò  
dine  
Debbo  
terna  
parisca  
mente  
eccettu  
sona co  
La rag  
prescri  
et ipsu  
nere d  
alla salu  
venga p  
tamente  
deferito  
io, che  
insegna,  
Prelato  
„ Quand  
„ dito s  
„ ne, c  
„ buon  
„ rezior  
„ ti, o  
„ Prela  
„ dine  
„ coma  
„ dy,  
„ il pre  
„ re n  
„ Iddio  
„ non h  
„ si ec.  
„ XII.  
pur essi  
(a rise  
culci,  
prima

ci deve suggerire ciocchè nelle varie circostanze si è il miglior partito ed il più ispediente. Chi animato dalla carità, e procurando il bene del suo prossimo, per quanto può, lo dinunzia con buona fede credendo di far bene, non pecca. Ma pecca poi mortalmente chi lo dinunzia con malizia, affinchè dal Superiore venga ripreso, confuso, e depresso. Così egli sapientissimamente.

XI. Nemmeno i Religiosi claustrali possono, parlando generalmente, dispensarsi dal praticare in ordine ai loro Confratelli l'ordine da Cristo stabilito. Debbono quindi pur essi far uso della correzione fraterna prima di aver ricorso al Superiore; purchè apparesenta speranza di emendazione; e ciò universalmente per ogni fatta di delitto e di peccato; non eccettuati nemmeno quei, che commettonsi con persona complice anche estranea, quando sieno occulti. La ragion è, perchè la legge di Cristo nell'ordine prescritto con quelle parole; *corripi eum inter te, et ipsum solum*, è universale, ed abbraccia ogni genere di persone: e la carità ci obbliga a provvedere alla salute del prossimo in guisa che il meno si può venga pregiudicato al di lui onore e fama, che certamente diminuita rimane, quando il delitto viene deferito a qualsivoglia altra persona. Il che è sì vero, che San Tommaso nella 2. 2. q. 33. art. 7. al 5. insegna, che un Religioso non deve ubbidire al suo Prelato contro il divino precetto. Quindi soggiugne:

„ Quando un Superiore comanda, gli venga dal suddito significato ciocchè sa aver bisogno di correzione, debb' intendersi tale precetto sanamente, e in buon senso, cioè salvo sempre l'ordine della correzione fraterna, o il precetto sia comune a tutti, o venga dato ad alcuno in ispecialità. E se il Prelato comandasse espressamente contro quest'ordine dal Signore stabilito, peccherebbe egli ciò comandando e peccherebbe pure il suddito ubbidendo, perchè e l'uno e l'altro opererebbero contro il precetto divino. Quindi in tal caso il Superiore non debb' essere ubbidito; perchè non egli, ma Iddio solo è giudice dei peccati occulti; e però non ha podestà di nulla comandare intorno ad essi ec. “

Tenuti sono all'ordine da Cristo stabilito anche i Claustrali.

XII. Quando adunque i reati di un Religioso, sieno pur essi enormi quanto si vuole, e di qualsivoglia classe (a riserva dei delitti più sopra eccettuati) sono occulti, non ha ad ommettersi la fraterna correzione prima di darne notizia al Superiore, purchè si spera



utilità e profitto. Ma il punto consiste per appunto in questo, che si possa con fondamento sperarne del fratello la emendazione; il che è molto difficile a concepirsi, come osservano di comune consenso gli Autori, e come la isperienza lo dimostra nei peccati esterni contro la purità commessi con persona complice. Quindi secondo la più comune sentenza il Religioso, che cade in tal fatta di peccati, ha a dinunziarsi per lo più immediatamente al Superiore, sì perchè trattasi di un genere di peccati, che nuoce enormemente e più forse d'ogn'altro al buon concetto della religione, e sì pure, perchè appena è sperabile la emendazione da una privata fraterna correzione. Non può però su questo articolo assegnarsi una regola generale e certa, che non patisca qualche eccezione. Quando per una parte non è in pericolo l'onore della religione, e per l'altra può con fondamento sperarsi la emendazione, la prudenza e la carità esige, che io faccia uso della correzione fraterna prima di fare verun altro passo. Se poi veggio, che il mezzo unico si è quello di ricorrere al Superiore il quale solo può cautelare pel futuro e il Religioso delinquente, e l'onore della religione, debbo ricorrere: *Si quis*, dice S. Tommaso nel Quodlib. 11. art. 15. *referat Prælato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid ejusmodi, quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat.*

Quando il delitto è pubblico debb'essere deferito.

XIII. Fin qui si è parlato nella supposizione che il peccato sia occulto, nel qual caso la carità richiede, si procuri al possibile di salvare la riputazione del delinquente. Ma quando il misfatto è pubblico, debb'essere immediatamente deferito al Superiore. Imperciocchè l'Apostolo dice nella prima a Timot. cap. 5. *Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant.* E S. Agostino, spiegando tali parole, soggiugne: *Ipsa corripienda sunt coram omnibus, quæ peccantur coram omnibus: ipsa corrigenda sunt secretius, quæ peccantur secretius.* S. Tommaso poi ne assegna nell'art. 7. la seguente ragione: „Perchè, dice, in tal caso non si ha a rimediare soltanto al male di chi ha peccato, onde divenga migliore, ma altresì al male negli altri cagionato, „ alla cui notizia il di lui misfatto è pervenuto, onde non ne ricevano scandalo. “ Nè può egli lagnarsi della lesione di sua fama, mentre col fatto suo notorio l'ha già perduta.

Eccezione  
d'essa regola.

De  
I. D  
chè la  
Dio es  
carità  
da il p  
enume  
„ lect  
„ cari  
„ paci  
„ nefic  
però qu  
o cont  
dell'acc  
in ques  
dello sc  
II. L  
volontar  
peccato  
anche g  
teria, p  
separanc  
dienza  
erano  
che ci  
Dic'egli  
„ due  
„ com  
„ si;  
„ Chie  
„ Egli  
„ mo  
„ ricu  
„ cons  
„ gett.  
Lo s  
colui,  
alla ter  
o per  
in sed  
si all'  
Ponte  
ubbidì

CAPITOLO VIII.

Dei vizj alla carità opposti, e massimamente dello scandalo.

I. Due generi di vizj oppongonsi alla carità, perchè la carità medesima riguarda due oggetti, cioè Dio ed il prossimo. Quindi altri vizj oppongonsi alla carità inquanto riguarda Dio, ed altri inquanto riguarda il prossimo. S. Tommaso nella 2. 2. q. 34. ne fa la enumerazione così: „ Odium, quod opponitur ipsi di-  
 „ lectioni; accidia & invidia, quæ opponuntur gaudio  
 „ caritatis; discordia & schisma, quæ opponuntur  
 „ paci; offensio & scandalum, quæ opponuntur be-  
 „ neficentiæ & correctioni fraternæ. “ Non di tutti però qui dobbiam trattare; mentre della contenzione o contesa, dell'odio, dell'invidia, della discordia, e dell'accidia abbiám detto più sopra. Diremo adunque in questo luogo prima brevemente dello scisma, poi dello scandalo.

Enumerazione de' vizj alla carità opposti.

II. Lo scisma per S. Tommaso q. 39. art. 1. è una volontaria separazione dall'unità della Chiesa. È un peccato non solo mortale in tutto il genere suo, ma anche gravissimo; e però non ammette parvità di materia, perchè squarcia sempre la unità della Chiesa, separando dalla stessa Chiesa, e sottraendo dall'ubbidienza del di lei supremo Capo le persone, che le erano unite, e soggette. Ascoltiamo il S. Dottore, che ci dà ivi dello scisma un'idea del tutto chiara. Dic'egli adunque: „ La unità della Chiesa consiste in  
 „ due cose, cioè nella vicendevole connessione, ossia  
 „ comunicazione dei membri della Chiesa fra se stessi;  
 „ e sì pure nell'ordine di tutt'i membri della  
 „ Chiesa ad un supremo Capo. Questo supremo Capo  
 „ Egli è Cristo, le cui veci fa nella Chiesa il Sommo Pontefice. E quindi diconsi scismatici que', che  
 „ ricusano di star soggetti al Sommo Pontefice, e  
 „ conseguentemente di comunicare co'membri soggetti alla Chiesa. “

Idea dello scisma. Che peccato sia.

Lo scisma può essere e puro e misto. È puro in colui, che senza avere verun sentimento contrario alla fede, per malizia, per vendetta, per superbia, o per altro qualsivoglia motivo, salvo che per errore in fede, si separa dall'unità della Chiesa col sottrarsi all'ubbidienza del supremo di lei Capo il Sommo Pontefice. Misto poi trovasi in chi si sottrae da tale ubbidienza per motivo di eresia, cui non vuole abju-

Scisma puro e misto.

rare, ma bensì difendere e sostenere. Per lo più lo scisma è di questo secondo genere. Dalle quali cose è facile di vedere, che tutti gli eretici sono scismatici, ma non tutti gli scismatici sono eretici: e che può bensì darsi scisma senza eresia; ma non già eresia senza scisma.

Pene contro i scismatici.

Le pene contro i scismatici fulminate sono la scomunica da incorrersi *ipso facto*; la privazione di qualunque ecclesiastica giurisdizione, e dell'esercizio degli Ordini ricevuti; l'inabilità al conseguimento de' benefizj; la invalidità della collazione di tutt'i benefizj dallo scismatico conferiti; la facoltà di procedere contro lo scismatico, come sospetto di eresia.

Lo scandalo cosa sia.

III. Lo scandalo viene definito da S. Tommaso nella q. 43. della 2. 2. nell'art. 1. *un detto o fatto men retto, che dà al prossimo occasione di spirituale rovina.* Le parole *detto o fatto* accennano una qualche azione, sotto di cui però comprendesi anche la ommissione di un fatto, che sia occasione al prossimo di rovina. Si dice poi *men retto*; affinché si capisca, poter essere di scandalo non solo ciocchè è in sè cosa mala e perversa, ma eziandio ciocchè ha l'apparenza di male. Finalmente si aggiugne, *che dà al prossimo occasione di rovina*; e ciò per dinotare non essere necessario pel peccato di scandalo, che ne siegua difatti del prossimo la rovina, ma essere sufficiente, che se gliene dia l'occasione.

Scandalo attivo e passivo; diretto ed indiretto.

IV. Lo scandalo altro è attivo, altro è passivo: lo scandalo, che si dà, si dice scandalo attivo, e quello, che si riceve, appellasi scandalo passivo. Il primo può essere e diretto e indiretto. Lo scandalo attivo diretto consiste in un'azione, o locuzione, per cui taluno intende positivamente o l'altrui spirituale rovina (il che è cosa veramente diabolica, e che appena ha luogo in persone di affatto perduta coscienza), oppure spigne e trae il prossimo al peccato per sua propria o voluttà, o utilità; come allorchè alcuno tenta sedurre una vergine, o una donna onesta affina di saziare la sua libidinosa passione; oppure al giuoco invita un figliuol di famiglia per guadagnare il di lui danaro. E' poi scandalo attivo indiretto, quando taluno senz'animo di nuocere al prossimo o di apportare a se stesso utilità o piacere, opera o dice alcuna cosa, che ridonda difatti in spirituale rovina del prossimo, o sia cosa da sè cattiva ed atta a far inciampare, o sia tale soltanto per accidente. Finalmente lo scandalo passivo è lo stesso male spirituale, in cui sdrucchiola il prossimo per l'occasione datagli

da un a  
non è t  
occasione  
segna S  
S. Dott  
coll' att  
col suo  
consente  
tra c' è  
do la pe  
mente c  
c' è il  
de' Paris  
Quind  
re da di  
da maliz  
scandalo  
cedente  
e l'altro  
Quest' u  
come, q  
primo, c  
V. Ma  
suo gener  
tende all  
a scand  
quem sc  
significa  
colpa mo  
gravità d  
art. 4. cl  
indiretto  
quanta r  
che paci  
tino. Qu  
lo scand  
tanto, le  
il che p  
sia per s  
cente se  
IV, E  
mettere  
aver in r  
prossimo  
locuzione  
le altrui  
non la  
nell' art

da un altro con qualche suo detto o fatto; e questo non è un peccato distinto da quello, che per la data occasione viene commesso, come sapientemente insegna S. Tommaso nell'art. 3. Per dottrina di esso S. Dottore talvolta lo scandalo passivo è congiunto col' attivo come allora quando una persona spigne col suo detto o fatto l' altra al male, e questa ci acconsente, come accadde in Adamo ed Eva; e tal' altra c' è l' attivo scandalo senza il passivo, cioè quando la persona non acconsente, ma rigetta costantemente da sè chi la incita al male. Talvolta altresì c' è il solo passivo senza l' attivo, quale era quello de' Farisei.

Quindi siccome questo scandalo passivo può nascere da due capi, cioè o da ignoranza e fiacchezza, o da malizia e passione di chi patisce scandalo; così lo scandalo passivo è di due generi, l' uno de' quali procedente dal primo capo appellasi scandalo de' pusilli, e l'altro generato dal secondo, scandalo de' Farisei. Quest' ultimo debb' essere meritamente disprezzato come quello ch' è ricevuto e non dato; mentre il primo, che può essere anche dato, deve ischivarsi.

Scandalo de' pusilli e de' Farisei.

V. Ma qual sorta di peccato si è lo scandalo? Di suo genere è peccato mortale; perchè di sua natura tende alla rovina del prossimo spirituale: *Væ mundo a scandalis*, dice il divin Redentore, e *Væ illi per quem scandalum venit*. La parola *væ* nelle Scritture significa maledizione, la quale non si dà se non per colpa mortale. Quanto poi alla maggiore o minore gravità di questo peccato, dico con S. Tommaso nell' art. 4. che lo scandalo attivo, ossia diretto, ossia indiretto, è un peccato di tanta gravità appunto, quanta ne ha il peccato, al quale spinti vengono quei, che patiscono scandalo, o ci acconsentano, o lo rigettino. Quindi se induce a peccato mortale, è anche lo scandalo stesso peccato mortale; se al veniale soltanto, lo scandalo pure non eccede la colpa veniale; il che però debb' intendersi posto che l' azione non sia per se stessa grave peccato, quantunque non inducente se non se a colpa veniale.

Qual peccato sia lo scandalo.

IV. E qui è necessario l' osservare che per commettere un vero peccato di scandalo non è uopo l' aver in mira nell' operare o nel parlare la rovina del prossimo spirituale, ma basta il fare un' azione o una locuzione atta da sè ed acconcia alla rovina spirituale altrui, quantunque non la voglia, non la desideri, non la intenda. Ascoltisi l' Angelico Maestro, che nell' art. 1. al 4. dice così: „ Quando alcuno col suo

Per questo peccato basta l' azione atta alla rovina del prossimo.

» detto o fatto pravo intende indurre altri al peccato; oppure, sebbene ciò non intenda, il fatto stesso è tale, che di sua natura è atto ad indurre al peccato, come allorchè taluno commette pubblicamente il peccato, o fa ciò che ha somiglianza e apparenza di peccato; questi, che così opera, dà propriamente al prossimo occasione di rovina: e quindi quest'è quello scandalo, che appellasi scandalo attivo. « E la ragione n'è manifesta. Lo scandalo per azione o per detto esteriore tende per se stesso, e di sua natura a generare la rovina del prossimo spirituale. Adunque affinchè sia un vero scandalo peccaminoso non è necessario il volere esplicitamente questa stessa rovina; mentre dalla qualità dell'opra stessa egli è chiaro, che si vuole implicitamente, perchè si fa ciò, dà cui si prevede o si può e deve prevedere, che ne seguirà il danno spirituale del prossimo. Nemmeno chi pecca colla donna altrui, intende far onta al di lei marito, ma non per questo è esente dal peccato di adulterio.

È reo di scandalo chi fa azioni, che hanno specie di male.

VII. Deve notarsi altresì, che non sono mica ree di scandalo solamente quelle persone, le quali fanno alla presenza di chi può ricever scandalo, cose male e peccaminose; ma quelle altresì, che fan cose, le quali, sebbene non cattive, hanno però specie, somiglianza, apparenza, aspetto di male, onde ne nasce la rovina del prossimo spirituale. Quindi S. Tommaso nell'art. 1. al 4, insegna aver ragione di scandalo tuttocìò, ch'è *inductivum ad peccandum puta, quum quis publice facit peccatum: vel quod habet similitudinem peccati.* E quindi pure nella definizione dello scandalo non si dice *dictum vel factum malum*; ma solamente *minus rectum*; perchè basta per lo scandalo, che il detto o il fatto abbia specie o apparenza di male, che atta sia a cagionare nel prossimo spirituale rovina.

Azioni da cui debbono astenersi gli Ecclesiastici per non dare scandalo.

Da questa dottrina è facile il raccogliere, che peccano di scandalo quegli Ecclesiastici, i quali tengono presso di sè nelle loro case persone giovani di altro sesso non consanguinee nè affini, o frequentano le loro case, visitandole, soventemente, o fanno loro dei regalucci; o ne ricevono, o fan altre simili cose men convenienti allo stato loro e capaci di generare non leggieri sospetti di poco onesta familiarità, e d' illeciti amori. Il dire, come fanno alcuni Chierici e Religiosi, *io non ho veruna prava intenzione, e punto la coscienza non mi rimorde*, non gli suffraga; perchè l'azione in se stessa è atta a gene-

fare lo  
l'Epist.  
prende:  
» Domi  
» cura o  
» benter  
» sed et  
fe ogni  
cui diriz  
non dov  
sto in p  
coram h  
glorific  
VIII.  
lute, e  
non han  
Così inse  
è lo ste  
naturale  
debet m  
tale imp  
naturale  
leggi, que  
per alcun  
do si trat  
ignoranza  
se si trat  
dello scan  
non dare  
gius natu  
pre; e ci  
tempo l'  
affermati  
umano p  
scandolo  
IX. Di  
re pareci  
da' Teol  
dovrà ast  
ad ascol  
sua asser  
discordie  
za ad evi  
vede imr  
cioè per  
sta, ch'  
di non  
grave di

fare lo scandalo. Sentiamo S. Girolamo, il quale nell'Epist. de suspecto vitando contubernio così gli riprende: „ Si dixeris, mihi sufficit conscientia mea, habeo „ Dominum judicem, qui meæ vitæ testis est, non „ curo quid loquantur homines, audi Apostolum scri- „ bentem: *Providentes bona non solum coram Deo, „ sed etiam coram hominibus.* “ E se così deve fare ogni Cristiano laico, qual era appunto la persona a cui dirizzava il S. Dottore la sua lettera; quanto più non dovrà farlo un Ecclesiastico, a cui è detto da Cristo in persona degli Apostoli: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum qui in caelis est?*

VIII. Le operè buone, che sono di necessità di salute, e non possono lasciarsi senza peccato mortale non hanno ad ommettersi per ischifare lo scandolo. Così insegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 43. art. 7. e lo stesso si deve dire dei precetti negativi di gius naturale, che obbligano sempre: *Nemo enim, dice, debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum mortale impediatur.* Quanto poi alle opere buone di gius naturale affermativo, ed alle prescritte dalle umane leggi, queste possono od occultarsi o differirsi, o anche per alcun tempo ommettersi per S. Tommaso, quando si tratta di scandalo procedente da infermità o da ignoranza, ch'è lo scandalo de' pusilli, ma non già se si tratti di scandalo prodotto dalla malizia, ossia dello scandalo farisaico. Imperciocchè il precetto di non dare scandalo alle persone deboli ed inferme è di gius naturale negativo, che obbliga sempre e per sempre; e conseguentemente sospende o rimette ad altro tempo l'adempimento d'altro precetto o naturale ma affermativo, che può differirsi, o di gius puramente umano positivo, allorchè non può effettuarsi senza scandolo de' pusilli.

IX. Da questa generale dottrina è facile il decidere parecchie quistioni, che su questo punto vengono da' Teologi agitate. Sarà lecito ad una moglie, anzi dovrà astenersi d'andar alla Chiesa in giorni di festa ad ascoltare la Messa, se prevede, che a cagione di sua assenza nasceranno nella famiglia gravi risse e discordie: come pure se necessaria è la sua presenza ad evitare un grave danno del prossimo cui prevede imminente. La ragione è là testè accennata; cioè perchè il precetto della Messa ne' giorni di festa, ch'è umano positivo, ha a cedere al precetto di non dare scandalo, e d'impedire del prossimo il grave danno, ch'è di gius naturale.

Quali o-  
pere per  
evitar lo  
scandalo  
abbiano  
ad ommet-  
tersi.

Può una  
moglie la-  
sciare la  
Messa in  
giorno di  
festa per  
impedire  
le discor-  
die o un  
grave dan-  
no.

Se possa  
ommetter-  
la per non  
farsi vede-  
re ad un  
giovane,  
che la a-  
ma impu-  
dicamente.

X. Può pure secondo la più comune opinione tra-  
lasciare per qualche volta di ascoltarla in giorno fe-  
stivo una femmina, che sa d'essere attesa nella stra-  
da, che conduce alla Chiesa, da un giovane, da cui è  
amata impudicamente, per pascere colle occhiate,  
colle interne dilettazioni la sua libidinosa passione.  
Ammetto ancor io, che questa donna possa ed anche  
sia tenuta per poche volte omettere l'adempimen-  
to dell'Ecclesiastico precetto, quando non possa o  
differire d'andare alla Chiesa, o cangiar strada, ed  
ischifare in tal guisa l'incontro del giovane procace.  
Perchè il precetto di sfuggire lo scandalo, prevale,  
come si è detto, al precetto di ascoltare la Messa.  
Ma il punto sta, che in pratica ciò non mai o quasi  
mai può aver luogo; perchè appunto in pratica mai  
o quasi mai siffatto scandalo, in un giovane libidino-  
samente amante, è scandalo de' pusilli, cioè proceden-  
te da infermità, da debolezza, da ignoranza. Diffat-  
ti, se la donna prevede il di costui impudico amore,  
se sa la prava sua intenzione di pascere la propria  
impudica passione col vederla, col dilettersi, col de-  
siderarla; egli è onninamente necessario, siano pre-  
ceduti indizj di ciò non oscuri, d'onde ne inferisca,  
sia egli per amarla di bel nuovo e desiderarla impu-  
dicamente. Adunque questo giovane è già disposto ad  
amarla, a desiderarla impudicamente; e quindi non  
già per capo d'ignoranza o fragilità la donna riesca  
a lui di scandalo, ma bensì per sua propria abituale  
malizia: il che spetta allo scandalo farisaico, che  
debb'essere disprezzato, qualora trattasi di adempie-  
re alcun precetto.

Quando  
debbono  
ommetter-  
si le opere  
di puro  
consiglio.

XI. Le buone opere di puro consiglio per ischifare  
lo scandalo de' pusilli debbono tralasciarsi fino a tan-  
to rendasi delle medesime ragione; resa poi questa  
opportuna, possono farsi con libertà, sebbene  
lo scandalo ricevuto tuttavia sussista: *Si autem post  
redditam rationem, dice S. Tommaso nel luogo cita-  
to, scandalum duret, jam videtur ex malitia esse,  
et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia  
opera dimittenda.* La ragione della prima parte si è,  
perchè prima di render ragione del nostro operare  
siam tenuti per carità ad allontanare al possibile il  
male del prossimo nostro debole ed infermo, ognora-  
chè lo possiam fare senza nostro grave incomodo, il  
quale certamente non ha luogo ommettendo per alcun  
tempo, cioè fino al rendimento della ragione, siffat-  
te opere. La ragione poscia della seconda si è quel-  
la toccata da S. Tommaso, cioè perchè, resa la giu-

sta ra-  
dalez-  
farisa  
XII  
y' ha  
sciarle  
rocchè  
un' op  
runa r  
che il  
rità lo  
ad im  
è anch  
senza  
nel ca  
grave  
ra im  
lascia  
casa,  
Così  
ne ad  
cioè p  
male s  
di lui  
modo,  
co, noi  
una bu  
prosim  
girare  
nestre  
tà. No  
la van  
motiv  
bensì  
sfiare  
ti uti  
XI  
partic  
te far  
vo nu  
te, ch  
bisogn  
te lo  
un lu  
a chi  
lecito  
puoi  
ditor

sta ragione del proprio operare, chi continua a scandalezarsi, lo fa per sua malizia, e lo scandalo è già farisaico divenuto.

XII. Quanto alle azioni indifferenti, quando non y'ha di farla veruna necessità, o utilità, dobbiam lasciarle per evitare lo scandalo anche farisaico. Percchè e perchè mai non dovrò io tralasciar di fare un' opra affatto arbitraria, cui cioè non richiede veruna necessità o utilità o mia o altrui, quando io so, che il mio prossimo ne rimane scandalezato? La carità lo vuole; mentre per legge di carità siam tenuti ad impedire il male spirituale del prossimo, quale si è anche lo scandalo farisaico allorchè facilmente e senza incomodo, o sol leggerissimo, com'è appunto nel caso nostro, lo possiamo fare. Quindi pecca di grave peccato di scandalo una donna, che sapendo sarà impudicamente desiderata da certo giovane, se si lascia da lui vedere fuori di casa, esce nondimeno di casa, senza veruna ragione di necessità, o di utilità. Così insegna S. Antonino part. 2. tit. 7. q. 4., ove ne adduce la ragione appunto da noi poc' anzi allegata, cioè perchè tenuti siamo per carità ad impedire il male spirituale del prossimo sebbene procedente dalla di lui malizia, quando lo possiamo fare o senza incomodo, o con leggero soltanto. Anzi aggiugne pur anco, non poter mai essere dal canto di questa donna una buona ragione di non far conto della salute del prossimo l'uso della sua libertà, o la sua voglia di girare per la città, o di starsene alla porta o alle finestre per appagare la sua vanità, o la sua curiosità. Non già adunque o l'uso della propria libertà, o la vanità, o la curiosità, o la voglia di vagare è un motivo giusto per questa donna d'uscir di casa; ma bensì il bisogno di agire i proprj interessi, il soddisfare certi doveri di convenienza, e cose somiglianti utili o necessarie.

XIII. Possono quindi risolversi mille e cento altri particolari casi. Vuoi tu confessarti, e puoi facilmente farlo presso di un Sacerdote, del cui stato cattivo nulla sai, pecchi, se vai ai piedi di un Confessore, che sai essere in istato di peccato mortale. Hai bisogno di danaro, e puoi facilmente ottenerlo da chi te lo darà o a prestito o coll'esigere a giusto titolo un lucro legittimo e permesso, pecchi, se lo chiedi a chi ben sai non te lo accorderà che con esigere illecite usure. Se senza tuo grave scapito o incomodo puoi comprare la merce, che ti occorre da un venditore giusto e onesto, pecchi, se vai a comprarla.

Tomo I.

Z

Quando le azioni indifferenti.

Scioglimento d'alcuni casi particolari.



da un mercante, ch'è solito commettere delle ingiustizie, prorompe in giuramenti anche falsi, dare con facilità in escandescenze ec. In siffatte cose è uopo far uso d'un po' di prudenza cristiana: motivo di peso, di necessità, di utilità assai maggiore ci vuole per permettere lo scandalo de' pusilli, che per lasciar correre il farisaico. Dissi, per permettere; perchè mai si può volerlo, anzi nel tempo stesso, in cui si permette, si deve sinceramente desiderare che non succeda. Anzi quanto allo scandalo de' pusilli, prima di permetterlo, rendasi ragione del proprio operare, dopo di che se lo scandalo sussiste, già degenera in farisaico, nè più merita se ne faccia caso.

Beni temporali  
debbano  
lasciarsi a  
cagione  
dello scandalo.

XIV. I beni temporali, che sono in nostro potere, debbono lasciarsi per ischifare lo scandalo dei pusilli; ma non già per lo scandalo farisaico. Così insegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 43. art. 8., ove dice: „ Si scandalum oriatur propter ignorantiam & infirmitatem aliorum, quod, ut supra diximus, est scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter est sedandum scandalum, scilicet per aliquam admonitionem . . . . Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum; & propter eos, qui sic scandalum concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc & noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio) & noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanent. „ Quindi per non peccare di scandalo tenuti sono i Superiori Ecclesiastici rinunziare quelle eredità, le quali con pregiudizio delle mogli, de' figliuoli o d'altri consanguinei, massimamente poveri e bisognosi vengono lasciate alla lor Chiesa, o Monastero. Imperciocchè la loro accettazione cagionerebbe non lieve scandalo de' pusilli, e non leggiera offesa delle persone defraudate, le quali non ingiustamente si conturberebbero nel vedersi private de' beni in certa maniera per gius naturale loro dovuti, e di cui forse abbisognano più delle Chiese e Monasteri ai quali vengono lasciati. Così la sentiva S. Agostino, il quale nel Serm. 355. protesta: „ Qui cunque exhæredato filio hæredem tamen vult Ecclesiam, quærat alterum, qui suscipiat, non Augustinum, immo Deo propitio neminem inveniet. „ Nè solamente rigetta egli l'eredità de' figliuoli, ma eziandio quelle ch'erano di pregiudizio ai nipoti, ai cognati, ed agli altri consanguinei, e però scrive Possidio nella di lui vita al cap. 24. avere il Santa

ricusate  
„ les e  
„ videl  
„ vel a  
„ ficier  
per que  
pusilli p  
loro pos  
si. le r  
XV.  
quei Pi  
statue  
alla lib  
ne ignu  
nelle p  
chè siff  
re e  
dell'al  
scanda  
ciò v  
ricolo,  
bon ess  
nere, e  
e regol  
scandalo  
chè, me  
degn a  
accady  
gran pre  
da con  
che la  
te corr  
aperte  
buon se  
tro poi  
fatte c  
colori,  
immag  
scanda  
stra ne  
scanda  
indece  
zie; r  
mente  
lo stat  
nel fu  
ripiég  
tata;

licitate molte eredità : „ non quia pauperibus inutili-  
 „ les esse possent, sed quia justum & æquum esse  
 „ videbat, ut a mortuorum vel filiiis, vel parentibus,  
 „ vel affinibus magis possiderentur, quibus ab eis de-  
 „ ficientes dimittere noluerant “. Debbono pur anco  
 per questo motivo medesimo di non recare scandalo ai  
 pusilli procedere con carità e pazienza, quanto sia  
 loro possibile, nell'esigere dai debitori poveri i cen-  
 si, le rendite, i pagamenti ec.

XV. Rei sono di peccato di scandalo gravissimo quei Pittori ( lo stesso dicasi de' Scultori quanto alle statue ), i quali fanno pitture indecenti provocanti alla libidine, rappresentanti cioè atti turpi e persone ignude, ed altresì chi le tiene, ancorchè coperte, nelle proprie case. La ragione n'è assai chiara; perchè siffatte immagini hanno una gran forza di eccitare e spignere alla libidine, e quindi sono cagione dell'altrui spirituale rovina. Quindi per togliere lo scandalo non basta il tenerle con qualche riguardo, cioè velate o coperte. Ciò può bensì diminuir il pericolo, ma non già toglierlo. Pitture di tal fatta debbon essere o consegnate alle fiamme e ridotte in cenere, oppure col pennello sì e per tal modo coperte e regolate, che tolga onninamente il pericolo di scandalo e presente e futuro; onde non avvenga ciocchè, mentre sto scrivendo, mi vien detto da persona degna di fede e testimonio di vista, essere poc' anzi accaduto intorno ad un Quadro di grande stima e di gran prezzo rappresentante una Venere affatto ignuda con un Giovanetto a lato parimente tutto ignudo, che la sta contemplando; cioè ch'essendo state fatte correggere da buoni Pennello le turpezze troppo aperte di esso Quadro dal di lui padrone, ch'era un buon secolare, per istimolo di coscienza; da un altro poi, che poco dopo comprò il Quadro, furono fatte con bell'arte levar tutte le pennellate, ed i colori, che ne coprivano le oscenità, e ridurre le immagini in esso rappresentate alla sua primiera e scandalosa indecenza. Questo è un fatto, che dimostra non essere un rimedio sicuro per togliere lo scandalo nemmeno questo di vestire le figure pei siti indecenti con pennellate colorite tirate sulla superficie; ma essere necessario correggerle sì profondamente, che non sia più possibile ridurle coll'arte allo stato primiero. Quindi la più sicura si è gittare nel fuoco tal sorta di Quadri. Men sicuro poi si è il ripiego di tenerli rinchiusi in qualche stanza separata, a cui non si dà accesso. Imperciocchè oltre-

Quando  
 sieno rei  
 di scanda-  
 lo i Pittori.

chè a certe persone grandi, o perite nell' arte, o forastiere, pur troppo si fan vedere se non altro per vanità e per ostentazione di posseder cose rare in genere di pittura, egli è poi chiaro, che sebbene tu, che di presente sei il padrone e dei Quadri e della casa, osservar possa scrupolosamente il proposito di tenerli chiusi e fuor della vista di chicchessia, non metti con ciò tuttavia riparo allo scandalo futuro: mentre lasci sussistere l' occasione e dar il comodo ai figliuoli e ai tardi nipoti meno timorati di esporli nuovamente agli occhi di tutti.

I Sacerdoti son rei di scandalo, se dicono parole meno decenti alla presenza di persone d' altro sesso.

XVI. Peccano di scandalo que' Regolari, e tutti que' Sacerdoti, i quali alla presenza di persone d' altro sesso si lasciano scappare dalla bocca delle scurrilità, e proferiscono degli equivoci, e delle parole se non del tutto oscene, almeno poco caste e meno decenti. Quand'anco le lor parole, gli equivoci e facezie non fossero in sè che colpe veniali; pure per la circostanza del loro grado, stato e carattere, come ancora per la circostanza insieme congiunta delle persone, alla cui presenza le dicono, sono rei di peccato di scandalo. La ragion' è, perchè tali persone alla cui presenza le gittan fuori, ricevono facilmente motivo ed occasione di rovina spirituale nel sentire Sacerdoti che professano castità, a proferir parole men caste, ed equivoci men decenti, per cui dimostrano non essere troppo alieni da cose men pure, e non averne un vero abborrimento: e quindi pensano essere anche a sè lecite. Ed oltracciò quant' è maggiore la dignità della persona, e la lor riverenza verso di essa, tanto più efficacemente sono mosse ad imitarla ne' detti suoi e nei fatti; e per servirmi delle parole di S. Cipriano nell' Epist. 2. a Donato: *Fiunt miseris religiosa delicta*. Se deve ognuno astenersi *ab omni specie mali*, come avvisa l' Apostolo, per non scandalezzare il suo prossimo; quanto più dovrà astenersi da parole men caste, e da equivoci indecenti un Ecclesiastico, un Religioso, un Sacerdote, nella cui bocca divengono cento volte più scandalosi, ed al debil sesso, alla cui presenza gli proferisce, al sommo pericolosi, e tendenti alla di lui spirituale rovina.

Se lecito sia persuader un mal minore, a chi è disposto ad un maggiore.

XVII. Intorno a quella quistione che suole qui da' Teologi agitarsi, se lecito sia il persuadere un minor peccato a chi è determinato di commetterne uno maggiore, egli è certo primamente presso tutti, non esser lecito persuadere un mal minore qualora si può per altra strada impedire ogni male. Quindi se io posso impedir Pietro, che vuol rubar cento, dal ru-

bare e  
quanta  
luno è  
persua  
colui,  
cinqua  
un pov  
ciò, a  
giuria  
consig  
a misu  
nuto a  
altrui  
logi co  
gliare  
era di  
consig  
comm  
Peroc  
da sè  
dire, i  
non su  
non è  
che gra  
XVII  
pere, s  
è già d  
malizia  
no di s  
ispogli  
si il d  
trovato  
nico,  
tamen  
in due  
va, le  
consig  
Noi a  
to: no  
è presi  
discè t  
la min  
pone. I  
se stess  
perchè  
mal m  
allo st  
ne uno

bare cos' alcuna, non posso persuaderlo a rubare cinquanta solamente. 2. E' certo parimenti, che se taluno è determinato ad uccidere Pietro, io non posso persuaderlo ad uccidere Paolo; oppure insinuare a colui, il quale vuol rubare cento a Paolo, che rubi cinquanta a Pietro; oppure che in luogo di rubare ad un povero rubi ad un ricco. La ragion è, perchè ciò, a cui lo esorto, è veramente peccato, e fo ingiuria all'innocente. E però s'ei si appiglia al mio consiglio, non solo io pecco di scandalo gravemente a misura della gravità del furto, ma sono altresì tenuto alla restituzione; perchè sono la cagione dell'altrui danno. 3. E' parimenti cosa certa, e dai Teologi comunemente ammessa, non esser lecito consigliare un mal minore a chi ad esso non pensava, nè era disposto a commetterlo: v. g. non esser lecito consigliare la fornicazione a chi era determinato di commettere l'adulterio; lo stupro, o la sodomia. Perocchè questo consiglio ha per oggetto una cosa da sè mala, quantunque men cattiva. Nè giova il dire, io tengo così lontano un maggior male, mentre *non sunt facienda mala, ut veniant bona*; siccome non è lecito mentire per allontanare qualsivoglia anche gravissimo male.

XVIII. Ma il cardine della difficoltà consiste in sapere, se lecito sia il consigliare il minor male a chi è già determinato a commettere due mali d'inuguale malizia e gravità. A cagione di esempio un assassino di strada ha già deliberato di uccidere Antonio per ispogliarlo del suo danaro. Tu lo consigli a prendersi il danaro, e ad astenersi dall'ucciderlo. Così pure trovando un uomo determinato ad uccidere un suo nemico, tu lo preghi a contentarsi di bastonarlo discretamente. Ecco il caso stretto, che divide i Teologi in due parti. Quei, che sostengono la parte affermativa, la discorrono così. Chi così opera, chi così consiglia, chi prega così non fa danno a chicchessia. Non all'assassino, cui preserva da un più grave delitto: non ad Antonio, a cui anzi fa cosa molto utile, e presta un gran servizio: non a Dio, di cui impedisce una maggior offesa, disposto ad impedire anche la minore se potesse; ma non può, come qui si suppone. Nè punto osta, ch'egli consigli una cosa in sè stessa mala, mentre la consiglia come un bene, perchè la consiglia come un mezzo ad allontanare un mal maggiore. Nè parimenti osta, che lecito non sia allo stesso peccante fare un mal minore per non farne uno maggiore; perchè sta in libertà del peccante

Se lecito sia consigliare un mal minore a chi ha stabilito di commettere due mali di gravità inuguale.

Ragion della sentenza affermativa.

lo schifare e l'uno e l'altro; ma all'opposto la cosa non è così dal canto del consulente; perchè questi non può, come si suppone, impedire e l'uno e l'altro, ciò dipendendo dalla volontà altrui. Per queste e simili ragioni molti Dottori sono di parere, essere ciò lecito; e convien anche confessare, essere questa sentenza la più comune.

Ragione della sentenza negativa, che deve preferirsi.

XIX. Io però, a dir vero, non ne sono punto persuaso. Imperciocchè il mal minore anche in confronto d'un mal maggiore è sempre un *vero male*; ed è sempre di sua natura male. L'indurre chicchessia a commettere un male, cioè un peccato quantunque o leggiero o men grave. E perchè non è mai lecito secondo tutti una bugia anche per salvare un mondo intero? Non per altro se non perchè la menzogna è una cosa di sua natura mala. Lo stesso si dica nel caso nostro. Oltracciò chi consiglia un peccato minore, sebbene ciò faccia per impedirne un maggiore, acconsente in esso peccato minore, e lo approva, il che è intrinsecamente male. Adunque ciò non è lecito unque mai. Finalmente si può anche senza consigliare il minor male far l'interesse del prossimo. Se io veggio l'aggressore, che sta per uccidere Antonio affine di spogliarlo del suo danaro, lo grido, lo consiglio, lo persuado, lo prego ad astenersi dall'omicidio; lo permetto unicamente; nè so vedere quale necessità in pratica ci sia di questo consiglio. Lo sa molto bene anche l'aggressore, che può rubare ad Antonio il danaro senza ammazzarlo; nè ha in ciò uopo del mio avvertimento o consiglio. In pratica dunque è anche superfluo e inutile all'intento: e s'è tale per una parte, per l'altra poi non so vedere, come possa purgarsi da peccato per la ragione addotta, cioè che ciocchè è di sua natura male, è sempre male, ed è male in qualsivoglia stato. Ecco adunque ciocchè ha a farsi in tal caso: si consigli, si persuada, si preghi l'aggressore ad astenersi dal commettere il delitto più atroce, del minore si taccia.

Pecca di scandalo chi somministra la materia e la facilità di peccare.

XX. Peccano di scandalo que' mariti, i quali somministrano alla moglie l'occasione di adulterare affine di sorprenderla nella sua infedeltà e procurarne il divorzio: come pure i padroni ed i genitori, i quali danno occasione e facilità ai figliuoli ed ai servitori di rubare per coglierli sul fatto, e quindi poi correggerli, sgridarli, e punirli. La ragione n'è manifesta; cioè perchè quest'è veramente un somministrare ad un'altra occasione di rovina spirituale; nè

può scu  
mala, u  
parare a  
po; per  
peccato,  
dalo, da  
dell'eme  
propria  
padre, d  
dato luo  
te o la  
provoca  
teria, co  
fare un  
ognuno p  
cose prop  
si, o mo  
più sicur  
diligenze  
i parenti  
za verun  
ramente  
della prop  
quente; p  
altrui ver  
XXI. I  
nuta a r  
peccato, a  
dalo, e si  
ne, cui h  
queste cc  
peccato;  
formare i  
e perchè  
scandalo,  
mo, e de  
di questo  
degli sca  
za specia  
varietà d  
se debbor  
v. g. ha e  
al Confess  
terio; e  
consegat  
la persor  
dalo assa  
una pros

può scusare l'onesto fine, perchè non sunt facienda mala, ut eveniant bona. No, non è mai lecito preparare a bella posta la materia al prossimo d'inciampo; perchè non è mai lecito indurre il prossimo al peccato, ma il ciò fare è un vero peccato di scandalo, da cui non può scusare o esentare nè il fine dell'emendazione del delinquente, nè il motivo della propria sicurezza. Di fatti il fine immediato di un padre, di un padrone non porre v. g. il danaro in un dato luogo, non è già o la emendazione del delinquente o la sua sicurezza; ma l'esperimento, con cui provoca il ladro, preparandogli l'inciampo colla materia, colla facilità, col modo che gli presenta di fare un nuovo furto. Alla propria sicurezza poi può ognuno provvedere in altre guise. Si custodiscano le cose proprie con maggior diligenza e cautela; canginsi, o moltiplichinsi le chiavi, si rifacciano in forma più sicura gli scrigni e le arche; e si usino altre diligenze di simil fatta. Possono nondimeno i mariti, i parenti, i padroni, senza porre all'altrui debolezza verun inciampo, non impedire e permettere puramente o l'adulterio o il furto per l'onesto fine o della propria sicurezza o della correzione del delinquente; perchè in tal caso non prestano al peccato altrui verun concorso.

XXI. La persona che ha dato scandalo, è tenuta a manifestare in Confessione sì la specie del peccato, al quale ha indotto il prossimo col suo scandalo, e sì ancora il numero e la qualità delle persone, cui ha scandalizzato. La ragion'è perchè tutte queste cose necessarie sono alla intera notizia del peccato; che deve averne il Confessore onde possa formare un giudizio retto della gravità del peccato e perchè chi ha indotto a peccare il prossimo col suo scandalo, è reo e della rovina spirituale del prossimo, e del peccato da lui commesso. Crescendo quindi questo peccato, e per ragione del maggior numero degli scandalizzati, e vestendo una malizia e turpezza speciale, e per la qualità delle persone, e per la varietà dei peccati, ai quali induce; tutte queste cose debbono in Confessione manifestarsi. Chi adunque v. g. ha spinto la moglie all'adulterio, spiegar deve al Confessore e lo scandalo dato e il peccato di adulterio; e se a peccare ha indotto una Vergine a Dio consecrata, ha altresì a manifestare la condizione della persona, mentre ha commesso un peccato di scandalo assai più grave che se avesse a peccare indotto una prostituta. Dicesi lo stesso degli altri scandali.

Cosa debba spiegare in Confessione chi ha dato scandalo.

## APPENDICE

## DELLA COOPERAZIONE AL MALE.

I. E' cosa chiara, che la cooperazione all'altrui peccato è una specie di scandalo, dal che è avvenuto, che i Teologi comunemente d'essa cooperazione non trattano in particolare, ma alla quistione dello scandalo rinvocano le cose tutte alla cooperazione appartenenti. Ho pensato nondimeno sull'esempio di qualche altro Teologo di trattarne qui separatamente in questa Appendice. La materia come tutti confessano, è delle più difficili e complicate a cagione delle molte, gravi, urgenti difficoltà, che in essa incontransi, e pur anche pei principj stessi, che dagli Autori quinci e quindi vengono stabiliti, i quali non sono fra sè gran fatto coerenti. Merita quindi d'essere separatamente trattata e ventilata con ogni diligenza, il che io coll'assistenza del Signore procurerò di fare, chiedendo a Lui que' lumi, che mi sono necessari per non errare in cosa di sì grande importanza. Per procedere con buon ordine stabiliremo in primo luogo quelle dottrine e que' principj generali, che dopo un'attenta considerazione ci sono sembrati più ragionevoli e più giusti, onde servano di base allo scioglimento de' casi particolari, ai quali in seguito discenderemo.

Principio primo.

II. Principio primo. *Affinchè un'azione di sua natura indifferente sia tale anche in pratica, e quindi lecita, non ha a considerarsi puramente nel suo essere obbiettivo ed astratto, ma ha a considerarsi altresì e massimamente com'è nel fatto, cioè con tutte le sue circostanze, aggiunti, e rapporti.* La ragione chiarissima si è, perchè altramente non ci sarebbe azione obbiettivamente indifferente, che non fosse tale e però lecita, anche in pratica, quantunque considerata nel suo esercizio e nelle sue circostanze in pratica si conosca intrinsecamente malvagia. Il dare a cagione d'esempio la spada all'amico che la richiede, il somministrar fuoco a chi lo domanda, è cosa da sè indifferente; ma il dare la spada ad un marito, che vuole con essa uccidere la consorte; ed il fuoco a chi lo chiede per incendiare la casa del nemico, chi non vede essere una cosa per se stessa sì intrinsecamente cattiva, che non può per verun modo o ragione scusarsi? Ciò posto, sia

III. Principio secondo. *Un'azione di sua natura indifferente, se coopera all'altrui peccato, se dà mano a chi pecca, se influisce nell'azione malvagia come malvagia, diviene pur essa perversa ed intrinsecamente cattiva.* La ragion'è, perchè chi coopera all'azione malvagia, chi ajuta e dà mano al peccante, che la fa, acconsente al malfattore, e concorre al mal fare. Ed infatti, chi mai potrà negare essere partecipe dell'altrui iniquità, e fare conseguentemente una cosa intrinsecamente mala chi conduce una meretrice nella camera del fornicario, chi dà il fuoco a chi lo chiede per incendiare una casa? Stassene anche appoggiato questo principio alla sentenza dell'Apostolo ad Roman. 1. v. 32. ove dopo aver noverato i seguenti reati, *l'avarizia, la fornicazione, la nequizia, l'invidia, l'omicidio, la contesa, la frode, la malignità, la susurazione, la detrazione,* soggiugne: *qui talia agunt digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui CONSENTIUNT FACIENTIBUS.* Ora chi coopera al delinquente, e lo ajuta, acconsente a chi fa l'opera mala. Stassene anche appoggiato alla condanna della proposizione, che si darà nel principio terzo, che segue immediatamente.

Principio secondo.

IV. Principio terzo. *Ognorachè un'azione individuale, perchè cooperante all'altrui peccato, è mala e perversa in se stessa divenuta, non può più come indifferente riguardarsi; nè può farsi da alcuno lecitamente, nemmeno a cagione in un danno gravissimo, che a lui sovrasti se non la fa.* La ragione n'è manifesta: perciocchè, ciocchè è da sè male, non può unquemaì buono o indifferente divenire; nè il detrimento indi provengente all'operante può spogliare in conto alcuno della malizia sua siffatta azione. Quindi non può mai essere, che l'azione stessa far non si possa qualora il danno, che ne sovrasta, è leggiero, e far si possa, quando non la facendo, grave sia il danno che ha a soffrirne chi non la fa, perchè in tal caso divenga indifferente. La condanna della proposizione seguente fatta da Innocenzo XI. che in ordine è la 51 delle da lui proscritte, non ci lascia dubitare della verità di questi due principj secondo e terzo da noi stabiliti, anzi è, si può dire, la base e di questi due principj, e di tutta la dottrina in fatto di cooperazione. Ecco la dannata proposizione :

Principio terzo.

» *Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, & multoties eidem subser-*  
*Tomo I.*

A a



„ vit deferendo scalam, aperiendo januam, aut  
 „ quid simile cooperando, non peccat mortali-  
 „ ter, si id faciat metu notabilis detrimenti, pu-  
 „ ta ne a domino male tractetur, ne torvis ocu-  
 „ lis aspiciatur, ne domo pellatur “;

Adunque perchè l'ajutare il padrone a salire per una finestra ad istuprare una donzella, è da sè intrinsecamente male, non è mai lecito di farlo nè per grave danno nè per leggiero, che al servo ne sovrasti. Ma e se il male temuto fosse gravissimo, v. g. la mutilazione e la morte? Sarebbe lo stesso. L'azione è sempre da sè cattiva, nè può mai lecita divenire per qualsivoglia gravissimo temuto male. Quindi è, che i Padri Salmaticensi, i quali prima opinato avevano esser lecita siffatta azione nel caso di urgente pericolo di mutilazione o di morte, rigettarono poscia apertamente questa loro opinione nel Tom. 3. tr. 21. cap. 8. punt. 5. §. 2. num. 7. scrivendo così: „ Sed  
 „ nunc ex professo examinantes asserimus, hæc  
 „ omnia illicita esse, etiam urgente periculo mutila-  
 „ tionis, aut mortis “. E' la ragione, che ne assegna-  
 „ no, è appunto quella da noi addotta: „ Et ratio est,  
 „ quia quod est intrinsece malum nullo modo honesta-  
 „ ri potest, etiamsi adsit periculum mortis. Sed ad-  
 „ juvare dominum humeros supponendo, vel deferen-  
 „ do scalam ad virginem stuprandam &c. hic &  
 „ nunc est intrinsece malum, & nullo modo indiffe-  
 „ rens. Sicut comitari latronem, ut eum defendat,  
 „ vel ad furandum aliquis adjuvet, esse intrinsece ma-  
 „ lum docuimus .... Ergo non licet etiam metu mor-  
 „ tis hujusmodi actiones exercere “.

Avvertimento intorno all'uso pratico dei due principj 2, e 3.

Qui però è necessario avvertire, onde non si prenda qualche grossolano abbaglio nell'applicazione de' due predetti principj, che altro è non impedire, ed altro il cooperare all'altrui peccato. E' lecita talvolta la prima cosa, ma non è mai lecita la seconda. Può un padrone permettere, che il servo rubi senza impedirnelo, affine di coglierlo nell'atto di rubare, o col furto in mano, e quindi correggerlo, o cacciarlo di casa: ma non può cooperare al di lui furto preparandogli a bella posta la materia, il modo, il comodo di rubare collo spargere a bella posta qua e là monete, col lasciare la chiave sullo scrigno, onde sperimentare col fatto la di lui fedeltà. Il fare la prima cosa è un provvedere o al bene del servo, o alla propria indennità; il fare la seconda è un preparare l'inciampo al servo, un metterlo nell'occa-

sione,  
 di è le  
 Sebben  
 ch'are  
 di qui  
 volta a

V. Pr

ne altr

sua ma

cui pu

per fa

non ac

zione,

cipio d

sere di

me ins

allorch

e male

che il

la di l

chi ch

che l'

anzi an

gratuita

danaro

pieam

de il d

chi chi

n'è ma

chè les

presta

stare:

dell'az

operan

scoltia

4. al 2

„ nare

„ usur

„ rajo

„ mali

„ lo sc

„ parte

„ per s

„ lascio

„ perc

„ mita

„ Ven

ua ese

sione, un alletterarlo, uno spingerlo al peccato. Quindi è lecita la prima cosa, e non lo è la seconda. Sebbene questo avvertimento contenga in sè cose chiare per se stesse ed evidenti; pure era necessario di qui ricordarlo, perchè pur troppo si confonde talvolta anche dagli stessi Teologi una cosa coll'altra.

V. Principio quarto: *Può taluno cooperare all'azione altrui senza cooperare e rendersi partecipe della sua malizia.* Principio quarto.

*Se però chi chiede materia o azione di cui può servirsi bene e male, la chiede certamente per farne un uso perverso: chi sapendolo la presta, non acconsente, e non coopera soltanto alla di lui azione, ma anche alla pravità e malizia.* Questo principio due parti contiene, ognuna delle quali debb'essere dichiarata e dimostrata. Avviene la prima, come insegnano con S. Tommaso i più gravi Teologi,

allorchè l'agente principale può ugualmente e bene e male servirsi dell'azione del cooperante in guisa che il mal uso, ch'ei ne fa, proceda puramente dalla di lui malizia. Ne abbiamo un chiaro esempio in chi chiede il mutuo ad un usurajo. Chied' egli ciò che l'usurajo può a lui dare senza ombra di colpa, anzi anche con merito; perchè può senza usura e gratuitamente prestare. Quindi ch'egli non dia il danaro se non con usura, ciò nasce onninamente e pienamente dalla di lui malizia, alla quale chi chiede il danaro punto non coopera. Lo stesso si dica di chi chiede il giuramento da un infedele. La ragione n'è manifesta, perchè chi domanda, domanda cioè legittimamente può domandare, e chi presta, presta ciò che legittimamente, se vuole, può prestare: adunque chi chiede, non coopera alla malizia dell'azione, la quale unicamente dalla malizia dell'operante risulta, ed in lui solo ha a rifondersi. Ascoltiamo S. Tommaso, il quale nella 2. 2. q. 78. art. 4. al 2. così la discorre: „ Quegli, che prende danaro a prestito sotto usure, non dà occasione all'usurajo di far le usure, ma di mutuare. È l'usurajo stesso, che prende occasione di peccare per malizia del cuor suo. Quindi c'è per parte sua lo scandalo passivo; ma non già scandalo attivo per parte di chi chiede il mutuo. Nè per questo, cioè per siffatto scandalo passivo è tenuto l'altro a tralasciare di chiedere il mutuo, se n'ha bisogno, perchè questo scandalo passivo non nasce da infermità, o da ignoranza, ma da malizia “.

Vengo ora alla seconda parte, di cui ne abbiamo un esempio manifesto in chi domanda una spada per

Principio quarto.

Prima parte.

Seconda parte.

uccidere un uomo, o fuoco per incendiare una casa, o stanza per commettere una fornicazione o un adulterio. Chi accorda in tali casi ciocchè vien domandato, non alla sola azione coopera, ma eziandio alla pravità dell'azione. Eccone la ragion evidente; perchè sebbene, parlando assolutamente, possa farsi buon'uso e della spada, e del fuoco, e della stanza, è però cosa certa, che chi chiede tali cose non le chiede che per servirsene ad un uso perverso: adunque chi le somministra o le concede in tali circostanze, acconsente non all'azione sola, ma eziandio alla sua pravità. E penso ciò esser vero anche nel caso, che taluno sia tenuto per giustizia a prestare la materia o l'azione; cosicchè chi tiene in deposito v. g. una spada può lecitamente e deve negarla al depositante istesso, s'è certo che la chiede per uccidere un uomo. La giustizia in tali circostanze non esige la restituzione del deposito, e la carità lo vieta; nè in tali circostanze può il depositario restituirla senza cooperare all'altrui peccato ed all'omicidio.

Principio  
quinto.

Prima  
parte.

VI. Principio quinto. *La cooperazione è sempre rea qualora ha una vera influenza nell'altrui peccato dal cooperante conosciuta, sebbene non sia prossima ed immediata; nè basta a purgarla dalla sua reità l'interna buona intenzione di non influire nel peccato, o nella pravità dell'azione.* Anche questo principio contiene due parti: La prima si oppone alla dottrina di alcuni Casisti, i quali pretendono, che le cooperazioni, le quali non influiscono prossimamente nel peccato altrui, non sieno peccaminose, e dicono, che le opere espresse nella proposizione dannata intanto sono dichiarate illecite e cattive, perchè prossimamente concorrono al peccato. La falsità di tal dottrina, e conseguentemente la verità dello da noi stabilito principio, chiara apparisce dai termini stessi della proposizione dannata; poichè alcune delle azioni ivi espresse non influiscono prossimamente nello stupro, quale si è v. g. il portare la scala, lo che al certo non riguarda prossimamente lo stupro, ma bensì la salita alla finestra. Ma oltracciò che importa che sieno o non sieno prossime all'azione altrui perversa, purchè sieno veramente influenti, e come tali dal cooperante conosciute? Non son già cattive perchè più o meno prossime, ma lo sono perchè sono cooperazioni al male, e perchè in verità influiscono nell'azione altrui perversa. La maggiore o minore prossimità potrà forse diminuire la malizia della cooperazione, ma toglierla non mai. Forse tal-

volta  
verso  
porta  
il qu  
trare  
siman  
La  
pochi  
la coc  
te in  
coop  
tro t  
dice  
Moral  
altri,  
cato,  
del p  
può e  
non i  
somm  
il mo  
tà nel  
so), c  
e non  
pera, r  
rialme  
mente  
temen  
di pec  
del pe  
vo, cl  
finestr  
detest  
to noi  
soffre  
peccat  
chi pe  
sentin  
re la  
che c  
la coop  
vole e  
razione  
to allo  
suo pe  
a Dio  
Ecc  
Autor

volta nemmeno diminuirla. Il servo conscio del perverso fine del suo padrone, che non altro fa se non portargli la scala, forse non pecca meno dell'altro, il quale lo sostenta colle sue spalle e lo ajuta ad entrare per la finestra, sebbene questi cooperi più prosimamente, e quegli più rimotamente.

La seconda parte contraddice all'opinione di non pochi moderni Teologi, i quali scusano da ogni reità la cooperazione, quando ad un'azione obbiettivamente indifferente si unisce la sincera intenzione di non cooperare per verun modo al peccato altrui, e per altro trattasi di schifare un grave male. In tal caso, dice il Volpeliero Autor Francese nella sua Teologia Morale tom. 7. trat. 2. de cooper. seguito da molti altri, è lecito cooperare *materialmente* all'altrui peccato, somministrando la materia, il modo, l'oggetto del peccato. Questa dottrina a mio intendimento non può essere più falsa. Imperciocchè la intenzione di non influire nel peccato non può mai far sì, che chi somministra scientemente la materia, l'occasione, il modo, l'oggetto del peccato, non influisca in realtà nel peccato: o non può far sì (ch'è poi lo stesso), che non influisca chi col fatto stesso influisce, e non cooperi chi coopera di fatti. Sì, dic'egli, coopera, ma coopera *materialmente*. Ma perchè *materialmente*? Cosa ci vuole di più per cooperar *formalmente*? Ci vuole forse, oltre il somministrare scientemente la materia, l'occasione, il modo, l'oggetto di peccare, anche l'animo perverso, l'approvazione del peccato, l'affetto alla colpa? Falsissimo. Il servo, che ajuta co'suoi omeri il padrone a salir sulla finestra per violare una donzella, forse nel suo cuore detesta la ribalderia del suo padrone, di cui egli punto non sente il piacere, ma soltanto prova la fatica, soffre l'incomodo e la molestia; eppure è reo del peccato stesso, a cui coopera. Lo stesso si dica di chi porta la scala, di chi apre la porta, di chi fa sentinella per dar comodo sicuro al padrone di sfogare la sua passione. Adunque non è punto necessario, che ci concorra anche la prava intenzione, affinché la cooperazione sia *formale*, e veramente sia colpevole e rea. Che se poi il servo alla semplice cooperazione la prava intenzione altresì, l'animo, l'affetto allo stupro aggiugne, molto più grave diviene il suo peccato, mentre in tal caso diviene reo innanzi a Dio e di peccato proprio e di peccato altrui.

Ecco que' principj, che dopo aver consultato varj Autori, e dopo un'attenta e posata considerazione,

Seconda parte.

Cristiana,  
 incendiare una casa,  
 fornicazione o un a-  
 nisi ciocchè vien do-  
 coopera, ma etiamdo  
 e la ragion evidente;  
 lutamente, possa farsi  
 tuoco, e della stanza,  
 ede tali cose non le  
 un uso perverso: abba-  
 concede in tali circo-  
 one sola, ma etiamdo  
 esser vero anche nel  
 per giustizia a prestare  
 nè chi tiene indeposito  
 ente e deve negare al  
 che la chiede per ne-  
 in tali circostanze non  
 ito, e la carità lo re-  
 il depositario restitu-  
 peccato ed all'omicida.  
 cooperazione e temper  
 uenza nell'altro per-  
 ra, sebbene non sia pre-  
 a purgarsi dallo van-  
 one di non influire nel  
 l'azione. Anche questo  
 La prima si oppone-  
 i quali pretendono, che  
 on influiscono prosciz-  
 on sieno peccaminose, e  
 e nella proposizione  
 illecite e cattive, per-  
 no al peccato. La sciz-  
 temente la verità de-  
 iara apparire dai rem-  
 dannata; poichè al-  
 influiscono prossimame-  
 g. il portare la sca-  
 prossimamente lo se-  
 finestra. Ma oltre  
 n sieno prossime all'ac-  
 tivo veramente influen-  
 conosciute? Non son  
 rossime, ma lo sono pe-  
 ale, e perchè in ver-  
 ni perversa. La mag-  
 orse diminuire la mag-  
 eria non mai. Forse

mi è sembrato dover stabilire come conformi alla ragione ed alla verità in una materia cotanto difficile, e non per anco posta in chiaro lume, quale si è quella della cooperazione. Con tali principj innanzi agli occhi penso possano decidersi, almeno per la maggior parte, i casi particolari spettanti a questa materia, e possano decidersi forse senza quelle incoerenze, che pur troppo incontransi presso di non pochi Autori, e che non possono che difficilissimamente evitarsi, quando si procede alle particolari decisioni senza aver prima piantato con istabili principj un giusto sistema. Il che forse chiaro in seguito apparirà nella decisione, non già di tutti, ma dei principali casi particolari, cui soggiungiamo coll' applicazione degli stabiliti principj.

Non è lecito agli Osti dar vino a chi vuole imbracciarsi, nemmeno per lo timor della morte.

VII. Non è lecito agli Osti e Tavernieri il dar vino à quelle persone, che sanno di certo s' imbraccheranno; non solo a motivo di non perdere il guadagno, o altro temporale emolumento, come tutti accordano; ma nemmeno per lo timor della morte o mutilazione; il che viene negato da parecchi Teologi, i quali scusano in tal caso gli Osti, che lo somministrano. Ma la nostra decisione viene necessariamente dai posti principj; ed i Teologi, che la negano, non sono a se medesimi coerenti. Imperciocchè pel principio primo, la indifferenza delle azioni non ha a prendersi unicamente dal loro essere obbiettivo ed astratto, ma altresì com' è nel fatto, vale à dire corredata di tutte le sue circostanze; e pel secondo, se un'azione di sua natura indifferente coopera ed influisce in un'azione malvagia, diviene pur essa intrinsecamente cattiva. Tale è appunto il dar a bere vino a chi è certo che vuol imbracciarsi; mentre sebbene il dar vino sia azione obbiettivamente indifferente, non lo è però nella descritta circostanza, perchè coopera ed influisce nell' altrui peccato di ubbriachezza, e perchè è intrinsecamente male il cooperare ed influire nell' altrui peccato, quest'azione in tale circostanza è intrinsecamente cattiva. Ma pel principio terzo, un'azione resa intrinsecamente cattiva, perchè cooperante all' altrui peccato, non può mai farsi lecitamente per qualsivoglia anche gravissimo danno. Adunque non è mai lecito agli Osti e Tavernieri non solo per non perdere un temporale guadagno, ma nemmeno per lo timor della morte dare del vino nella predetta circostanza.

Incoerenza di alcuni Teologi.

Ma ciocchè vieppiù fa spiccare sì la verità di questa nostra sentenza, e sì pure la verità degli da noi

sta  
sim  
nel  
cui  
Veg  
stro  
ra n  
del  
azio  
mal  
tio d  
sola  
poi c  
cono  
bene  
divie  
Qual  
lo st  
e ber  
il be  
male  
le cir  
pur d  
lo ste  
sia il  
ed il  
casa e  
stione  
no la  
te no  
spond  
solut  
to al  
cito  
stesse  
sè in  
catti  
e non  
Può  
ne n  
gener  
vien  
altrui  
lunqu  
è lec  
tare  
chi  
sebb

stabiliti principj, da cui è dedotta, si è la patentissima incoerenza dei Teologi, che la negano, i quali nella decisione di un caso fanno uso di un principio cui poscia abbandonano nella decisione d' un altro. Veggiamolo in uno o due casi. Trattando del caso nostro la ragione, per cui alcuni di essi credono lecita nelle mentovate circostanze agli Osti la vendita del vino, si è, perchè il vendere e bere vino sono azioni indifferenti, e la ebbrietà avviene per la sola malizia di chi beve intemperatamente: *Tam venditio quam potus vini sunt actiones indifferentes, & ex sola malitia bibentium intemperanter*. Ma parlando poi della locazione di una casa ad una prostituta, dicono e sostengono, che la locazione della casa, sebbene da sè indifferente, fatta però ad una meretrice diviene da sè ed intrinsecamente illecita e mala. Quale incoerenza! Perchè non istar fermi sempre nello stesso principio, e dire, che sebbene il vendere e bere vino è cosa da sè indifferente; siccome però il berlo in chi lo fa per imbricarsi è intrinsecamente male, così il dare a costui scientemente vino in tale circostanza, è cosa intrinsecamente cattiva? Oppur diffinire, esser lecita e l'una e l'altra cosa per lo stesso principio, cioè perchè si l'affittare la casa, sia il vender vino sono cose per se stesse indifferenti, ed il disordine viene tutto per malizia di chi della casa e del vino ne fa mal uso? Così pure nella quistione, se sia lecito somministrare in giorno di digiuno la cena a persone, che han pranzato, e certamente non sono dalla legge della Chiesa dispensate, rispondono che no, perchè sebbene il mangiare sia assolutamente un atto indifferente, in chi però è tenuto al digiuno diviene un atto cattivo, a cui non è lecito il cooperare. Ma e non è egli vero, che nella stessa maniera anche il bere vino, è bensì cosa da sè indifferente, ma ordinata alla ubbriachezza divien cattiva? Perchè adunque dare per lecita l'una cosa, e non l'altra? Da tutte tali cose cosa si conchiude? Può ognuno da sè vederlo. Si conchiude, che conviene necessariamente fissar questa massima o principio generale, che qualora un' azione da sè indifferente divien intrinsecamente mala, perchè influente nell' altrui peccato, non è mai lecito il praticarla, qualunque siasi il male che ci sovrasta, e quindi che non è lecito nemmeno pel timor della morte nè affittare la casa ad una prostituta; nè dar a bere vino a chi vuole imbricarsi, nè altre simili azioni, perchè sebbene da sè indifferenti in astratto considerate, fat-

te però in tale circostanza sono intrinsecamente malvagie, perchè cooperanti ed influenti nell'altrui peccato.

VIII. Non è mai lecito per qualsivoglia motivo o necessità il chiedere danaro ad usura, o indur chiechessia a mutuare sotto usure: ma è lecito nel caso di necessità il domandare danaro a prestito a chi non è per darlo se non con usura. Così insegna espressamente S. Tommaso nella 2. 2. q. 78. art. 4. ove ricerca *utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura*. Eccone la decisione: „ Dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est “. Da questo verissimo principio ne deduce: „ In proposito dicendum, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris: Licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere & usuras exercet, mutuum accipere sub usuris propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius. “. Così egli. La ragione n'è manifesta, perchè chi chiede danaro ad usura, induce l'altro a peccare, e coopera alla di lui perversità; il che non è mai lecito. All'opposto chi costretto dalla necessità chiede danaro a prestito a chi non è disposto a darlo se non con usura, non è cagione del di lui peccato, nè vi coopera. Il peccato nasce tutto dalla malizia dell'usurajo, il quale potendo dare il suo danaro a semplice prestanza, non lo vuol dare senza usure, e non già punto dal postulante, il quale, pronto a riceverlo a puro prestito, e costretto dalla sua necessità a permettere il di lui peccato, servendosene per rimediare alle proprie necessità, perchè secondo il principio di S. Tommaso: *inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est*. Veggasi quanto abbiamo detto più sopra al num. V.

Ma e perchè, dirà qui taluno, non si potrà dire lo stesso eziandio del Taverniero, che somministra vino pel timor della morte a chi trovasi in tale stato, che bevendolo è certo s'imbriacherà? perchè non può dirsi anco di esso, che per una necessità gravissima, qual è certamente lo schifare la morte, che gli sovrasta, permette l'ubbriachezza nell'altro senza punto cooperare al di lui peccato, che tutto proviene dalla di lui malizia, come il peccato di usura nell'usurajo? Sembra certamente, che non possa assegnarsi una giusta differenza fra l'uno e l'altro caso; e quindi che se non coopera, e se non pecca chi

Non è lecito chiedere danaro sotto usure; ma è lecito chiedere prestito da chi non è per darlo che con usura nel caso di necessità.

Obbiezione.

chiede  
sua ne  
ro som  
della r  
Rispo  
tentissi  
re dan  
partico  
lo che  
costanz  
tuitam  
nel cas  
non pu  
mente,  
rò non  
senza c  
Usurajo  
senza  
senza t  
hic &  
za pecc  
nella d  
senza p  
chezza;  
glielo se  
permett  
cagione  
cooperar  
patente  
IX. I  
median  
è facile  
no tutt  
è lecito  
lor pad  
droni I  
indosso  
ca, acc  
casa, p  
sebbene  
busano.  
di tal  
mente,  
verso,  
pedire  
un giu  
cose s  
pane,

chiede danaro a prestito dall'usurajo costretto dalla sua necessità, nemmeno cooperi e pecchi il Taverniero somministrando vino in tale circostanza per timor della morte.

Rispondo, che la differenza n'è assai grande, e patetissima. È lecito alla persona indigente il chiedere danaro non solo assolutamente ma anche in questa particolare circostanza, in cui l'altro non è per darlo che con usure; perchè anche in questa stessa circostanza, *hic & nunc* può l'usurajo dare il danaro gratuitamente, e senza usure. La cosa non passa così nel caso del vino. Il vino nella descritta circostanza non può per verun modo bersi dal postulante lecitamente, perchè non senza cadere nella ebbrietà; e però non può nemmeno il Tavernajo darglielo a bere senza cooperare manifestamente al di lui peccato. L'Usurajo può, se vuole, *hic & nunc* fare il prestito senza ombra di peccato, comechè gratuitamente e senza usura; e quindi può chi trovasi nella necessità *hic & nunc* domandare a lui il danaro in prestito senza peccato. Per lo contrario non può chi chiede vino nella descritta circostanza bere altro vino *hic & nunc* senza peccato, perchè non senza cadere nella ubbriacchezza; e quindi non può nemmeno il Tavernajo darglielo senza cooperare al di lui peccato. Il primo è permettere, il secondo è cooperare: ed è per grave cagione lecito il permettere, ma lecito non è mai il cooperare all'altrui peccato. Ecco quanto grande e patente siasi la disparità fra l'uno e altro caso.

IX. Dopo lo scioglimento dei precedenti due casi, mediante l'applicazione dei principj da noi stabiliti, è facile la decisione di cento e mille altri, che hanno tutti con essi medesimi non poca analogia. Quindi è lecito ai servi ed alle serve prestare ai rispettivi lor padroni, que'servigi e quegli uffizj, dei quali i padroni possono servirsi lecitamente, come porre loro indosso le vestimenta, preparare la carrozza o la barca, accompagnarli per istrada, pulire ed ornare la casa, preparar le vivande, e fare simili altre cose, sebbene non ignorino, che talvolta i padroni se ne abusano. La ragion'è, perchè essendo questi ministeri di tal fatta, che possono i padroni servirsene lecitamente, se poi vengono da essi ordinati ad un fine perverso, ciò proviene dalla loro malizia; nè ha ad impedire ai servi di fare il loro dovere; i quali hanno un giusto motivo di non omettere di prestare tali cose spettanti al loro uffizio per non perdere il loro pane, ed avere onde vivere.

Risposta.

Cosa sia lecito ai servi.



Cosa non  
sia loro le-  
cito.

X. Ma loro non è lecito prestare que' servigi ai padroni, che sanno determinatamente essere ordinati ad opere malvagie. Quindi non portare alla concubina, o all' amante lettere amatorie, o d' invito a peccare; non condurla alla casa del padrone; nè altri servigi prestare ordinati a dar modo, comodo e facilità di peccare; perchè sono ministeri, di cui i padroni non possono che farne un mal uso, cioè a commettere il peccato, di cui conseguentemente i servi divengono partecipi e cooperatori. Lo stesso dicasi de' barcajuoli e de' cocchieri, ai quali non è lecito condurre il padrone nella loro barca, nel loro cocchio a peccare coll' amante; perchè non possono affittar ad esso l' opera loro senza cooperare grandemente al di lui peccato. Quei poi, che si prestano al servizio di donne di mal affare o di uomini scandalosi, che insieme convivono colla concubina, sono sempre in istato di peccato mortale. Perchè egli è moralmente impossibile, che nell' uffizio loro di servi seco loro conviventi e coabitanti non facciano delle cose inservienti alle loro pratiche libidinose ed ai loro peccati, e sono sempre in occasione ed in pericolo quasi inevitabile di cooperare in mille guise al peccato de' loro padroni. Sono finalmente in pessimo stato per la stessa ragione anche quelle persone, le quali stanno al servizio degli usurai in qualità di agenti o di ministri, dando, ricevendo il danaro, pagando, registrando le partite, i contratti usurai, ed altre cose operando di simil fatta in ordine alle usure; perchè con esse cooperano e partecipano delle altrui iniquità. Ometto per brevità altri casi di simil fatta: mentre può ognuno facilmente da sè, mediante l' applicazione degli stabiliti principj, e col confronto dei casi qui esposti formarne la decisione.



DEI

Capito

Cap. II

Cap. II

Cap. IV

Cap. V

Cap. V

Cap. V

Cap. V

Cap. I

Cap. I

Cap. I

Cap. I

Cap. I

Cap. I

li Teol. Mor.  
are que' servi appa-  
nte essere ordinati ad  
are alla concubina, o  
d' invito a peccare;  
rone; nè altri servi  
comodo e facilità di  
, di cui i padroni non  
cioè a commettere il  
nte i servi divergono  
esso dicasi de' barcapo-  
on è lecito condurre il  
loro cocchio a peccare  
ono affittar ad esso il  
andamente al di lui pe-  
no al servizio di due  
candalosi, che insieme  
ono sempre in istato di  
è moralmente impo-  
li servi seco loro conti-  
no delle cose inserenti  
ed ai loro peccati, e so-  
n pericolo quasi inevitabile  
se al peccato de' loro pa-  
essimo stato per la stessa  
e, le quali stanno di ser-  
di agenti o di ministri  
pagando, registrando e  
ed altre cose operando a  
sure; perchè con esse co-  
altrui iniquità. Questo  
nil fatta: mentre poi  
mediante l' applicazione de-  
confronto dei casi qui è

# INDICE

## DEI TRATTATI E CAPITOLI CONTENUTI IN QUESTO PRIMO TOMO.

### TRATTATO I.

*Delle regole delle umane azioni.*

#### PARTE I.

*Della ragione umana, e della coscienza.*

- Capitolo I.** *Cosa s' intenda sotto nome di Ra-  
gione, in quanto è regola direttrice del-  
le umane azioni.* Pag. 17
- Cap. II.** *Della coscienza.* 18
- Cap. III.** *Della coscienza retta ed erronea.* 20
- Cap. IV.** *Dell'obbligo, cui la coscienza erro-  
nea induce.* 21
- Cap. V.** *Della ignoranza, ordinaria cagione del-  
la coscienza erronea, e dell' errore vin-  
cibile ed invincibile.* 26
- Cap. VI.** *Dell'obbligo de' Confessori d' illumi-  
nare i loro penitenti, che trovansi nel-  
l'ignoranza, ossia coscienza erronea;  
e della qualità dell' opere fatte con  
ignoranza o coscienza erronea invin-  
cibile.* 34
- Cap. VII.** *Della coscienza certa e dubbiosa.* 42
- Cap. VIII.** *Della coscienza probabile.* 49
- Cap. IX.** *Della coscienza scrupolosa.* 53

#### P A R T E II.

*Delle Leggi.*

- Cap. I.** *Della Legge in generale. Natura, con-  
dizioni, e proprietà della Legge.* 57
- Cap. II.** *Della Legge di Dio eterna.* 60
- Cap. III.** *Della Legge naturale.* 62
- Cap. IV.** *Della Legge positiva divina.* 69
- Cap. V.** *Della Legge positiva umana, e del  
gius delle genti.* 74

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Cap. VI. <i>Della Legge umana civile.</i>                                                              | 76  |
| Cap. VII. <i>Della Legge umana ecclesiastica.</i>                                                      | 80  |
| Cap. VIII. <i>Della obbligazione delle umane leggi; e del modo di adempiere siffatta obbligazione.</i> | 82  |
| Cap. IX. <i>Della Legge penale, irritante, e dei tributi.</i>                                          | 93  |
| Cap. X. <i>Delle persone soggette alle umane leggi.</i>                                                | 101 |
| Cap. XI. <i>Della mutazione, e cessazione delle umane leggi.</i>                                       | 109 |
| Cap. XII. <i>Della interpretazione delle leggi, e dell' Epicheja.</i>                                  | 115 |
| Cap. XIII. <i>Della dispensa.</i>                                                                      | 122 |
| Cap. XIV. <i>Della consuetudine.</i>                                                                   | 137 |
| Cap. XV. <i>Dei privilegj.</i>                                                                         | 142 |

## T R A T T A T O II.

### Delle azioni umane.

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Cap. I. <i>Cosa sia azione veramente umana; idea del volontario; e cause dell' involontario.</i> | 147 |
| Cap. II. <i>Delle altre due cause dell' involontario.</i>                                        | 153 |
| Cap. III. <i>Della moralità degli atti umani, ossia della loro bontà, e malizia in generale.</i> | 164 |
| Cap. IV. <i>Della moralità degli atti umani in particolare.</i>                                  | 171 |

## T R A T T A T O III.

### Dei Peccati.

#### P A R T E I.

#### Dei Peccati in generale.

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Cap. I. <i>Natura, divisione, e distinzione dei peccati.</i>                              | 184 |
| Cap. II. <i>Della distinzione specifica dei peccati, e della loro rispettiva gravità.</i> | 187 |
| Cap. III. <i>Della numerica distinzione dei peccati.</i>                                  | 192 |
| Cap. IV. <i>Del peccato mortale, e veniale.</i>                                           | 199 |

- Cap. V. *Del peccato di commissione, e di ommissione.* 209  
 Cap. VI. *Della occasione dei peccati.* 214

## PARTE II.

## Dei peccati capitali.

- Cap. I. *Della Superbia, e dei vizj che ne derivano.* 219  
 Cap. II. *Dell'Avarizia, e dei vizj che ne germogliano.* 226  
 Cap. III. *Della Lussuria, e dei vizj da essa generati.* 230  
 Cap. IV. *Della Gola, e dei vizj che ne germogliano.* 237  
 Cap. V. *Dell'Ira.* 245  
 Cap. VI. *Dell'Invidia.* 248  
 Cap. VII. *Dell'Accidia.* 251

## TRATTATO IV.

## Delle Virtù Teologiche.

## PARTE I.

## Della Fede e del vizio ad essa opposto.

- Cap. I. *Della natura, oggetto, e necessità della Fede: e delle cose da credersi.* 255  
 Cap. II. *Del precetto dell'atto di fede interno ed esterno.* 263  
 Cap. III. *Del precetto della Fede negativo, e della illecita simulazione in fatto di Religione.* 268  
 Cap. IV. *Del vizio opposto alla Fede; cioè della infedeltà.* 273  
 Cap. V. *Dell'Eresia ed apostasia.* 277  
 Cap. VI. *Della proibizione dei libri ereticali.* 285

## PARTE II.

## Della Speranza, e dei vizj ad essa opposti.

- Cap. I. *Della natura della Speranza Teologica.* 287  
 Cap. II. *Divisione, soggetto, e proprietà della Speranza.* 289

|           |                                               |     |
|-----------|-----------------------------------------------|-----|
| 374       |                                               |     |
| Cap. III. | <i>Della necessità della Speranza.</i>        | 292 |
| Cap. IV.  | <i>Dei vizj contro la Speranza Cristiana.</i> | 295 |

### PARTE III.

Della Carità, e dei vizj alla Carità opposti.

|            |                                                                                |     |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Cap. I.    | <i>Della natura della Carità.</i>                                              | 298 |
| Cap. II.   | <i>Della necessità e precetto di amar Dio.</i>                                 | 306 |
| Cap. III.  | <i>Della carità del prossimo.</i>                                              | 311 |
| Cap. IV.   | <i>Dell'ordine di carità.</i>                                                  | 317 |
| Cap. V.    | <i>Della limosina.</i>                                                         | 321 |
| Cap. VI.   | <i>Dell'obbligo della limosina, che stitgne gli Ecclesiastici Benefiziati.</i> | 335 |
| Cap. VII.  | <i>Della correzione fraterna.</i>                                              | 339 |
| Cap. VIII. | <i>Dei vizj alla carità opposti, e massimamente dello scandalo.</i>            | 347 |
| Appendice. | <i>Della cooperazione al male.</i>                                             | 360 |

Fine del Tomo Primo.

Pranza. 29  
Cristiana. 29

Carità opposti.

à. 29  
retto di amar 29  
mo. 30  
osina, che mi- 30  
nefiziati. 30  
enna. 30  
opposti, e ma- 30  
lo. 30  
al male. 30

Primo.











