

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

I SACRAMENTI SALVIFICI:

PENITENZA.

III PARTE, Q. 84 – 90

SUPPLEMENTO, Q. 1 - 28



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

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

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

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

Seconda parte

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

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

Terza parte e Supplemento

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

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



Terza parte (III)

Trattato su Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio

I - Primo, il Salvatore medesimo (III, 1-59)
a proposito del quale vanno esaminate due cose:

A - primo: il mistero stesso dell'incarnazione (III, 1-26), con relative tre considerazioni:

1°) la convenienza dell'incarnazione III, 1

2°) la maniera in cui si è unito il Verbo incarnato (III, 2-15)

a) rispetto all'unione stessa III, 2

b) rispetto alla persona assumente III, 3

c) rispetto alla natura assunta (III, 4-15) la quale ultima implica sia parti che con essa possono essere assunte, sia perfezioni e difetti che possono essere coassunti. Tratteremo perciò:

I - di quanto fu assunto dal Verbo di Dio (III, 4-6)

(1) della stessa natura umana III, 4

(2) delle sue parti III, 5

(3) dell'ordine in cui esse furono assunte III, 6

II - di quanto fu coassunto dal Verbo di Dio con la natura umana, ossia delle perfezioni e dei difetti di essa (III, 7-15):

a) primo, di ciò che rientra nella perfezione (III, 7-13)

(1) la grazia di Cristo (III, 7-8)

- in quanto uomo singolo III, 7

- in quanto capo della Chiesa III, 8

(2) la scienza di Cristo (III, 9-12)

- quali tipi di scienza appartennero a Cristo III, 9

- ognuno di questi (III, 10-12):

la scienza beatifica III, 10

la scienza infusa III, 11

la scienza acquisita o sperimentale III, 12

(3) la potenza di Cristo III, 13

b) secondo, di ciò che rientra nei difetti (III, 14-15):

(1) difetti corporali da Cristo assunti nella natura umana III, 14

(2) difetti dell'anima da lui coassunti III, 15

3°) ciò che è conseguito all'unione del Verbo incarnato (III, 16-26):

a) cose attribuibili a Cristo direttamente (III, 16-19)

(1) per il suo modo di essere e di costituirsi III, 16

(2) in rapporto alla sua unità (III, 17-19)

- di essere III, 17

- di volere III, 18

- di operare III, 19

b) cose attribuibili a Cristo in rapporto al Padre III, 20-24

(1) la sottomissione al Padre III, 20

(2) la preghiera di Cristo III, 21

(3) il suo sacerdozio III, 22

(4) se a Cristo si possa attribuire l'adozione III, 23

(5) la predestinazione di Cristo III, 24

c) cose attribuibili a Cristo in relazione a noi (III, 25-26)

(1) la nostra adorazione verso Cristo III, 25

(2) la mediazione di Cristo a nostro vantaggio III, 26

B - secondo, vita e passione del Salvatore, cioè del Dio incarnato (III, 27-59)

I - cose riguardanti la sua venuta Del mondo (III, 27-39).

In proposito vanno considerate quattro cose:

a) primo, il concepimento di Cristo (III, 27-34), e su tale argomento prenderemo in esame

(1) la madre che lo concepì (III, 27-30):

- la sua santificazione III, 27
- la sua verginità III, 28
- il suo spozalizio III, 29
- la sua annunciazione III, 30
- (2) la maniera del suo concepimento (III, 31-33):**
 - la materia da cui fu concepito il corpo di Cristo III, 31
 - la causa agente del suo concepimento III, 32
 - modo e ordine di tale concepimento III, 33
 - perfezione della prole concepita III, 34

b) secondo, la nascita di Cristo (III, 35-36):

- (1) la nascita in se stessa III, 35
 - (2) la mandestazione del neonato III, 36
- c) terzo, la circoncisione di Cristo III, 37**

d) quarto, il battesimo di Cristo (III, 38-39):

- (1) il battesimo di Giovanni III, 38
 - (2) l'accesso di Cristo a codesto battesimo III, 39
- II - lo svolgimento della vita di Cristo in questo mondo (III, 40-45)**

a) la sua maniera di vivere III, 40

b) la tentazione di Cristo III, 41

c) l'insegnamento di Cristo III, 42

d) i miracoli di Cristo (III, 43-45)

- (1) in generale III, 43
 - (2) i vari generi di miracoli III, 44
 - (3) in particolare, della transfigurazione di Cristo III, 45
- III - cose riguardanti l'uscita di Cristo da questo mondo (III, 46-52)**

a) la passione di Cristo (III, 46-49):

- (1) la passione stessa III, 46
- (2) la causa efficiente della passione III, 47
- (3) efficacia della passione III, 48
- (4) effetti della passione III, 49

b) la morte di Cristo III, 50

c) la sepoltura di Cristo III, 51

d) la sua discesa agli inferi III, 52

IV - cose riguardanti l'esaltazione di Cristo dopo questa vita (III, 53-59)

a) la resurrezione di Cristo (III, 53-56)

- (1) la resurrezione in se stessa III, 53
- (2) la qualità del Cristo risorto III, 54
- (3) la manifestazione della resurrezione di Cristo III, 55
- (4) efficacia causale della resurrezione di Cristo III, 56

b) l'ascensione di Cristo III, 57

c) il suo insediamento alla destra del Padre III, 58

d) il suo potere giudiziario III, 59

Terza parte (III)

Trattato su Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio

I sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68)

A - primo, i sacramenti in genere (III, 60-65). E in proposito si esaminano cinque argomenti:

- 1°) che cos'è un sacramento III, 60
- 2°) la necessità dei sacramenti III, 61
- 3°) gli effetti dei sacramenti (III, 62-63):
 - a) il loro effetto principale: la grazia III, 62
 - b) il loro effetto secondario: il carattere III, 63
- 4°) le cause dei sacramenti: principali e strumentali III, 64
- 5°) il numero dei sacramenti III, 65

B - secondo, i vari sacramenti in particolare (III, 66 - Spl, 1-68)

I - il battesimo (III, 66-71)

a) il battesimo in se stesso (III, 66-69), a proposito del quale si esaminano quattro cose:

- 1°) i dati costitutivi del battesimo III, 66
 - 2°) il ministro del battesimo III, 67
 - 3°) i soggetti che lo ricevono III, 68
 - 4°) gli effetti del battesimo III, 69
- b) il battesimo nelle sue pratiche preparatorie (III, 70-71):
- 1°) la circoncisione III, 70
 - 2°) catechismo ed esorcismi III, 71

II - la Confermazione, o Cresima III, 72

III - l'Eucarestia (III, 73-83)

- a) il sacramento eucaristico in se stesso III, 73
- b) la materia dell'Eucarestia (III, 74-77):
- (1) la specie di questa materia III, 74
 - (2) la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo III, 75
 - (3) il modo in cui il corpo di Cristo si trova in questo sacramento III, 76
 - (4) gli accidenti del pane e del vino che in esso rimangono III, 77
- c) la forma dell'Eucarestia III, 78
- d) gli effetti dell'Eucarestia III, 79
- e) dell'uso di questo sacramento, ossia di coloro che lo ricevono (III, 80-81):
- (1) in generale III, 80
 - (2) dell'uso che ne fece Cristo nell'istituirlo III, 81
- f) i ministri dell'Eucarestia III, 82
- g) i riti che accompagnano questo sacramento III, 83

IV - la Penitenza (III, 84-90 - Spl, 1-28) vedi schema dettagliato

V - l'Estrema Unzione (Spl, 29-33)

- 1) sua natura e istituzione Spl, 29
- 2) gli effetti Spl, 30
- 3) i ministri di questo sacramento Spl, 31
- 4) il soggetto cui va conferito e in quali parti del corpo Spl, 32
- 5) sua reiterabilità Spl, 33

VI - l'Ordine Sacro (Spl, 34-40)

- 1) in generale
 - a) esistenza, natura ed elementi costitutivi Spl, 34
 - b) i suoi effetti Spl, 35
 - c) i soggetti che lo ricevono Spl, q. 36
- 2) la distinzione dei vari ordini Spl, q. 37
- 3) i ministri di questo sacramento Spl, 38
- 4) impedimenti per gli ordini Spl, 39
- 5) cose connesse col conferimento degli ordini Spl, 40

VII - il Matrimonio (Spl, 41-68) vedi schema dettagliato



Terza parte (III)

Trattato su Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio

I sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68)

IV - la Penitenza (III, 84-90 - Spl, 1-28)

- a) la penitenza in se stessa (III, 84-85):
(1) in quanto sacramento III, 84
(2) in quanto virtù III, 85
- b) gli effetti della penitenza (III, 86-89):
(1) remissione dei peccati mortali III, 86
(2) remissione dei peccati veniali III, 87
(3) irreversibilità dei peccati rimessi III, 88
(4) recupero dei meriti e delle virtù antecedenti III, 89
- c) le parti della penitenza (III, 90 - Spl, 15):
(1) in generale III, 90

Rimane troncata a questo punto la Terza Parte dell'Opera, e il trattato stesso della Penitenza. Stando al programma tracciato dell'A., ecco come rimangono disposte schematicamente le questioni seguenti:

(2) le parti della penitenza in particolare

- 1°) contrizione (Spl, 1-5)
1) natura di essa Spl, 1
2) oggetto Spl, 2
3) misura Spl, 3
4) durata Spl, 4
5) effetti Spl, 5
- 2°) confessione (Spl, 6-11)
1) sua necessità Spl, 6
2) natura di essa Spl, 7
3) ministro della confessione Spl, 8
4) qualità di essa Spl, 9
5) effetti Spl, 10
6) sigillo della confessione Spl, 11
- 3°) soddisfazione (Spl, 12-15)
1) natura di essa Spl, 12
2) sua possibilità Spl, 13
3) sue modalità Spl, 14
4) opere soddisfattorie Spl, 15
- d) i soggetti che la ricevono Spl, 16
- e) il potere dei suoi ministri, o potere delle chiavi (Spl, 17-27)
1°) nelle sue funzioni primarie (Spl, 17-20)
1) natura ed uso Spl, 17
2) effetto delle chiavi Spl, 18
3) ministri di esse Spl, 19
4) limiti di questo potere Spl, 20
2°) nella comminazione della scomunica (Spl, 21-24)
1) definizione, opportunità e cause della scomunica Spl, 21
2) scomunicanti e scomunicati Spl, 22
3) rapporti con gli scomunicati Spl, 23
4) assoluzione dalla scomunica Spl, 24
3°) nella concessione delle indulgenze (Spl, 25-27)
1) le indulgenze in se stesse Spl, 25
2) coloro che le concedono Spl, 26
3) coloro che possono lucrare Spl, 27
- f) il rito solenne della penitenza Spl, 28

Terza parte (III)

Trattato su Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio

I sacramenti salvifici del nostro Salvatore III, 60-90 - Spl, 1-68

Il Matrimonio (Spl, 41-68)

I - Il matrimonio in quanto compito naturale Spl, 41

II - Il matrimonio in quanto sacramento Spl, 42

III - Il matrimonio nella sua natura e nelle sue implicanze (Spl, 43-68)

A) gli sponsali, o fidanzamento Spl, 43

B) natura del matrimonio Spl, 44

C) la sua causa efficiente che è il consenso (Spl, 45-48)

1) il consenso in se stesso Spl, 45

2) il consenso seguito dal giuramento o dalla copula carnale Spl, 46

3) il consenso coatto e condizionale Spl, 47

4) l'oggetto del consenso Spl, 48

D) i beni del matrimonio Spl, 49

E) gli impedimenti matrimoniali (Spl, 50-62)

1) in generale Spl, 50

2) in particolare (Spl, 51-62)

a) errore Spl, 51

b) condizione servile Spl, 52

c) voti ed ordine sacro Spl, 53

d) consanguineità Spl, 54

e) affinità Spl, 55

f) parentela (Spl, 56-57)

- spirituale Spl, 56

- legale Spl, 57

g) impotenza, maleficio, follia, incesto e difetto di età Spl, 58

h) disparità di culto Spl, 59

i) uxoricidio Spl, 60

l) impedimenti che ostacolano il matrimonio già contratto (Spl, 61-63)

- i voti solenni Spl, 61

- l'adulterio Spl, 62

F) le seconde nozze Spl, 63

G) problemi annessi al matrimonio (Spl, 64-68):

1) il debito coniugale Spl, 64

2) la poligamia Spl, 65

3) la bigamia quale causa d'irregolarità Spl, 66

4) il libello di ripudio Spl, 67

5) i figli illegittimi Spl, 68

Terza parte (III) e Supplemento

Trattato su Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio

Il fine della vita immortale

in cui con la resurrezione saremo introdotti dal Salvatore

LA RESURREZIONE DEI MORTI (Spl, 69-99)

I - Ciò che in parte precede la resurrezione (Spl, 69-74):

- A) le dimore delle anime Spl, 69
- B) proprietà e pene delle anime separate Spl, 70
- C) i suffragi per i defunti Spl, 71
- D) le preghiere dei santi del cielo Spl, 72
- E) i segni precursori del giudizio Spl, 73
- F) il fuoco della conflagrazione finale Spl, 74

II - Ciò che accompagna la resurrezione (Spl, 75-86):

- A) la resurrezione stessa Spl, 75
- B) le sue cause Spl, 76
- C) le sue circostanze di tempo e di modo Spl, 77
- D) il termine a quo della resurrezione Spl, 78
- E) le condizioni dei risorti (Spl, 79-85):
 - 1 - le condizioni comuni ai buoni e ai cattivi:
 - a) identità Spl, 79
 - b) integrità fisica Spl, 80
 - c) qualità dei risorti Spl, 81
 - 2 - condizioni proprie dei buoni:
 - a) impassibilità Spl, 82
 - b) sottilità Spl, 83
 - c) agilità Spl, 84
 - d) splendore Spl, 85
 - 3 - condizioni proprie dei cattivi Spl, 86

III - Ciò che segue la resurrezione (Spl, 87-99):

- A) reciproca conoscenza al giudizio dei meriti e dei demeriti Spl, 87
- B) tempo e luogo del giudizio universale Spl, 88
- C) giudicanti e giudicati Spl, 89
- D) aspetto del giudice nel giudizio finale Spl, 90
- E) condizioni del mondo e dei risorti dopo il giudizio (Spl, 91-99):
 - 1 - condizioni del mondo Spl, 91
 - 2 - condizioni dei beati:
 - a) la loro visione beatifica Spl, 92
 - b) beatitudine e mansioni dei santi Spl, 93
 - c) loro atteggiamento verso i dannati Spl, 94
 - d) loro doti Spl, 95
 - e) le aureole Spl, 96
 - 3 - condizioni dei dannati:
 - a) il loro castigo Spl, 97
 - b) le loro disposizioni volitive e intellettive Spl, 98
 - c) misericordia e giustizia divina verso di loro Spl, 99

Terza parte >> La penitenza > Il sacramento della penitenza

Questione 84

Proemio

Veniamo ora a parlare del **sacramento della penitenza**:

- **Primo**, della **penitenza in se stessa**. Sul primo argomento dobbiamo esaminare due cose:
 - + **primo**, la penitenza in quanto **sacramento**;
 - + **secondo**, la penitenza in quanto **virtù**.
- **secondo**, dei suoi **effetti**;
- **terzo**, delle **sue parti**;
- **quarto**, di **coloro che ricevono** questo sacramento;
- **quinto**, del potere di **coloro che lo amministrano**;
- **sesto**, del **rito solenne** di questo sacramento.

Sulla prima di esse si pongono dieci quesiti:

1. Se la penitenza sia un sacramento;
2. Quale ne sia la materia;
3. Quale la forma;
4. Se in questo sacramento sia strettamente richiesta l'imposizione delle mani;
5. Se questo sacramento sia indispensabile per la salvezza;
6. Quale relazione abbia con gli altri sacramenti;
7. La sua istituzione;
8. Quanto debba durare la penitenza;
9. Se debba essere continua;
10. Se possa reiterarsi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la penitenza non sia un **sacramento**. Infatti:

III^a q. 84, a. 1, arg. 1

S. Gregorio, come riferisce anche il Decreto, **afferma**: «Sacramenti sono il battesimo, la cresima, il corpo e il sangue di Cristo; e queste cose sono denominate sacramenti poiché in esse, sotto il velo di realtà corporee, la virtù divina compie segretamente la nostra salvezza». Ma ciò non si riscontra nella penitenza: poiché non vengono adoperate in essa delle realtà corporee sotto le quali la virtù divina compirebbe l'opera della salvezza. Quindi la penitenza non è un sacramento.

III^a q. 84, a. 1, arg. 2

I sacramenti della Chiesa vengono distribuiti dai ministri di Cristo, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 4, 1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Ora, la penitenza non viene impartita dai ministri di Cristo, ma viene ispirata interiormente da Dio, secondo le parole di **Geremia 31, 19**: «Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza». Perciò la penitenza non è un sacramento.

III^a q. 84, a. 1, arg. 3

Nei sacramenti che abbiamo esaminato finora [qq. 66 ss.] c'è un elemento che è sacramentum tantum, un altro che è res et sacramentum e un terzo che è res tantum [q. 66, a. 1; q. 73, a. 1, ad 3]. Ma ciò non si riscontra nella penitenza. Quindi la penitenza non è un sacramento.

III^a q. 84, a. 1. SED CONTRA:

Come il battesimo, così anche la penitenza viene adibita per purificare dai peccati. Per cui S. Pietro, **Atti 8, 22**, disse a Simon [Mago]: «**Fa' penitenza di questa tua iniquità**». Ma il battesimo è un sacramento. Quindi per lo stesso motivo lo è pure la penitenza .

III^a q. 84, a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Gregorio** nel testo citato sopra, «**il sacramento consiste in una cerimonia in cui si riceve simbolicamente ciò che va ricevuto santamente**». Ora, è chiaro che nella penitenza si compie una cerimonia tale da **significare qualcosa di sacro**, sia da parte del peccatore penitente, sia da parte del sacerdote che assolve: **il penitente** infatti con quanto fa e dice esprime l'idea che il suo cuore **si è allontanato dal peccato**, e similmente **il sacerdote** con i gesti e con le parole che indirizza al penitente esprime l'azione di Dio che **rimette i peccati**. Perciò è evidente che la penitenza praticata nella Chiesa è un sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 1, ad arg. 1

Per realtà corporee si intendono in senso lato anche gli atti esterni sensibili, che stanno a questo sacramento come l'acqua sta al battesimo o il crisma sta alla cresima. Si deve però notare che in quei sacramenti nei quali viene conferita una grazia superiore a ogni capacità dell'atto umano viene impiegata una materia esterna: come nel battesimo, in cui si ha la piena remissione dei peccati sia quanto alla colpa che quanto alla pena, nella cresima, in cui viene conferita la pienezza dello Spirito Santo, e nell'estrema unzione, in cui viene conferita la perfetta guarigione spirituale. E questa grazia proviene dalla virtù di Cristo come da un principio estrinseco. Per cui se in questi sacramenti si riscontrano degli atti umani, essi non sono essenziali al sacramento, ma agiscono in esso come cause dispositive. Invece **in quei sacramenti che hanno un effetto corrispondente agli atti umani, gli stessi atti sensibili umani fungono da materia: e ciò avviene nella penitenza e nel matrimonio**. Come anche nelle medicine corporali ce ne sono alcune che consistono in rimedi esterni, come le pomate e gli sciroppi, e altre invece che consistono in atti dei pazienti medesimi, come certi esercizi fisici.

III^a q. 84, a. 1, ad arg. 2

Nei sacramenti la cui materia è un elemento materiale è necessario che tale materia venga applicata dal ministro della Chiesa, il quale agisce in nome di Cristo, per indicare che l'eccellenza della virtù operante nel sacramento proviene da Cristo. Invece **nel sacramento della penitenza, come si è già notato [ad 1], la materia è costituita dagli atti umani, i quali provengono da un'ispirazione interiore**. E così la materia non viene applicata dal ministro, bensì da Dio che agisce interiormente; **il ministro però dà al sacramento la sua struttura completa, assolvendo il penitente**.

III^a q. 84, a. 1, ad arg. 3

Anche nella penitenza c'è qualcosa che è **sacramentum tantum**, ed è l'atto esterno del penitente e del sacerdote che lo assolve. La **res et sacramentum** è invece la penitenza interiore del penitente, mentre la **res tantum** è la remissione dei peccati. E la prima di queste tre cose, presa nella sua totalità, è causa della seconda; la prima poi e la seconda insieme sono causa della terza.

sacramentum tantum (atti esterni del penitente e del sacerdote)
↓
res et sacramentum (penitenza interiore) → *res tantum (remissione dei peccati)*

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i peccati non siano la materia propria di questo sacramento: Infatti:

III^a q. 84, a. 2, arg. 1

Negli altri sacramenti la materia viene santificata mediante alcune parole, e così santificata produce l'effetto sacramentale. **Ma i peccati [materia remota] non possono essere santificati**, essendo incompatibili con l'effetto del sacramento, che è la grazia che rimette i peccati. **Quindi i peccati non sono la materia propria di questo sacramento.**

III^a q. 84, a. 2, arg. 2

S. Agostino scrive: «Nessuno può iniziare una nuova vita se la sua penitenza non si estende a tutta la vita dell'uomo vecchio». Ora, alla vita dell'uomo vecchio appartengono non solo i peccati, ma anche le penalità della vita presente. Quindi i peccati non sono la materia propria della penitenza.

III^a q. 84, a. 2, arg. 3

Il peccato si distingue in originale, mortale e veniale. Ma il sacramento della penitenza non è ordinato contro il peccato originale, che viene tolto dal battesimo, e neppure contro quello veniale, che viene rimesso dal battersi il petto, dall'acqua benedetta e da altri sacramentali. Quindi i peccati non sono la materia propria della penitenza.

III^a q. 84, a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **2Corinti 12, 21**, scrive: «**Essi non hanno fatto penitenza dei peccati di impurità, di fornicazione e di dissolutezza che hanno commesso**».

III^a q. 84, a. 2. RESPONDEO:

Ci sono due tipi di materia, cioè prossima e remota: come la materia prossima di una statua è il metallo, quella remota invece l'[elemento] acqua. Ora, abbiamo già notato [a. 1, ad 1, 2] che **la materia prossima di questo sacramento è costituita dagli atti del penitente**: i quali hanno per materia i peccati di cui egli si pente, e che confessa, e per i quali è pronto a soddisfare. **Perciò rimane che la materia remota della penitenza sono i peccati, non da compiere, ma da detestare e da distruggere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 2, ad arg. 1

La obiezione si fonda sulla **materia prossima del sacramento.**

III^a q. 84, a. 2, ad arg. 2

La vita mortale dell'uomo vecchio è oggetto della penitenza non nel suo aspetto di pena, ma per la colpa omessa.

III^a q. 84, a. 2, ad arg. 3

La penitenza in qualche modo ha per oggetto tutti i generi di peccati, però non tutti nella stessa misura.

- Infatti **il peccato attuale mortale** è l'oggetto proprio e principale della penitenza: proprio, **poiché ci pentiamo propriamente di quanto abbiamo commesso per nostra volontà**; principale invece **poiché questo sacramento fu istituito per cancellare il peccato mortale.**

- **Dei peccati veniali** si ha invece certamente una penitenza in senso proprio, poiché essi vengono commessi per nostra volontà, **però questo sacramento non fu istituito principalmente contro di essi.**

- **Il peccato originale** infine non è oggetto della penitenza né principale, poiché contro di esso è ordinato **non questo sacramento, bensì il battesimo**, né proprio, poiché il peccato originale non fu compiuto per volontà nostra, se non forse in quanto viene considerata nostra la volontà di Adamo, secondo le parole di S. Paolo, Romani 5, 12: «In lui tutti abbiamo peccato». **Tuttavia prendendo il termine penitenza nel senso di una qualsiasi detestazione del passato si può parlare di penitenza anche per il peccato originale:** ed è in questo senso che parla S. Agostino nel De Poenitentia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **forma** di questo sacramento non sia costituita dalle parole: «**Io ti assolvo**». Infatti::

III^a q. 84, a. 3, arg. 1

La forma dei sacramenti viene desunta dall'istituzione di Cristo e dall'uso della Chiesa. Ora, **non si riscontra nella Scrittura che Cristo abbia istituito questa formula.** Ed essa non risulta nemmeno dall'uso comune: anzi, in certe assoluzioni fatte pubblicamente nella Chiesa, come in quelle di Prima e di Compieta, e in quella del Giovedì Santo, non si usa la formula indicativa: «Io ti assolvo», ma quella deprecatoria: «Dio onnipotente abbia misericordia di voi», oppure: «Dio onnipotente vi conceda l'assoluzione». Quindi le parole: «Io ti assolvo» non sono la forma di questo sacramento.

III^a q. 84, a. 3, arg. 2

Il Papa S. Leone afferma: «Il perdono di Dio non può aversi che mediante le preghiere del sacerdote». Ma egli parla del perdono di Dio offerto ai penitenti. Quindi la forma di questo sacramento deve essere una formula deprecatoria.

III^a q. 84, a. 3, arg. 3

Assolvere dai peccati equivale a **rimetterli** [*cancelare*]. Ora, come scrive **S. Agostino**, «**solo Dio, che è in grado di purificare interiormente dal peccato, rimette la colpa**». Quindi solo Dio può assolvere dai peccati. Perciò il sacerdote non deve dire: «Io ti assolvo», come non dice: «Io ti rimetto i peccati».

III^a q. 84, a. 3, arg. 4

Il Signore, come diede ai suoi discepoli il potere di assolvere dai peccati, così diede loro anche quello di curare le infermità, cioè, come dice il Vangelo, **Matteo 10, 1; Luca 9, 1**: «**di cacciare i demoni e di curare le malattie**». Ma nel guarire i malati gli Apostoli non usavano la formula: «**Io ti guarisco**», bensì quest'altra: «**Ti guarisca il Signore Gesù Cristo**», **Atti 9, 34**. Quindi i sacerdoti, esercitando il potere conferito da Cristo agli Apostoli, devono usare non la formula: «**Io ti assolvo**», ma la formula: «**Cristo ti dia l'assoluzione**».

III^a q. 84, a. 3, arg. 5

Alcuni di coloro che fanno uso di questa formula la spiegano in questo senso: «Io ti assolvo, cioè ti dichiaro assolto». Ma **il sacerdote non è in grado di fare ciò senza una rivelazione divina.** Infatti nel Vangelo, **Matteo 16, 19**, si legge che a Pietro, prima delle parole: «**Tutto ciò che scioglierai sulla terra**», ecc., era stato detto **Matteo 16, 17**: «**Beato te, Simone figlio di Giona, poiché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli**». Perciò pare una presunzione da parte del sacerdote a cui non è stata fatta una rivelazione l'affermare: «Io ti assolvo», anche nel senso di: «Io ti dichiaro assolto».

III^a q. 84, a. 3. SED CONTRA:

Il Signore, come disse ai discepoli, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole**», così disse a Pietro, **Matteo 16, 19**: «**Tutto ciò che scioglierai**». Ora il sacerdote, forte di quelle parole di Cristo, afferma: «**Io ti battezzo**». Quindi per la medesima autorità egli in questo sacramento deve affermare: «**Io ti assolvo**».

III^a q. 84, a. 3 RESPONDEO:

Il perfezionamento in ogni genere di cose va attribuito alla **forma**. Ora, sopra [*a. 1, ad 2*] abbiamo notato che questo sacramento viene completato dagli atti del sacerdote, per cui quanto proviene dal penitente, sia che si tratti di parole o di gesti, costituisce la materia di questo sacramento, mentre quanto proviene dal sacerdote ha funzione di forma. **E poiché i sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra [q. 86, a. 1, ad 1], «producono ciò che significano», è necessario che la forma del sacramento significhi quanto nel**

sacramento si compie rispetto alla materia sacramentale. Per cui la forma del battesimo è: «Io ti battezzo», e quella della cresima: «Io ti segno con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza», poiché questi sacramenti consistono nell'uso della materia. Invece nel sacramento dell'Eucaristia, che consiste nella stessa consacrazione della materia, viene espressa la realtà della consacrazione con le parole: «Questo è il mio corpo». Ma **il sacramento di cui parliamo, cioè la penitenza, non consiste nella consacrazione di una qualche materia, e neppure nell'uso di una materia già santificata, bensì nell'eliminazione di una certa materia, cioè del peccato, nel senso in cui i peccati**, come si è notato sopra [a. 2], **sono la materia della penitenza**. Ora, tale eliminazione viene indicata dal sacerdote con la formula: «**Io ti assolvo**» [ossia *sciolgo*]; infatti **i peccati sono dei legami**, secondo le parole dei **Proverbi 5, 22**: «**L'empio è preda delle sue iniquità, è stretto nelle funi dei suoi peccati**». Perciò è evidente che la formula: «**Io ti assolvo**» costituisce la forma più conveniente di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 3, ad arg. 1

Questa forma viene desunta dalle parole stesse dette da Cristo a Pietro, **Matteo 16, 19**: «**Tutto ciò che scioglierai sulla terra**», ecc. E la Chiesa si serve di questa formula nell'assoluzione sacramentale. Invece le altre assoluzioni date in pubblico non sono sacramentali, ma sono preghiere ordinate alla remissione dei peccati veniali. Perciò nell'assoluzione sacramentale non basterebbe dire: «Dio onnipotente abbia misericordia di te»; oppure: «**Dio ti conceda l'assoluzione e la remissione**», poiché con tali parole il sacerdote non indica che l'assoluzione viene accordata, ma chiede che lo sia. - **Tuttavia questa preghiera viene premessa all'assoluzione sacramentale** perché l'effetto del sacramento non venga impedito da parte del penitente, i cui atti in questo sacramento costituiscono la materia, a differenza del battesimo e della cresima.

III^a q. 84, a. 3, ad arg. 2

Le parole del Papa S. Leone si riferiscono alla preghiera che precede l'assoluzione, ma esse non escludono l'assoluzione sacerdotale propriamente detta.

III^a q. 84, a. 3, ad arg. 3

Solo Dio assolve e rimette i peccati in forza della sua autorità. I sacerdoti invece fanno l'una e l'altra cosa **in modo ministeriale**: cioè in quanto le parole del sacerdote in questo sacramento agiscono **strumentalmente**, come anche negli altri sacramenti; poiché **è sempre la virtù divina ad agire interiormente in tutti i segni sacramentali**, siano essi cose o parole, come risulta dalle spiegazioni date [q. 86, a. 1; q. 64, a. 1]. Per cui anche il Signore esprime l'una e l'altra cosa: a Pietro infatti disse, **Matteo 16, 19**: «**Qualunque cosa scioglierai**», ecc., mentre ai discepoli disse, **Giovanni 20, 23**: «**A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi**». Tuttavia il sacerdote dice: «Io ti assolvo», e non: «Io rimetto i tuoi peccati», poiché ciò si accorda meglio con le parole dette dal Signore in riferimento al potere delle chiavi, in forza del quale i sacerdoti assolvono. **Siccome però il sacerdote assolve come ministro, è giusto aggiungere qualcosa che accenni all'autorità suprema di Dio, in modo che ne risulti ad es. la formula: «Io ti assolvo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**», oppure: «in virtù della passione di Cristo», oppure: «con l'autorità di Dio», come spiega Dionigi. Ma non essendo ciò determinato dalle parole di Cristo come nel battesimo, questa aggiunta è lasciata all'arbitrio del sacerdote.

III^a q. 84, a. 3, ad arg. 4

Agli Apostoli non fu conferito il potere di risanare essi stessi gli infermi, ma che gli infermi **guarissero mediante la loro preghiera**. Invece nei sacramenti fu data loro la facoltà di agire come **cause strumentali, o ministeriali**. Per questo il loro atto viene espresso nelle forme sacramentali più che nelle guarigioni miracolose. Nelle quali però non sempre venivano usate formule solo deprecatorie, ma talora anche indicative e imperative, come si legge negli **Atti 3, 6**, che S. Pietro disse allo storpio: «**Quello che ho, te lo do. Nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!**».

III^a q. 84, a. 3, ad arg. 5

L'interpretazione della formula: «**Io ti assolvo**» nel senso di: «Io ti dichiaro assolto» è vera sotto un certo aspetto, ma non completamente. Poiché i sacramenti della nuova legge non solo **significano**, ma anche **«compiono ciò che significano»**. Come quindi nel battezzare il sacerdote esprime il fatto che uno è purificato interiormente con le parole e con il rito non solo a modo di segno, ma anche effettivamente, così quando dice: «Io ti assolvo» **esprime l'assoluzione del penitente non solo a modo di segno, ma anche realizzandola effettivamente**. - E d'altra parte egli si esprime senza incertezze. Poiché come gli altri sacramenti della nuova legge hanno per loro natura un effetto sicuro in virtù della passione di Cristo, **sebbene tale effetto possa essere impedito dalle disposizioni di chi li riceve, così avviene anche in questo sacramento**. Da cui le parole di S. Agostino: «Una volta che l'adulterio commesso è stato espiato, la riconciliazione degli sposi non è più né vergognosa né difficile, là dove grazie alle chiavi del regno dei cieli non c'è da dubitare della remissione dei peccati». **Perciò neppure il sacerdote ha bisogno di una rivelazione speciale, ma basta la rivelazione generale della fede, attraverso la quale vengono rimessi i peccati**. Per cui si legge che a Pietro fu fatta appunto questa rivelazione della fede. Tuttavia la formula: «Io ti assolvo» può essere spiegata meglio in questo senso: «Io ti impartisco il sacramento dell'assoluzione».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per questo sacramento si richieda l'imposizione delle mani del sacerdote. Infatti:

III^a q. 84, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Marco 16, 18**, si legge: «**Imporranno le mani ai malati, e questi guariranno**». Ora, i malati spirituali sono i peccatori, che vengono guariti da questo sacramento. Perciò in questo sacramento si richiede l'imposizione delle mani.

III^a q. 84, a. 4, arg. 2

Nel sacramento della penitenza l'uomo recupera lo Spirito Santo perduto; dice infatti il **Salmista 50, 14**, parlando come penitente: «**Rendimi la gioia di essere salvato, e confortami con lo Spirito di forza**». Ma lo Spirito Santo viene dato con l'imposizione delle mani, poiché negli **Atti 8, 17**, si legge che gli Apostoli **«imponessero loro le mani, e quelli ricevevano lo Spirito Santo»**; e il Vangelo, **Matteo 19, 13**, riferisce che **«al Signore furono portati dei bambini perché imponesse loro le mani»**. Quindi in questo sacramento è indispensabile l'imposizione delle mani.

III^a q. 84, a. 4, arg. 3

In questo sacramento le parole del sacerdote non sono più efficaci che negli altri sacramenti. Ma **negli altri sacramenti le parole del ministro non bastano se non sono accompagnate da un atto**: come nel battesimo, quando il sacerdote dice: «Io ti battezzo», si richiede anche un'abluzione materiale. **Perciò anche nel dire: «Io ti assolvo» è indispensabile che il sacerdote compia qualche atto circa il penitente, imponendogli le mani**.

III^a q. 84, a. 4. SED CONTRA:

Quando il Signore disse a Pietro, **Matteo 16, 19**: «**Tutto ciò che scioglierai sulla terra, sarà sciolto**», ecc., non fece alcuna menzione dell'imposizione delle mani. E neppure quando disse a tutti gli Apostoli, **Giovanni 20, 23**: «**A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi**». Quindi in questo sacramento non si richiede l'imposizione delle mani.

III^a q. 84, a. 4. RESPONDEO:

L'imposizione delle mani viene usata nei sacramenti della Chiesa per indicare l'effusione copiosa di un certo effetto di grazia su coloro ai quali vengono imposte le mani, come per una trasfusione di quella grazia

che deve trovarsi in abbondanza nei ministri. Per questo l'imposizione delle mani viene fatta nel sacramento della **cresima**, in cui si conferisce la pienezza dello Spirito Santo, e nel sacramento dell'**ordine**, in cui ai sacri ministri viene conferita un'eccellenza di poteri. Da cui le parole di S. Paolo a **2Timoteo 1, 6**: «Ti ricordo di ravvivare la grazia di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani». Ora, il sacramento della penitenza non è ordinato al conseguimento di una qualche **eccellenza di grazia, ma alla remissione dei peccati**. Perciò in questo sacramento non è richiesta l'imposizione delle mani, come non è richiesta neppure nel battesimo, nel quale tuttavia la remissione dei peccati è più completa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 4, ad arg. 1

L'imposizione delle mani sui malati non era un rito sacramentale, ma era ordinata al **compimento dei miracoli**: per cui il contatto delle mani da parte di uomini santi eliminava anche le infermità corporali. Per questo nel Vangelo, **Marco 6, 5**, si legge che il Signore «imponendo le mani agli ammalati e li guariva»; e mondò il lebbroso con il suo contatto, **Matteo 8, 3**.

III^a q. 84, a. 4, ad arg. 2

Non qualsiasi conferimento dello Spirito Santo richiede l'imposizione delle mani, poiché lo Spirito Santo è ricevuto anche nel battesimo, nel quale tuttavia non si usa l'imposizione delle mani, ma **l'imposizione delle mani è richiesta per ricevere lo Spirito Santo con pienezza: il che avviene nella cresima**.

III^a q. 84, a. 4, ad arg. 3

Nei sacramenti che si compiono mediante l'uso della materia il ministro deve compiere un qualche atto corporale su colui che li riceve, come avviene nel battesimo, nella cresima e nell'estrema unzione. Ma questo sacramento non consiste nell'uso di una materia applicata dall'esterno, poiché qui fungono da materia gli atti del penitente. Come quindi nell'Eucaristia il sacerdote compie il sacramento con la sola pronunzia delle parole sulla materia, così **le sole parole del sacerdote che assolve, rivolte al penitente, compiono il sacramento dell'assoluzione**. Che se poi si richiedesse un atto corporale da parte del sacerdote, allora il **segno di croce**, che viene usato anche nell'Eucaristia, non sarebbe meno adatto dell'imposizione delle mani, per indicare che i peccati vengono rimessi con il sangue della croce di Cristo. E tuttavia tale rito non è indispensabile per questo sacramento, come non lo è neppure per l'Eucaristia.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che questo sacramento non sia **indispensabile per la salvezza**. Infatti:

III^a q. 84, a. 5, arg. 1

A commento di quelle parole del Salmo 125, 5: «Chi semina nel pianto», ecc., la Glossa raccomanda: «Non essere triste, se hai la buona volontà che fa mietere la pace». Ora, **la tristezza è un elemento della penitenza, secondo le parole di S. Paolo, 2Corinti 7, 10: «La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza»**. Quindi per salvarsi basta la buona volontà, senza la penitenza.

III^a q. 84, a. 5, arg. 2

Nei **Proverbi 10, 12**, si legge: «L'amore ricopre ogni colpa», e ancora, **Proverbi 15, 27**: «I peccati vengono cancellati dalla misericordia e dalla fede». Ma questo sacramento ha il solo scopo di cancellare i peccati. Avendo quindi la **carità, la fede e la misericordia**, chiunque può conseguire la salvezza, anche senza il sacramento della penitenza.

III^a q. 84, a. 5, arg. 3

I sacramenti della Chiesa hanno origine dall'istituzione di Cristo. Ora, nel Vangelo, **Giovanni 8, 11**, si legge che Cristo assolse la donna adultera senza penitenza. Perciò è evidente che la penitenza non è indispensabile alla salvezza.

III^a q. 84, a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 13, 5**, ha affermato: «Se non farete penitenza, perirete tutti allo stesso modo».

III^a q. 84, a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può essere necessaria alla salvezza in due modi:

- primo, **in modo assoluto**; secondo, in date circostanze. È necessario in modo assoluto ciò di cui nessuno può fare a meno per raggiungere la salvezza: come la grazia di Cristo e il sacramento del battesimo, mediante il quale si rinasce in Cristo.

- Invece il sacramento della penitenza è necessario **in certe circostanze**: è necessario cioè non a tutti, ma a coloro che sono in peccato; poiché si legge: «Tu, o Signore dei giusti, non hai preteso la penitenza da Abramo, da Isacco e da Giacobbe, i quali non peccarono contro di te» [*Esdra apocrifo*]. Ora, come dice S. **Giacomo 1, 15**, «il peccato, una volta consumato, produce la morte». Quindi per la salvezza del peccatore è indispensabile che il peccato venga cancellato. E ciò non può verificarsi senza il sacramento della penitenza, in cui opera la virtù della passione di Cristo mediante l'assoluzione del sacerdote unita agli atti del penitente, il quale coopera con la grazia nella distruzione del peccato: poiché, come dice S. Agostino «chi ti ha creato senza di te, non ti giustificherà senza di te». Perciò **è evidente che il sacramento della penitenza è indispensabile per la salvezza dopo il peccato**: come lo è la medicazione per il corpo dopo che uno è incorso in una malattia pericolosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 5, ad arg. 1

Quella glossa pare riferirsi a coloro la cui buona volontà non è stata interrotta dal peccato: costoro infatti non hanno motivo di tristezza. Ma **se la buona volontà viene compromessa dal peccato non può venire restaurata senza tristezza**, poiché uno deve dolersi del peccato commesso: **il che rientra nella penitenza**.

III^a q. 84, a. 5, ad arg. 2

Se uno incorre nel peccato, la carità, la fede e la misericordia non possono liberarlo dalla colpa senza la penitenza. **La carità infatti richiede che uno si addolori per l'offesa arrecata all'amico**, e che cerchi di riconciliarsi con lui. **La fede** poi richiede che uno cerchi la giustificazione dei peccati mediante **la virtù della passione di Cristo**, che opera nei sacramenti della Chiesa. Inoltre anche la **misericordia** [*compassione della propria miseria*] ben ordinata **richiede che uno provveda con la penitenza alla propria miseria**, che è procurata dal peccato secondo quelle parole, **Proverbi 14, 34**: «Il peccato rende miseri i popoli». Per cui si legge ancora, **Siracide 30, 24**: «Abbi misericordia della tua anima, facendo ciò che piace a Dio».

III^a q. 84, a. 5, ad arg. 3

Si deve al potere di eccellenza, che era un privilegio esclusivo di Cristo, come si è detto [*q. 64, a. 4, ad 1, 3; q. 72, a. 1, ad 1*], che egli abbia conferito alla donna adultera l'**effetto del sacramento della penitenza**, che è la remissione dei peccati, senza il sacramento della penitenza; **sebbene l'abbia conferito non senza la penitenza interiore**, che egli produsse in lei mediante la grazia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **la penitenza** non sia «la seconda tavola dopo il naufragio». Infatti:

III^a q. 84, a. 6, arg. 1

La Glossa, nel commentare le parole di **Isaia 3, 9**: «**Essi ostentano il peccato come Sodoma**», afferma: «**La seconda tavola dopo il naufragio è nascondere i peccati**». Ma la penitenza non li nasconde, bensì li rivela. Quindi la penitenza non è la seconda tavola.

III^a q. 84, a. 6, arg. 2

Le fondamenta occupano nell'edificio non il secondo, ma il primo posto. Ora, nell'edificio spirituale la penitenza costituisce le fondamenta, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Ebrei 6, 1**: «**Non gettiamo di nuovo le fondamenta della penitenza dalle opere di morte**». Essa infatti precede il battesimo, come risulta dalla Scrittura, **Atti 2, 38**: «**Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare**». Quindi la penitenza non può essere considerata la seconda tavola.

III^a q. 84, a. 6, arg. 3

Tutti i sacramenti sono delle tavole, ossia dei rimedi contro il peccato. Ora, la penitenza tra i sacramenti non occupa il secondo posto, ma il quarto, come si è visto sopra [q. 65, a. 2]. Quindi la penitenza non deve essere chiamata «la seconda tavola» dopo il naufragio.

III^a q. 84, a. 6. SED CONTRA:

S. Girolamo afferma che «**la seconda tavola dopo il naufragio è la penitenza**».

III^a q. 84, a. 6. RESPONDEO:

Ciò che è per se precede per natura ciò che è per accidens: come la sostanza viene prima dell'accidente. Ora, tra i sacramenti alcuni sono ordinati per se alla salvezza dell'uomo: vale a dire il battesimo, che è la rigenerazione spirituale, la cresima, che è la crescita spirituale, e l'Eucaristia che è il nutrimento spirituale. **La penitenza** invece **è ordinata alla salvezza dell'uomo quasi per accidens**, in modo condizionato, **cioè supposto il peccato**. Se l'uomo infatti non commettesse alcun peccato attuale non avrebbe bisogno della penitenza, e tuttavia avrebbe bisogno del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia: **come anche nella vita fisica l'uomo non ha bisogno di medicine se non perché si ammala, mentre di per sé ha sempre bisogno della generazione, della crescita e del nutrimento**. La penitenza quindi occupa il secondo posto rispetto allo stato di integrità che viene conferito e conservato dai sacramenti suddetti. **Per cui metaforicamente viene detta «seconda tavola dopo il naufragio»**. **Infatti il primo rimedio per coloro che attraversano il mare è conservarsi nella nave integra, mentre il secondo, dopo la rovina della nave, sta nell'aggrapparsi a una tavola**. E così anche nel mare di questa vita il **primo rimedio** sta nel **conservare l'integrità**, mentre il **secondo**, dopo che uno ha perduto l'integrità con il peccato, sta nel **ravvedersi mediante la penitenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 6, ad arg. 1

Si possono **nascondere i peccati** in due modi:

- **Primo, nell'atto di commetterli**. Ora, peccare pubblicamente è peggio che peccare di nascosto: sia perché chi pecca pubblicamente **mostra di peccare con maggiore disprezzo**, sia anche perché pecca **scandalizzando** gli altri. Perciò il fatto che uno peccchi di nascosto è già un **certo rimedio**. E in questo senso la Glossa può **affermare** che «la seconda tavola dopo il naufragio è nascondere i peccati»: non perché ciò cancelli il peccato come la penitenza, ma **perché in questo modo il peccato diventa meno grave**.

- **Secondo**, uno può nascondere il peccato commesso **rifiutandosi di confessarlo**. **E ciò è incompatibile con la penitenza**. Ora, nascondere il peccato in questo modo non è una seconda tavola, ma piuttosto il suo contrario, **poiché nei Proverbi 28, 13**, si legge: «**Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo**».

III^a q. 84, a. 6, ad arg. 2

La penitenza non può dirsi fondamento dell'edificio spirituale in modo assoluto, cioè nella sua prima edificazione, ma è il fondamento nella riedificazione seguente che avviene dopo la distruzione del peccato:

infatti la prima cosa indispensabile per coloro che tornano a Dio è la penitenza. Tuttavia in quel testo l'Apostolo parla del fondamento della dottrina spirituale. - **La penitenza** poi **che precede il battesimo non è la penitenza sacramentale**.

III^a q. 84, a. 6, ad arg. 3

I primi tre sacramenti riguardano la nave integra, ossia lo stato di integrità, rispetto al quale stato la penitenza viene detta «seconda tavola».

ARTICOLO 7:

VIDETUR non giusto che questo sacramento venisse **istituito nella nuova legge**. Infatti:

III^a q. 84, a. 7, arg. 1

Le cose che appartengono alla **legge naturale** non hanno bisogno di istituzione. Ora, **pentirsi del male fatto** appartiene alla **legge naturale**: non è infatti possibile che si ami il bene senza dolersi del suo contrario. Quindi non era giusto che la penitenza venisse istituita nella nuova legge.

III^a q. 84, a. 7, arg. 2

Quanto esisteva già nella legge antica non era da istituirsi. Ma la penitenza esisteva anche nella legge antica, per cui il Signore si lamentò con **Geremia 8, 6**: «Nessuno si muove a penitenza del suo peccato, dicendo: Che ho fatto?». Perciò la penitenza non doveva essere istituita nella nuova legge.

III^a q. 84, a. 7, arg. 3

La **penitenza** è successiva al battesimo, essendo «la seconda tavola», come si è visto sopra [a. 6]. Invece risulta che il Signore la istituì prima del battesimo, poiché si legge, **Matteo 4, 17**, che all'inizio della sua predicazione il Signore disse: «Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino». Quindi l'istituzione di questo sacramento nella nuova legge non avvenne in maniera conveniente.

III^a q. 84, a. 7, arg. 4

I sacramenti della nuova legge devono la loro istituzione a Cristo, dal quale ricevono la loro virtù, come si è spiegato [q. 86, a. 5; q. 64, a. 3]. Ma non pare che Cristo abbia istituito questo sacramento: poiché egli non se ne servì, come fece invece con altri sacramenti. Quindi non era conveniente che questo sacramento fosse istituito nella nuova legge.

III^a q. 84, a. 7. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 24, 46**, ha affermato: «Il Cristo doveva patire e risuscitare dai morti il terzo giorno, e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la penitenza e il perdono dei peccati».

III^a q. 84, a. 7. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [a. 1, ad 1, 2; a. 2], in questo sacramento **la materia** è costituita dagli **atti del penitente**; invece l'**atto del sacerdote**, che agisce quale ministro di Cristo, si presenta come l'**elemento formale** e perfetto del sacramento. Ora la materia, negli altri sacramenti, preesiste in forza della natura, come nel caso dell'**acqua**, oppure è dovuta all'arte, come nel caso del **pane**, anche se perché tale materia venga assunta per il sacramento si richiede che ciò sia determinato dall'istituzione. **La forma del sacramento** invece, come anche la sua efficacia, **dipende totalmente dall'istituzione di Cristo**, dalla cui passione deriva la virtù dei sacramenti. E così [anche nella penitenza] la materia preesiste nell'**ordine naturale**, poiché l'uomo è spinto dalla sua ragione naturale a pentirsi del male commesso, **ma che l'uomo faccia penitenza in un dato modo dipende dall'istituzione divina**. Per questo il Signore all'inizio della sua predicazione esortò gli uomini non solo a pentirsi, ma anche «a fare penitenza», indicando gli atti determinati richiesti per questo sacramento. Determinò invece il **compito dei ministri** quando disse a S. Pietro, **Matteo 16, 19**: «A te darò le chiavi del regno dei cieli», ecc. **L'efficacia poi di questo sacramento** e la sorgente

della sua virtù le dichiarò dopo la risurrezione, quando disse, **Luca 24, 47**, che «nel suo nome sarebbero stati predicati a tutte le genti la penitenza e il perdono dei peccati»; e ciò dopo aver parlato della passione e della risurrezione: poiché questo sacramento deve la sua capacità di rimettere i peccati alla virtù del nome di Gesù Cristo che patisce e che risorge. È quindi evidente che questo sacramento doveva essere istituito nella nuova legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 7, ad arg. 1

È di legge naturale che uno faccia penitenza del male commesso addolorandosi di averlo fatto, cercandone un rimedio e mostrando qualche segno del proprio dolore: come si legge dei Niniviti, **Genesi 3, 4 ss.** Nei quali però ci fu qualcosa in più per la fede concepita grazie alla **predicazione di Giona**; nel senso cioè che essi **agirono con la speranza di ottenere il perdono di Dio**, secondo quelle parole **Genesi 3, 9**: «Chi sa che Dio non cambi, si impietosisca, deponga il suo ardente sdegno sì che noi non moriamo?». Tuttavia, come le altre prescrizioni della legge naturale vennero determinate con l'istituzione di una legge divina, come si è visto nella Seconda Parte [**I-II, q. 100, a. 11**], così avvenne anche per la penitenza.

III^a q. 84, a. 7, ad arg. 2

Le prescrizioni della legge naturale ricevono dall'antica e dalla nuova legge determinazioni diverse, proporzionate all'**imperfessione dell'antica** e alla **perfezione della nuova**. Per cui anche la penitenza ricevette alcune determinazioni nella legge antica. **Quanto al dolore** ci fu il comando di renderlo più interno che esterno, secondo le parole di **Gioele 2, 13**: «Laceratevi il cuore e non le vesti». **Quanto invece al rimedio** del dolore fu prescritto che in qualche modo i peccati venissero confessati ai ministri di Dio, almeno in generale. Da cui le parole del Signore nel **Levitico 5, 17 s.**: «Se uno avrà peccato per ignoranza presenterà al sacerdote, come sacrificio di riparazione, un ariete senza difetto, di valore proporzionato al suo peccato: il sacerdote farà per lui il rito espiatorio per l'errore commesso per ignoranza, e gli sarà perdonato». E così per il fatto che uno compiva un'oblazione per il suo peccato, in qualche modo confessava al sacerdote la propria colpa. Per questo leggiamo nei **Proverbi 28, 13**: «Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo; chi le confessa e cessa di farle troverà indulgenza». **Non era però stato ancora istituito il potere delle chiavi, che deriva dalla passione di Cristo.** Quindi non era stato neppure istituito che uno dovesse dolersi del suo peccato col proposito di sottoporsi con la confessione e la soddisfazione alle chiavi della Chiesa, nella speranza di ottenere il perdono in virtù della passione di Cristo..

III^a q. 84, a. 7, ad arg. 3

Se consideriamo bene le cose, vediamo che quanto il Signore disse sulla necessità del battesimo, Giovanni 3, 3 ss., precedette quanto egli disse sulla necessità della penitenza, Matteo 4, 12. Infatti le sue parole a Nicodemo sul battesimo precedettero l'incarcerazione di S. Giovanni [Battista], poiché l'evangelista più sotto, Matteo 4, 23 s., nota che costui battezzava; invece le parole sulla penitenza, Matteo 4, seguirono tale incarcerazione Matteo 4, 12. - Tuttavia, anche se Cristo avesse esortato prima alla penitenza che al battesimo, ciò sarebbe dipeso dal fatto che **anche prima del battesimo si richiede una certa penitenza, come si rileva anche dalle parole di S. Pietro, Atti 2, 38**: «Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare».

III^a q. 84, a. 7, ad arg. 4

Cristo non fece uso del battesimo da lui istituito, ma fu battezzato col battesimo di Giovanni, come si è visto sopra [**q. 39, a. 2**]. E neppure se ne servì attivamente nel suo ministero: poiché, come dice il Vangelo, Giovanni 4, 2, non lui battezzava, «ma i suoi discepoli»; sebbene si debba credere, seguendo S. Agostino, che egli stesso abbia battezzato i suoi discepoli. L'uso invece di questo sacramento, da lui istituito, in nessun modo si addiceva a **Cristo: non poteva** infatti **usarne direttamente, non avendo egli di che pentirsi, essendo senza peccato, e neppure aveva bisogno di ricorrervi per gli altri, poiché per mostrare la sua misericordia e la sua virtù egli accordava l'effetto del sacramento senza il sacramento**, come si è già visto [**a. 5, ad 3**]. Per quanto riguarda invece l'Eucaristia, se ne cibò egli stesso e la amministrò agli altri. Sia per mostrare

l'eccellenza di questo sacramento, sia perché esso è il memoriale della sua passione, in cui egli è il sacerdote e la vittima.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **penitenza** non debba durare fino al termine della vita. Infatti:

III^a q. 84, a. 8, arg. 1

La penitenza è ordinata alla cancellazione del peccato. Ma il penitente consegue subito la remissione dei peccati, poiché sta scritto, **Ezechiele 18, 21**: «Se il malvagio farà penitenza di tutti i peccati commessi, vivrà e non morrà». Quindi non è necessario prolungare la penitenza.

III^a q. 84, a. 8, arg. 2

Fare penitenza si addice allo stato dei **principianti**. Ma da questo stato si deve passare a quello dei **proficienti**, e quindi a quello dei **perfetti**. Perciò l'uomo non deve fare penitenza fino al termine della vita.

III^a q. 84, a. 8, arg. 3

Come negli altri sacramenti, così anche in questo si devono osservare le **norme della Chiesa**. Ora, secondo i canoni **il tempo della penitenza è determinato**: nel senso cioè che chi ha commesso questo o quel peccato faccia quei dati anni di penitenza. Quindi la penitenza non va estesa fino al termine della vita.

III^a q. 84, a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Che ci resta da fare, se non piangere in questa vita? Se infatti cessasse il dolore, verrebbe a cessare la penitenza. E se la penitenza cessa, che ci rimane del perdono?».

III^a q. 84, a. 8. RESPONDEO:

Esistono **due tipi di penitenza**: l'interna e l'esterna.

- **La penitenza interna** consiste nel **dolersi per il peccato commesso**. E questa penitenza deve durare fino al termine della vita. **Uno cioè deve sempre avere il dispiacere di aver peccato**: se infatti ne provasse piacere, per ciò stesso incorrerebbe nel peccato, e perderebbe il frutto del perdono. Ora, il dispiacere causa dolore in colui che è capace di provarlo, come è il caso dell'uomo in questa vita. - **Dopo questa vita invece i santi non sono più soggetti al dolore**, per cui avranno dispiacere dei peccati commessi senza alcuna tristezza, secondo le parole di **Isaia 65, 16**: «Saranno dimenticate le tribolazioni antiche».

- **La penitenza esterna** invece mostra i **segni esterni del dolore**, **fa confessare oralmente i propri peccati al sacerdote** che deve assolvere e ne accetta la soddisfazione secondo il suo arbitrio. E questa penitenza non è necessario che duri fino al termine della vita, ma basta che duri fino a un tempo determinato, secondo la gravità della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 8, ad arg. 1

La vera penitenza non solo elimina le colpe passate, ma preserva anche dai peccati futuri. **Sebbene quindi l'uomo nel primo istante della vera penitenza ottenga la remissione dei peccati passati, tuttavia si richiede che in lui perseveri la penitenza, perché non ricada nel peccato.**

III^a q. 84, a. 8, ad arg. 2

Praticare la penitenza interna accompagnata da quella esterna appartiene allo stato dei principianti, cioè di coloro che si sono convertiti recentemente dal peccato, ma **la penitenza interna permane anche nei proficienti e nei perfetti**, secondo le parole del **Salmo 83, 6**: «Ha disposto le ascensioni del suo cuore nella valle delle

lacrime». Per cui anche S. Paolo, **1Corinti 15, 9**, diceva: «Non sono degno di essere chiamato Apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio».

III^a q. 84, a. 8, ad arg. 3

Quelle determinazioni di tempo vengono fissate ai penitenti solo per gli **atti esterni** della penitenza.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la penitenza non debba essere continua. Infatti:

III^a q. 84, a. 9, arg. 1

In **Geremia 31, 16**, si legge: «Trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime». Ma ciò è impossibile se la penitenza è continua, consistendo essa nel pianto e nelle lacrime. Quindi la penitenza non può avere continuità.

III^a q. 84, a. 9, arg. 2

L'uomo deve godere di ogni opera buona, secondo l'esortazione del **Salmo 99, 2**: «Servite il Signore nella gioia». Ma fare penitenza è un'opera buona. Quindi si deve godere di essa. D'altra parte però, come spiega **Aristotele**, «uno non può insieme addolorarsi e godere». Pare quindi impossibile che il penitente si addolori dei peccati commessi, come esige la nozione di penitenza.

III^a q. 84, a. 9, arg. 3

L'Apostolo esorta i Corinzi, **2Corinti 2, 7**, a «consolare» il penitente, «perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte». Ora, la consolazione scaccia la tristezza, che è nella natura della penitenza. Quindi la penitenza non può essere continua.

III^a q. 84, a. 9. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: «Nella penitenza ci sia la continuità del dolore».

III^a q. 84, a. 9 RESPONDEO:

Si può fare penitenza in modo attuale e in modo abituale.

- **In modo attuale** è certamente impossibile che l'uomo faccia penitenza di continuo, poiché l'atto del penitente, sia interno che esterno, deve necessariamente essere interrotto almeno dal sonno e dalle altre necessità corporali.

- L'altro **modo** di fare penitenza è quello **abituale**. E in questo senso **la penitenza deve essere continua**: sia perché uno **non deve mai fare un atto contrario alla penitenza**, sopprimendo così la sua disposizione abituale di penitente, sia perché **deve avere il proposito di rammaricarsi sempre dei peccati commessi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 9, ad arg. 1

Il pianto e le lacrime sono atti della **penitenza esterna**, i quali non solo non devono essere continui, ma neppure devono durare fino al termine della vita, come si è visto [a. 8]. Per cui di proposito il testo prosegue dicendo: «perché c'è una ricompensa della tua opera». Ora, la ricompensa dell'opera del penitente è la **piena remissione dei peccati**, sia quanto alla colpa che quanto alla pena: una volta raggiunta la quale non è necessario che uno insista nella penitenza esterna. Ciò non esclude però la continuità di quella penitenza di cui abbiamo parlato [nel corpo].

III^a q. 84, a. 9, ad arg. 2

Del dolore e della gioia possiamo parlare in due sensi diversi. Primo, in quanto sono passioni dell'appetito sensitivo. E in questo senso non possono mai trovarsi insieme, poiché sono del tutto incompatibili: o dalla parte dell'oggetto, p. es. quando riguardano la stessa cosa, o almeno dalla parte del moto del cuore: la gioia infatti è accompagnata dalla dilatazione del cuore, la tristezza invece dal suo restringimento. Ed è in questo senso che parla il Filosofo nel testo citato. Secondo, possiamo parlare della gioia e del dolore in quanto si limitano al semplice atto della volontà, a cui qualcosa piace o dispiace. E in questo senso non possono avere contrarietà se non dalla parte dell'oggetto, p. es. in rapporto alla stessa cosa e sotto il medesimo aspetto. Ora, da questo lato non è possibile la coesistenza della gioia e del dolore: poiché la stessa cosa sotto il medesimo aspetto non può contemporaneamente piacere e dispiacere. Se però la gioia e il dolore così considerati riguardano non la stessa cosa sotto il medesimo aspetto, ma cose diverse, oppure la stessa cosa sotto aspetti diversi, allora non c'è incompatibilità tra la gioia e il dolore. Quindi nulla impedisce che uno insieme goda e si addolori: se vediamo, p. es. , che una persona onesta viene perseguitata, proviamo piacere della sua onestà e dispiacere della sua tribolazione. Ora, allo stesso modo uno può provare dispiacere di avere peccato e insieme rallegrarsi di questo dispiacere, a cui si accompagna la speranza del perdono, per cui il dolore stesso diventa oggetto di gioia. Da cui l'esortazione di S. Agostino: «Il penitente sempre si dolga, e goda del suo dolore». - Del resto, anche se la tristezza o dolore non fosse compatibile in alcun modo con la gioia, quest'ultima eliminerebbe la continuità della penitenza attuale, non di quella abituale.

III^a q. 84, a. 9, ad arg. 3

La virtù, come spiega il Filosofo, ha il compito di tenere il giusto mezzo nelle passioni. Ora la tristezza, che nell'appetito sensitivo accompagna il dispiacere della volontà, è una passione. Quindi va moderata secondo la virtù, e il suo eccesso è un vizio, poiché porta alla disperazione. Alla qual cosa accenna l'Apostolo, in quel testo, con le parole: «perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte». Perciò la consolazione di cui parla l'Apostolo modera la tristezza, o dolore, ma non la elimina totalmente.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il sacramento della penitenza non possa essere ricevuto più volte. Infatti:

III^a q. 84, a. 10, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 6, 4. 6**, afferma: «Quelli che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, che sono diventati partecipi dello Spirito Santo, se cadono è impossibile ricondurli a penitenza». Ora, quanti hanno fatto penitenza sono stati illuminati, e hanno ricevuto il dono dello Spirito Santo. Quindi chiunque pecca dopo la penitenza non può pentirsi una seconda volta.

III^a q. 84, a. 10, arg. 2

S. Ambrogio scrive: «Si trovano di quelli che ritengono di poter fare più volte penitenza. Sono coloro che nella religione cristiana si danno ai bagordi. Se infatti essi facessero penitenza davvero, non crederebbero di poterla reiterare: poiché come unico è il battesimo, così unica è la penitenza». Ma il battesimo non può essere ripetuto. Quindi neppure la penitenza.

III^a q. 84, a. 10, arg. 3

I miracoli compiuti dal Signore per guarire le malattie del corpo stanno a significare la guarigione delle malattie spirituali, cioè la purificazione dai peccati. Ora, nel Vangelo non si riscontra che il Signore abbia ridato due volte la vista a un cieco, o che abbia mondato due volte lo stesso lebbroso, o risuscitato due volte un morto. Pare quindi che a nessun peccatore venga concesso due volte il perdono dei peccati.

III^a q. 84, a. 10, arg. 4

S. Gregorio insegna: «La penitenza consiste nel piangere i peccati commessi, e nel non più commettere cose degne di pianto». E **S. Isidoro** scrive: «È un derisore e non un penitente colui che torna a compiere

ciò di cui si è pentito». Se quindi uno è pentito davvero, non pecca di nuovo. Quindi la penitenza non può essere reiterata.

III^a q. 84, a. 10, arg. 5

La penitenza deve la sua efficacia alla passione di Cristo, come il battesimo. Ma il battesimo non può essere ripetuto per l'unità della passione e della morte di Cristo. Quindi per lo stesso motivo non si può ripetere la penitenza.

III^a q. 84, a. 10, arg. 6

S. Ambrogio scrive: «La facilità del perdono è un incentivo a peccare». Se quindi Dio offrisse spesso il perdono attraverso la penitenza, darebbe egli stesso agli uomini un incentivo a peccare: e così mostrerebbe di gradire il peccato. Il che è incompatibile con la sua bontà. Perciò la penitenza non può essere ripetuta.

III^a q. 84, a. 10. SED CONTRA:

L'uomo viene indotto alla misericordia dall'esempio della misericordia di Dio, secondo le parole evangeliche **Luca 6, 36**: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro». Ora, il Signore impone ai discepoli una misericordia che spinge a perdonare più volte i fratelli che peccano contro di loro. Infatti a Pietro il quale chiedeva, **Matteo 18, 21 s.**: «Quante volte dovrò perdonare a mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?», Gesù rispose: «Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette». Perciò anche Dio offre più volte il perdono ai peccatori con la penitenza; soprattutto quando ci esorta a chiedere: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori», **Matteo 6, 12**.

III^a q. 84, a. 10. RESPONDEO:

A proposito della penitenza alcuni hanno errato affermando che con essa l'uomo non può ottenere una seconda volta il perdono dei peccati. Alcuni di costoro, cioè i Novaziani, arrivarono al punto di insegnare che dopo la prima penitenza che si compie nel battesimo il peccatore non può più risorgere mediante la penitenza. - Ci furono invece altri eretici, come riferisce S. Agostino, i quali ammettevano l'utilità della penitenza dopo il battesimo, però non più di una volta. Ora, questi errori pare che siano derivati da due motivi:

- **Primo**, dal fatto che costoro si ingannavano sulla natura della vera penitenza. **Includendo** infatti quest'ultima la carità, senza della quale non c'è remissione dei peccati, essi credevano che una volta avuta la carità questa [la penitenza] non potesse mai essere perduta: per cui anche la penitenza, se è vera, non verrebbe mai tolta dal peccato, così da doversi necessariamente reiterare. Ma questo errore è stato già confutato nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 11], dove abbiamo dimostrato che la carità posseduta può essere perduta per l'instabilità del libero arbitrio: per cui anche dopo una vera penitenza uno può peccare mortalmente.

- **Secondo**, dal fatto che si ingannavano nel valutare la gravità del peccato. Pensavano infatti che il peccato commesso dopo il perdono ottenuto fosse così grave da non poter essere rimesso. E in ciò si ingannavano sia relativamente al peccato, il quale anche dopo il perdono ottenuto può essere più grave o meno grave del primo peccato rimesso, sia, e più ancora, riguardo all'infinità della misericordia divina, che è sopra ogni numero e grandezza dei peccati, secondo l'espressione del **Salmo 50, 3**: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia; nel tuo grande amore cancella il mio peccato». Da cui la riprovazione delle parole di Caino, **Genesi 4, 13**: «La mia colpa è troppo grande per ottenere perdono». Quindi la misericordia di Dio è offerta ai peccatori senza alcuna limitazione, per cui si legge: «Immensa e insondabile è la misericordia della tua promessa circa i peccati degli uomini». Perciò è evidente che la penitenza può essere ripetuta più volte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 1

Dato che presso i Giudei esistevano delle abluzioni istituite dalla legge con le quali essi si purificavano ripetutamente dalle loro impurità, alcuni Giudei credevano che ci si potesse **purificare più volte anche con l'abluzione del battesimo**. Per dissipare dunque questo errore l'Apostolo scrive nella sua **lettera agli Ebrei** che è impossibile «**ricondere di nuovo a penitenza coloro i quali furono una volta illuminati**» mediante il battesimo, il quale è «**un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo**», come dice in un altro luogo, Tito 3, 5. E ne assegna la ragione nel fatto che con il battesimo l'uomo muore insieme con Cristo. Per cui aggiunge: «crocifiggendo di nuovo in se stessi il Figlio di Dio».

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 2

S. Ambrogio parla in quel testo della **penitenza pubblica o solenne**, che la Chiesa non usa ripetere, come vedremo [*Suppl., q. 28, a. 2*].

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 3

Come spiega S. Agostino, «il Signore rese la vista a molti ciechi e guarì molti storpi in tempi diversi per mostrare in questa molteplicità che spesso vengono rimessi anche gli stessi peccati: per cui illumina quel cieco che prima aveva sanato dalla lebbra. Guarì dunque tanti ciechi, zoppi e paralitici perché il peccatore non abbia a disperarsi. E d'altra parte non si legge che abbia guarito qualcuno più di una volta, affinché tutti temano di contaminarsi col peccato. Egli si dà l'appellativo di medico, e dice di essere venuto non per i sani, ma per i malati: e tuttavia che medico sarebbe, se non sapesse curare il male più di una volta? Infatti è proprio dei medici curare cento volte chi cento volte si ammala. Ora, egli sarebbe un medico meno capace se non sapesse fare ciò che è possibile agli altri».

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 4

Fare penitenza significa piangere i peccati commessi e non commettere in atto o nell'intenzione, mentre le si piangono, cose degne di pianto. Poiché **è derisore e non penitente colui che mentre si pente compie ciò di cui si pente**: infatti egli si propone di compiere ciò che ha già compiuto, oppure anche cade attualmente in un peccato dello stesso o di un altro genere. Il fatto invece **che in seguito uno peccchi, sia con l'atto che con il desiderio, non esclude che la penitenza precedente fosse sincera, poiché la sincerità di un atto precedente non viene mai esclusa dall'atto contrario successivo**: come infatti corre realmente chi poi si siede, così può pentirsi veramente chi poi ricade nel peccato.

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 5

Il battesimo riceve dalla passione di Cristo la virtù di produrre una **rigenerazione spirituale**, con la morte spirituale alla vita precedente. Ora, «**è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta**», **Ebrei 9, 27**, e che nascano una sola volta. Per questo l'uomo può essere battezzato una sola volta. **La penitenza invece riceve dalla passione di Cristo la virtù propria di una medicina spirituale, che può essere somministrata più volte.**

III^a q. 84, a. 10, ad arg. 6

S. Agostino nota che «a Dio dispiacciono tanto i peccati proprio per il fatto che è sempre pronto a distruggerli, affinché non vada in rovina ciò che ha creato, e non si corrompa», per la disperazione, «ciò che ha amato».

Terza parte >> La penitenza > La penitenza in quanto è una virtù

Questione 85

Proemio

Passiamo ora a considerare **la penitenza in quanto è una virtù.**

In proposito tratteremo sei argomenti:

1. Se la penitenza sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta;
3. In quale virtù specifica essa debba rientrare;
4. Dove essa risieda;
5. Quale ne sia la causa;
6. Il confronto di essa con le altre virtù.

ARTICOLO 1:

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

III^a q. 85, a. 1, arg. 1

La penitenza è uno dei sette sacramenti, come si è visto sopra [q. 65, a. 1; q. 84, a. 1]. Ora, **nessun altro sacramento è una virtù.** Quindi non lo è neppure la penitenza.

III^a q. 85 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo** la **vergogna** non può essere detta una virtù, sia perché è una passione implicante un'alterazione fisiologica, sia perché non è una «disposizione di chi è perfetto», in quanto nasce **in rapporto ad atti turpi**, che non possono trovarsi in un uomo virtuoso. Ma anche la **penitenza** è una passione accompagnata da un'alterazione fisiologica, cioè dal **pianto**, secondo le parole di S. Gregorio: «Fare penitenza significa piangere i peccati commessi». Inoltre ha per oggetto delle **azioni vergognose**, cioè i peccati, che non possono riscontrarsi in un uomo virtuoso. Quindi la penitenza non è una virtù.

III^a q. 85, a. 1, arg. 3

Il Filosofo afferma che «nessuno è stolto tra le persone virtuose». D'altra parte **pare da stolti il dolersi di ciò che si è commesso in passato**, poiché il passato non può non essere: il che invece appartiene alla penitenza. Perciò la penitenza non è una virtù.

III^a q. 85, a. 1. SED CONTRA:

I precetti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù: poiché, come dice il Filosofo, «il legislatore tende a rendere virtuosi i cittadini». Ora, nella legge di Dio, **Matteo 3, 2**, c'è un precetto che comanda la penitenza: «**Fate penitenza**», ecc. **Quindi la penitenza è una virtù.**

III^a q. 85, a. 1. RESPONDEO:

Come si è già visto [q. 84, a. 8; a. 10, ad 4], **fare penitenza significa dolersi di un'azione propria commessa precedentemente.** Abbiamo però anche detto [q. 84, a. 9, ad 2] che il dolore, o tristezza, si presenta sotto due aspetti:

- **Primo**, quale **passione dell'appetito sensitivo.** E da questo lato la penitenza non è una virtù, ma una passione.
- **Secondo**, quale **atto della volontà.** E sotto questo aspetto essa è dovuta a una **certa scelta.** Scelta **che necessariamente è un atto di virtù**, quando è retta: poiché, come insegna **Aristotele**, la virtù è «un abito elettivo conforme alla retta ragione». **Ora, spetta alla retta ragione far sì che uno si addolori di ciò di cui si deve dolere.** Ed è appunto ciò che si riscontra nella penitenza di cui parliamo: infatti il penitente concepisce

un dolore ragionevole dei peccati commessi, con l'intenzione di rimuoverli. Perciò è evidente che la penitenza di cui parliamo o è una virtù, oppure è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 1, ad arg. 1

Nel sacramento della penitenza, come si è notato sopra [q. 84, a. 1, ad 1, 2; aa. 2, 7], gli atti umani costituiscono la **materia**: il che non avviene nel battesimo o nella cresima. Essendo quindi **la virtù principio di atti umani, la penitenza**, a preferenza del battesimo o della cresima, o è una virtù, oppure si accompagna a una virtù.

III^a q. 85, a. 1, ad arg. 2

La penitenza in quanto passione non è una virtù, come si è detto [nel corpo]. Ora, è così che essa implica un'alterazione fisiologica. **È invece una virtù in quanto implica, quale atto della volontà, una scelta retta.** E ciò può dirsi più della penitenza che della vergogna. Quest'ultima infatti riguarda un'azione turpe attuale, mentre la penitenza riguarda un'azione turpe già passata. Ora, è incompatibile con la perfezione della virtù che uno abbia attualmente un agire turpe, di cui si è costretti a vergognarsi, mentre **non è incompatibile con la perfezione della virtù il fatto che nel passato uno abbia commesso delle azioni turpi di cui debba fare penitenza, quando da vizioso diventa virtuoso.**

III^a q. 85, a. 1, ad arg. 3

Addolorarsi del passato con l'intenzione di voler far sì che non sia avvenuto sarebbe certamente una stoltezza. Ma il penitente non mira a questo, poiché il suo dolore è **il dispiacere del passato con l'intenzione di eliminarne le conseguenze, cioè l'offesa di Dio e il debito della pena.** E questa non è una stoltezza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **penitenza** non sia una **virtù specificamente distinta.** Infatti:

III^a q. 85, a. 2, arg. 1

Godere del bene fatto e dolersi del male commesso sono atti della stessa natura. Ora, la gioia per il bene compiuto non è una virtù specificamente distinta, ma «un sentimento lodevole che deriva dalla carità», come rileva S. Agostino, per cui l'Apostolo diceva, **1Corinti 13, 6**, che **«la carità non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità».** Quindi per lo stesso motivo neppure la penitenza, che è il dolore dei peccati commessi, può essere una virtù speciale, ma solo un sentimento che deriva dalla carità.

III^a q. 85, a. 2, arg. 2

Ogni virtù speciale ha una materia speciale, poiché gli abiti vengono distinti in base ai loro atti e gli atti in base agli oggetti. La penitenza invece non ha una materia speciale: poiché la sua materia è costituita dai peccati commessi in qualsiasi campo. Quindi la penitenza non è una virtù speciale.

III^a q. 85, a. 2, arg. 3

Ogni realtà è eliminata solo dal suo contrario. Ma la penitenza elimina tutti i peccati. Quindi non è una virtù specificamente distinta.

III^a q. 85, a. 2. SED CONTRA:

Nella legge, come si è notato sopra [a. 1, s. c.], viene dato un precetto speciale sulla penitenza.

III^a q. 85, a. 2. RESPONDEO:

Come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 54, aa. 2, 3; II-II, q. 58, a. 1], **la distinzione specifica degli abiti è conforme alle specie dei loro atti: perciò dove si riscontra un atto lodevole specificamente distinto,**

li va posto anche uno speciale abito di virtù. Ora, è evidente che nella penitenza si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, cioè l'impegno di cancellare i peccati commessi in quanto offesa di Dio, il che non rientra nella nozione di alcun'altra virtù. Quindi si deve ammettere che la penitenza è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 2, ad arg. 1

Un atto può derivare dalla carità in due modi. Primo, come suo atto elicito [=spontaneo]. E tale atto virtuoso non richiede un'altra virtù oltre alla carità: come amare il bene, godere di esso e addolorarsi del suo contrario. -Secondo, un atto può derivare dalla carità come comandato da essa. E sotto questo aspetto, poiché la carità comanda tutte le virtù ordinandole al proprio fine, un atto che deriva dalla carità può appartenere anche a un'altra virtù. Se quindi nell'atto del penitente si considera il solo dispiacere del peccato commesso, ciò appartiene immediatamente alla carità, come anche la gioia del bene compiuto. L'intenzione invece di impegnarsi a cancellare il peccato commesso richiede una virtù speciale subordinata alla carità.

III^a q. 85, a. 2, ad arg. 2

La penitenza ha sì realmente una materia generica, in quanto riguarda tutti i peccati, tuttavia li considera sotto un aspetto specifico, cioè in quanto eliminabili mediante l'atto dell'uomo che coopera con Dio alla propria giustificazione.

III^a q. 85, a. 2, ad arg. 3

Ogni virtù specificamente distinta elimina l'abito del vizio opposto: come la bianchezza elimina la nerezza dal medesimo soggetto. La penitenza però elimina qualsiasi peccato nell'ordine della causalità efficiente, operando alla distruzione del peccato in quanto questo può essere rimesso dalla grazia di Dio mediante la cooperazione dell'uomo. Perciò non ne segue che essa sia una virtù generale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la virtù della penitenza non sia tra le specie della giustizia. Infatti:

III^a q. 85, a. 3, arg. 1

La giustizia non è una virtù teologale, bensì morale, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 59, a. 5; q. 86, aa. 2, 3]. La penitenza invece pare essere una virtù teologale, avendo Dio per oggetto: infatti tende a dare soddisfazione a Dio, col quale inoltre riconcilia il peccatore. Quindi la penitenza non è tra le parti della giustizia.

III^a q. 85, a. 3, arg. 2

Come virtù morale, la giustizia consiste nel giusto mezzo. La penitenza invece non consiste in questo, bensì in un certo eccesso, secondo le parole di Geremia 6, 26: «Fa' lutto come per un figlio unico, lamentati amaramente». Perciò la penitenza non è tra le specie della giustizia.

III^a q. 85, a. 3, arg. 3

Secondo Aristotele due sono le specie della giustizia, cioè «la distributiva e la commutativa». Ma la penitenza non pare rientrare in nessuna delle due. Quindi la penitenza non è una specie della giustizia.

III^a q. 85, a. 3, arg. 4

A proposito di quel testo evangelico, Luca 6, 21: «Beati voi che ora piangete», la Glossa spiega: «Ecco la prudenza, che ci mostra quanto le cose terrestri siano misere, e quanto beate quelle celesti». Ora, piangere è l'atto della penitenza. Perciò la penitenza rientra più nella prudenza che nella giustizia.

III^a q. 85, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «La penitenza è come una vendetta di chi è pentito, che sempre punisce in sé quanto si pente di aver commesso». Ma **fare vendetta appartiene alla giustizia**: infatti Cicerone enumera la «vendicativa» tra le parti della giustizia. Quindi la penitenza è tra le specie della giustizia.

III^a q. 85, a. 3 RESPONDEO:

La penitenza, come si è già notato [a. 2], deve la sua natura di virtù speciale **non solo** al fatto che uno **si pente del male commesso**, perché allora basterebbe la carità, **ma** al fatto che il penitente si pente del peccato commesso **in quanto è offesa di Dio**, col proposito di **riparare**. Ora, la **riparazione** di un'offesa non si ha con la sola cessazione dell'offesa, ma **esige anche un certo compenso**, il quale si riscontra nelle offese verso gli altri, come anche la retribuzione: solo **che** il compenso **viene dalla parte di colui che ha offeso**, p. es. mediante la soddisfazione, **mentre la retribuzione** viene dalla parte di colui che ha ricevuto l'offesa. **Ma l'uno e l'altra sono materia della giustizia**: poiché sono ambedue delle **commutazioni**. Perciò è evidente che la penitenza in quanto virtù è tra le parti della giustizia. **Si deve però ricordare che secondo il Filosofo esistono due tipi di giustizia: quella assoluta e quella relativa** [secundum quid]. La prima è quella esistente tra uguali: poiché la giustizia è una certa uguaglianza. Ed egli la denomina «giustizia politica», o «civile»: poiché tutti i cittadini sono uguali in quanto persone libere, soggette immediatamente al principe. **Si ha invece una giustizia secundum quid tra coloro che sono sottoposti l'uno all'altro**: come tra schiavo e padrone, tra figlio e padre, tra moglie e marito. E questa è appunto la giustizia che si riscontra nella penitenza. Infatti il penitente ricorre a Dio col proposito di riparare come lo schiavo ricorre al padrone, secondo l'espressione del **Salmo 122, 2**: **«Come gli occhi dei servi alla mano dei loro padroni, così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio»**; oppure come il figlio al padre, secondo le parole evangeliche, **Luca 15, 18**: **«Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te»**; oppure come la moglie al marito, secondo l'accenno di **Geremia 3, 1**: **«Ti sei disonorata con molti amanti, ma torna pure a me, dice il Signore»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 3, ad arg. 1

La **giustizia**, come spiega Aristotele, «dice relazione ad altri». Ora, colui al quale si riferisce la giustizia non si dice che è la materia di questa virtù, ma la materia di essa è data piuttosto dalle cose che vengono distribuite o commutate. Quindi anche la materia della penitenza non è Dio, bensì **gli atti umani** che offendono o placano Dio; Dio è invece nella condizione di colui al quale la giustizia si riferisce. **È quindi evidente che la penitenza non è una virtù teologale, non avendo Dio per materia, ossia per oggetto**.

III^a q. 85, a. 3, ad arg. 2

Il giusto mezzo della giustizia consiste nell'**uguaglianza** che deve essere stabilita fra coloro in cui si riscontra un rapporto di **giustizia**, come dice Aristotele. Ma tra certe persone non si può riscontrare una perfetta uguaglianza, per l'eccellenza di una di esse: p. es., come spiega il Filosofo, tra il figlio e il padre, o tra l'uomo e Dio. In questi casi dunque l'inferiore deve fare tutto quello che può, e tuttavia ciò non sarà sufficiente se non in base all'**accettazione del superiore**. E ciò viene indicato dall'**eccesso che viene attribuito alla penitenza**.

III^a q. 85, a. 3, ad arg. 3

Come c'è un contraccambio nei benefici, quando cioè per un beneficio ricevuto uno accorda una grazia, così c'è anche un contraccambio nelle offese: come **quando per un'offesa arrecata uno viene punito contro la sua volontà**, il che spetta alla **giustizia vendicativa**, oppure **dà volontariamente una ricompensa per il castigo meritato**, il che spetta alla **penitenza**, che riguarda la persona del **peccatore** come la giustizia vendicativa riguarda la persona del **giudice**. Perciò è evidente che entrambe rientrano nella **giustizia commutativa**.

III^a q. 85, a. 3, ad arg. 4

La penitenza, sebbene direttamente sia tra le specie della giustizia, **tuttavia abbraccia in qualche modo tutte le virtù**. Poiché in quanto è giustizia verso Dio viene necessariamente a partecipare certi aspetti

- **delle virtù teologali**, che hanno Dio per oggetto. Per cui la penitenza è accompagnata dalla **fede** nella passione di Cristo, per cui siamo giustificati dal peccato, dalla **speranza** nel perdono, e infine dall'**odio** del peccato, che fa parte della carità.

- **Invece in quanto virtù morale** ha una certa **partecipazione della prudenza**, che ha il compito di dirigere tutte le virtù morali. Ma anche sotto l'aspetto stesso della giustizia la penitenza non ha solo i compiti della giustizia, bensì anche quelli della temperanza e della forza: poiché **quanto produce il piacere** ed è oggetto della **temperanza**, e **quanto incute timore** e **viene regolato dalla forza**, **diventa materia di commutazione**, ossia di **giustizia**. E sotto questo aspetto rientra nella giustizia sia **l'astenersi dai piaceri**, che è compito della temperanza, sia il **sopportare le sofferenze**, che è compito della forza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il soggetto proprio della penitenza non sia la **volontà**. Infatti:

III^a q. 85, a. 4, arg. 1

La penitenza è una specie di tristezza. Ma la tristezza, al pari della gioia, risiede nel concupiscibile. Quindi la penitenza risiede nel concupiscibile.

III^a q. 85, a. 4, arg. 2

La penitenza, scrive S. Agostino, «è una forma di vendetta». Ora, **la vendetta** pare appartenere all'**irascibile**, poiché l'ira è **«una brama di vendetta»**. Quindi la penitenza è nell'irascibile.

III^a q. 85, a. 4, arg. 3

Il passato è l'oggetto proprio della memoria, come insegna il Filosofo. Ma **la penitenza**, stando alle spiegazioni date **[a. 1, ad 2, 3]**, ha di mira il passato. Perciò la penitenza risiede nella memoria.

III^a q. 85, a. 4, arg. 4

Nessuna cosa può agire dove non si trova. Ora, **la penitenza esclude il peccato da tutte le facoltà dell'anima**. Essa quindi non risiede solo nella volontà, ma in tutte le facoltà dell'anima.

III^a q. 85, a. 4. SED CONTRA:

La penitenza è una specie di **sacrificio**, secondo le parole del **Salmo 50, 19**: **«Uno spirito contrito è sacrificio a Dio»**. Ma l'offerta del sacrificio è un atto della volontà, secondo quelle altre parole, **Salmo 53, 8**: **«Di tutto cuore ti offrirò un sacrificio»**. **Quindi la penitenza risiede nella volontà.**

III^a q. 85, a. 4. RESPONDEO:

Due sono i sensi in cui possiamo parlare di **penitenza**. Primo, in quanto è una passione. E in questo senso essa è tra le specie della tristezza e risiede nel concupiscibile. Secondo, in quanto è una virtù. E in quest'altro senso, **come si è visto [a. 3]**, **è tra le specie della giustizia**. Ora la giustizia, come si è notato nella Seconda Parte **[II-II, q. 58, a. 4; I-II, q. 56, a. 6]**, risiede nell'appetito della ragione, che è la volontà. Perciò è evidente che **la penitenza**, in quanto è una virtù, risiede nella **volontà**. E il suo atto proprio è **il proposito di correggere per Dio quanto si è commesso contro di lui.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 4, ad arg. 1

L'argomento si riferisce alla penitenza in quanto passione.

III^a q. 85, a. 4, ad arg. 2

Bramare la vendetta contro qualcuno **appartiene all'irascibile**, ma **desiderare e compiere la vendetta contro se stessi, o contro altri, mossi dalla ragione, appartiene alla volontà**.

III^a q. 85, a. 4, ad arg. 3

La **memoria** è la facoltà che **conosce il passato**. Ora, la penitenza non appartiene alle facoltà conoscitive, ma a quelle appetitive, che presuppongono la conoscenza. Quindi **la penitenza non risiede nella memoria, ma la presuppone**.

III^a q. 85, a. 4, ad arg. 4

La **volontà**, come si è visto nella Prima Parte [q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1], **muove tutte le altre potenze dell'anima**. Perciò nulla impedisce che la penitenza, avendo sede nella volontà, **influisca su ciascuna delle facoltà dell'anima**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la penitenza non derivi dal **timore**. Infatti:

III^a q. 85, a. 5, arg. 1

La penitenza ha inizio con il **pentimento dei peccati**. Ma questo appartiene alla **carità**, come si è detto sopra [a. 2, ad 1; a. 3]. Quindi la penitenza nasce più dall'amore che dal timore.

III^a q. 85, a. 5, arg. 2

Gli uomini vengono spinti alla penitenza dall'attesa del regno dei cieli, secondo le parole evangeliche, **Matteo 4, 17**: «**Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino**». Ora, il regno dei cieli è oggetto della **speranza**. Quindi la penitenza deriva più dalla speranza che dal timore.

III^a q. 85, a. 5, arg. 3

Il timore è uno degli atti interni dell'uomo. La penitenza invece **pare un'opera non dovuta all'uomo, ma a Dio**, stando alle parole della Scrittura, **Geremia 31, 19**: «**Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza**». Perciò la penitenza non deriva dal timore.

III^a q. 85, a. 5. SED CONTRA:

In **Isaia 26, 17**, si legge: «Come una donna incinta che sta per partorire si contorce e grida nei dolori, così siamo stati noi di fronte a te», mediante la penitenza; e poco dopo il testo così continua secondo un'altra versione [LXX]: «**Per il tuo timore, o Signore, noi abbiamo concepito, abbiamo partorito e abbiamo generato lo spirito di salvezza**», cioè di salutare penitenza, come si rileva da ciò che precede [c. 26]. **Quindi la penitenza deriva dal timore**.

III^a q. 85, a. 5. RESPONDEO:

Della **penitenza** noi possiamo parlare da due punti di vista:

- **Primo**, in quanto è un **abito**. E sotto questo aspetto essa viene **infusa immediatamente da Dio «senza di noi»** come operanti principali, però **non senza di noi** quali **cooperanti** nell'ordine dispositivo mediante certi atti.
- **Secondo**, possiamo parlare della penitenza **in riferimento agli atti con i quali cooperiamo con Dio** operante nella penitenza.

+ Ora, il principio primo di questi atti è l'operazione di Dio che converte il nostro cuore, secondo la preghiera di Geremia, **Lamentazioni 5, 21**: «Convertiti a te, Signore, e ci convertiremo».

+ Il **secondo** atto è un **moto di fede**.

+ Il **terzo** è un **moto di timore servile**, con il quale uno si ritrae dal peccato per il timore dei castighi.

+ Il **quarto** è un **moto di speranza**, per cui uno concepisce il proposito di emendarsi nella speranza di conseguire il perdono.

+ Il **quinto** è un **moto di carità**, con cui si detesta il peccato per se stesso, e non più per i castighi.

+ Il **sesto** è un **moto di timore filiale**, con cui uno offre volontariamente a Dio il proprio emendamento per il rispetto a lui dovuto. Così dunque risulta che l'atto della penitenza deriva dal timore servile come dal primo moto affettivo che ad essa ci ordina, mentre deriva dal timore filiale come dal suo principio prossimo e immediato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 5, ad arg. 1

Il peccato comincia a dispiacere all'uomo, soprattutto se peccatore, prima per i castighi, che sono l'oggetto del timore servile, che non per l'offesa di Dio o per la nefandezza del peccato, che sono l'oggetto della carità.

III^a q. 85, a. 5, ad arg. 2

L'avvicinarsi del regno di Dio implica la venuta del re che non solo premia, ma anche punisce. Da cui le parole di S. Giovanni il Battista, Matteo 3, 7: «Razza di vipere, chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente?».

III^a q. 85, a. 5, ad arg. 3

Anche lo stesso moto del timore deriva dall'atto di Dio che converte il cuore. Per cui nel Deuteronomio 5, 29, si legge: «Chi darà loro un cuore tale per cui mi temano?». Quindi il fatto che la penitenza proceda dal timore non esclude che proceda dall'atto con cui Dio converte il cuore.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la penitenza sia la prima tra le virtù. Infatti:

III^a q. 85, a. 6, arg. 1

Spiegando le parole evangeliche, **Matteo 3, 2**: «Fate penitenza», la Glossa afferma: «La prima virtù consiste nel punire con la penitenza l'uomo vecchio e nell'odiarne i vizi».

III^a q. 84, a. 6, arg. 2

L'abbandono del punto di partenza Pare debba precedere il raggiungimento del termine di arrivo. Ma tutte le altre virtù sembrano riguardare questo raggiungimento del termine di arrivo: poiché esse ordinano tutte l'uomo a ben operare. Invece la penitenza ordina all'abbandono del male. Quindi la penitenza Pare precedere tutte le altre virtù.

III^a q. 85, a. 6, arg. 3

Prima della penitenza c'è il peccato nell'anima. Ora, nessuna virtù può stare nell'anima assieme al peccato. Quindi nessuna virtù può esistere prima della penitenza, ma essa è la prima, che apre la porta alle altre escludendo il peccato.

III^a q. 85, a. 6. SED CONTRA:

La penitenza, come si è detto [a. 5], **deriva dalla fede, dalla speranza e dalla carità**. Quindi la penitenza non è la prima tra le virtù.

III^a q. 85, a. 6. RESPONDEO:

- Tra **le virtù** non c'è un ordine cronologico **rispetto alla loro esistenza come abiti**: essendo infatti tra loro connesse, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 65, a. 3], tutte le virtù **cominciano a esistere nell'anima simultaneamente**.

- Si dice invece che l'una precede l'altra in ordine di natura **rispetto agli atti**: cioè in quanto l'atto di una virtù presuppone l'atto di un'altra. Ora, sotto questo aspetto si deve affermare che **certi atti lodevoli possono precedere l'atto e l'abito della penitenza anche cronologicamente**: come l'atto della **fede e della speranza informi**, e l'atto del **timore servile**.

- Invece **l'atto e l'abito della carità coincidono cronologicamente con l'atto e con l'abito della penitenza, e con gli abiti delle altre virtù**: come infatti si è già visto nella Seconda Parte [I-II, q. 113, aa. 7, 8], nella giustificazione dell'empio **il moto del libero arbitrio verso Dio è simultaneo all'atto di fede informato dalla carità e al moto del libero arbitrio contro il peccato**, che è l'atto della **penitenza**. Tuttavia il primo di questi due atti precede per natura il secondo: poiché l'atto della virtù della **penitenza** si volge contro il peccato **sotto la mozione dell'amore di Dio**, per cui il primo atto è causa del secondo. Così dunque la penitenza in senso assoluto non è la prima tra le virtù, né in ordine di tempo né in ordine di natura: poiché in ordine di natura la precedono in senso assoluto le virtù teologali. Tuttavia in un certo senso è la prima tra le virtù in ordine di tempo per quel suo atto che si presenta come primo nella giustificazione dell'empio. Ma in ordine di natura le altre virtù la precedono, poiché ciò che è per se precede ciò che è per accidens: infatti le altre virtù sono per se, cioè essenzialmente, necessarie al bene dell'uomo, mentre la penitenza lo è solo in forza di una supposizione, cioè supposto un peccato precedente; come si è già notato sopra [q. 65, a. 4] a proposito dell'ordine del sacramento della penitenza rispetto agli altri sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 85, a. 6, ad arg. 1

La Glossa si riferisce al fatto che l'atto della penitenza è primo cronologicamente rispetto agli atti delle altre virtù.

III^a q. 85, a. 6, ad arg. 2

Nei moti progressivi l'abbandono del punto di partenza precede cronologicamente il termine di arrivo, e lo precede [anche] in ordine di natura se viene considerato dal lato del soggetto, cioè secondo l'ordine della causa materiale. Ma secondo l'ordine della causa agente e finale viene prima il raggiungimento del termine di arrivo: poiché è questo che muove l'intenzione dell'agente. E quest'ordine è quello che maggiormente interessa quando si tratta degli atti dell'anima, come nota il Filosofo.

III^a q. 85, a. 6, ad arg. 3

La penitenza apre la porta alle virtù scacciando il peccato mediante le virtù della fede e della carità, che per natura la precedono. Tuttavia apre loro la porta in modo da farle entrare insieme con essa: infatti nella giustificazione dell'empio il moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato è simultaneo alla remissione della colpa e all'infusione della grazia, assieme alla quale vengono infuse tutte le virtù, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 65, aa. 3, 5].

Questione 86

Proemio

Passiamo ora a considerare gli **effetti della penitenza**:

- **Primo** quanto alla **remissione dei peccati mortali**;
- **secondo**, quanto alla remissione dei **peccati veniali**;
- **terzo**, quanto alla possibile **reviviscenza dei peccati perdonati**;
- **quarto**, quanto al **recupero delle virtù**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i peccati mortali vengano cancellati dalla penitenza;
2. Se sia possibile cancellarli senza la penitenza;
3. Se possa essere rimesso un peccato, senza la remissione degli altri;
4. Se la penitenza possa togliere la colpa, lasciando l'obbligazione alla pena;
5. Se possano così rimanere le scorie del peccato;
6. Se togliere il peccato sia effetto della penitenza virtù o della penitenza sacramento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non **tutti i peccati vengano cancellati** dalla penitenza. Infatti:

III^a q. 86, a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 12, 17**, afferma che Esau «non ottenne il perdono, sebbene lo chiedesse con le lacrime». E la **Glossa** spiega: «cioè **non ottenne il perdono e la benedizione mediante il pentimento**». E di Antioco si legge, **2Maccabei 9, 13**: «Quell'empio si mise a pregare quel Signore che ormai non avrebbe più avuto misericordia di lui». Quindi non tutti i peccati vengono eliminati dalla penitenza.

III^a q. 86, a. 1, arg. 2

S. Agostino ha scritto che «tanta è la sozzura di questo peccato (che cioè uno dopo aver conosciuto Dio per la grazia di Cristo arrivi a minacciare la concordia fraterna muovendosi col fuoco dell'invidia contro la grazia medesima), che uno non può sopportare l'umiltà della preghiera, anche se è costretto dalla cattiva coscienza a riconoscere e a denunciare il proprio peccato». Perciò non tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.

III^a q. 86, a. 1, arg. 3

Il Signore, **Matteo 12, 32**, ha affermato: «A chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questo secolo, né in quello futuro». Quindi non tutti i peccati possono essere rimessi con la penitenza.

III^a q. 86, a. 1. SED CONTRA:

In **Ezechiele 18, 22**, si legge: «Nessuna delle colpe commesse sarà ricordata».

III^a q. 86, a. 1. RESPONDEO:

L'incapacità della penitenza a cancellare un certo peccato potrebbe dipendere da due motivi:

- **primo**, dal fatto che uno non è in grado di pentirsi: sono certamente incancellabili i peccati dei **demoni** e dei **dannati**: poiché il loro **affetto è confermato nel male**, e quindi ad essi **il peccato non può dispiacere** in quanto colpa, ma dispiace solo in quanto si traduce nel castigo di cui soffrono. Per cui essi hanno un certo pentimento, però infruttuoso, secondo quelle parole, **Sapienza 5, 3**: «Presi dal pentimento, gemeranno per l'angoscia dell'animo». E così tale penitenza non è accompagnata dalla speranza del perdono, ma dalla disperazione.

- **secondo, dal fatto che la penitenza non è in grado di cancellare il peccato.** Ora, non può essere di tal genere il peccato di un uomo **viatore**, il cui libero arbitrio è flessibile al bene e al male. **Affermare quindi che esiste nella vita presente qualche peccato di cui sia impossibile pentirsi, è un errore:**

+ **Primo, perché in tal modo si negherebbe il libero arbitrio.**

+ **Secondo, perché si farebbe oltraggio alla grazia,** la quale è in grado di muovere a penitenza il cuore di qualsiasi peccatore, poiché sta scritto, **Proverbi 21, 1:** «**Il cuore del re è nelle mani del Signore, che lo dirige dovunque egli vuole**». È erroneo inoltre pensare che un peccato non possa essere rimesso dalla vera penitenza per il secondo motivo. Innanzitutto perché **ciò è incompatibile con la misericordia di Dio, di cui sta scritto, Gioele 2, 13,** che «**è misericordioso e benigno, tardo all'ira e ricco di benevolenza**». Infatti Dio in qualche modo verrebbe superato dall'uomo, se l'uomo desiderasse la cancellazione del peccato e Dio non la volesse.

+ In secondo luogo poi **perché ciò verrebbe a menomare la virtù della passione** di Cristo, che dà efficacia alla penitenza come anche agli altri sacramenti; sta scritto infatti, **1Giovanni 2, 2:** «**Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati; e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo**». Si deve quindi affermare in modo assoluto che in questa vita tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 1, ad arg. 1

Esaù non si pentì sinceramente, come risulta da quelle sue parole, **Genesi 27, 41:** «**Si avvicineranno i giorni del lutto per mio padre, e allora ucciderò mio fratello Giacobbe**». E similmente non fu vera neppure la penitenza di **Antioco**. Si pentì infatti della sua colpa passata non per l'offesa di Dio, ma per la malattia del corpo di cui soffriva, **2Maccabei 9, 5 ss..**

III^a q. 86, a. 1, ad arg. 2

Le parole di **S. Agostino:** «È tanta la sozzura di questo peccato che uno non sopporta l'umiltà della preghiera», **vanno intese nel senso che ciò non è facile:** come quando si dice che non può guarire colui che non può guarire facilmente. **Tuttavia ciò è sempre possibile per la virtù della divina grazia, che talora, come dice il Salmo 67, 23,** «**fa tornare dagli abissi del mare**».

III^a q. 86, a. 1, ad arg. 3

In quel testo «**parlare**» o «**bestemmiare**» contro lo Spirito Santo equivale, secondo S. Agostino, a cadere nell'**impenitenza finale**: e questa è assolutamente imperdonabile, poiché **finita la vita presente non c'è remissione dei peccati**. Se invece per bestemmia contro lo Spirito Santo si intende un peccato di vera malizia, oppure la bestemmia diretta contro lo Spirito Santo, allora si dice che tale colpa non è rimessa, cioè non lo è «facilmente», perché in se stessa non ha attenuanti; oppure inquantoché per tale peccato si è puniti sia in questa vita che in quella futura, come si è visto nella Seconda Parte **[III-II, q. 14, a. 3]**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il peccato possa essere **rimesso senza la penitenza**. Infatti:

III^a q. 86, a. 2, arg. 1

Sugli adulti Dio non ha un potere meno grande che sui bambini. Ora, egli rimette i peccati ai bambini senza penitenza. Quindi anche agli adulti.

III^a q. 86, a. 2, arg. 2

Dio non ha legato la sua virtù esclusivamente ai sacramenti. Ma la penitenza è un sacramento. Quindi per la virtù di Dio i peccati possono essere rimessi senza la penitenza.

III^a q. 86, a. 2, arg. 3

La misericordia di Dio è superiore a quella degli uomini. Ma l'uomo **talora** perdona le offese anche a chi non ne è pentito, secondo il comando del Signore medesimo, **Matteo 5, 44**: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano». Perciò molto di più Dio perdona l'offesa agli uomini senza che ne facciano penitenza.

III^a q. 86, a. 2. SED CONTRA:

Il Signore afferma per bocca di **Geremia, 18, 8**: «Se questo popolo si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E così, inversamente, **pare che se l'uomo non fa penitenza Dio non perdoni l'offesa**.

III^a q. 86, a. 2. RESPONDEO:

È impossibile che un peccato attuale mortale venga rimesso senza penitenza, se parliamo della penitenza virtù. Essendo infatti il peccato un'offesa di Dio, Dio rimette il peccato nel modo in cui perdona l'offesa commessa contro di lui. Ora, **l'offesa si contrappone direttamente alla grazia**: si dice infatti che **si resta offesi** riguardo a un altro per il fatto che lo **si respinge dalla propria grazia**. Ora, come si è spiegato nella Seconda Parte **[I-II, q. 110, a. 1]**, fra la grazia di Dio e la grazia dell'uomo c'è questa differenza, che **la grazia dell'uomo non causa, ma presuppone la bontà**, vera o apparente, in colui che ne è l'oggetto, mentre **la grazia di Dio causa la bontà** in quest'ultimo, essendo il ben volere di Dio, implicito nel termine grazia, causa del bene della creatura. **Può quindi capitare che un uomo perdoni l'offesa subita senza che l'offensore cambi il suo malvolere verso di lui, ma non può capitare che Dio perdoni l'offesa a qualcuno senza mutarne la volontà**. Ora, l'offesa del peccato mortale deriva dal fatto che la volontà dell'uomo si è distolta da Dio volgendosi a un bene [temporale] commutabile. **Quindi per la remissione dell'offesa di Dio si richiede che la volontà dell'uomo venga mutata in modo da convertirsi a Dio, detestando la perversione predetta e facendo il proposito di emendarsi**. Il che rientra nella natura della penitenza in quanto virtù. **È quindi impossibile che a uno venga rimesso il peccato senza la penitenza virtù**. Invece il sacramento della penitenza, come si è spiegato sopra **[q. 84, a. 1, ad 2; a. 3]**, viene compiuto attraverso il ministero del sacerdote che lega e assolve. Ora, Dio può rimettere il peccato senza di esso: e **fu così che Cristo perdonò all'adultera, come riferisce S. Giovanni 8, 11**, e alla peccatrice, come dice S. **Luca 7, 47 s.**. Ma ad esse Dio non rimise i peccati senza la virtù della penitenza **[sacramento]**: poiché, come scrive **S. Gregorio**, «egli attirò interiormente con la grazia», alla penitenza, «colei che esternamente accolse con la misericordia».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 2, ad arg. 1

Nei bambini non c'è che il peccato originale, il quale non implica **un disordine attuale della volontà**, ma un disordine abituale della natura, come si è spiegato nella Seconda Parte **[I-II, q. 82, a. 1]**. E così viene loro rimesso il peccato mediante un mutamento non di atti, ma solo di abiti, mediante l'infusione della grazia e delle virtù. Invece **all'adulto in cui si riscontrano dei peccati attuali**, i quali consistono nel **disordine attuale della volontà**, i peccati non vengono rimessi nemmeno nel battesimo senza un **mutamento della volontà: il che avviene con la penitenza**.

III^a q. 86, a. 2, ad arg. 2

La obiezione vale per la penitenza in quanto sacramento.

III^a q. 86, a. 2, ad arg. 3

La misericordia di Dio ha una virtù superiore rispetto alla misericordia dell'uomo per il fatto che **muove la volontà dell'uomo al pentimento**, mentre la misericordia dell'uomo non può farlo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la penitenza possa rimettere un peccato senza rimettere gli altri. Infatti:

III^a q. 86, a. 3, arg. 1

In Amos 4, 7, Dio si esprime in questi termini: «Facevo piovere sopra una città e non sopra un'altra; un campo era bagnato dalla pioggia mentre l'altro, su cui non pioveva, seccava». E S. Gregorio, spiegando la frase, afferma: «Quando chi odia il prossimo si corregge dagli altri vizi, è come una medesima città che in una parte riceve la pioggia e nell'altra rimane all'asciutto: poiché vi sono alcuni che, pur eliminando certi vizi, si ostinano in altri». Quindi è possibile che la penitenza rimetta un peccato senza rimettere gli altri.

III^a q. 86, a. 3, arg. 2

S. Ambrogio scrive: «La prima consolazione sta nel fatto che Dio non tralascia di usare misericordia; la seconda sta nella punizione, nella quale, anche se manca la fede, la pena serve a soddisfare e a risolleverare». Quindi uno può essere liberato da un peccato pur restando nel peccato di incredulità.

III^a q. 86, a. 3, arg. 3

Quando più cose non hanno la necessità di stare insieme, si può togliere l'una senza togliere l'altra. Ora **i peccati**, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 73, a. 1], **non sono connessi così da non poter fare a meno l'uno dell'altro**. Perciò la penitenza può rimetterne uno senza rimettere gli altri.

III^a q. 86, a. 3, arg. 4

I peccati sono dei debiti di cui nel Padre nostro chiediamo il condono: «Rimetti a noi i nostri debiti». Ma **l'uomo talora rimette un debito senza rimettere gli altri**. Quindi anche Dio può rimettere per la penitenza **un peccato senza rimettere gli altri**.

III^a q. 86, a. 3, arg. 5

I peccati vengono perdonati agli uomini per l'amore che Dio ha verso di loro, secondo le parole di **Geremia 31, 3**: «Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà». Ora, nulla impedisce che Dio ami un uomo per una data cosa restando adirato con lui per un'altra: come nel peccatore egli ama la natura e odia la colpa. Perciò è possibile che per la penitenza Dio rimetta un peccato senza rimettere gli altri.

III^a q. 86, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Ci sono alcuni che si pentono di aver peccato, però non completamente, poiché si riservano delle colpe di cui godono, senza notare che il Signore liberò dal demonio uno che era insieme sordo e muto, insegnandoci così che noi non saremo affatto guariti se non lo saremo da tutti i peccati».

III^a q. 86, a. 3 RESPONDEO:

È impossibile che con la penitenza venga rimesso un peccato senza che vengano rimessi anche gli altri. Primo, poiché un peccato viene rimesso in quanto l'offesa di Dio viene eliminata dalla grazia: infatti nella Seconda Parte [I-II, q. 109, a. 7; q. 113, a. 2] abbiamo spiegato che nessun peccato può essere rimesso senza la grazia. Ma **ogni peccato mortale è contrario alla grazia e incompatibile con essa**. È quindi impossibile che un peccato venga rimesso senza che lo siano anche gli altri. Secondo, poiché il peccato mortale, come si è notato sopra [a. 2], non può essere rimesso che mediante una vera penitenza, la quale implica l'abbandono del peccato quale offesa di Dio. E questo è un aspetto comune a tutti i peccati mortali. Ma un identico principio produce il medesimo effetto. **Quindi uno non può pentirsi veramente di un peccato senza pentirsi**

degli altri. Se infatti egli si pente di un peccato in quanto è contro Dio amato sopra ogni cosa, il che è richiesto dalla nozione della vera penitenza, ne segue che egli si pentirà di tutti i peccati. È quindi impossibile che venga rimesso un peccato senza la remissione degli altri. Terzo, poiché ciò sarebbe incompatibile con la perfezione della misericordia di Dio, «le cui opere sono perfette», come si legge, **Deuteronomio 32, 4**. Se dunque egli perdona, perdona totalmente. Da cui le parole di S. Agostino: «Sperare un perdono dimezzato da colui che è giusto ed è la stessa giustizia, è un'empietà che rientra nell'incredulità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 3, ad arg. 1

Quelle parole di S. Gregorio non si riferiscono alla remissione della colpa, ma alla cessazione dal peccato: poiché talvolta chi è abituato a commettere molti peccati ne abbandona uno, ma non un altro. Il che avviene grazie all'aiuto di Dio, aiuto che però non arriva fino alla remissione della colpa.

III^a q. 86, a. 3, ad arg. 2

In quel testo di S. Ambrogio la «fede» non è la virtù per cui crediamo in Cristo: poiché S. Agostino spiegando le parole di Cristo, Giovanni 15, 22: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero contratto il peccato», cioè il peccato di incredulità, scrive: «Questo è il peccato che tiene insieme tutti i peccati». «Fede» sta qui invece al posto di «coscienza»: poiché capita che uno consegua la remissione dei peccati di cui non ha coscienza mediante le pene che pazientemente sopporta.

III^a q. 86, a. 3, ad arg. 3

Sebbene i peccati non siano connessi in quanto si volgono al bene commutabile, sono però connessi in quanto distolgono dal bene incommutabile: aspetto questo che è comune a tutti i peccati mortali. Ed è sotto questo aspetto che essi sono un'offesa che deve essere eliminata dalla penitenza.

III^a q. 86, a. 3, ad arg. 4

Il debito di beni esterni, p. es. di danaro, non è incompatibile con l'amicizia, che spinge a condonarlo. Per cui è possibile condonare un debito senza condonarne un altro. Ma il debito della colpa è incompatibile con l'amicizia. Perciò una colpa o un'offesa non può venire rimessa senza le altre. E sarebbe ridicolo che anche a un uomo si chiedesse il perdono di un'offesa senza chiederlo per le altre.

III^a q. 86, a. 3, ad arg. 5

L'amore con cui Dio ama la natura di un uomo non è ordinato al bene della gloria, dalla quale l'uomo viene distolto con qualsiasi peccato mortale. Invece l'amore [soprannaturale] della grazia, da cui deriva la remissione del peccato mortale, ordina l'uomo alla vita eterna, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani 6, 23**: «La grazia di Dio è la vita eterna». Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che dopo che è stata rimessa la colpa con la penitenza non rimanga alcun reato o debito di pena. Infatti:

III^a q. 86, a. 4, arg. 1

Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ma la colpa è la causa del debito della pena: poiché uno è degno di pena proprio perché ha commesso una colpa. Perciò, una volta eliminata la colpa, non può rimanere un debito di pena.

III^a q. 86, a. 4, arg. 2

Come dice l'Apostolo, **Romani 5, 15 ss.**, **il dono di Cristo ha più efficacia del peccato**. Ora, l'uomo col peccato incorre simultaneamente nella colpa e nel debito della pena. Quindi a maggior ragione col dono della grazia vengono rimessi simultaneamente la colpa e il debito della pena.

III^a q. 86, a. 4, arg. 3

La remissione dei peccati si ottiene nella penitenza per virtù della passione di Cristo, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Romani 3, 25**: **«Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue, per la remissione dei peccati passati»**. Ma la passione di Cristo basta a soddisfare per tutti i peccati, come si è visto sopra [q. 48, a. 2; q. 49, a. 3]. Quindi dopo la remissione della colpa non rimane alcun debito di pena.

III^a q. 86, a. 4. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **2Samuele 12, 13 s.**, si legge che, avendo Davide penitente detto a Natan: **«Ho peccato contro il Signore»**, Natan gli rispose: **«Il Signore ha perdonato il tuo peccato: tu non morirai. Tuttavia il figlio che ti è nato dovrà morire»**; **e ciò in pena del peccato precedente, come si legge nello stesso punto. Perciò, rimessa la colpa, rimane il debito di una certa pena.**

III^a q. 86, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 87, a. 4], **nel peccato mortale** vanno considerate due cose: l'**allontanamento dal bene incommutabile [eterno]** e la **conversione [o adesione]** disordinata **al bene commutabile [o temporale]**. Per l'allontanamento quindi dal bene incommutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito della **pena eterna**, in modo che colui che ha peccato contro il bene eterno venga punito per l'eternità. Invece per la disordinata conversione al bene commutabile il peccato mortale è accompagnato dal **debito di un'altra pena**: poiché **il disordine della colpa non viene riassorbito nell'ordine della giustizia che mediante una pena**. È infatti giusto che colui che **ha concesso alla propria volontà più del dovuto, soffra qualcosa di contrario alla sua volontà**. E così si ottiene l'uguaglianza. Per cui si legge nell'**Apocalisse 18, 7**: **«Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione»**. Tuttavia, poiché l'adesione al bene commutabile [o temporale] non è infinita, da questo lato il peccato non merita una pena eterna. Per cui nel caso di una conversione disordinata a un bene temporale senza allontanamento da Dio, come accade nei peccati veniali, **il peccato merita una pena non eterna, ma temporale**. Quando dunque mediante la grazia viene **rimessa la colpa**, finisce l'allontanamento dell'anima da Dio, poiché con la grazia l'anima si unisce a lui. E così viene per ciò stesso **eliminato il debito della pena eterna**. Può tuttavia restare il debito di una **qualche pena temporale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 4, ad arg. 1

La colpa mortale presenta tutti e due questi aspetti: l'allontanamento da Dio e l'adesione o conversione al bene creato; però, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 71, a. 6], **l'allontanamento da Dio è l'elemento formale del peccato**, mentre **la conversione al bene creato è l'elemento materiale**. Ora, se viene eliminato l'elemento formale di una cosa, questa perde la sua natura specifica: **come eliminando la razionalità si elimina la specie umana**. Perciò si dice che la colpa mortale viene rimessa per il fatto che con la grazia viene tolto l'allontanamento dell'anima da Dio e insieme il reato o debito della pena eterna. Rimane però **l'elemento materiale, cioè l'adesione disordinata al bene creato**: per cui si ha un **debito di pena temporale**.

III^a q. 86, a. 4, ad arg. 2

Come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 2], è compito della grazia operare nell'uomo giustificando dal peccato, e cooperare con l'uomo nel ben operare. Perciò **la remissione della colpa e del debito della pena eterna** appartiene alla **grazia operante**, mentre la **remissione del debito della pena temporale** spetta alla **grazia cooperante**, in quanto cioè l'uomo, **sopportando con pazienza** le sue pene mediante l'aiuto della

grazia, viene sciolto dal debito della pena temporale. Come quindi l'effetto della grazia operante precede quello della grazia cooperante, così la remissione della colpa e della pena eterna precede la piena remissione della pena temporale. Entrambi gli effetti derivano perciò dalla grazia: ma il primo dalla sola **grazia**, mentre il secondo deriva insieme dalla **grazia e dal libero arbitrio**.

III^a q. 86, a. 4, ad arg. 3

La passione di Cristo è sufficiente per se stessa a eliminare qualsiasi debito di pena non solo eterna, ma anche temporale: e **nella misura in cui l'uomo partecipa la virtù della passione di Cristo, partecipa anche l'affrancamento dal debito della pena**. Ora, nel battesimo **l'uomo** partecipa pienamente la virtù della passione di Cristo, inquantoché mediante l'acqua e lo Spirito Santo viene a morire al peccato insieme con Cristo, e viene rigenerato in lui a una vita nuova. Perciò nel battesimo l'uomo ottiene la remissione di tutta la pena. **Nella penitenza invece partecipa la virtù della passione di Cristo secondo la misura dei propri atti, i quali, come si è visto sopra [q. 84, a. 1, ad 1], sono la materia della penitenza, come l'acqua lo è del battesimo**. E così il debito di tutta la pena non viene subito rimesso con il primo atto di penitenza con cui viene rimessa la colpa, ma solo dopo che sono stati compiuti tutti gli atti della penitenza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che con il **perdono della colpa** mortale vengano **eliminate anche tutte le sue scorie**. Infatti:

III^a q. 86, a. 5, arg. 1

S. Agostino afferma: «Il Signore non ha mai guarito nessuno senza liberarlo completamente: guarì infatti per intero quell'uomo in giorno di sabato poiché ne liberò il corpo da ogni infermità e l'anima da ogni infezione». Ma **le scorie del peccato rientrano nelle infermità del peccato. È quindi impossibile che una volta perdonata la colpa rimangano le scorie del peccato**.

III^a q. 86, a. 5, arg. 2

Secondo Dionigi il bene è più efficace del male: poiché il male non agisce che in virtù del bene. Ora, col peccato l'uomo contrae simultaneamente tutta l'infezione della colpa. Quindi a maggior ragione con la penitenza egli viene liberato da tutte le scorie del peccato.

III^a q. 86, a. 5, arg. 3

L'opera di Dio è più efficace dell'opera dell'uomo. Ma con l'esercizio delle [buone] opere dell'uomo le scorie dei peccati opposti vengono eliminate. Molto più dunque esse vengono eliminate con la remissione della colpa, che è opera di Dio.

III^a q. 86, a. 5. SED CONTRA:

Nel vangelo di S. **Marco 8, 22 ss.**, si legge che il cieco illuminato dal Signore prima ebbe la restituzione di una vista imperfetta, per cui disse: «**Vedo gli uomini come alberi che camminano**», e in seguito fu guarito perfettamente, «**così da vedere a distanza ogni cosa**». Ora, la guarigione del cieco vuole significare il proscioglimento del peccatore. Perciò dopo la prima remissione della colpa, con cui al peccatore viene restituita la vista spirituale, rimangono in lui alcune scorie del peccato commesso.

III^a q. 86, a. 5. RESPONDEO:

Il peccato mortale con la sua adesione disordinata al bene creato produce nell'anima una certa disposizione; o anche un'abitudine, se l'atto è ripetuto più volte. Ora, **la colpa del peccato mortale**, come si è detto sopra **[a. 4, ad 1]**, viene rimessa in quanto la grazia toglie **l'allontanamento dell'anima da Dio**. Ma eliminato quanto si riferisce all'allontanamento, può rimanere ancora quanto si riferisce alla **conversione disordinata**: poiché quest'ultima può sussistere anche senza l'allontanamento da Dio, come si è notato. Perciò nulla impedisce che, eliminata la colpa, rimangano **le disposizioni causate dagli atti precedenti**, che vengono

dette **scorie [o reliquie] del peccato**. Tuttavia esse rimangono debilitate e affievolite, così da non dominare sull'uomo. E ciò più a modo di disposizione che di abito: come avviene anche per il fomite dopo il battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 5, ad arg. 1

Dio guarisce tutto l'uomo perfettamente: ma talora lo fa subito, come restituì subito la perfetta salute alla suocera di Pietro, per cui «**levatasi all'istante la donna cominciò a servirlo**», come dice S. **Luca 4, 39**; talora invece lo fa gradualmente, cioè come fece col cieco a cui rese la vista, **Marco 8, 22** ss.. E così anche spiritualmente talora egli converte con tanta commozione il cuore di un uomo da fargli conseguire all'istante una perfetta guarigione spirituale, non solo con la remissione della colpa, ma anche con l'eliminazione di tutte le scorie del peccato: come avvenne nel caso della Maddalena, **Luca 7, 47 ss.** Altre volte invece prima rimette la colpa con la **grazia operante**, e poi gradualmente elimina le scorie del peccato con la **grazia cooperante**.

III^a q. 86, a. 5, ad arg. 2

Anche il peccato talora non produce da principio che una disposizione debole, in quanto causata da un unico atto; talora invece ne produce una più forte, causata da una molteplicità di atti.

III^a q. 86, a. 5, ad arg. 3

Con un solo atto umano non si possono eliminare tutte le scorie del peccato: poiché, come dice **Aristotele**, «il perverso, ricondotto a pratiche più oneste, progredirà poco nel miglioramento»; insistendo però nell'esercizio arriverà a essere buono con la virtù acquisita. Questo però può farlo con molta maggiore efficacia la **grazia di Dio**, sia con uno che con molti atti.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **remissione della colpa** non sia un **effetto della penitenza** in quanto virtù. Infatti:

III^a q. 86, a. 6, arg. 1

La **penitenza** è considerata una **virtù** in quanto è **principio di atti umani**. Ma gli atti umani non influiscono sulla remissione della colpa, che è un effetto della **grazia operante**. Quindi la remissione della colpa non è un effetto della penitenza in quanto virtù.

III^a q. 86, a. 6, arg. 2

Altre virtù sono più eccellenti della penitenza. Eppure la remissione della colpa non viene detta effetto di nessuna di esse. Quindi non può dirsi neppure effetto della penitenza in quanto virtù.

III^a q. 86, a. 6, arg. 3

La remissione della colpa non si ha che in virtù della passione di Cristo: poiché, come dice S. Paolo, **Ebrei 9, 22**, «**senza spargimento di sangue non esiste perdono**». Ma la penitenza opera in virtù della passione di **Cristo** in quanto sacramento, come anche gli altri sacramenti, secondo le spiegazioni date [**a. 4, ad 3; q. 62, a. 5**]. Perciò la remissione della colpa è un effetto della penitenza non in quanto virtù, bensì in quanto **sacramento**.

III^a q. 86, a. 6. SED CONTRA:

Propriamente è causa di una data cosa quanto è indispensabile perché essa possa esistere, dato che ogni effetto dipende dalla propria causa. Ora la remissione dei peccati, come si è già notato [**a. 2; q. 84, a. 5, ad 3**], può derivare da Dio senza il sacramento della penitenza, **ma non senza la penitenza in quanto virtù**. Per cui

anche prima dei sacramenti della nuova legge Dio rimetteva i peccati a chi faceva penitenza. Quindi la remissione della colpa è un effetto della penitenza in quanto virtù.

III^a q. 86, a. 6. RESPONDEO:

La penitenza è una virtù in quanto è principio di certi atti umani. Ora, gli atti umani del penitente costituiscono come la **materia nel sacramento della penitenza**. Ma ogni sacramento produce il suo effetto non solo in **virtù della forma**, bensì anche in **virtù della materia**: poiché entrambe le cose costituiscono un unico sacramento, come si è detto sopra [q. 6, a. 6, ad 2]. Come quindi nel battesimo la remissione della colpa non dipende solo dalla virtù della forma, **dalla quale anche la stessa acqua ottiene la sua virtù**, così anche la remissione della colpa è effetto della penitenza principalmente per il **potere delle chiavi** esercitato dai ministri, dai quali secondo le spiegazioni date [q. 84, a. 3] deriva ciò che è formale in questo sacramento; tuttavia **secondariamente deriva anche dall'efficacia degli atti del penitente** che rientrano nella virtù della penitenza, sia pure in quanto tali atti sono ordinati in qualche modo alle chiavi della Chiesa. **Perciò è evidente che la remissione della colpa è effetto della penitenza in quanto virtù; più principalmente però è effetto della penitenza in quanto sacramento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 86, a. 6, ad arg. 1

Come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 2; q. 113], **la giustificazione dell'empio è un effetto della grazia operante**. Ma in tale giustificazione, come si disse, non rientra solo l'infusione della grazia e la remissione della colpa, bensì anche il moto del **libero arbitrio**, sia quello verso Dio, che è un atto della fede formata, sia quello contro il peccato, che è un atto della virtù della penitenza. **Tuttavia questi atti umani si presentano qui come effetti della grazia operante**, prodotti insieme con la remissione della colpa. Quindi **la remissione della colpa non avviene senza gli atti della virtù di penitenza, pur essendo un effetto della grazia operante**.

III^a q. 86, a. 6, ad arg. 2

Nella giustificazione dell'empio abbiamo non solo un atto di penitenza, ma anche un atto di fede, come si è notato sopra [I-II, q. 113, a. 4]. Perciò **la remissione della colpa non è solo effetto della penitenza in quanto virtù, ma prima ancora della fede e della carità**.

III^a q. 86, a. 6, ad arg. 3

Gli atti della penitenza in quanto virtù sono legati alla passione di Cristo tanto mediante la fede quanto mediante il potere delle chiavi esistente nella Chiesa. Quindi essi per entrambi i motivi causano la remissione della colpa in virtù della passione di Cristo.

III^a q. 86, a. 6, ad arg. 4

In risposta all'argomento in contrario va detto che l'atto della virtù di penitenza deve la sua indispensabilità per la remissione della colpa al fatto che è un effetto inseparabile della grazia, da cui principalmente deriva la remissione della colpa, e che opera in tutti i sacramenti. Perciò da questo fatto non si può concludere se non che **la grazia è la causa principale della remissione della colpa, più ancora del sacramento della penitenza**. Si noti però che anche nell'antica legge e nella legge di natura esisteva in qualche modo il sacramento della penitenza, come sopra [q. 84, a. 7, ad 1, 2] si è accennato.

[Le prescrizioni della legge naturale ricevono dall'antica e dalla nuova legge determinazioni diverse, proporzionate all'**imperfessione dell'antica** e alla **perfezione della nuova**. Per cui anche la penitenza ricevette alcune determinazioni nella legge antica. **Quanto al dolore** ci fu il comando di renderlo più interno che esterno, secondo le parole di **Gioele 2, 13**: «**Laceratevi il cuore e non le vesti**». **Quanto invece al rimedio** del dolore fu prescritto che in qualche modo i peccati venissero confessati ai ministri di Dio, almeno

in generale. Da cui le parole del Signore nel **Levitico 5, 17 s.**: «Se uno avrà peccato per ignoranza presenterà al sacerdote, come sacrificio di riparazione, un ariete senza difetto, di valore proporzionato al suo peccato: il sacerdote farà per lui il rito espiatorio per l'errore commesso per ignoranza, e gli sarà perdonato». E così per il fatto che uno compiva un'oblazione per il suo peccato, in qualche modo confessava al sacerdote la propria colpa. Per questo leggiamo nei **Proverbi 28, 13**: «Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo; chi le confessa e cessa di farle troverà indulgenza». **Non era però stato ancora istituito il potere delle chiavi, che deriva dalla passione di Cristo.** Quindi non era stato neppure istituito che uno dovesse dolersi del suo peccato col proposito di sottoporsi con la confessione e la soddisfazione alle chiavi della Chiesa, nella speranza di ottenere il perdono in virtù della passione di Cristo..]

Terza parte > I Sacramenti > La penitenza > La remissione dei peccati veniali

Questione 87

Proemio

Veniamo ora a esaminare la **remissione dei peccati veniali**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza;
2. Se possa essere perdonato senza infusione di grazia;
3. Se i peccati veniali vengano rimessi con l'aspersione dell'acqua benedetta, col battersi il petto, con il Padre nostro, e con altre pratiche del genere;
4. Se un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **peccato veniale** possa essere rimesso senza la penitenza. Infatti:

III^a q. 87, a. 1, arg. 1

Come si è notato sopra [**q. 84, a. 10, ad 4**], la penitenza vera implica non solo che uno si penta del peccato commesso, ma che inoltre **proponga di evitarlo in futuro**. Ora, i peccati veniali vengono rimessi senza tale proposito, essendo certo che un uomo non può trascorrere la vita presente senza peccati veniali. Quindi i peccati veniali possono essere rimessi senza la penitenza.

III^a q. 87, a. 1, arg. 2

Non c'è penitenza senza dispiacere attuale dei peccati commessi. Ma i peccati veniali possono essere perdonati senza che se ne abbia dispiacere: come è evidente nel caso di chi venisse ucciso per Cristo durante il sonno. Costui infatti volerebbe subito in cielo, il che non potrebbe avvenire se restassero i peccati veniali. Quindi i peccati veniali possono venire rimessi senza la penitenza.

III^a q. 87, a. 1, arg. 3

I peccati veniali sono incompatibili col fervore della carità, come si è visto nella Seconda Parte [**III-II, q. 54, a. 3**]. Ma gli opposti si escludono a vicenda. Quindi **col fervore della carità, che può prodursi anche senza il dolore attuale del peccato veniale, si può avere la remissione dei peccati veniali.**

III^a q. 87, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «**c'è nella Chiesa una penitenza quotidiana per i peccati veniali**». Ora, questa sarebbe inutile se i peccati veniali potessero essere rimessi senza la penitenza.

III^a q. 87, a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 86, a. 4], la remissione della colpa viene compiuta mediante l'unione con Dio, dal quale ogni colpa più o meno separa. Ora, tale separazione è perfetta col peccato mortale, imperfetta con quello veniale: poiché col peccato mortale l'anima viene distolta totalmente da Dio, trattandosi di un atto incompatibile con la carità, mentre **col peccato veniale l'affetto dell'uomo viene trattenuto dall'andare verso Dio con prontezza**. Perciò entrambi i peccati [mortale e veniale] vengono rimessi con la penitenza, poiché entrambi introducono nella volontà umana il disordine di un attaccamento sregolato al bene creato: come infatti il peccato mortale non può essere rimesso finché la volontà aderisce al peccato, così non può esserlo il peccato veniale, poiché finché rimane la causa rimane anche l'effetto. **Per la remissione del peccato mortale si richiede però una penitenza più perfetta**: si richiede cioè che uno detesti attualmente il peccato per quanto gli è possibile, **ossia che usi diligenza nel ricordare i singoli peccati mortali, per detestarli singolarmente**. Ciò invece non è richiesto per la remissione dei peccati veniali. Tuttavia non basta il dispiacere abituale, che è implicito nel possesso degli abiti della carità e della penitenza: poiché altrimenti la carità dovrebbe essere incompatibile col peccato veniale, il che è evidentemente falso. **Si richiede quindi un certo dispiacere virtuale**: p. es. che uno abbia un tale affetto verso Dio e le cose di Dio che proverebbe dispiacere per tutto ciò che potrebbe ritardare il suo moto verso di lui, e sentirebbe dolore per aver commesso cose del genere, **anche se attualmente non ci pensa**. Il che invece non basta per la remissione dei peccati mortali, eccetto il caso di quelli dimenticati dopo una diligente ricerca.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 87, a. 1, ad arg. 1

L'uomo in grazia può evitare tutti e singoli i peccati mortali; e può evitare anche i singoli peccati veniali, ma non tutti, come risulta da quanto abbiamo detto nella Seconda Parte [I-II, q. 74, a. 3, ad 2; q. 109, a. 8]. La penitenza quindi dei peccati mortali richiede che l'uomo proponga di astenersi da tutti e singoli i peccati mortali. Invece **per la penitenza dei peccati veniali basta che proponga di astenersi dai singoli, ma non da tutti: poiché la debolezza della vita presente non rende possibile la cosa**. Tuttavia si deve avere il proposito di **disporsi a diminuire i peccati veniali**: altrimenti ci si espone al pericolo di **mancare**, abbandonando il desiderio di progredire e di togliere quegli ostacoli al progresso spirituale che sono i peccati veniali.

III^a q. 87, a. 1, ad arg. 2

La morte sofferta per Cristo raggiunge il valore del battesimo, come si è visto [q. 66, a. 11]. Essa perciò purifica da qualsiasi colpa mortale e veniale, a meno che non trovi la volontà attualmente aderente al peccato.

III^a q. 87, a. 1, ad arg. 3

Il fervore della carità implica virtualmente il dispiacere dei peccati veniali, come si è notato qui sopra [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **per la remissione dei peccati veniali si richieda l'infusione della grazia**. Infatti:

III^a q. 87, a. 2, arg. 1

Un effetto non può mai prodursi senza la propria causa. Ora, la causa propria della remissione dei peccati è la **grazia**: poiché non è per i nostri meriti che ci vengono rimessi i peccati, come si rileva da quelle parole di S. Paolo **Efesini 2, 4 s.**: «**Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati**». Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

III^a q. 87, a. 2, arg. 2

I peccati veniali non vengono rimessi senza la penitenza. Ma nella penitenza viene infusa la grazia, come anche in tutti gli altri sacramenti della nuova legge. Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

III^a q. 87, a. 2, arg. 3

Il peccato veniale infligge all'anima una macchia. Ora, la macchia non viene cancellata che dalla grazia, che è la bellezza spirituale dell'anima. Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza un'infusione di grazia.

III^a q. 87, a. 2. SED CONTRA:

Il peccato veniale non toglie dall'anima la grazia, e neppure la diminuisce, come si è spiegato nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 10]. Quindi, per lo stesso motivo, per la remissione del peccato veniale non si richiede l'infusione di una nuova grazia.

III^a q. 87, a. 2. RESPONDEO:

Ogni cosa viene eliminata dal suo contrario. Ma **il peccato veniale non è contrario né alla grazia né alla carità, limitandosi a ritardarne gli atti**, per il fatto che **uno si attacca troppo a un bene creato, senza però andare contro Dio**, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 87, a. 5; q. 89, a. 2]. Perché dunque tale peccato venga eliminato non si richiede l'infusione di una grazia abituale, **ma un moto attuale della grazia o della carità è sufficiente per la sua remissione.** Tuttavia, non potendo esistere in coloro che hanno l'uso del libero arbitrio, cioè nei soli capaci di commettere dei peccati veniali, **un'infusione di grazia senza un moto attuale del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato**, ne segue che ogniqualevolta si ha in essi una nuova infusione di grazia, si produce [anche] **la remissione dei peccati veniali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 87, a. 2, ad arg. 1

Anche la remissione dei peccati veniali è un effetto della grazia, **però mediante il nuovo atto che essa produce, e non mediante un'altra grazia abituale infusa nell'anima.**

III^a q. 87, a. 2, ad arg. 2

Il peccato veniale, come si è notato sopra [a. 1], **non viene mai rimesso senza un qualche atto della penitenza virtù, o esplicito o implicito.** Può tuttavia essere rimesso senza la penitenza sacramento, la quale formalmente raggiunge il compimento nell'assoluzione del sacerdote, secondo le spiegazioni date [q. 84, a. 1, ad 2; a. 3; q. 86, a. 2]. Non ne segue quindi che per la remissione del peccato veniale si richieda un'infusione di grazia; infusione che, pur ritrovandosi in ogni sacramento, non si ritrova tuttavia in ogni atto di virtù.

III^a q. 87, a. 2, ad arg. 3

Nel corpo la macchia può prodursi in due modi: primo, mediante la privazione di quanto la bellezza richiede, p. es. del debito colore o della debita proporzione delle membra; secondo, mediante la sovrapposizione di qualcosa che impedisce lo splendore della bellezza, quali il fango e la polvere. E così anche nell'anima la macchia può prodursi o mediante la privazione del decoro della grazia col peccato mortale, o mediante l'inclinazione disordinata dell'affetto verso un bene temporale: e ciò accade col peccato veniale. Per togliere quindi la macchia del peccato mortale si richiede l'infusione della grazia, ma per togliere la macchia del peccato veniale basta un atto che, derivando dalla grazia, tolga l'attaccamento disordinato al bene temporale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i peccati veniali non vengano rimessi dall'**aspersione dell'acqua benedetta**, dalla **benedizione episcopale** e da altre pratiche di questo genere. Infatti:

III^a q. 87, a. 3, arg. 1

I peccati veniali non vengono rimessi che mediante la penitenza, come si è visto [a. 1]. Ma la penitenza basta da sola a rimettere i peccati veniali. Quindi tali pratiche non hanno alcun influsso in questa remissione.

III^a q. 87, a. 3, arg. 2

Ognuna di queste pratiche si rivolge a un solo peccato veniale nello stesso modo in cui si rivolge a tutti. Se quindi con una di esse viene rimesso un peccato, per lo stesso motivo vengono rimessi tutti. E così con un solo percotimento del petto, o con una sola aspersione di acqua benedetta, uno verrebbe purificato da tutti i peccati veniali. Il che è inammissibile.

III^a q. 87, a. 3, arg. 3

I peccati veniali comportano un debito di pena, anche se temporale: poiché di colui «che sopraedifica con legno, fieno o paglia» si dice che «sarà salvo, però come attraverso il fuoco», 1Corinti 3, 12. 15. Invece queste pratiche che dovrebbero rimettere i peccati veniali non implicano di per sé alcuna pena, o soltanto una pena insignificante. Quindi esse non bastano alla piena remissione dei peccati veniali.

III^a q. 87, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che per i peccati non gravi «ci battiamo il petto, o diciamo: —Rimetti a noi i nostri debiti!». Quindi è evidente che il battersi il petto e il recitare l'orazione domenicale producono la remissione dei peccati veniali. E la stessa ragione vale per le altre pratiche suddette.

III^a q. 87, a. 3 RESPONDEO:

Per la remissione del peccato veniale, come si è visto sopra [a. 2], non si richiede una nuova infusione di grazia, ma basta un atto derivante dalla grazia con cui si detesti esplicitamente, o almeno implicitamente, il peccato, come quando uno si muove con fervore verso Dio. Perciò una pia pratica può influire sulla remissione dei peccati veniali in tre modi:

- **Primo**, in quanto con essa viene infusa la grazia: poiché, come si è notato sopra, con l'infusione della grazia vengono cancellati i peccati veniali. E in questo modo i peccati veniali vengono rimessi dall'Eucaristia, dall'estrema unzione e da tutti i sacramenti della nuova legge.
- **Secondo**, in quanto tali pratiche sono accompagnate da un moto di **detestazione dei peccati**. Ed è in questo modo che giovano alla remissione dei peccati veniali la recita del **Confiteor**, l'atto di battersi il petto e la preghiera del **Padre nostro**: infatti in questa preghiera noi chiediamo: «Rimetti a noi i nostri debiti».
- **Terzo**, in quanto tali pratiche sono legate a un moto di **riverenza verso Dio e verso le cose di Dio**. E in questo modo influiscono sulla remissione dei peccati la **benedizione episcopale**, l'**aspersione dell'acqua benedetta**, una **qualsiasi unzione rituale**, il **pregare in una chiesa consacrata** e altre pratiche del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 87, a. 3, ad arg. 1

Tutte queste pratiche causano la remissione dei peccati veniali in quanto **inclinano l'anima, in maniera implicita o esplicita, a quel moto di penitenza che è la detestazione del peccato**.

III^a q. 87, a. 3, ad arg. 2

Per loro natura queste pratiche contribuiscono a rimettere tutti i peccati veniali. Tuttavia la remissione di qualche peccato veniale può essere impedita dall'**attaccamento attuale che l'anima ha verso di esso**: come talvolta le cattive disposizioni impediscono anche l'effetto del battesimo.

III^a q. 87, a. 3, ad arg. 3

Le pratiche suddette eliminano i peccati veniali **quanto alla colpa**, sia per la virtù di qualche rito santificante, sia per l'influsso della carità che viene da esse eccitata. Non è detto però che ciascuna di esse elimini sempre tutto il **debito della pena**: poiché in tal caso chiunque si trovi senza peccato mortale potrebbe volare subito

in cielo con l'aspersione dell'acqua benedetta. Il reato o debito della pena viene invece rimesso dalle pratiche suddette in proporzione del fervore verso Dio, che può derivare da esse in misura maggiore o minore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale. Infatti:

III^a q. 87, a. 4, arg. 1

A commento di quel passo evangelico, Giovanni 8, 7: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei», una Glossa afferma che «essi erano tutti in peccato mortale: infatti i peccati veniali venivano loro rimessi dalle cerimonie rituali». Quindi il peccato veniale può essere rimesso senza che lo sia il mortale.

III^a q. 87, a. 4, arg. 2

Per la remissione del peccato veniale non si richiede l'infusione della grazia. Questa invece è richiesta per la remissione del mortale. Perciò si può ottenere la remissione del primo senza la remissione del secondo.

III^a q. 87, a. 4, arg. 3

Un peccato veniale è meno affine a un peccato mortale che a un altro peccato veniale. Eppure una colpa veniale può essere rimessa senza la remissione di altre colpe veniali, come si è notato [a. 3, ad 2]. Quindi il peccato veniale può essere rimesso senza il mortale.

III^a q. 87, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 5, 25 s.**, si legge: «Non uscirai di là», cioè dal carcere in cui un uomo viene rinchiuso col peccato mortale, «finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo», che sta a significare il peccato veniale. Quindi il peccato veniale non viene rimesso senza la remissione del mortale.

III^a q. 87, a. 4. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 86, a. 3], in nessuno si ha la remissione della colpa se non in forza della grazia; poiché, come dice l'Apostolo, Romani 4, 2 ss., si deve alla grazia di Dio che a qualcuno Dio «non imputi il peccato»; frase che la Glossa riferisce al peccato veniale. Ora, **chi è in peccato mortale è privo della grazia di Dio. Perciò a lui non può essere rimesso alcun peccato veniale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 87, a. 4, ad arg. 1

Per colpe veniali in quel testo si intendono le irregolarità o impurità che venivano contratte a norma della legge.

III^a q. 87, a. 4, ad arg. 2

Sebbene per la remissione del peccato veniale non si richieda una nuova infusione di grazia abituale, si richiede però un atto derivante dalla grazia. E questo non ci può essere in chi è soggetto al peccato mortale.

III^a q. 87, a. 4, ad arg. 3

Un peccato veniale non esclude mai ogni attività della grazia, mediante la quale possono essere rimessi tutti i peccati veniali. Invece **il peccato mortale esclude del tutto l'abito della grazia, senza del quale non c'è remissione dei peccati né mortali né veniali.** Perciò il paragone non regge.

[Terza parte > I Sacramenti > La penitenza > Il ritorno dopo la penitenza dei peccati rimessi](#)

Proemio

Passiamo quindi a considerare **il ritorno, dopo la penitenza, dei peccati rimessi**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i peccati rimessi con la penitenza, assolutamente parlando, ritornino col peccato successivo;
2. Se essi ritornino per l'ingratitude soprattutto in forza di certi peccati;
3. Se ritornino con lo stesso grado di colpevolezza;
4. Se l'ingratitude per cui ritornano sia un peccato speciale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i peccati rimessi ritornino con un peccato successivo. Infatti:

III^a q. 88, a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma: «Che tornino i peccati perdonati quando manca la somma carità lo insegna apertissimamente il Signore nel Vangelo, nella parabola di quel servo al quale il padrone addebitò di nuovo il debito condonato per non avere egli voluto condonarlo al suo conservo». Ma la carità fraterna viene eliminata con qualsiasi peccato mortale. Quindi con qualsiasi peccato mortale successivo ritornano i peccati rimessi con la penitenza.

III^a q. 88, a. 1, arg. 2

Nel commentare le parole evangeliche, **Luca 11, 24**: «Ritornero nella mia casa da cui sono uscito», **S. Beda** scrive: «Questo versetto merita da parte nostra più timore che commento: affinché la colpa che credevamo estinta in noi non abbia a opprimerci per la nostra incuria». Ma ciò non accadrebbe se non ritornasse. Perciò le colpe rimesse con la penitenza possono tornare.

III^a q. 88, a. 1, arg. 3

Il Signore così disse al profeta **Ezechiele 18, 24**: «Se il giusto si allontana dalla sua giustizia e commette l'iniquità, tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate». Ma fra queste opere giuste rientra anche **la penitenza precedente**: avendo noi già spiegato [q. 85, a. 3] che la penitenza è una parte della giustizia. Quando dunque chi si è pentito pecca di nuovo, non gli viene più contata la penitenza precedente, con la quale aveva conseguito il perdono dei peccati. Quindi quei peccati ritornano.

III^a q. 88, a. 1, arg. 4

I peccati passati vengono ricoperti dalla grazia, come dice S. Paolo, **Romani 4, 2 ss.**, citando le parole del **Salmo 31, 1**: «Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa, e coperto il peccato». Ma col peccato mortale successivo la grazia sparisce. Quindi i peccati commessi in precedenza rimangono scoperti. Perciò pare che ritornino.

III^a q. 88, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 11, 29**, afferma: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili». Ora, i peccati di chi ha fatto penitenza sono stati rimessi per un dono di Dio. Quindi per un peccato successivo i peccati rimessi non ritornano, come se Dio si pentisse del perdono accordato. 2. S. Agostino insegna: «Chi abbandona Cristo e finisce questa vita privo della grazia, dove va se non alla perdizione? Però non ricade in ciò che gli era stato rimesso, né si dannerà per il peccato originale».

III^a q. 88, a. 1. RESPONDEO:

Nel peccato mortale si devono distinguere, come si è detto [q. 86, a. 4; I-II, q. 87, a. 4], due aspetti: l'allontanamento da Dio e la conversione, o adesione, a un bene creato:

- Ora, tutto ciò che di allontanamento si trova nel peccato mortale, considerato in se stesso, è comune a tutti i peccati mortali: poiché **ogni peccato mortale allontana l'uomo da Dio**. Per cui la macchia, consistente nella

privazione della grazia, e il reato della pena eterna, sono comuni a tutti i peccati mortali. Dal che si comprendono quelle parole di S. **Giacomo 2, 10**: «Chi trasgredisce la legge in un punto solo, diventa colpevole di tutto». **L'opera di Dio non può mai essere annullata dall'opera dell'uomo**. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Quindi non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 3**: «Forse che la loro incredulità può annullare la fedeltà di Dio?».

- Ma **sotto l'aspetto della conversione** i peccati mortali sono tra loro diversi, e talvolta contrari. Perciò è evidente che dal lato della conversione il peccato mortale successivo non fa tornare i peccati mortali prima cancellati. Altrimenti ne seguirebbe che uno col peccato di prodigalità riacquisterebbe l'abito dell'avarizia, o la disposizione ad essa, che prima era stato cancellato: e così un contrario verrebbe causato dal suo contrario, il che è impossibile.

- Se consideriamo invece nei peccati mortali solo l'aspetto dell'allontanamento, allora col peccato successivo l'uomo viene privato della grazia e diventa reo della pena eterna come lo era prima. - Siccome però nel peccato mortale l'allontanamento acquista in qualche modo la sua gravità in rapporto al diverso tipo di conversione - per cui l'allontanamento risulta diverso come diversa è la macchia e il reato della pena eterna secondo che deriva da questo o da quell'atto di peccato mortale -, nasce la questione se la macchia e il reato della pena eterna in quanto erano l'effetto dei peccati già rimessi tornino per il peccato mortale successivo. Alcuni dunque ritengono che essi ritornino in questo modo puramente e semplicemente. - Ma ciò è impossibile. Poiché l'opera di Dio non può mai essere annullata dall'opera dell'uomo. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Quindi non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, secondo le parole di S. Paolo, Romani 3, 3: «Forse che la loro incredulità può annullare la fedeltà di Dio?». Altri perciò, ponendo che i peccati ritornino, dissero che Dio non rimetterebbe i peccati al penitente quando nella sua prescienza sa che egli peccherà di nuovo, ma si limiterebbe ad accordargli la giustizia presente. Infatti Dio sa già che costui dovrà essere punito eternamente per quei peccati, e tuttavia con la sua grazia lo rende presentemente giusto. - Ma anche questa tesi è insostenibile. Se infatti una causa è posta in modo assoluto, anche l'effetto sarà incondizionato. Se dunque la remissione dei peccati compiuta dalla grazia e dai sacramenti non fosse incondizionata, ma dipendente da una condizione futura, ne seguirebbe che la grazia e i sacramenti non sarebbero causa efficace della remissione dei peccati. Il che è un errore, poiché reca ingiuria alla grazia di Dio. Non è quindi possibile in alcun modo che la macchia e il reato dei peccati precedenti ritornino in quanto effetti di tali atti. **Può capitare invece che un atto peccaminoso successivo contenga virtualmente il reato di un peccato precedente**: poiché uno che pecca di nuovo, per ciò stesso viene a peccare più gravemente di prima; secondo le parole di S. Paolo, **Romani 2, 5**: «Con la tua durezza e il tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira», e ciò per il solo fatto che «viene disprezzata la bontà di Dio, che ci spinge alla conversione» **Romani 2, 4**; ma **la bontà di Dio viene disprezzata molto di più se dopo la remissione del primo peccato si torna di nuovo a peccare**: nella misura appunto in cui è un beneficio più grande rimettere il peccato che avere pazienza con il peccatore. **Perciò col peccato successivo alla penitenza ritorna in qualche modo il reato dei peccati già rimessi**: non in quanto causato da questi, ma in quanto causato dall'ultima colpa perpetrata, che viene aggravata dai peccati precedenti. E questo non è un ritorno dei peccati precedenti puro e semplice, ma sotto un certo aspetto, cioè in quanto sono contenuti virtualmente nel peccato successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 88, a. 1, ad arg. 1

Quel testo di S. Agostino va inteso del ritorno dei peccati quanto al reato [o debito] della pena eterna considerato in assoluto: cioè per il fatto che chi pecca dopo la penitenza incorre nel reato della pena eterna come prima; sebbene non vi incorra per la medesima ragione. Per cui S. Agostino, dopo aver detto che «non ricade nel peccato già rimesso, né si dannava per quello originale», aggiunge: «Tuttavia egli viene colpito da quella stessa morte che gli era dovuta per i peccati rimessi»: incorre cioè nella morte eterna, che aveva meritato con i peccati passati.

III^a q. 88, a. 1, ad arg. 2

S. Beda con le parole suddette non intende dire che la colpa già rimessa opprime l'uomo con il ritorno del reato precedente, ma con il ripetersi dell'atto peccaminoso.

III^a q. 88, a. 1, ad arg. 3

Il peccato successivo fa dimenticare gli atti precedenti di giustizia in quanto erano meritori della vita eterna, non in quanto erano un impedimento al peccato. Per cui se uno pecca mortalmente dopo aver restituito un debito, non ridiventa debitore come se non lo avesse restituito. E molto meno viene dimenticata la penitenza già compiuta quanto alla remissione della colpa, essendo quest'ultima opera più di Dio che dell'uomo.

III^a q. 88, a. 1, ad arg. 4

La grazia elimina in modo assoluto la macchia e il reato della pena eterna; copre invece gli atti passati del peccato, facendo sì che a motivo di essi Dio non privi l'uomo della sua grazia e non lo consideri meritevole della pena eterna. E ciò che la grazia ha fatto una volta, rimane in perpetuo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le colpe rimesse non ritornino in modo speciale per l'ingratitudine che si riscontra in quattro generi di peccati, cioè nell'odio tra fratelli, nell'apostasia dalla fede, nel disprezzo della confessione e nel dolersi della penitenza fatta, il che fu espresso nei due versi seguenti: «Odia i fratelli, diventa apostata, disprezza la confessione, si duole di essa: ecco che torna la colpa di prima». Infatti:

III^a q. 88, a. 2, arg. 1

L'ingratitudine è tanto più grave quanto più grave è il peccato che uno commette contro Dio dopo il beneficio della remissione delle colpe. Ora, ci sono dei peccati più gravi di quelli indicati: come la bestemmia contro Dio e il peccato contro lo Spirito Santo. Perciò le colpe rimesse non ritornano per l'ingratitudine che si verifica secondo i peccati suddetti più che per quella che si verifica secondo altri peccati.

III^a q. 88, a. 2, arg. 2

Rabano Mauro afferma: «Dio consegnò il servo iniquo agli aguzzini fino a che non avesse soddisfatto tutto il debito perché non solo vengono imputati all'uomo i peccati commessi dopo il battesimo, ma anche quello originale, rimesso nel battesimo». Ma tra i debiti vengono annoverati anche i peccati veniali, compresi in quelle parole: «Rimetti a noi i nostri debiti». Perciò anche i peccati veniali ritornano con l'ingratitudine. Quindi per lo stesso motivo pare che i peccati rimessi in precedenza possano tornare anche per i peccati veniali, e non solo per i peccati suddetti.

III^a q. 88, a. 2, arg. 3

L'ingratitudine è tanto maggiore quanto più grande è il beneficio a cui segue il peccato. Ma è un beneficio di Dio anche la stessa innocenza per cui evitiamo il peccato. Scrive infatti S. Agostino: «Attribuisco alla tua grazia tutti i peccati che non ho commesso». Ma l'innocenza è un dono più grande della remissione di tutti i peccati. Perciò chi pecca per la prima volta dopo aver conservato l'innocenza non è meno ingrato verso Dio di chi pecca dopo la penitenza. Quindi i peccati perdonati non ritornano in modo speciale per l'ingratitudine implicita nei peccati suddetti.

III^a q. 88, a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive: «Risulta dalle parole evangeliche che ci verrà richiesto di nuovo quanto gioivamo di aver cancellato con la penitenza, se noi non perdoneremo di cuore le offese ricevute». Quindi i peccati rimessi ritornano per l'ingratitudine specialmente a motivo dell'odio fraterno. E lo stesso va detto degli altri peccati ricordati.

III^a q. 88, a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [a. 1], si dice che i peccati rimessi con la penitenza ritornano in quanto il loro reato [o debito di pena] **è contenuto virtualmente nel peccato successivo a motivo dell'ingratitudine.** Ora, si può avere l'ingratitudine in due modi.

- **Primo, per il fatto che si fa qualcosa contro il beneficio ricevuto.** E in questo senso con qualsiasi colpa mortale, con cui si offende Dio, l'uomo si rende ingrato verso colui che gli aveva rimesso i peccati. E così con qualsiasi peccato successivo ritornano i peccati già rimessi, a motivo dell'**ingratitudine.**

- **Secondo, l'ingratitudine può essere commessa non solo agendo contro lo stesso beneficio, ma anche agendo contro la formalità stessa del beneficio concesso.**

+ Ora, dalla parte del benefattore quest'ultima è la **condonazione del debito.** Perciò agisce contro questa formalità **colui che non perdona al fratello** che chiede scusa, ma gli conserva odio.

+ **Dalla parte invece del penitente,** il quale riceve questo beneficio, si riscontrano due moti del libero arbitrio:

- **Il primo** è il moto del libero arbitrio verso Dio, che consiste nell'atto della fede formata: e contro di esso agisce colui che **apostata dalla fede;**

- **il secondo** è il moto del libero arbitrio contro il peccato, che è **l'atto della penitenza.** Ora, sopra [q. 85, aa. 2, 3] abbiamo visto che questa porta a detestare prima di tutto i peccati passati: e contro questa disposizione agisce **colui che si duole del pentimento avuto.** In secondo luogo la penitenza porta il penitente a sottomettersi alle chiavi della Chiesa con la confessione, secondo le parole del **Salmo 31, 5: «Ho detto: Confesserò al Signore la mia colpa, e tu hai rimesso la malizia del mio peccato».** E contro questo atteggiamento agisce colui che **trascura di confessarsi come si era proposto.** Per questo dunque si dice che è specialmente l'ingratitudine di questi peccati che fa tornare le colpe perdonate in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 88, a. 2, ad arg. 1

L'effetto di cui si parla viene attribuito in modo speciale a tali colpe non perché siano più gravi delle altre, ma perché più direttamente si oppongono al beneficio della remissione dei peccati.

III^a q. 88, a. 2, ad arg. 2

Anche i **peccati veniali** e il **peccato originale** si può dire che ritornano nel modo indicato sopra [nel corpo], come anche i **peccati mortali:** in quanto **viene disprezzato il beneficio di Dio** che consiste nella loro remissione. **Tuttavia col peccato veniale non si incorre nell'ingratitudine:** poiché peccando venialmente l'uomo non agisce contro Dio, ma [solo] prescinde da lui. Perciò in nessun modo i peccati rimessi possono tornare in seguito ai peccati veniali.

III^a q. 88, a. 2, ad arg. 3

Un beneficio può essere misurato in due modi:

- **Primo, in base alla grandezza del beneficio** stesso. E da questo lato **l'innocenza è un beneficio di Dio superiore alla penitenza,** che viene denominata «la seconda tavola dopo il naufragio».

- **Secondo, il beneficio può essere misurato in rapporto a chi lo riceve,** e a questo titolo la grazia fatta a chi è meno degno è più grande.

Per cui anche chi la disprezza è più ingrato. E in questo senso **è superiore il beneficio della remissione della colpa,** in quanto viene offerto **a chi ne è del tutto indegno.** Da ciò deriva quindi una maggiore ingratitudine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che dall'ingratitudine del peccato successivo derivi un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi. Infatti:

III^a q. 88, a. 3, arg. 1

Come la grandezza del beneficio con cui viene rimesso il peccato equivale alla grandezza del peccato rimesso, così pure di conseguenza anche l'ingratitudine con cui si disprezza tale beneficio. Ma la gravità del reato conseguente dipende dalla grandezza dell'ingratitudine. Quindi dall'ingratitudine del peccato successivo deriva un reato pari a quello di tutti i peccati commessi in precedenza.

III^a q. 88, a. 3, arg. 2

Chi offende Dio pecca più di chi offende un uomo. Ora, uno schiavo liberato che si rende colpevole viene condannato a una schiavitù identica a quella da cui era stato liberato, o anche a una più grave. Molto più quindi sarà soggetto a un reato di pena pari a quello precedente colui che pecca contro Dio dopo la liberazione dal peccato.

III^a q. 88, a. 3, arg. 3

Nella parabola evangelica, **Matteo 18, 34**, si dice di colui al quale vennero addebitati di nuovo i peccati per l'ingratitudine che «il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non gli avesse restituito tutto il dovuto». Ma ciò non sarebbe avvenuto se dall'ingratitudine non derivasse un reato pari a quello di tutti i peccati precedenti. Perciò con l'ingratitudine ritorna un reato della stessa gravità.

III^a q. 88, a. 3. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 25, 2**, si legge: «Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo». Dal che risulta evidente che da un piccolo peccato non deriva un grave reato. Ora, spesso il peccato mortale successivo è molto minore di qualsiasi peccato perdonato in precedenza. Quindi dal peccato successivo non deriva un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi.

III^a q. 88, a. 3 RESPONDEO:

Alcuni hanno affermato che dal peccato successivo, a motivo dell'ingratitudine, deriva un reato di pena pari a quello di tutti i peccati che erano stati perdonati, oltre al reato proprio di tale nuovo peccato. - Ma ciò non segue necessariamente. Abbiamo infatti già spiegato [a. 1] che il reato dei peccati precedenti non torna col peccato successivo in forza degli atti delle colpe precedenti, ma solo come conseguenza dell'atto peccaminoso successivo. Perciò è indispensabile che la gravità del reato che ritorna sia secondo la gravità del nuovo peccato. Ora, può anche capitare che la gravità di quest'ultimo sia pari alla gravità di tutti i peccati precedenti; ma ciò non è sempre necessario, **sia che si parli della gravità specifica**, poiché talora il peccato successivo è una semplice fornicazione mentre quelli precedenti erano forse omicidi, adulteri o sacrilegi, **sia che si parli della gravità derivante dall'ingratitudine annessa**. Infatti non è necessario che la misura dell'ingratitudine sia pari alla grandezza del beneficio ricevuto, che viene misurato in base alla gravità dei peccati perdonati. Capita infatti che rispetto al medesimo beneficio uno sia molto ingrato, o per l'intensità del disprezzo verso di esso, o per la gravità della colpa commessa contro il benefattore, mentre un altro lo sia poco, o perché ha meno disprezzo, o perché agisce meno contro il suo benefattore. Proporzionalmente però la gravità dell'ingratitudine si adegua alla grandezza del beneficio: supposto cioè l'identico disprezzo per il beneficio ricevuto, o l'identica offesa del benefattore, l'ingratitudine è tanto più grave quanto maggiore è stato il beneficio. Perciò è evidente che il peccato successivo non sempre implica necessariamente, per l'ingratitudine commessa, un reato pari a quello dei peccati rimessi in precedenza, ma implica **proporzionalmente** che **quanto più numerosi e gravi** erano stati i peccati rimessi, **tanto maggiore** sia il reato che ritorna con qualsiasi peccato mortale successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 88, a. 3, ad arg. 1

Il beneficio del perdono della colpa riceve la sua grandezza assoluta in base alla gravità dei peccati perdonati, ma il peccato di ingratitudine non riceve la sua grandezza assoluta in base alla grandezza del beneficio, bensì in base a quella del disprezzo o dell'offesa, come si è notato [nel corpo]. Quindi la conclusione non segue.

III^a q. 88, a. 3, ad arg. 2

Lo schiavo affrancato non viene costretto alla schiavitù di prima per qualsiasi ingratitudine, ma per un'ingratitudine grave.

III^a q. 88, a. 3, ad arg. 3

A colui al quale per l'ingratitudine successiva vengono riaddebitati i peccati già rimessi viene accollato «**tutto il dovuto**» per il fatto che la gravità dei peccati precedenti si riscontra nell'ingratitudine successiva: in maniera però proporzionale, non assoluta, come si è detto [ib.].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ingratitudine a motivo della quale il peccato successivo fa tornare le colpe già perdonate sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

III^a q. 88, a. 4, arg. 1

Il rendimento di grazie, come spiega il **Filosofo**, rientra nella «legge del contrappasso», che è richiesta dalla giustizia. Ma la giustizia è una virtù specificamente distinta. Quindi l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.

III^a q. 88, a. 4, arg. 2

Cicerone insegna che la **gratitudine è una virtù speciale**. Ma l'ingratitudine si contrappone alla gratitudine. Quindi l'ingratitudine è un peccato speciale.

III^a q. 88, a. 4, arg. 3

Un effetto speciale deriva da una causa speciale. Ma l'ingratitudine ha un effetto speciale, che è quello di far tornare in qualche modo i peccati rimessi. Perciò l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.

III^a q. 88, a. 4. SED CONTRA:

Ciò che accompagna qualsiasi peccato non può essere un peccato specificamente distinto. Ma **con qualsiasi peccato mortale si diventa ingrati verso Dio**, come si è detto sopra [a. 2]. Quindi l'ingratitudine non è un peccato specificamente distinto.

III^a q. 88, a. 4. RESPONDEO:

L'ingratitudine di chi pecca in certi casi è un peccato specificamente distinto, in certi altri invece è solo una circostanza aggravante comune a tutti i peccati mortali commessi contro Dio. **Il peccato infatti riceve la sua specie dall'intenzione di chi pecca**: per cui, come dice il **Filosofo**, «chi commette adulterio per rubare è più ladro che adultero». Se quindi un peccatore commette un peccato per disprezzo verso Dio e verso il beneficio ricevuto, il suo peccato riveste la specie dell'ingratitudine: e allora abbiamo un **peccato specificamente distinto**. Se uno invece, volendo commettere un peccato, p. es. un omicidio o un adulterio, non desiste per il fatto che esso implica il disprezzo di Dio, allora l'ingratitudine non è un peccato speciale, ma **rientra nella specie dell'altro peccato** come una sua circostanza. Dice infatti S. Agostino che non ogni peccato deriva dal disprezzo, e tuttavia in ogni peccato Dio viene disprezzato nei suoi comandamenti. Per cui è evidente che l'ingratitudine di chi pecca talvolta è un peccato specificamente distinto, ma non sempre. .

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti le prime tre concludono a ragione che l'ingratitudine di suo è un peccato specificamente distinto. L'ultimo argomento invece conclude che l'ingratitudine, in quanto si riscontra in ogni colpa, non può essere uno speciale peccato.

Terza parte > I Sacramenti > La penitenza > Il recupero delle virtù mediante la penitenza

Questione 89

Proemio

Veniamo ora a considerare il recupero delle virtù mediante la penitenza.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se mediante la penitenza le virtù ci vengano restituite;
2. Se vengano restituite nello stesso grado;
3. Se al penitente venga restituito lo stesso grado di dignità;
4. Se gli atti virtuosi compiuti prima vengano "mortificati" dal peccato;
5. Se le opere "mortificate" dal peccato possano reviviscere con la penitenza;
6. Se le opere morte, cioè compiute senza la carità, possano essere rese vive dalla penitenza

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **mediante la penitenza le virtù non vengano restituite**. Infatti:

III^a q. 89, a. 1, arg. 1

Le virtù perdute non possono essere restituite se non perché la penitenza è capace di causarle. Ma la penitenza, essendo una virtù, non può essere la causa di tutte le virtù: soprattutto se pensiamo che alcune sono per natura superiori alla penitenza, come si è visto [q. 85, a. 6]. Quindi esse non vengono restituite dalla penitenza.

III^a q. 89, a. 1, arg. 2

La penitenza consiste in certi atti del penitente. Ora, le virtù soprannaturali non vengono causate dai nostri atti: infatti S. Agostino afferma che le virtù «Dio le causa in noi senza di noi». Pare quindi che le virtù non vengano restituite dalla penitenza.

III^a q. 89, a. 1, arg. 3

Chi possiede una virtù opera senza obiezioni e con piacere: per cui il Filosofo afferma che «non è giusto colui che non gode del suo atto di giustizia». Ora, molti penitenti sentono obiezioni nel compiere gli atti virtuosi. Quindi dalla penitenza non vengono restituite le virtù.

III^a q. 89, a. 1. SED CONTRA:

Nella parabola evangelica, **Luca 15, 22**, il padre comanda che il figlio pentito sia rivestito «**con il vestito più bello**», che secondo **S. Ambrogio** è «**la veste della sapienza**», la quale è accompagnata da tutte le virtù, secondo le parole della Scrittura, **Sapienza 8, 7**: «**Essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita**». Quindi dalla penitenza vengono restituite tutte le virtù.

III^a q. 89, a. 1. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [q. 86, aa. 1, 6], **con la penitenza vengono rimessi i peccati**. Ma la remissione dei peccati non può aversi senza l'**infusione della grazia**. Quindi mediante la penitenza viene infusa nell'uomo la grazia. Ma dalla grazia derivano tutte le **virtù infuse**, come dall'essenza dell'anima promanano tutte le

potenze, secondo le spiegazioni date nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4]. Si deve perciò concludere che con la penitenza vengono restituite tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 89, a. 1, ad arg. 1

La penitenza, come si è già notato [nel corpo], restituisce le virtù in quanto è causa della grazia. Ma essa è causa della grazia in quanto sacramento: poiché in quanto virtù **la penitenza è più effetto che causa della grazia**. Perciò non segue che **la penitenza** in quanto virtù sia causa di tutte le altre virtù, ma che essa **viene causata dal sacramento insieme con gli abiti delle altre virtù**.

III^a q. 89, a. 1, ad arg. 2

Nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono la materia, ma il principio formale di questo sacramento sta nel potere delle chiavi. Quindi il potere delle chiavi è la causa efficiente della grazia e delle virtù, anche se in maniera strumentale. Invece il primo atto del penitente, cioè la contrizione, costituisce come l'ultima disposizione al conseguimento della grazia, mentre gli atti successivi derivano già dalla grazia e dalle virtù.

III^a q. 89, a. 1, ad arg. 3

Come si è già detto [q. 86, a. 5], talora dopo il primo atto della penitenza, che è la contrizione, rimangono [nell'anima] certe scorie dei peccati, cioè delle disposizioni causate dagli atti peccaminosi precedenti, in seguito alle quali nascono per il penitente certe obiezioni nel compiere gli atti virtuosi; ma per quanto dipende dall'inclinazione della carità e delle altre virtù, il penitente compie gli atti virtuosi con piacere e senza obiezioni. Si tratta cioè di una obiezione accidentale, simile a quella di una persona virtuosa che nel compiere un atto di virtù venisse disturbata dal sonno o da un'altra indisposizione corporale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che dopo la penitenza l'uomo risorga **nello stesso grado di virtù**. Infatti:

III^a q. 89, a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 8, 28**, scrive: «Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio», e la Glossa, tratta da **S. Agostino**, spiega che ciò è tanto vero «che se alcuni di essi deviano ed escono fuori di strada, Dio fa sì che anche questo giovi al loro bene». Ora, ciò non avverrebbe se uno risorgesse in un grado inferiore di virtù.

III^a q. 89, a. 2, arg. 2

S. Ambrogio afferma che «la penitenza è quell'ottima cosa che convoglia verso la perfezione tutti i difetti». Ora, ciò non avverrebbe se le virtù non fossero ricuperate nello stesso grado di prima. Quindi mediante la penitenza si recupera sempre una virtù dello stesso grado.

III^a q. 89, a. 2, arg. 3

A proposito di quel testo della Genesi 1, 5: «Fu sera e fu mattina: primo giorno», la Glossa spiega: «La luce vespertina è quella che la caduta ci fa perdere, la luce mattutina è quella nella quale si risorge». Ma la luce mattutina è superiore alla vespertina. Quindi **si risorge con una grazia o carità superiore a quella perduta**. - Il che pare anche concordare con quanto dice l'Apostolo, **Romani 5, 20**: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia».

III^a q. 89, a. 2. SED CONTRA:

La carità dei proficienti o dei perfetti è superiore a quella degli incipienti. Ora, capita che uno cada mentre possiede la carità dei proficienti, e risorga con la carità degli incipienti. Quindi l'uomo risorge sempre con un grado inferiore di virtù.

III^a q. 89, a. 2. RESPONDEO:

Il moto del libero arbitrio che si riscontra nella giustificazione del peccatore è l'ultima disposizione dell'uomo alla grazia, come si è rilevato sopra [a. 1, ad 2]: per cui nello stesso istante si ha l'infusione della grazia e il predetto moto del libero arbitrio, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 113, a. 8]; nel quale moto si riscontra l'atto della penitenza, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 86, a. 6, ad 1]. Ora, è evidente che le forme suscettibili di una maggiore o minore intensità sono di un grado maggiore o minore secondo la diversa disposizione del soggetto, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 52, aa. 1, 2]. Perciò, a seconda che il moto del libero arbitrio nella penitenza è più intenso o più debole, il penitente consegue una grazia maggiore o minore. Ora, accade che l'intensità del moto suddetto è proporzionata a una grazia talora superiore, talora uguale e talora inferiore a quella da cui il penitente era decaduto col peccato. Perciò il penitente talora risorge con una grazia superiore a quella precedente, talora con una grazia uguale, talora anche con una grazia inferiore. E lo stesso si dica delle virtù che accompagnano la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 89, a. 2, ad arg. 1

Non per tutti coloro che amano, Dio coopera al bene il fatto di decadere dall'amore di Dio con il peccato, come è evidente nel caso di coloro che cadono e non risorgono più, oppure risorgono per cadere di nuovo, ma solo «per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno», cioè per i predestinati; i quali, per quante volte cadano, tuttavia alla fine risorgono. Perciò la caduta torna a loro vantaggio non perché risorgano con una grazia più grande, ma perché risorgono con una grazia più duratura: e ciò non dalla parte della grazia, la quale quanto più è grande, tanto più è duratura, ma dalla parte del soggetto, il quale tanto più è stabile nella grazia quanto più è cauto e umile. Per cui la Glossa riferita aggiunge che la caduta torna a loro vantaggio «perché si rialzano più umili e più prudenti».

III^a q. 89, a. 2, ad arg. 2

La penitenza ha di per sé la virtù di riparare alla perfezione tutti i difetti, e anzi di promuovere a uno stato superiore: ciò però viene talora impedito da parte dell'uomo, che si muove con poco impegno nella ricerca di Dio e nella detestazione del peccato. Come anche nel battesimo gli adulti conseguono una grazia maggiore o minore a seconda del diverso modo con cui vi si dispongono.

III^a q. 89, a. 2, ad arg. 3

La comparazione dell'una e dell'altra grazia alla luce vespertina e a quella mattutina è legata alla somiglianza nell'ordine di successione, poiché alla luce vespertina seguono le tenebre della notte, mentre alla luce mattutina segue la luce del giorno, ma non è legata alla maggiore o minore somiglianza rispetto all'intensità. Le parole di S. Paolo poi vanno riferite alla grazia, che supera tutta l'abbondanza dei peccati dell'uomo. Ma non è vero in ogni caso che quanto più uno ha peccato tanta più grazia riceve, rispetto alla quantità della grazia abituale. Si ha tuttavia una grazia sovrabbondante rispetto alla nozione stessa di grazia: poiché per un più grande peccatore il beneficio del perdono è maggiormente gratuito. - Capita tuttavia in certi casi che quanti hanno maggiormente peccato concepiscano un dolore maggiore: e allora essi conseguono un più ricco abito di grazia e di virtù, come è evidente nel caso della Maddalena, Luca 7, 47.

III^a q. 89, a. 2, S.c.

All'argomento in contrario si deve rispondere che nell'identico uomo la grazia del proficiente è superiore a quella dell'incipiente, ma in uomini diversi ciò non è necessario. Infatti uno può iniziare da una grazia maggiore di quella di un proficiente, come dice S. Gregorio: «Conoscano gli uomini presenti e futuri con quanta perfezione S. Benedetto fanciullo abbia iniziato a vivere nella grazia dello stato religioso».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la penitenza non restituisca l'uomo alla **dignità precedente**. Infatti:

III^a q. 89, a. 3, arg. 1

A commento delle parole di Amos 5, 1 s.: «È caduta la vergine d'Israele», la Glossa spiega: «Il profeta non nega che essa possa risorgere, ma che possa risorgere vergine: poiché la pecora, una volta smarrita, anche se viene riportata sulle spalle del Pastore non ha mai tanta gloria quanta ne ha quella che non si smarrì mai». Quindi con la penitenza non si può recuperare la dignità precedente.

III^a q. 89, a. 3, arg. 2

S. Girolamo afferma: «Coloro che non hanno custodito la dignità della loro vita divina, si accontentino di salvare la loro anima: poiché tornare al grado di prima è una cosa difficile». - E il **Papa Innocenzo** scrive che «i canoni di Nicea escludono i penitenti anche dagli uffici più umili dei chierici». **Perciò con la penitenza l'uomo non può recuperare la dignità che aveva in precedenza.**

III^a q. 89, a. 3, arg. 3

Prima del peccato uno ha la possibilità di salire a un grado superiore. Ma ciò non viene concesso al penitente dopo il peccato, poiché in **Ezechiele 44, 10. 13**, si legge: «I leviti che si sono allontanati da me non si avvicineranno più a me per servirmi come sacerdoti». Da cui la disposizione del **Concilio di Lerida** inserita nei canoni del Decreto: «Coloro che addetti al servizio dell'altare hanno ceduto d'improvviso alla fragilità della carne, e per la misericordia di Dio se ne sono pentiti, riprendano i loro posti nelle funzioni sacre, però non vengano promossi a uffici superiori». Quindi la penitenza non restituisce l'uomo alla sua dignità precedente.

III^a q. 89, a. 3. SED CONTRA:

Nella medesima distinzione del Decreto viene riferito il seguente testo di **S. Gregorio**: «Dopo una degna soddisfazione, crediamo che uno possa riprendere la sua dignità». E nel **Concilio di Agde** [can. 2 - 506] fu decretato: «I chierici contumaci, per quanto la loro dignità lo permette, devono essere puniti dai loro vescovi: cosicché dopo essere stati corretti dalla penitenza rientrino in possesso del loro grado e della loro dignità».

III^a q. 89, a. 3 RESPONDEO:

L'uomo col peccato viene a perdere una duplice dignità: una presso Dio, l'altra presso la Chiesa.

- **Presso Dio** egli perde una duplice dignità.

+ **Una principale**, per cui «era considerato tra i figli di Dio», **Sapienza 5, 5**, a motivo della grazia. E questa dignità viene recuperata con la penitenza. Al che si accenna nella parabola evangelica del figliol prodigo, **Luca 15, 22**, al quale dopo il pentimento il padre comanda che vengano restituiti «il vestito più bello, l'anello e i calzari».

+ Perde poi **una dignità secondaria**, cioè **l'innocenza**: della quale nella parabola evangelica ricordata si gloriava il figlio maggiore con quelle parole **Luca 15, 29**: «Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando». E questa dignità il penitente non può recuperarla. - Talora però egli recupera qualcosa di più grande. Poiché, come scrive **S. Gregorio**, «coloro che considerano le loro defezioni da Dio, ricompensano con i guadagni successivi le perdite precedenti. Quindi di essi si fa più festa in cielo: poiché anche il comandante, nel combattimento, ama quel soldato che, tornato indietro dopo aver tentato la fuga, incalza coraggiosamente il nemico, più di quello che non ha mai voltato le spalle al nemico, ma nemmeno ha compiuto qualche grande atto di coraggio».

- Inoltre col peccato un uomo può perdere **la sua dignità presso la Chiesa**, rendendosi indegno di esercitare quei compiti che sono inerenti alla dignità ecclesiastica. E questa è proibito riacquistarla in determinati casi:

+ **Primo**, poiché alcuni **non fanno penitenza**. Da cui le parole di **S. Isidoro**, riferite dal Decreto [di Graz. 1, 50, 28]: «**I canoni** prescrivono di riabilitare nel loro grado gerarchico coloro che hanno soddisfatto per le loro colpe, e le hanno confessate. Coloro invece che non si sono emendati dal peccato non devono ottenere né il loro grado, né la grazia della comunione ecclesiastica».

+ **Secondo**, poiché alcuni ne **fanno penitenza con poco impegno**. Da cui le parole dei **Canoni** [ib., can. 29]: «Quando nei chierici penitenti non si riscontra né la compunzione dell'umiltà, né l'assiduità nella preghiera, nei digiuni o nelle buone letture, possiamo arguire con quanta negligenza si comporterebbero se tornassero alle loro dignità precedenti».

+ **Terzo**, nel caso che uno abbia commesso un **peccato a cui è annessa qualche irregolarità**. Da cui il canone del **Concilio tenuto dal Papa Martino** [ib., can. 8]: «**Se uno ha sposato una vedova o una donna lasciata da altri, non venga ammesso nel clero. E se vi si è intromesso, venga espulso. E lo stesso si faccia qualora dopo il battesimo uno si sia reso responsabile di omicidio, o col fatto, o col comando, o col consiglio, anche se per difesa**». Ma in quest'ultimo caso l'esclusione non è dovuta al peccato, bensì all'irregolarità.

+ **Quarto**, a causa dello **scandalo**. Per cui nella stessa distinzione del **Decreto** [ib., can. 34] si leggono le seguenti espressioni di **Rabano Mauro**: «Coloro che pubblicamente sono stati convinti di spergiuro, di furto, di fornicazione o di altri crimini, vengano degradati a norma dei canoni: poiché è uno scandalo per il popolo di Dio avere sopra di sé tali persone. A coloro invece che confessano al sacerdote peccati di questo genere da loro commessi segretamente, se sono disposti a farne penitenza mediante digiuni, elemosine, veglie e preghiere, si deve promettere la speranza del perdono per la misericordia di Dio». Nei Canoni [Decretales 1, 11, 17] inoltre si legge: «Se i crimini non sono stati provati con una sentenza giudiziaria, o non sono altrimenti notori, all'infuori del caso di omicidio non possono impedire, dopo la penitenza, di ricevere gli ordini o di esercitarli se già ricevuti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 89, a. 3, ad arg. 1

La verginità, alla pari dell'innocenza, è irreparabile, rientrando nella dignità secondaria di fronte a Dio.

III^a q. 89, a. 3, ad arg. 2

S. Girolamo nelle parole riferite **non dice che è impossibile, ma che è difficile** che uno dopo il peccato riacquisti il grado di prima: poiché ciò non viene concesso se non a chi compie una perfetta penitenza, come si è visto [nel corpo]. Alle prescrizioni dei Canoni poi che sembrano proibire questa riabilitazione, **S. Agostino** fa il seguente commento: «**La disposizione presa dalla Chiesa di vietare di ricevere il clericato, di tornare ad esso o di rimanervi dopo che si è espiato un crimine con la penitenza, non è dovuta alla mancanza di fiducia nel perdono, ma al rigore della disciplina. Altrimenti si metterebbe in discussione il potere delle chiavi** dato alla Chiesa con quelle parole: —Qualunque cosa scioglierete sulla terra, sarà sciolta anche nei cieli!». E poco dopo aggiunge: «**Infatti anche il santo re Davide fece penitenza dei suoi delitti, e tuttavia rimase nella sua dignità. E S. Pietro, dopo aver versato amarissime lacrime ed essersi pentito di aver rinnegato il Signore, rimase pur sempre Apostolo. Tuttavia non si deve reputare inutile il rigore degli antichi i quali, senza togliere nulla alla certezza della salvezza, aggiunsero qualcosa a vantaggio dell'umiltà: sapendo essi per esperienza, così io penso, che alcuni fingono delle penitenze per il miraggio degli onori**».

III^a q. 89, a. 3, ad arg. 3

Le norme ricordate si riferiscono solo a coloro che sono stati assoggettati a una **penitenza pubblica**, e quindi non possono essere promossi a un grado superiore. Infatti S. Pietro fu costituito pastore del gregge di Cristo dopo il suo rinnegamento, come riferisce **S. Giovanni 21, 15 ss.** Per cui il Crisostomo scrive che «Pietro dopo

il rinnegamento e il pentimento mostrò di avere una maggiore confidenza verso Cristo. Egli infatti, che nell'ultima cena non aveva osato interrogarlo, ma aveva incaricato di ciò Giovanni, dopo aver ricevuto la presidenza sui fratelli non solo non incarica un altro di interrogarlo su quanto riguardava lui, ma interroga direttamente il Maestro su ciò che riguardava Giovanni».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli atti virtuosi compiuti nella carità non possano essere «mortificati». Infatti:

III^a q. 89, a. 4, arg. 1

Ciò che non esiste non può essere mutato. Ma il subire la morte è una mutazione dalla vita alla morte. Poiché dunque gli atti virtuosi dopo essere stati compiuti non esistono più, è chiaro che non possono venire «mortificati».

III^a q. 89, a. 4, arg. 2

Con gli atti virtuosi compiuti nella carità l'uomo merita la vita eterna. Ora, sottrarre la mercede a chi l'ha meritata è un'ingiustizia, che è inconcepibile in Dio. Quindi è impossibile che gli atti virtuosi compiuti nella carità vengano «mortificati» dal peccato che li segue.

III^a q. 89, a. 4, arg. 3

Ciò che è più potente non può essere distrutto da ciò che è più debole. Ma le opere della carità sono più forti di tutti i peccati: poiché, come si legge nei Proverbi 10, 12, «l'amore ricopre ogni colpa». Perciò le opere compiute nella carità non possono venire «mortificate» da un peccato mortale successivo.

III^a q. 89, a. 4. SED CONTRA:

In Ezechiele 18, 24, si legge: «Se il giusto si allontana dalla giustizia, tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate».

III^a q. 89, a. 4. RESPONDEO:

Un essere vivo perde con la morte le operazioni della vita: per cui si dice metaforicamente che certe cose vengono «mortificate» quando se ne impedisce l'effetto o l'operazione. Ora, l'effetto degli atti virtuosi compiuti nella carità è quello di condurre alla vita eterna. Il che viene impedito dal peccato mortale successivo, che toglie la grazia. Per questo motivo dunque si dice che le opere compiute nella carità vengono «mortificate» dal peccato mortale successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 89, a. 4, ad arg. 1

Come gli atti peccaminosi passano quanto all'atto, ma rimangono quanto al reato, così gli atti compiuti nella carità, dopo essere passati quanto al loro atto, rimangono quanto al merito nel gradimento di Dio. Ed è sotto questo aspetto che essi vengono «mortificati»: inquantoché l'uomo viene impedito dal conseguire la sua mercede.

III^a q. 89, a. 4, ad arg. 2

Si può sottrarre senza ingiustizia la mercede quando chi l'ha meritata se ne è reso indegno con una colpa successiva. Infatti talvolta uno può perdere giustamente per una colpa anche ciò che aveva già conseguito.

III^a q. 89, a. 4, ad arg. 3

Le opere compiute nella carità non vengono «mortificate» per la potenza delle opere del peccato, ma per la libertà del volere che può deflettere dal bene verso il male.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le opere «mortificate» dal peccato non rivivono con la penitenza. Infatti:

III^a q. 89, a. 5, arg. 1

Come i peccati passati vengono rimessi dalla penitenza che li segue, così anche le opere compiute nella carità vengono annullate o «mortificate» dal peccato successivo. Ma i peccati rimessi non ritornano con la penitenza, come si è dimostrato sopra [q. 88, a. 1]. Quindi neppure le opere mortificate rivivono per la carità.

III^a q. 89, a. 5, arg. 2

Si dice che le opere vengono «mortificate» a somiglianza degli animali che muoiono, come si è detto [a. 4]. Ma un animale morto non può essere di nuovo vivificato. Quindi neppure le opere «mortificate» possono rivivere con la penitenza.

III^a q. 89, a. 5, arg. 3

Le opere compiute nella carità meritano la gloria secondo la misura della grazia e della carità. Ma talora con la penitenza uno risorge con una grazia o carità inferiore a quella di prima. Quindi non può conseguire la gloria secondo i meriti delle opere precedenti. Perciò Pare che le opere «mortificate» dal peccato non rivivano.

III^a q. 89, a. 5. SED CONTRA:

Spiegando quel testo di **Gioele 2, 25**: «Vi compenserò delle annate che ha divorato la locusta», la **Glossa** afferma: «Non permetterò che perisca l'abbondanza che la perturbazione della vostra anima vi ha fatto perdere». Ma tale abbondanza è il merito delle opere buone, che fu perduto per il peccato. Quindi con la penitenza rivivono le opere meritorie compiute prima del peccato.

III^a q. 89, a. 5. RESPONDEO:

Alcuni hanno affermato che le opere meritorie mortificate dal peccato non rivivono con la penitenza successiva, tenuto conto del fatto che tali opere non rimangono, così da poter essere poi di nuovo vivificate. Ma ciò non può impedire la loro reviviscenza. Esse infatti hanno il potere di condurre alla vita eterna, nella qual cosa consiste la loro vita, non solo in quanto esistono attualmente, ma anche dopo che hanno cessato di esistere, in quanto rimangono nell'accettazione di Dio. E qui esse rimangono per loro natura anche dopo che sono state mortificate dal peccato: poiché tali opere in quanto furono fatte saranno sempre accettate a Dio, e i santi ne godranno, secondo le parole dell'**Apocalisse 3, 11**: «Tieni saldo quello che hai, perché nessuno ti tolga la corona». Che poi esse non siano capaci di condurre alla vita eterna colui che le compì, deriva dall'impedimento del peccato successivo, che rese costui indegno della vita eterna. Ma tale impedimento viene tolto dalla penitenza, poiché con essa vengono rimessi i peccati. Perciò ne segue che le opere già «mortificate» ricuperano con la penitenza la capacità di condurre alla vita eterna colui che le ha compiute: il che significa che esse rivivono. È quindi evidente che le opere «mortificate» rivivono con la penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 89, a. 5, ad arg. 1

Le opere del peccato vengono distrutte in se stesse dalla penitenza: in modo che, per la misericordia di Dio, di esse non rimane né la macchia né il reato. Invece le opere compiute nella carità non vengono distrutte da Dio, nella cui accettazione rimangono, ma solo incontrano un impedimento dalla parte dell'uomo. E così, tolto questo impedimento dalla parte dell'uomo, Dio compie da parte sua ciò che le opere meritavano.

III^a q. 89, a. 5, ad arg. 2

Le opere compiute nella carità non muoiono in se stesse, come si è già notato [nel corpo], ma solo per l'impedimento sorto dalla parte di chi le ha compiute. Invece gli animali muoiono per se stessi, poiché vengono privati del principio vitale. Perciò il paragone non regge.

III^a q. 89, a. 5, ad arg. 3

Colui che mediante la penitenza risorge con una carità minore, conseguirà il premio essenziale secondo la misura della carità in cui si troverà a morire; tuttavia avrà una gioia più grande per le opere compiute nel primo periodo vissuto nella carità che per quelle compiute nel secondo: il che rientra nel premio accidentale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che anche le opere morte, cioè compiute in istato di peccato, siano vivificate dalla penitenza successiva. Infatti:

III^a q. 88, a. 6, arg. 1

È più difficile che torni in vita ciò che ha subito la morte, il che non si verifica mai in natura, piuttosto che venga vivificato ciò che non fu mai vivo: poiché da realtà non vive vengono generati per natura certi viventi. Ma le opere «mortificate» dal peccato vengono vivificate dalla penitenza, come si è visto [a. 5]. Quindi a maggior ragione vengono vivificate le opere morte.

III^a q. 88, a. 6, arg. 2

Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ora, la causa per cui le opere buone compiute senza la carità non furono vive, fu la mancanza della carità e della grazia. Ma questa mancanza viene a cessare con la penitenza. Quindi con la penitenza le opere morte vivono.

III^a q. 88, a. 6, arg. 3

S. Girolamo scrive: «Quando vedi che uno tra molte opere cattive compie qualche opera buona, non devi credere che Dio sia tanto ingiusto da dimenticare per le molte cose cattive le poche buone». Ma ciò appare soprattutto quando con la penitenza vengono cancellate le colpe passate. Pare quindi che in seguito alla penitenza Dio ricompensi le opere buone compiute in istato di peccato: il che significa vivificarle.

III^a q. 88, a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 13, 3**, scrive: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova». Ora, ciò non avverrebbe se almeno con la penitenza successiva tali opere potessero essere vivificate. Perciò la penitenza non ridà vita alle opere morte.

III^a q. 88, a. 6. RESPONDEO:

Un'opera può dirsi morta in due modi:

- **Primo**, in senso effettivo: cioè perché causa la morte. E in questo senso si dicono morti gli **atti peccaminosi**, secondo quelle parole di S. Paolo, **Ebrei 9, 14**: «Il sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte». Perciò queste opere morte non vengono vivificate dalla penitenza, ma piuttosto eliminate, secondo l'altra espressione dell'Apostolo, **Ebrei 6, 1**: «Non getteremo di nuovo le fondamenta della penitenza, che ci libera dalle opere morte».

- **Secondo**, le opere possono dirsi morte in senso privativo: nel senso cioè che mancano della vita spirituale che deriva dalla carità, mediante la quale l'anima è unita a Dio, di cui essa vive come il corpo mediante l'anima. E in questo senso anche la fede priva della carità è detta morta, secondo le parole di **S. Giacomo 2, 20**: «La fede senza le opere è morta». E in questo stesso senso anche tutte le opere che sono buone nel loro genere, se sono state compiute senza la carità, devono dirsi morte: poiché esse non derivano da un principio

vitale; come se dicessimo che la cetra dà una voce morta. Perciò la distinzione tra opere morte e opere vive viene fatta in base al principio da cui procedono. Ora, le opere non possono tornare di nuovo a procedere dal loro principio: poiché passano, e non è possibile ripeterle nella loro identità numerica. **Quindi è impossibile che le opere morte diventino vive mediante la penitenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 88, a. 6, ad arg. 1

In natura sia gli esseri morti che quelli mortificati [cioè sopraffatti dalla morte] mancano del principio vitale. Invece le opere vengono dette mortificate non in base al principio da cui promanarono, bensì per un impedimento estrinseco, mentre vengono dette morte in riferimento al loro principio. Perciò il paragone non regge.

III^a q. 88, a. 6, ad arg. 2

Le opere buone fatte senza la carità **sono dette morte per la mancanza della grazia e della carità quale loro principio**. Ora, il fatto di derivare da tale principio non può essere loro fornito dalla penitenza successiva. Quindi l'argomento non vale.

III^a q. 88, a. 6, ad arg. 3

Dio si ricorda del bene che uno compie in istato di peccato per ricompensarlo non già nella vita eterna, che è dovuta solo alle opere vive, cioè fatte nella carità, **ma con una ricompensa di ordine temporale**. Per cui **S. Gregorio**, nel commentare la parabola del ricco e del povero Lazzaro, afferma che **«se quel ricco non avesse fatto in vita nessun bene, mai più Abramo gli avrebbe detto: —Tu hai ricevuto dei beni nella tua vita»**. Oppure il suddetto ricordo può riferirsi a una certa mitigazione della condanna. Da cui le parole di S. Agostino: «Non possiamo dire che per uno scismatico [martirizzato] sarebbe stato meglio rinnegare Cristo, senza soffrire ciò che ha sofferto confessandolo: per cui le parole di S. Paolo: —**Quand'anche consegnassi il mio corpo alle fiamme, se non ho la carità niente mi giova, vanno riferite al conseguimento del regno dei cieli, non già alla mitigazione del supplizio inflitto nell'ultimo giudizio**».

Terza parte > I Sacramenti > La penitenza > Le parti della penitenza in generale

Questione 90

Proemio

Passiamo ora a considerare **le parti della penitenza**:

- **Primo**, in generale;
- **secondo**, in particolare, le singole parti.

Sul primo tema esamineremo quattro cose:

1. Se la penitenza abbia delle parti;
2. Il loro numero;
3. Quali esse siano;
4. La divisione della penitenza in parti soggettive.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che alla penitenza non si debbano assegnare delle parti. Infatti::

III^a q. 90, a. 1, arg. 1

I sacramenti sono dei riti nei quali «la virtù di Dio opera misteriosamente la salvezza». Ma la virtù di Dio è una e semplice. Quindi alla penitenza, che è un sacramento, non si devono assegnare delle parti.

III^a q. 90, a. 1, arg. 2

La penitenza è virtù e sacramento. Ma in quanto è una virtù non può avere delle parti: infatti la virtù è un abito, che è una qualità semplice dell'anima. E lo stesso si dica della penitenza in quanto sacramento: poiché al battesimo e agli altri sacramenti non vengono assegnate delle parti. Perciò alla penitenza in nessun modo vanno assegnate delle parti.

III^a q. 90, a. 1, arg. 3

La materia della penitenza è il peccato, come si è detto sopra [q. 84, aa. 2, 3]. Ora, al peccato non vengono assegnate delle parti. Quindi esse non vanno assegnate neppure alla penitenza.

III^a q. 90, a. 1. SED CONTRA:

Le parti sono gli elementi che concorrono a integrare la perfezione di una cosa. Ora, la perfezione della penitenza viene integrata da più elementi, cioè dalla contrizione, dalla confessione e dalla soddisfazione. Quindi la penitenza ha delle parti.

III^a q. 90, a. 1. RESPONDEO:

Le parti sono gli elementi in cui un tutto si divide materialmente: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma; per cui **Aristotele** considera le parti nel genere della causa materiale, e il tutto nel genere della causa formale. Perciò dovunque si riscontra dal lato della materia una certa pluralità, là è possibile riscontrare delle parti. Ora, come si è visto sopra [q. 84, a. 1, ad 1, 2; a. 2], nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono come la materia. Siccome quindi alla perfezione della penitenza si richiedono diversi atti umani, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, come vedremo [a. 2], è chiaro che il sacramento della penitenza ha delle parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 90, a. 1, ad arg. 1

I sacramenti sono tutti dotati di semplicità rispetto alla virtù divina che opera in essi. Ma la virtù di Dio, a causa della sua grandezza, può agire per mezzo di uno strumento sia unico che molteplice: e in base a questa molteplicità si possono riscontrare delle parti in un dato sacramento.

III^a q. 90, a. 1, ad arg. 2

Le parti non vengono assegnate alla penitenza in quanto è una virtù: poiché gli atti umani, che nella penitenza sono molteplici, non sono parti rispetto all'abito della virtù, bensì suoi effetti. Perciò le parti vengono assegnate alla penitenza in quanto è un sacramento nel quale gli atti umani hanno funzione di materia. Ora, negli altri sacramenti la materia non è costituita dagli atti umani, bensì da realtà esterne: o semplici, come l'acqua e l'olio, oppure composte, come il crisma. Per questo negli altri sacramenti non si parla di parti.

III^a q. 90, a. 1, ad arg. 3

I peccati sono la materia remota della penitenza: in quanto cioè sono la materia o l'oggetto degli atti umani, i quali sono la materia propria della penitenza in quanto è un sacramento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia esatto assegnare, come parti della penitenza, la contrizione, la confessione e la soddisfazione. Infatti:

III^a q. 90, a. 2, arg. 1

La contrizione si produce nel cuore: e così rientra nella penitenza interiore. La confessione invece si ha nella bocca, e la soddisfazione nell'opera: per cui questi due ultimi elementi appartengono alla penitenza esteriore. **Ora, la penitenza interiore non è un sacramento, ma lo è solo la penitenza esteriore, che cade sotto i sensi.** Perciò tali parti non sono convenientemente assegnate al sacramento della penitenza.

III^a q. 90, a. 2, arg. 2

Nei sacramenti della nuova legge viene conferita la grazia, come si è visto sopra [q. 62, aa. 1, 6]. Ma **nella soddisfazione non viene conferita alcuna grazia. Quindi la soddisfazione non è una parte di questo sacramento.**

III^a q. 90, a. 2, arg. 3

I frutti non si identificano con le parti di una cosa. Ma la soddisfazione è un frutto della penitenza, secondo l'esortazione evangelica, **Luca 3, 8:** «**Fate degni frutti di penitenza**». Essa quindi non è una parte della penitenza.

III^a q. 90, a. 2, arg. 4

La penitenza è ordinata contro il peccato. Ma il **peccato** può essere consumato anche **solo nel cuore** mediante il consenso, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 72, a. 7]. **Quindi anche la penitenza. Perciò non devono considerarsi come sue parti la confessione della bocca e la soddisfazione delle opere.**

III^a q. 90, a. 2. SED CONTRA:

Pare che le parti della penitenza debbano essere più numerose. Infatti tra le parti dell'uomo non c'è soltanto il corpo, quale materia, ma c'è anche l'anima, che è la forma. Ora le tre parti suddette, in quanto atti del penitente, hanno funzione di materia, mentre l'assoluzione del sacerdote ha funzione di forma. Quindi **l'assoluzione del sacerdote va considerata come una quarta parte della penitenza.**

III^a q. 90, a. 2. RESPONDEO:

Ci sono due tipi di parti, come spiega **Aristotele:** le parti essenziali e le parti quantitative. Le parti essenziali in natura sono la forma e la materia, mentre in logica sono il genere e la differenza. E in questo senso qualsiasi sacramento si divide nelle sue **parti essenziali** che sono la **materia e la forma:** per cui sopra [q. 60, aa. 4, 6] abbiamo detto che i sacramenti sono costituiti «di cose e di parole». - **Ma poiché la quantità è connessa con la materia, le parti quantitative sono parti della materia. Ed è da questo lato che al sacramento della penitenza,** come si è precisato sopra [a. 1, ad 2], **vengono assegnate in modo speciale delle parti in rapporto agli atti del penitente, i quali formano la materia di questo sacramento.** Però sopra [q. 85, a. 3, ad 3] abbiamo notato che il risarcimento dell'offesa avviene nella penitenza in modo diverso che nella giustizia vendicativa. In quest'ultima infatti il risarcimento viene fatto secondo la sentenza arbitrale di un giudice, e non secondo la volontà dell'offensore o dell'offeso, mentre **nella penitenza il risarcimento dell'offesa viene fatto secondo la volontà di chi ha peccato e secondo la libera determinazione di Dio,** contro il quale si pecca: **poiché qui non si cerca la sola reintegrazione della giusta uguaglianza, come nella giustizia vendicativa, ma piuttosto la riconciliazione dell'amicizia,** la quale è assicurata dal fatto che **l'offensore risarcisce secondo la volontà dell'offeso.** Perciò da parte del penitente si richiede:

- **primo, la volontà di risarcire,** il che si ha con la **contrizione;**
- **secondo, la sottomissione** al giudizio del sacerdote facente le veci di Dio, il che avviene nella **confessione;**
- **terzo, il risarcimento** secondo la sentenza del ministro di Dio, il che si ha nella **soddisfazione.** Per questo si dice che la contrizione, la confessione e la soddisfazione sono le parti della penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 90, a. 2, ad arg. 1

La contrizione risiede essenzialmente nel cuore, e appartiene alla penitenza interiore, ma virtualmente appartiene alla penitenza esteriore, in quanto implica il proposito di confessarsi e di soddisfare.

III^a q. 90, a. 2, ad arg. 2

La soddisfazione conferisce la grazia in quanto è **concepita come proposito**, e la aumenta in quanto è posta in esecuzione: analogamente a quanto avviene nel battesimo degli adulti, come si è visto sopra [q. 68, a. 2; q. 69, a. 1, ad 2; a. 4, ad 2].

III^a q. 90, a. 2, ad arg. 3

La soddisfazione è una parte della penitenza sacramento, ed è un frutto della penitenza virtù.

III^a q. 90, a. 2, ad arg. 4

I requisiti del bene, il quale «procede da una causa integra», sono più numerosi dei requisiti del male, il quale «deriva dai singoli difetti», come dice Dionigi. **Sebbene quindi il peccato si compia già nel solo consenso del cuore, per la perfezione della penitenza si richiede sia la contrizione del cuore, sia la confessione della bocca, sia la soddisfazione dell'opera.**

III^a q. 90, a. 2, S.c.

La Analisi dell'argomento in contrario risulta da quanto abbiamo detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i tre atti predetti non siano le **parti integranti della penitenza**. Infatti:

III^a q. 90, a. 3, arg. 1

La penitenza, come si è detto [q. 84, a. 2] è ordinata contro il peccato. Ma **nel peccato la distinzione tra peccato di pensiero, di parola e di opera è una divisione in parti soggettive**, e non in parti integranti: **poiché il peccato viene predicato di ciascuna di esse. Quindi anche nella penitenza la contrizione del cuore, la confessione della bocca e la soddisfazione dell'opera non sono parti integranti.**

III^a q. 90, a. 3, arg. 2

Nessuna parte integrante contiene in sé le altre parti dell'identica divisione. Ora, la contrizione contiene in sé come proposito la confessione e la soddisfazione. Quindi non si tratta di parti integranti.

III^a q. 90, a. 3, arg. 3

Le parti integranti concorrono insieme e in ugual modo a costituire il tutto, come i segmenti in una linea. Ma nel nostro caso ciò non avviene. Quindi i tre atti suddetti non sono le parti integranti della penitenza.

III^a q. 90, a. 3. SED CONTRA:

Si dicono integranti quelle parti che concorrono a integrare la perfezione del tutto. Ma le predette parti concorrono a integrare la perfezione della penitenza. Quindi sono le sue parti integranti.

III^a q. 90, a. 3 RESPONDEO:

- **Alcuni** hanno affermato che questi tre elementi sono **parti soggettive della penitenza**. - **Ma ciò è impossibile. Poiché in ogni singola parte soggettiva si riscontra il valore del tutto**, simultaneamente e ugualmente: come tutto il valore dell'animale si salva in qualsiasi specie di animali che suddivide questo genere. Ma questo non è il nostro caso.

- Perciò **altri** hanno detto che si tratta di **parti potenziali**. **Ma anche questo è impossibile. Poiché nelle singole parti potenziali il tutto è presente secondo tutta la sua essenza: come l'essenza dell'anima è presente in ciascuna delle sue potenze.** Ma nemmeno questo è il nostro caso.

- Quindi rimane che i tre atti predetti siano le **parti integranti** della penitenza: per cui si richiede che **il tutto** non si riscontri nelle singole parti né secondo tutta la sua virtù, né secondo tutta la sua essenza, ma in tutte cumulativamente prese.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 90, a. 3, ad arg. 1

Il peccato, avendo natura di male, può essere compiuto anche solo con uno dei suoi elementi, come si è notato sopra [a. 2, ad 4]. Quindi il peccato che viene compiuto **solo con il cuore è una specie del peccato**. Un'altra specie invece è il peccato che viene compiuto **con il cuore e con la bocca**. Una terza specie infine è il peccato che viene compiuto **con il cuore e con l'opera**. E per il peccato in queste ultime forme sono come **parti integranti** sia ciò che è nel cuore, sia ciò che è nella bocca, sia ciò che è nell'opera. **Per questo dunque nella penitenza, che comprende sempre questi tre elementi, essi sono le parti integranti.**

III^a q. 90, a. 3, ad arg. 2

Una parte integrante può contenere il tutto, sebbene non attualmente o essenzialmente: **le fondamenta, p. es., contengono virtualmente tutto l'edificio. Ed è così che la contrizione contiene virtualmente tutta la penitenza.**

III^a q. 90, a. 3, ad arg. 3

Le parti integranti hanno tutte un certo ordine tra loro. Ma alcune hanno un ordine solo di posizione: sia che siano ordinate le une dopo le altre, come nel caso di un esercito, sia che si tocchino, come le parti di un mucchio, sia che si trovino collegate, come le parti di una casa, sia che abbiano una continuità fra di loro, come i segmenti di una linea. Alcune però hanno tra loro anche un ordine di potenza attiva: come avviene tra le parti di un animale, la prima delle quali è il cuore, mentre le altre dipendono reciprocamente secondo un certo ordine di influsso dinamico. In terzo luogo infine esse possono essere ordinate secondo il tempo, come le parti del tempo e del moto. Le parti della penitenza dunque hanno tra loro un ordine di potenza attiva e di tempo, essendo degli atti, ma non di posizione, non essendo localizzate.

La Somma Teologica è rimasta incompiuta a questo punto.

L'articolo 4 è già un estratto dal Commento al Libro delle Sentenze, aggiunto dal compilatore del Supplemento.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **penitenza non sia ben divisa in penitenza prima del battesimo, penitenza dei peccati mortali e penitenza dei peccati veniali**. Infatti::

III^a q. 90, a. 4, arg. 1

La penitenza, come sopra abbiamo visto, è "la seconda tavola dopo il naufragio": il battesimo invece è la prima. Perciò quanto precede il battesimo non deve porsi tra le specie della penitenza.

III^a q. 90, a. 4, arg. 2

Ciò che può distruggere il più, può distruggere anche il meno. Ora, il peccato mortale è più grave di quello veniale. Quindi la penitenza dei mortali s'identifica con quella dei veniali. Perciò non si devono distinguere in proposito due specie di penitenza.

III^a q. 90, a. 4, arg. 3

Come si pecca venialmente e mortalmente dopo il battesimo, così si pecca allo stesso modo prima del battesimo. Se quindi si distingue la penitenza dei peccati veniali da quella dei peccati mortali dopo il battesimo, la stessa distinzione per lo stesso motivo va fatta prima del battesimo. Dunque non è giusto distinguere queste due specie di penitenza.

III^a q. 90, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino enumera queste tre specie di penitenza.

III^a q. 90, a. 4. RESPONDEO:

Questa divisione riguarda la penitenza virtù. Si deve però notare che ogni virtù agisce secondo le esigenze del tempo e secondo le debite altre circostanze. Cosicché la virtù della penitenza attualmente pone il suo atto secondo le esigenze della nuova legge. Ora, **la penitenza ha il compito di detestare i peccati passati col proposito di cambiar vita in meglio, il che costituisce come il fine della penitenza.** E poiché le **azioni morali** ricevono la specie dal **fine**, come abbiamo visto nella Seconda Parte, ne segue che le diverse specie della penitenza si desumono dalle diverse mutazioni intese dal penitente. **Ebbene il penitente può aver di mira tre mutazioni.** La prima si ha mediante **la rigenerazione a una nuova vita.** E questa è connessa alla penitenza che precede il **battesimo.** - La seconda si ha **nell'emenda della vita passata già corrotta.** E questa è intesa dalla **penitenza** dei peccati mortali dopo il battesimo. - La terza mutazione si ha con lo **sforzo di tendere a una vita più perfetta.** E questo appartiene alla penitenza dei peccati veniali, che vengono rimessi, come abbiamo notato sopra, mediante un **fervente atto di carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 90, a. 4, ad arg. 1

La penitenza prima del battesimo non è un sacramento, ma è un atto virtuoso che dispone al sacramento del battesimo.

III^a q. 90, a. 4, ad arg. 2

La penitenza che cancella i peccati mortali, cancella anche quelli veniali: ma non viceversa. Perciò queste due specie di penitenza si distinguono come ciò che è perfetto si distingue da ciò che è imperfetto.

III^a q. 90, a. 4, ad arg. 3

Prima del battesimo non possono esserci dei peccati veniali senza qualche peccato mortale. E poiché il peccato veniale non può essere rimesso, come sopra abbiamo visto, senza la remissione dei mortali, prima del battesimo non è il caso di distinguere la penitenza dei mortali da quella dei peccati veniali.

Spl. Questione 1

Proemio

Rimangono da esaminare le singole parti della penitenza: primo, **la contrizione**; secondo, la confessione; terzo, la soddisfazione. A proposito della contrizione si devono considerare cinque cose: primo, che cosa essa sia; secondo, quale debba esserne l'oggetto; terzo, la misura di essa; quarto, la sua durata; quinto, i suoi effetti.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la contrizione sia ben definita;
2. Se sia un atto di virtù;
3. Se l'attrizione possa diventare contrizione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contrizione non sia, come dicono alcuni, «il dolore che noi ci imponiamo per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli». Infatti:

Spl. III^a q. 1, a. 1, arg. 1

Secondo S. Agostino, «il dolore ha per oggetto cose che accadono contro il nostro volere». Ma i peccati non sono tali. Quindi la contrizione non è «il dolore dei peccati».

Spl. III^a q. 1, a. 1, arg. 2

La contrizione ci viene data da Dio. Ora, quello che ci viene dato non è imposto da noi. Quindi la contrizione non è un dolore «imposto».

Spl. III^a q. 1, a. 1, arg. 3

La soddisfazione e la confessione sono necessarie per la remissione della pena che non viene rimessa nella contrizione. Ma talora nella contrizione viene rimessa tutta la pena. Quindi non è necessario che il contrito abbia sempre «il proposito di confessarsi e di espiare»

Spl. III^a q. 1, a. 1. SED CONTRA:

C'è la definizione proposta.

Spl. III^a q. 1, a. 1. RESPONDEO:

«La radice di ogni peccato è la superbia», **Siracide 10, 13**, con la quale l'uomo, aderendo al proprio sentire, si allontana dai precetti di Dio. Perciò è necessario che quanto distrugge il peccato faccia recedere l'uomo dal proprio sentire. Ora, colui che persevera nel proprio sentire è denominato in senso figurato **rigido e duro**: **cosicché si dice che uno si lascia spezzare quando si allontana dal proprio sentire**. Però tra la **frattura** e lo **sbriciolamento** o **triturazione** [*contritio*] delle realtà materiali, da cui queste voci sono desunte e applicate a quelle spirituali, c'è questa differenza, come nota **Aristotele**: che si parla di **frattura** quando qualcosa di solido «viene diviso in pezzi di grandi dimensioni», mentre si parla di **triturazione** quando «viene ridotto in parti minute». E poiché per la remissione dei peccati si richiede che uno abbandoni totalmente l'affetto del peccato, per cui conservava una certa coerenza e solidità nel suo sentire, così l'atto col quale viene rimesso il peccato viene detto in senso figurato **contrizione** [ossia **sbriciolamento**]. Ora, in questa contrizione si possono considerare diverse cose: cioè la **natura stessa dell'atto**, il suo **modo di**

prodursi, il suo principio e i suoi effetti. E secondo queste varie considerazioni furono date diverse definizioni della contrizione:

- Rispetto alla natura stessa dell'atto viene data la definizione sopra indicata [*«il dolore che noi ci imponiamo per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli»*]. E poiché l'atto della contrizione è un atto di virtù ed è insieme una parte del sacramento della penitenza, esso viene presentato in tale definizione quale atto di virtù per il fatto che vengono indicati

+ il suo genere, ossia «il dolore»,

+ il suo oggetto, con l'espressione «per i peccati»,

+ la deliberazione richiesta per un atto virtuoso, con l'espressione «che noi ci imponiamo».

È invece indicato quale parte del sacramento in quanto si accenna al legame che esso ha con le altre parti aggiungendo: «con il proposito di confessarli ed espiarli».

- C'è però una seconda definizione che definisce la contrizione in quanto è soltanto un atto di virtù; ma a questa definizione viene aggiunta la differenza specifica che la inserisce in una virtù speciale, ossia nella penitenza. Essa infatti dice che la penitenza è «il dolore volontario dei peccati, che punisce quanto uno si pente di aver commesso». Poiché infatti si accenna alla punizione, essa viene delimitata a una virtù speciale.

- C'è poi la definizione di **S. Isidoro**: «La contrizione è una compunzione e umiltà d'animo, accompagnata dalle lacrime, derivante dal ricordo del peccato e dal timore del giudizio». Questa definizione accenna all'etimologia della parola con l'espressione «umiltà d'animo»: poiché come dalla superbia uno è reso inflessibile nel proprio sentire, così per il fatto che uno recede contrito dal proprio sentire, viene a umiliarsi. E accenna pure alle manifestazioni esterne dell'atto con le parole «accompagnata dalle lacrime», e al principio o movente che lo determina con le altre parole: «derivante dal ricordo del peccato», ecc.

- Dalle parole di **S. Agostino** si desume poi un'altra definizione: «La contrizione è il dolore che rimette il peccato».

- E un'altra definizione ancora viene tratta dalle parole di **S. Gregorio**: «La contrizione è l'umiltà dell'animo che annienta il peccato tra la speranza e il timore». E questa accenna all'etimologia del nome con l'espressione «umiltà dell'animo», ai suoi effetti con l'espressione «che annienta il peccato», al suo movente con le parole «tra la speranza e il timore». E non ricorda solo il movente principale, che è il timore, ma anche quello concomitante, ossia la speranza, senza la quale il timore potrebbe produrre la disperazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 1, a. 1, ad arg. 1

Sebbene i peccati fossero volontari quando accaddero, tuttavia sono involontari nel momento in cui ne abbiamo la contrizione. E quindi «accaddero contro la nostra volontà», non quella che avevamo allora, ma quella che abbiamo adesso, secondo la quale vorremmo che non fossero mai accaduti.

Spl. III^a q. 1, a. 1, ad arg. 2

La contrizione deriva solo da Dio quanto alla forma [ossia alla carità] da cui è informata; quanto invece alla natura dell'atto deriva dal libero arbitrio e da Dio, che agisce in tutte le opere sia della natura che della volontà.

Spl. III^a q. 1, a. 1, ad arg. 3

Sebbene la pena possa essere rimessa per intero dalla contrizione, tuttavia sono ancora necessarie la confessione e la soddisfazione. Sia perché l'uomo non può raggiungere la certezza che la sua contrizione

fosse sufficiente a purificarlo del tutto. - Sia anche perché la confessione e la soddisfazione sono di precetto. Per cui sarebbe costituito trasgressore chi non si confessasse e non compisse la soddisfazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** non sia un **atto di virtù**. Infatti:

Spl. III^a q. 1, a. 2, arg. 1

Le passioni non sono atti di virtù poiché, come dice Aristotele, per esse «noi non veniamo né lodati né vituperati». Ma il **dolore** è una **passione**. Essendo quindi la contrizione un dolore, pare che non sia un atto di virtù.

Spl. III^a q. 1, a. 2, arg. 2

Contrizione deriva da terere [triturare], come anche il termine attrizione. Ora l'**attrizione** non è un atto di virtù, come tutti ammettono. Quindi neppure la contrizione.

Spl. III^a q. 1, a. 2. **SED CONTRA:**

Nulla è meritorio all'infuori dell'atto virtuoso. Ma la **contrizione** è un atto meritorio. Quindi è un **atto di virtù**.

Spl. III^a q. 1, a. 2. **RESPONDEO:**

La contrizione nel significato proprio del termine non sta a significare un atto di virtù, ma piuttosto una certa passione corporale; qui però non si fa questione di etimologia, bensì dell'uso che per metafora viene fatto di questo nome. Ora, come **la baldanza della propria volontà nel fare il male implica qualcosa che per sua natura è un male**, così **l'annientamento e lo sbriciolamento di tale volontà implica qualcosa che per sua natura è un bene**, poiché significa la detestazione della propria volontà con cui si è commesso il peccato. **Perciò è un atto di virtù**: e precisamente di quella virtù che ha il compito di detestare e di distruggere i peccati commessi, ossia della **penitenza**, come risulta da quanto detto [In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3; cf. III, q. 85, aa. 2, 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 1, a. 2, ad arg. 1

Nella **contrizione** si riscontrano **due dolori del peccato**:

- **Il primo** nella **parte sensitiva**, che è una **passione**. E questo non costituisce essenzialmente la contrizione quale atto di virtù, ma ne è piuttosto l'effetto. Infatti la virtù della penitenza, come infligge al proprio corpo un castigo esterno per compensare l'offesa commessa contro Dio mediante le membra corporee, così infligge al concupiscibile stesso il castigo del dolore dei peccati, poiché anche il concupiscibile ha cooperato a commetterli. - **Tuttavia questo dolore può rientrare nella contrizione in quanto quest'ultima fa parte del sacramento**: poiché i sacramenti non si limitano agli atti interni, ma sono fatti per compiersi in atti esterni e mediante realtà sensibili.

- **Il secondo dolore è nella volontà, e non è altro che il dispiacere di qualche male**: secondo quel processo per cui, come si è spiegato [In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 5], gli affetti della volontà vengono denominati con i nomi delle passioni. E in questo senso la contrizione è essenzialmente un dolore, ed è **un atto della virtù della penitenza**.

Spl. III^a q. 1, a. 2, ad arg. 2

L'**attrizione** sta a indicare una **tappa verso la contrizione perfetta**: per cui nell'ambito dei corpi si parla di cose tritate [**attrita**] quando esse sono sminuzzate in qualche modo, ma non perfettamente: mentre si parla di contrizione [ossia di triturazione] quando tutti i pezzi sono ridotti in parti minutissime. E così **nel campo**

spirituale l'attrizione significa un certo **dispiacere dei peccati commessi, però non perfetto**; la contrizione invece [il dolore] perfetto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'attrizione possa divenire **contrizione**. Infatti:

Spl. III^a q. 1, a. 3, arg. 1

L'attrizione e la contrizione differiscono tra loro come ciò che è informe differisce da ciò che è formato. Ma la fede informe può divenire formata. Quindi anche l'attrizione può divenire contrizione.

Spl. III^a q. 1, a. 3, arg. 2

La materia riceve la sua perfezione appena rimossa la privazione. Ma il dolore sta alla grazia come la materia alla forma: poiché la grazia rende formato il dolore. Perciò il dolore, che prima era informe mentre c'era il peccato, che è privazione della grazia, tolto il peccato riceve la perfezione con la formazione da parte della grazia. Si ha quindi la medesima conclusione.

Spl. III^a q. 1, a. 3. SED CONTRA:

Di due cose che hanno principi totalmente diversi l'una non potrà mai diventare l'altra. Ora, il principio dell'attrizione è il **timore servile**, mentre quello della **contrizione** è il **timore filiale**. Quindi l'attrizione non può divenire in alcun modo contrizione.

Spl. III^a q. 1, a. 3 RESPONDEO:

Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni dicono che l'attrizione diventa contrizione, come la fede informe diviene fede formata. - Ma ciò è evidentemente impossibile. Poiché sebbene l'abito della fede diventi formato, mai tuttavia un atto di fede informe diventa un atto di fede formata: **poiché quell'atto informe passa e non permane quando sopravviene la carità**. Ora, l'attrizione e la contrizione non sono abiti, ma semplicemente atti. Inoltre gli abiti delle virtù infuse che riguardano la volontà non possono mai essere informi: poiché essi conseguono alla carità, come si è visto [*In 3 Sent. d. 27, q. 3, a. 4, sol. 3; cf. II-II, q. 123, a. 8*]. Prima quindi che venga infusa la grazia non esiste un abito che possa emettere un atto di contrizione. Quindi in nessun modo l'attrizione può divenire contrizione. Ed è appunto ciò che sostiene l'altra opinione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 1, a. 3, ad arg. 1

La fede e la contrizione, come si è visto [nel corpo], non sono alla pari.

Spl. III^a q. 1, a. 3, ad arg. 2

Solo una materia che rimane identica al sopravvenire della sua perfezione diviene formata una volta tolta la privazione. Ma quel dolore che era informe non rimane identico al sopravvenire della carità. Quindi esso non può divenire formato. Oppure si può rispondere che la materia non deriva dalla forma essenzialmente, come invece l'atto deriva dall'abito da cui riceve la forma. Per cui nulla impedisce che la materia riceva una nuova forma che prima non aveva, mentre ciò è impossibile per un atto; come è impossibile che una data cosa, numericamente identica, nasca da una causa dalla quale prima non era nata: poiché una cosa viene all'esistenza una volta soltanto.

Spl. Questione 2

Proemio

Passiamo ora a esaminare l'oggetto della contrizione.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se si debba avere la contrizione della pena;
2. Se si debba avere del peccato originale;
3. Se si debba aver contrizione di ogni peccato attuale commesso;
4. Se si debba avere dei peccati attuali da commettere;
5. Se si debba avere dei peccati altrui;
6. Se si debba aver contrizione di ciascun peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che si debba avere la **contrizione** non solo della **colpa**, ma anche della **pena**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma: «**Nessuno desidera la vita eterna se non prova dispiacere di questa vita mortale**». Ora, la **mortalità** della vita è una **pena**. Quindi il penitente deve addolorarsi anche delle pene.

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 2

Citando S. Agostino, sopra abbiamo detto che il penitente deve addolorarsi di «essersi privato della virtù». Ma la privazione della virtù è un castigo. Quindi la contrizione è un dolore che abbraccia anche le pene, o castighi.

Spl. III^a q. 3, a. 1. SED CONTRA:

Nessuno tiene ciò di cui si addolora. Ora **il penitente**, stando all'etimologia del termine, «**tiene la pena**». Perciò non si addolora di essa. Quindi la contrizione, che è il dolore del penitente, non ha per oggetto la pena.

Spl. III^a q. 3, a. 1. RESPONDEO:

La contrizione, come si è spiegato sopra [q. 1, a. 1], implica l'idea di **frantumazione** di una cosa dura e integra. Ora, questa integrità e durezza si riscontra nel **male della colpa**: poiché la volontà da cui esso procede, in colui che compie il male, rimane sulle proprie posizioni e non cede al precetto della legge. E così il dispiacere di questo male viene detto metaforicamente contrizione. Ma questa metafora non si può applicare al male della pena: poiché di per sé la pena dice già menomazione. Quindi del male **della pena si può avere il dolore, ma non la contrizione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 1

Secondo **S. Agostino**, la penitenza deve avere per oggetto questa vita mortale non a motivo della sua mortalità (a meno che non si prenda il termine penitenza nel significato generico di dolore), **ma a causa dei peccati a cui siamo trascinati dall'infermità di questa vita**.

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 2

Il dolore col quale uno si rammarica della perdita della virtù per il peccato non è essenzialmente la contrizione stessa, ma ne è il movente o principio: come infatti ci si muove a desiderare una cosa per il bene che da essa ci si ripromette, così ci si muove ad addolorarsi di una data cosa per il male che ne è derivato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** debba abbracciare il **peccato originale**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 2, arg. 1

Del peccato attuale dobbiamo avere la contrizione non a motivo dell'atto, ossia in quanto è un ente, ma a motivo della deformità: poiché l'atto nella sua sostanza è un bene, e deriva da Dio. Ora, il peccato originale implica deformità come quello attuale. Quindi anche di esso dobbiamo avere la contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 2, arg. 2

L'uomo in seguito al peccato originale fu allontanato da Dio: poiché il castigo di esso fu la privazione della visione di Dio. Ora, **tutti devono addolorarsi di essere stati allontanati da Dio. Quindi l'uomo deve provare dispiacere del peccato originale**. Perciò deve averne la contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 2. SED CONTRA:

La medicina deve essere proporzionata alla malattia. Ma **il peccato originale fu contratto senza la nostra volontà**. Quindi per esserne guariti non è necessario un atto della volontà quale la contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 2. RESPONDEO:

La contrizione, come si è detto [*q. 1, aa. 1, 2*], è un dolore che riguarda e in qualche modo infrange la durezza della volontà. Essa quindi **può avere per oggetto solo quei peccati che provengono dalla durezza della nostra volontà**. Poiché dunque **il peccato originale non è dovuto alla nostra volontà**, ma fu contratto a motivo dell'origine della nostra natura corrotta, **di esso non si può avere la contrizione in senso proprio, ma solo il dispiacere, o il dolore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 2, ad arg. 1

La contrizione ha per oggetto il peccato non per la sola entità dell'atto, poiché da questo punto di vista esso non ha natura di male, e neppure a motivo della sola deformità, poiché di per sé la deformità non ha natura di colpa, tanto che talvolta implica una pena, ma ha per oggetto il peccato in quanto implica ambedue queste deformità derivanti da un atto volontario. Ora, ciò non avviene nel peccato originale. Quindi di esso non ci può essere contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 2, ad arg. 2

Vale la stessa risposta: poiché il solo allontanamento volontario è oggetto della contrizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debba avere la **contrizione di tutti i peccati attuali da noi commessi**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 1

«I contrari vengono curati mediante i contrari». Ora certi peccati, come quelli di accidia e di invidia, sono peccati di tristezza. Quindi la loro medicina non deve essere la tristezza della contrizione, ma la gioia.

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 2

La contrizione è un atto della volontà, la quale non può avere per oggetto ciò che è estraneo alla conoscenza. Ma ci sono dei peccati estranei alla nostra conoscenza, come quelli dimenticati. Quindi di essi non ci può essere contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 3

La contrizione volontaria cancella i peccati commessi volontariamente. Ma l'ignoranza toglie la volontarietà, come spiega il Filosofo. Perciò i peccati di ignoranza non devono essere oggetto di contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 4

Non ci deve essere contrizione per quei peccati che non vengono cancellati dalla contrizione stessa. Ora, certi peccati non vengono cancellati da quest'ultima: come i veniali, che rimangono anche dopo la grazia della contrizione. Quindi la contrizione non deve abbracciare tutti i peccati commessi.

Spl. III^a q. 3, a. 3. SED CONTRA:

La penitenza è il rimedio per tutti i peccati attuali. Ma non c'è penitenza di alcun peccato senza la contrizione, che ne è la prima parte integrante. Quindi la contrizione deve abbracciare tutti i peccati. **Nessun peccato viene rimesso se non si ottiene la giustificazione.** Ma per la giustificazione è richiesta la **contrizione**, come si è visto [*In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 4*]. **Quindi si deve avere la contrizione di tutti i peccati.**

Spl. III^a q. 3, a. 3 RESPONDEO:

Ogni colpa attuale è dovuta al fatto che la volontà non cede di fronte alla legge di Dio, o trasgredendola, od omettendone i precetti, oppure prescindendo da essa. E poiché ciò che ha la capacità di non subire facilmente l'influsso altrui è denominato duro, **in ogni peccato attuale si riscontra una certa durezza. Se quindi un peccato deve essere sanato, è necessario che venga rimesso mediante la contrizione, capace di infrangere tale durezza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 1

La contrizione, come risulta dalle spiegazioni date [*a. 2, ad 1*], si contrappone al peccato per quanto in esso deriva dalla deliberazione della volontà decisa a non seguire il comando della legge di Dio, non già per quanto costituisce la materia o l'oggetto del peccato, e sopra cui cade la scelta. Ora, la scelta della volontà cade non solo sull'atto delle altre facoltà, di cui essa si serve per raggiungere il proprio fine, ma anche sul proprio atto: poiché la volontà vuole volere una cosa. Ed è in questo modo che la deliberazione della volontà cade su quel dolore o tristezza che si riscontra nei peccati di invidia o simili: sia che tale dolore risieda nel senso, sia che risieda nella volontà. Quindi a tali peccati si contrappone il dolore della contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 2

Una cosa può essere dimenticata in due modi. O così da scomparire del tutto dalla mente: e allora uno non è in grado di ricercarla. Oppure in modo da scomparire in parte, e in parte rimanere: come quando ricordo genericamente di aver sentito parlare di una cosa, ma non ricordo di essa nulla di specifico. E allora ricerco nella memoria per ricordare. Allo stesso modo anche **un peccato può essere dimenticato in due maniere:**

- O perché rimane **nella memoria genericamente**, ma non specificatamente. E allora uno deve ripensare per ricordarlo: poiché si è tenuti ad avere la contrizione particolare di ciascun peccato mortale. Se però non è in grado di ricordarlo, basta che se ne penta nella misura in cui se ne ricorda. E **in questo caso deve dolersi non solo del peccato, ma anche della dimenticanza dovuta alla negligenza.**

- Se invece un peccato è **sparito del tutto dalla memoria**, allora l'impotenza scusa dal dovere [della contrizione specifica], e **basta la contrizione generale per tutto ciò in cui uno ha offeso Dio.** Quando però tale impotenza viene a cessare, come quando il peccato torna alla mente, allora si è tenuti ad averne la contrizione. **Come accade anche al povero che non è in grado di restituire ciò che deve: egli è dispensato dal restituire, però vi è tenuto non appena sarà in grado di farlo.**

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 3

Se l'ignoranza toglie del tutto la volontà di agire malamente, allora scusa del tutto, e non c'è peccato. Spesso però essa non toglie del tutto tale volontà: e allora non scusa del tutto, ma diminuisce la gravità del peccato. Perciò si è tenuti alla contrizione dei peccati commessi per ignoranza.

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 4

Il peccato veniale può rimanere dopo la contrizione del peccato mortale, ma non dopo quella del peccato veniale stesso. Perciò si deve avere la contrizione anche dei peccati veniali, come si è detto sopra *[In 4 Sent., d. 16, q. 3, 2, sol. 2; cf. III, q. 87, a. 1]* a proposito della penitenza.

ARTICOLO 4

VIDETUR che si debba avere la **contrizione anche dei peccati futuri**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 4, arg. 1

La contrizione è un atto del libero arbitrio. Ma il libero arbitrio ha per oggetto più il futuro che il passato: poiché la scelta, che è l'atto proprio del libero arbitrio, riguarda i fatti contingenti futuri, come dice Aristotele. Quindi la contrizione ha per oggetto più i peccati futuri che quelli passati.

Spl. III^a q. 3, a. 4, arg. 2

Il peccato risulta aggravato in base alle **conseguenze**. Per cui S. Girolamo scrive che il castigo di Ario non può essere ancora terminato, poiché è ancora possibile che qualcuno cada in rovina per la sua eresia. E lo stesso vale per chi è riconosciuto omicida se ha ferito un altro mortalmente, prima ancora che il ferito muoia. Ora, nell'intervallo il peccatore è tenuto a pentirsi del suo peccato. **Deve quindi pentirsene non solo per la gravità che riveste in base all'atto già compiuto, ma anche per la gravità che riveste in vista del futuro. E così la contrizione riguarda il futuro.**

Spl. III^a q. 3, a. 4. SED CONTRA:

La contrizione è una parte integrante della penitenza. Ma **la penitenza ha sempre per oggetto il passato. Quindi anche la contrizione.**

Spl. III^a q. 3, a. 4. RESPONDEO:

In ogni catena di motori mossi ordinati tra loro il motore inferiore, oltre al moto suo proprio, segue in parte l'influsso del motore superiore: come è evidente nel moto dei pianeti, poiché oltre al moto loro proprio essi seguono il moto del primo cielo. **Ora, per tutte le virtù morali il motore universale è la prudenza, denominata «l'auriga delle virtù».** Per cui ogni virtù morale, oltre ad avere l'atto suo proprio, partecipa dell'atto della prudenza. Essendo dunque **la penitenza** una virtù morale, quale parte della giustizia, ne segue che all'atto suo proprio si aggiunge l'atto della prudenza. **Ora, l'atto suo proprio ha per oggetto il peccato commesso. Quindi il suo atto principale, che è la contrizione, secondo la sua specie riguarda i peccati passati. Indirettamente però, in quanto partecipa l'atto della prudenza, riguarda anche quelli futuri.** E tuttavia la penitenza non abbraccia il futuro secondo la sua funzione specifica. **Per questo colui che si esercita nella contrizione si addolora dei peccati passati e si cautela per i futuri, ma per i peccati futuri non si parla di contrizione, bensì di precauzione, che è una parte della prudenza aggiunta alla contrizione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 4, ad arg. 1

Si dice che il libero arbitrio riguarda i futuri contingenti quanto agli atti in se stessi, ma non quanto a ciò che è l'oggetto di tali atti. Infatti con un atto del libero arbitrio uno può ragionare di cose passate e necessarie; e tuttavia l'atto del ragionare, in quanto è oggetto del libero arbitrio, è un futuro contingente. E in questo senso

anche l'atto della contrizione è un futuro contingente in quanto è soggetto al libero arbitrio, ma il suo oggetto può essere il passato.

Spl. III^a q. 3, a. 4, ad arg. 2

Le **conseguenze** che aggravano il peccato erano **già implicite nell'atto come nella loro causa**. Perciò la colpa ebbe tutta la sua gravità quando venne commessa, e dalle conseguenze non riceve nulla di essenziale quanto alla colpevolezza. Sebbene venga ad aggravarsi la pena accidentale: in quanto cioè uno nell'inferno avrà più motivi di addolorarsi per il numero dei mali conseguenti al suo peccato. E in questo senso parla S. Girolamo. **Non ne segue** perciò **che la contrizione debba avere per oggetto solo i peccati passati**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si debba avere la **contrizione dei peccati altrui**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 5, arg. 1

Nessuno chiede perdono di un peccato di cui non è contrito. Ora, nei **Salmi 18, 14**, si chiede perdono dei peccati altrui: **«Dei peccati altrui fa' grazia al tuo servo»**. Quindi si deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

Spl. III^a q. 3, a. 5, arg. 2

La carità obbliga l'uomo ad amare il prossimo «come se stesso». Ma per l'amore che porta a se stesso uno si addolora del male e desidera il bene. **Siccome quindi siamo tenuti a desiderare per il prossimo i beni della grazia come per noi stessi, pare che dobbiamo dolerci delle sue colpe come delle nostre**. Ma la contrizione non è altro che il dolore dei peccati. Quindi l'uomo deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

Spl. III^a q. 3, a. 5. SED CONTRA:

La **contrizione** è un atto della **virtù della penitenza**. Ora, nessuno può pentirsi di ciò che non ha fatto. Quindi nessuno può avere la contrizione dei peccati altrui.

Spl. III^a q. 3, a. 5. RESPONDEO:

Ciò che viene frantumato, o contrito, è ciò stesso che prima era duro e integro. **Quindi si richiede che la contrizione dei peccati si verifichi nell'identica persona in cui ci fu in precedenza la durezza del peccato**. E così non esiste contrizione per i peccati altrui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 5, ad arg. 1

Il Profeta chiede che gli vengano perdonati i peccati altrui per il fatto che uno trattando con i peccatori contrae qualche contaminazione, secondo le parole del **Salmo 17, 27**: **«Con il perverso ti pervertirai»**.

Spl. III^a q. 3, a. 5, ad arg. 2

Dei peccati altrui siamo tenuti a dolerci, ma non è necessario che ne abbiamo la contrizione: poiché, come si è già spiegato [*In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 2, sol. 2*], non ogni dolore dei peccati passati è contrizione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia richiesta la contrizione **di ogni singolo peccato mortale**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 6, arg. 1

Nella giustificazione **il moto di contrizione è istantaneo**. Ma in un istante l'uomo non può ricordare i singoli peccati. Quindi non si richiede che la contrizione si estenda a ciascuno di essi.

Spl. III^a q. 3, a. 6, arg. 2

La contrizione deve cadere sui peccati in quanto **allontanano da Dio**: poiché il volgersi alle creature senza allontanamento da Dio non richiede contrizione. Ma **tutti i peccati mortali coincidono nell'allontanamento suddetto**. Perciò basta per tutti un'unica contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 6, arg. 3

Sono più affini tra loro i vari peccati mortali attuali che non il peccato attuale e quello originale. Ma **un solo battesimo** cancella tutti i peccati attuali e quello originale. Quindi **un'unica contrizione** generale basta a cancellare tutti i peccati mortali.

Spl. III^a q. 3, a. 6. SED CONTRA:

1. Per malattie diverse ci sono medicine diverse: poiché, come dice **S. Girolamo**, «non può guarire l'occhio ciò che guarisce il calcagno». Ma l'atto di **contrizione** è la **medicina particolare** contro un dato peccato mortale. Quindi non basta una contrizione generica per tutti.

2. **La contrizione si esplica nella confessione**. Ora, i peccati mortali vanno confessati singolarmente. Quindi si è anche tenuti ad avere la contrizione di ciascuno di essi.

Spl. III^a q. 3, a. 6 RESPONDEO:

La contrizione può essere considerata sotto due aspetti:

- cioè nel suo principio e nel suo termine. E chiamo **principio della contrizione la riflessione** che uno fa con dolore sul proprio peccato, se non con il dolore della contrizione, almeno con quello dell'attrizione.

- Si ha invece **il termine della contrizione** quando tale dolore è già **informato dalla grazia**. Quindi rispetto al **principio della contrizione** si richiede che uno abbia **dolore dei singoli peccati** che ha nella memoria. Rispetto invece al **termine** basta che lo abbia in generale per tutti: infatti allora tale moto dipende da tutte le disposizioni precedenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 6, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione.

Spl. III^a q. 3, a. 6, ad arg. 2

Sebbene tutti i peccati mortali siano simili nell'**allontanamento da Dio**, differiscono però nel **motivo**, nel **modo** e nella **gravità** di questo allontanamento. E ciò in base al modo diverso di aderire alla creatura.

Spl. III^a q. 3, a. 6, ad arg. 3

Il **battesimo** agisce in virtù dei **meriti di Cristo**, i quali hanno un **valore infinito** per cancellare tutti i peccati: perciò un solo battesimo basta per tutti. **Nella contrizione invece, assieme ai meriti di Cristo, si richiede anche il nostro atto**. E così ai singoli peccati quest'ultimo deve riferirsi singolarmente: non avendo una virtù infinita di contrizione. Oppure si può rispondere che il battesimo è come una nascita spirituale, mentre la penitenza, quanto alla contrizione e alle altre sue parti, è come una guarigione ottenuta mediante una certa alterazione. Ora, è noto che nella generazione fisica di una realtà corporea, che è accompagnata da una corruzione, mediante la sola generazione vengono rimossi tutti gli accidenti contrari alla realtà generata, che erano gli accidenti della realtà corrotta. Nell'alterazione invece viene eliminato il solo accidente contrario a quello a cui termina l'alterazione stessa. Così dunque un solo battesimo cancella simultaneamente tutti i

peccati, inducendo una vita nuova, mentre la penitenza non può cancellare tutti i peccati se non si porta su ciascuno di essi. Per questo sono necessarie la contrizione e la confessione di ogni colpa.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > L'intensità della contrizione.

Spl. Questione 3

Proemio

E passiamo a considerare **l'intensità della contrizione**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la contrizione sia il più grande dolore possibile in natura;
2. Se possa essere un dolore eccessivo;
3. Se per un peccato il dolore possa essere maggiore che per un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contrizione non sia **il più grande dolore possibile in natura**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 1

Il dolore è la sensazione di una lesione. Ma certe lesioni sono sentite più fortemente della lesione del peccato: p. es. la lesione di una ferita. Quindi la contrizione non è il dolore più grande.

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 2

Le cause le giudichiamo dagli effetti. Ora, l'effetto del dolore sono le lacrime. Poiché dunque talvolta chi è contrito non versa lacrime per i peccati, mentre ne versa per la morte di un amico, per una ferita o per altre cose del genere, pare che la contrizione non sia il più grave dei dolori.

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 3

Più un sentimento è mescolato al suo contrario, tanto meno è intenso. Ora, **nel dolore della contrizione è mescolata molta gioia**: poiché il contrito gode della propria liberazione, della speranza del perdono e di altre cose del genere. **Quindi il suo dolore è minimo.**

Spl. III^a q. 3, a. 1, arg. 4

Il dolore della contrizione è un certo dispiacere. Ma vi sono molte cose che dispiacciono all'uomo contrito più dei peccati commessi: infatti egli non vorrebbe subire **la pena dell'inferno** piuttosto che peccare, e neppure avere sostenuto tutte **le pene temporali**, o anche sostenerle: **altrimenti pochi sarebbero i contriti**. Perciò la contrizione non è il dolore più grande.

Spl. III^a q. 3, a. 1. SED CONTRA:

1. Qualsiasi dolore è fondato sull'amore, nota S. Agostino. Ma **l'amore di carità, su cui è fondato il dolore della contrizione, è l'amore più grande**. Quindi la contrizione è il dolore più grande.
2. Il **dolore** riguarda il **male**. Quindi per un male più grave ci deve essere un dolore più grande. Ma la colpa è un male più grande della pena. Quindi **il dolore della colpa, ossia la contrizione, sorpassa ogni altro dolore**.

Spl. III^a q. 3, a. 1. RESPONDEO:

Nella contrizione dobbiamo distinguere **due tipi di dolore**.

- Il primo risiede nella volontà, e in esso consiste essenzialmente la contrizione, la quale altro non è che il dispiacere dei peccati commessi. E questo dolore nella contrizione sorpassa tutti gli altri dolori. Infatti nella misura in cui una cosa piace, dispiace il suo contrario. Ora, il fine piace sopra tutte le cose: poiché tutto è desiderato per il fine. Quindi il peccato che distoglie dall'ultimo fine deve dispiacere più di ogni altra cosa.

- Il secondo tipo di dolore risiede nella parte sensitiva, ed è causato dal primo dolore:

+ o per una necessaria conseguenza naturale, in quanto le facoltà inferiori seguono il moto di quelle superiori,

+ oppure per una scelta, in quanto il penitente eccita in se stesso questo dolore per piangere i peccati.

Ora, in nessuno di questi due casi è richiesto che il dolore sia della massima intensità. Poiché le facoltà inferiori vengono mosse dagli oggetti loro propri con maggiore intensità che in seguito alla ridondanza delle facoltà superiori. Quindi più l'operazione delle potenze superiori è prossima agli oggetti di quelle inferiori, più queste ne seguono l'impulso. Così dunque la parte sensitiva prova maggior dolore per una lesione sensibile di quanto non ne provi per ridondanza dalla ragione. E così pure è più intenso quel dolore che ridonda dalla ragione quando questa ha per oggetto realtà materiali, che non quando ha per oggetto realtà spirituali. Per cui il dolore della parte sensitiva che deriva dal dispiacere provato dalla ragione per il peccato non è più intenso degli altri dolori che si producono in essa. - E lo stesso si dica del dolore cercato volontariamente. Sia perché gli affetti inferiori non ubbidiscono ciecamente e assolutamente, in modo da produrre nell'appetito inferiore una passione così grande come comanda l'appetito superiore. Sia anche perché le passioni vengono assunte negli atti virtuosi secondo una certa misura, mentre talora il dolore non virtuoso non ne tiene conto e la sorpassa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 1

Come il dolore sensibile deriva dalla sensazione di una lesione, così il dolore interiore deriva dalla conoscenza di un danno. Sebbene quindi la lesione del peccato non venga percepita dai sensi esterni, tuttavia è percepita come sommamente nociva dal senso interiore della ragione.

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 2

Le mozioni fisiche seguono le passioni della parte sensitiva immediatamente, mentre solo mediante queste ultime seguono gli affetti dell'appetito superiore. Per questo le lacrime scaturiscono con maggiore prontezza per il dolore sensibile, o anche per mali più prossimi alla sensibilità, che non per il dolore spirituale della contrizione.

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 3

La gioia che il penitente prova del proprio dolore non ne diminuisce il dispiacere, ma lo aumenta, poiché non gli è contraria: infatti, secondo Aristotele, «ogni funzione trova incremento nel piacere che provoca»; come chi prova piacere nell'apprendere una data scienza, impara meglio. E allo stesso modo chi gode di un dispiacere, lo sente in modo più acuto. - Può darsi però che tale gioia temperi il dolore che rifluisce dalla ragione sulla sensibilità.

Spl. III^a q. 3, a. 1, ad arg. 4

Il grado di dispiacere per una data cosa deve corrispondere al grado di malizia di quest'ultima. Ora, in una colpa mortale la malizia viene misurata:

- in rapporto alla persona contro cui si pecca e che ne riceve l'ingiuria, E poiché l'uomo deve amare Dio più di se stesso, conseguentemente deve odiare la colpa più in quanto è offesa di Dio che in quanto è nociva a lui stesso.

- **e in rapporto a colui che pecca e che ne riceve il danno.**

+ Ora, la colpa è nociva a lui stesso principalmente perché **lo separa da Dio**. E da questo lato la separazione da Dio, che è una certa pena, deve dispiacere più della colpa in quanto produce tale danno, poiché quanto è odiato per un dato motivo è meno odiato del motivo stesso; tuttavia deve dispiacere meno della colpa in quanto è offesa di Dio. Tra le varie pene poi il grado di malizia va considerato in base alla gravità del danno. Quindi, poiché il massimo danno è la privazione del sommo bene, fra tutte le pene la più grave è la separazione da Dio. + C'è poi una **gradualità di malizia accidentale**, che è doveroso considerare nel dispiacere, **basata sul rapporto tra presente e passato**:

* **poiché il passato ormai non esiste più**, e quindi implica un grado minore di malizia come di bontà. Per questo l'uomo rifugge dal sopportare un male presente o futuro più di quanto non provi orrore **per un male passato**. Infatti non esiste una passione che corrisponda al male passato come il dolore corrisponde al male presente e il timore a quello futuro.

* Perciò di due mali passati l'animo aborrisce maggiormente quello **i cui effetti rimangono al presente o sono temuti per il futuro**, anche se nel passato era un male minore.

* **E poiché** l'effetto di una colpa precedente spesso non viene percepito come l'effetto di una pena precedente, sia perché **la colpa viene guarita più perfettamente di certe pene**, sia perché una **menomazione fisica è più evidente di una menomazione spirituale**, di conseguenza l'uomo, anche se ben disposto, talora sente maggiormente la ripulsa per una **pena precedente** che per una **colpa precedente**, sebbene sia più pronto a soffrire quella pena che a commettere quella colpa.

+ **Si deve inoltre notare, nel confronto tra la colpa e la pena**, che alcune pene sono inseparabili dall'offesa di Dio, come la separazione da Dio; altre poi aggiungono la perpetuità, come la pena dell'inferno. Perciò **la pena a cui è annessa un'offesa va fuggita come la colpa**. Quella poi che implica **perpetuità**, di per sé va fuggita più della colpa.

+ **Se** però si prescinde dall'offesa, e **si considera solo la pena**, questa riveste una malizia minore della colpa in quanto è offesa di Dio. E per questo deve dispiacere di meno.

Si noti però che, sebbene tale debba essere la disposizione di chi è contrito, tuttavia questi non va tentato in proposito. Poiché **l'uomo non può facilmente misurare i propri affetti, e talvolta ciò che dispiace meno pare che dispiaccia di più, essendo più vicino a un danno sensibile, che ci impressiona maggiormente.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il dolore della contrizione non possa essere eccessivo. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 2, arg. 1

Nessun dolore può essere più eccessivo di quello che distrugge il soggetto in cui si produce. Ma **il dolore della contrizione, se è così grande da provocare la morte o l'infermità, è degno di lode**. Infatti **S. Anselmo** scrive: **«Piaccia a Dio che le viscere della mia anima si dilatino al punto di far disseccare le midolla del mio corpo»**; e **S. Agostino** affermava di **«essere degno che i propri occhi divenissero ciechi per il pianto»**. Quindi il dolore della contrizione non può essere eccessivo.

Spl. III^a q. 3, a. 2, arg. 2

Il dolore della contrizione deriva dall'**amore di carità**. Ora, l'amore di carità non può mai essere eccessivo. Quindi neppure il **dolore della contrizione**.

Spl. III^a q. 3, a. 2. SED CONTRA:

Ogni **virtù morale** può essere guastata dall'eccesso come dal difetto. **Ora, la contrizione è l'atto di una virtù morale, ossia della penitenza**, che è una virtù annessa alla **giustizia**. Quindi **il dolore dei peccati può essere eccessivo**.

Spl. III^a q. 3, a. 2. RESPONDEO:

La contrizione rispetto al **dolore che è nella ragione**, ossia rispetto al dispiacere per il peccato in quanto offesa di Dio, non può mai essere eccessiva: come non può esserlo l'amore di carità, dalla cui intensificazione viene intensificato tale dispiacere. Può essere però eccessiva rispetto al **dolore sensibile**: come può essere eccessiva la **macerazione esterna del corpo**. E in tutte queste cose **va presa come misura la conservazione del soggetto e del suo buono stato**, in modo che possa far fronte ai propri compiti. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 12, 1**: «**Che il vostro culto sia ragionevole**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 2, ad arg. 1

S. Anselmo desiderava che per il fervore della devozione si essiccassero le midolla del suo corpo non quanto ai loro umori naturali, ma quanto ai **desideri e alle concupiscenze corporali**. **S. Agostino** poi, sebbene si riconoscesse degno di perdere gli occhi corporei per il peccato, poiché qualsiasi peccatore è degno non solo della morte eterna, ma anche di quella temporale, **tuttavia non voleva l'accecamento dei propri occhi**.

Spl. III^a q. 3, a. 2, ad arg. 2

L'argomento vale per il **dolore che risiede nella ragione**.

Spl. III^a q. 3, a. s. C.

Il terzo argomento [s. c.] vale per il **dolore della parte sensitiva**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che non si debba avere più dolore di un peccato che di un altro**. Infatti:

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 1

S. Girolamo loda Santa Paola poiché «piangeva i peccati più piccoli come se fossero gravi». Quindi non si deve avere dolore di un peccato più che di un altro.

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 2

Il moto di contrizione è istantaneo. Ora, un unico moto non può essere insieme più intenso e più fiacco. Perciò la contrizione non deve essere più grande per un peccato piuttosto che per un altro.

Spl. III^a q. 3, a. 3, arg. 3

La contrizione ha per oggetto il peccato in quanto distoglie da Dio. Ma sotto l'aspetto dell'allontanamento i peccati mortali si assomigliano tutti: poiché tutti distruggono la grazia, che unisce l'anima a Dio. Quindi la contrizione deve essere uguale per tutti i peccati mortali.

Spl. III^a q. 3, a. 3. SED CONTRA:

1. Nel **Deuteronomio 25, 2** si legge: «**Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo**». Ma il **castigo** va commisurato alla **contrizione** dei peccati: poiché la contrizione implica il proposito di espiarli. Quindi **la contrizione deve essere più grande per un peccato che per un altro**.

2. L'uomo è tenuto a pentirsi di ciò che era tenuto a evitare. Ora, si è tenuti a evitare un peccato più di un altro meno grave, quando si è costretti a scegliere tra i due. Quindi l'uomo deve anche addolorarsi più dell'uno, cioè del più grave, che dell'altro.

Spl. III^a q. 3, a. 3 RESPONDEO:

Della **contrizione** possiamo parlare in due sensi:

- **Primo, in quanto è correlativa ai singoli peccati.**

+ E in questo senso rispetto al **dolore della volontà** si richiede che **uno si dolga maggiormente di un peccato più grave**: poiché il motivo del dolore, ossia l'offesa di Dio, si trova più in un peccato che in un altro; infatti da un atto più disordinato Dio è offeso maggiormente.

+ **Inoltre, poiché a una colpa più grave è dovuto un più grave castigo, anche il dolore della parte sensitiva, accettato volontariamente per l'espiazione delle colpe, deve essere maggiore per un peccato più grave.** Invece la misura del dolore sensibile in quanto deriva dall'influsso dell'appetito superiore dipende dalla disposizione della parte inferiore a riceverlo, e non dalla gravità del peccato.

- **Secondo**, si può considerare la contrizione **in quanto abbraccia simultaneamente tutti i peccati**, come nell'atto della giustificazione. E tale contrizione o procede dalla considerazione dei singoli peccati: e allora, sebbene sia un unico atto, **virtualmente riguarda la distinzione dei peccati**. Oppure ha per lo meno il proposito annesso di ripensarli singolarmente. E anche in questo caso la contrizione è abitualmente maggiore per un peccato più che per un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 1

Santa Paola viene lodata non perché piangeva ugualmente tutti i peccati ma perché, pur piangendo solo dei piccoli peccati, li piangeva, in confronto con altri penitenti, come se fossero grandi. Ma essa avrebbe pianto molto di più quelli più gravi.

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 2

In quel moto subitaneo di contrizione, sebbene non si possa riscontrare la distinzione di intensità rispetto ai vari peccati in modo attuale, tuttavia la si riscontra nel modo che abbiamo indicato [nel corpo]. E anche in un secondo modo, in quanto cioè i singoli peccati hanno un ordine rispetto al motivo ispiratore di quella contrizione universale, cioè all'offesa di Dio. Chi infatti ama un tutto, virtualmente ama anche le sue parti, sebbene non in modo attuale: e allora egli ama alcune parti più e altre meno, in base all'ordine che hanno rispetto al tutto. Come se uno ama una comunità, virtualmente ama i singoli membri di essa più o meno secondo il loro ordine al bene comune. E così pure **chi si addolora dell'offesa di Dio, implicitamente si addolora in grado diverso** nella misura in cui una cosa offende Dio in modo più o meno grave.

Spl. III^a q. 3, a. 3, ad arg. 3

Sebbene qualsiasi peccato mortale allontani da Dio e distrugga la grazia, tuttavia l'uno allontana più dell'altro nella misura in cui è più in disaccordo dell'altro con l'ordine della bontà divina.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Il tempo della contrizione.

Spl. Questione 4

Proemio

Passiamo quindi a esaminare **il tempo della contrizione**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il tempo della contrizione duri tutta la vita presente;

2. Se sia opportuno dolersi di continuo dei peccati;

3. Se dopo la vita presente le anime possano avere la contrizione dei peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il tempo della contrizione non duri per tutta la vita presente. Infatti:

Spl. III^a q. 4, a. 1, arg. 1

Il peccato commesso condanna al dolore come condanna alla vergogna. Ma la vergogna per il peccato non dura tutta la vita: poiché, come dice S. Ambrogio, «non ha di che vergognarsi colui che ha conseguito il perdono del suo peccato». Quindi neppure la contrizione, che è il dolore dei peccati.

Spl. III^a q. 4, a. 1, arg. 2

S. Giovanni, **1Giovanni 4, 18**, afferma che «l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo». Ora, anche il dolore suppone un castigo. Quindi nello stato di carità perfetta non può rimanere la contrizione.

Spl. III^a q. 4, a. 1, arg. 3

Del passato non ci può essere dolore, che propriamente è del male presente, se non in quanto qualcosa del male passato perdura attualmente. Ma talora si giunge in questa vita a uno stato tale in cui non resta nulla dei peccati commessi: né la **disposizione**, né la colpa, né qualsiasi **reato**. Quindi non occorre più sentirne dolore.

Spl. III^a q. 4, a. 1, arg. 4

S. Paolo, **Romani 8, 28**, dichiara che «per coloro che amano Dio tutto concorre al bene»: anche i peccati, aggiunge la Glossa. Perciò non è necessario, dopo la remissione dei peccati, dolersi di essi.

Spl. III^a q. 4, a. 1, arg. 5

La contrizione è una parte della penitenza assieme alla soddisfazione. Ma **la soddisfazione non è richiesta di continuo**. Quindi neppure la contrizione.

Spl. III^a q. 4, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che «dove termina il dolore viene meno la penitenza; e dove manca la penitenza non rimane nulla del perdono». Poiché dunque bisogna non perdere il perdono ottenuto, è necessario dolersi continuamente del peccato. Nella Scrittura, **Siracide 5, 5**, si legge: «Non essere troppo sicuro del perdono». Quindi l'uomo deve sempre pentirsi per ottenere la remissione dei peccati.

Spl. III^a q. 4, a. 1. RESPONDEO:

Nella contrizione si riscontrano **due tipi di dolore**:

- **il primo, proprio della ragione**, è la detestazione del peccato commesso; il secondo, proprio della parte sensitiva, deriva dal precedente. Ora, la contrizione deve durare per tutto il tempo della vita presente secondo l'uno e l'altro dolore. Infatti finché uno è nella vita presente è costretto a detestare gli ostacoli che impediscono o ritardano il suo cammino verso la meta. Per cui essendo il corso della nostra vita verso Dio ritardato dalle colpe passate, poiché il tempo che ci era stato concesso per percorrerlo non può più essere recuperato, è necessario che per tutto il tempo della vita presente rimanga lo stato di contrizione come detestazione del peccato.

- E lo stesso si dica per il **dolore sensibile**, che è assunto dalla volontà come un castigo. L'uomo infatti, avendo col peccato meritato una pena eterna, e avendo offeso l'eterno Dio, quando la pena eterna gli viene commutata in pena temporale deve per lo meno conservare il dolore «nella sua eternità di uomo», ossia per tutto il corso della vita. Per questo Ugo di S. Vittore afferma che Dio, sciogliendo l'uomo dalla colpa e dalla pena eterna, lo lega **con il vincolo della perpetua detestazione del peccato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 1

La vergogna è legata al peccato solo in quanto esso implica turpitudine. Per cui una volta rimessa la colpa non c'è più posto per la vergogna. Rimane invece sempre posto per il dolore, il quale si riferisce alla colpa non solo per la sua turpitudine, ma anche per quanto ha di nocivo.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 2

Il timore servile che la carità estromette è incompatibile con la carità a motivo della sua servilità, che si riferisce alla pena. Ma il dolore della contrizione è causato dalla carità, come si è visto sopra [q. 3, a. 1, s. c. 1]. Quindi il paragone non regge.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 3

Sebbene con la penitenza il peccatore torni in possesso della grazia precedente e diventi immune dal reato della pena, **tuttavia non ritorna mai alla iniziale dignità dell'innocenza. E così rimane sempre in lui qualcosa dei peccati commessi**.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 4

Come non si deve «**fare il male perché ne venga un bene**», **Romani 3, 2**, così non si deve godere del male perché da esso, per l'influsso della divina provvidenza, occasionalmente ne viene un bene: poiché **di quel bene i peccati non sono stati causa, ma piuttosto impedimento**. Fu invece la divina provvidenza a causarlo: e di essa **l'uomo deve** godere, mentre deve **addolorarsi del passato**.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 5

La soddisfazione si riferisce alla pena determinata che deve essere imposta per i peccati. Quindi essa può avere un termine, così che non si debba soddisfare ulteriormente. Tale pena però va proporzionata alla colpa soprattutto sotto l'aspetto della conversione [alla creatura], da cui il peccato trae la sua finitezza; **il dolore della contrizione invece si riferisce alla colpa sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], da cui il peccato trae una certa infinità. Quindi la vera contrizione deve durare sempre. E non c'è inconveniente alcuno se essa rimane mentre la soddisfazione viene a cessare**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia bene dolersi continuamente dei peccati. Infatti:

Spl. III^a q. 4, a. 2, arg. 1

Talvolta è bene gioire, come risulta dall'esortazione dell'Apostolo, **Filippesi 4, 4**: «**Rallegratevi nel Signore sempre**», a cui la Glossa aggiunge che «è necessario rallegrarsi». **Ma non è possibile rallegrarsi e addolorarsi nello stesso tempo**. Quindi non è bene dolersi sempre dei peccati.

Spl. III^a q. 4, a. 2, arg. 2

Quanto è di per sé cattivo e repellente non va assunto se non nella misura in cui è necessario come rimedio a qualcosa, come è evidente nel caso della cauterizzazione e dell'amputazione. Ora, **la tristezza di per sé è**

cattiva, per cui la Scrittura, **Siracide 30, 22 s.**, raccomanda: «Non abbandonarti alla tristezza», e aggiunge il motivo: «Poiché la malinconia ha rovinato molti, e da essa non si ricava nulla di buono». E ciò è ribadito espressamente anche da **Aristotele**. Quindi dei peccati non ci si deve affliggere più di quanto è sufficiente a cancellarli. Ma subito dopo il primo atto di contrizione il peccato viene cancellato. **Quindi non è bene dolersene ulteriormente.**

Spl. III^a q. 4, a. 2, arg. 3

S. Bernardo ha scritto: «Il dolore è buono se non è continuo: poiché all'assenzio bisogna mescolare il miele». Perciò pare che non sia bene avere un dolore continuo.

Spl. III^a q. 4, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino raccomanda: «Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore». 2. È bene continuare sempre, per quanto è possibile, quegli atti in cui consiste la beatitudine. Ma tale è il dolore dei peccati, come risulta dal Vangelo, **Matteo 5, 5**: «Beati gli afflitti». Quindi è bene prolungare il dolore per quanto è possibile.

Spl. III^a q. 4, a. 2. RESPONDEO:

Una delle caratteristiche degli **atti di virtù** sta nel fatto che in essi **non si può riscontrare né eccesso né difetto**, come spiega Aristotele. Essendo quindi la **contrizione un atto della virtù della penitenza**, quale dispiacere dell'appetito razionale essa non può ammettere un eccesso, né di intensità né di durata, **se non nel caso in cui tale atto di virtù venga a impedire l'atto di un'altra virtù più necessaria in un dato momento**. Quindi quanto più uno insiste nell'atto di tale dispiacere, meglio è: purché egli compia a suo tempo gli atti delle altre virtù, quando sono richiesti. **Le passioni** invece possono essere o esagerate o insufficienti sia per l'intensità che per la durata. Per questo la **passione del dolore** assunta dalla volontà, **come deve essere moderatamente intensa, così deve essere moderatamente prolungata**: perché se durasse troppo l'uomo cadrebbe nella **disperazione**, nella **pusillanimità** e in altri vizi di questo genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 4, a. 2, ad arg. 1

Il dolore della contrizione impedisce **la gioia mondana, non però la gioia che viene da Dio**, la quale ha per oggetto anche questo dolore.

Spl. III^a q. 4, a. 2, ad arg. 2

La Scrittura qui parla della **tristezza mondana**. E il Filosofo parla della **passione della tristezza**, di cui bisogna servirsi con moderazione, secondo che lo richiede il fine per cui la assumiamo.

Spl. III^a q. 4, a. s. C.

S. Bernardo parla del dolore in quanto è una passione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le anime abbiano la **contrizione** dei loro peccati anche **dopo la vita presente**. Infatti:

Spl. III^a q. 4, a. 3, arg. 1

L'amore di carità causa il dispiacere dei peccati. Ma dopo la vita presente rimane la carità in certe anime, sia come atto che come abito: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 8**, «la carità non avrà mai fine». **Perciò rimane il dispiacere dei peccati commessi**, che è l'essenziale della contrizione.

Spl. III^a q. 4, a. 3, arg. 2

Ci si deve affliggere più per la colpa che per la pena. Ora, **nel purgatorio le anime** sono afflitte sia per la pena sensibile che per la dilazione della gloria. Molto più dunque **si affliggono per le colpe da loro commesse.**

Spl. III^a q. 4, a. 3, arg. 3

La pena del purgatorio è soddisfattoria per il peccato. Ma la soddisfazione deve la sua efficacia alla contrizione. Quindi la contrizione rimane anche dopo questa vita.

Spl. III^a q. 4, a. 3. SED CONTRA:

1. **La contrizione è una parte del sacramento della penitenza. Ma i sacramenti dopo la vita presente non rimangono. Quindi neppure la contrizione.**

2. La contrizione può essere così grande da cancellare sia la colpa che la pena. Se quindi nel purgatorio le anime potessero avere la contrizione, potrebbero conseguire con la contrizione il condono della pena, ed essere liberate del tutto dalla pena sensibile: il che è falso.

Spl. III^a q. 4, a. 3 RESPONDEO:

Nella contrizione vanno considerate tre cose:

- la prima è il **genere** a cui la contrizione appartiene, e che è il **dolore**;
 - la seconda è la **forma**, essendo essa un **atto di virtù informato dalla grazia**;
 - la terza è l'**efficacia** della contrizione, essendo essa un **atto meritorio**, sacramentale e in qualche modo **soddisfattorio**.
- Le anime quindi che dopo la vita presente sono **nella patria beata** non possono avere la contrizione, in quanto **prive del dolore** per la pienezza della gioia.
- Quelle invece che si trovano **all'inferno** mancano della contrizione in quanto, pur avendo il dolore, **non hanno però la grazia** che lo informi.
- Coloro infine che sono **in purgatorio** hanno il dolore dei peccati informato dalla grazia, ma **esso non è meritorio**, non essendo costoro nella condizione di meritare.

È invece nella vita presente che si possono riscontrare tutte e tre queste cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 4, a. 3, ad arg. 1

La carità non causa questo dolore se non in quelli che sono capaci di dolore. Ora, la pienezza della gioia toglie ai beati ogni capacità di addolorarsi. Sebbene quindi essi abbiano la carità, tuttavia mancano della contrizione.

Spl. III^a q. 4 a. 3, ad arg. 2

Nel purgatorio le anime si affliggono dei peccati, ma questo dolore non è la contrizione, **non avendone l'efficacia.**

Spl. III^a q. 4, a. 3, ad arg. 3

La pena sofferta dalle anime del purgatorio non può propriamente essere detta soddisfazione, poiché la soddisfazione richiede un atto meritorio; può tuttavia essere detta soddisfazione in senso lato, quale accettazione della pena meritata.

Spl. **Questione 5**

Proemio

Veniamo così a considerare **l'effetto della contrizione**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se effetto della contrizione sia la remissione dei peccati;

2. Se la contrizione possa togliere ogni debito di pena;

3. Se una contrizione esigua basti per cancellare gravi peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la remissione dei peccati non sia l'effetto della contrizione. Infatti:

Spl. III^a q. 5, a. 1, arg. 1

Solo Dio rimette i peccati. Della contrizione invece **in parte** siamo causa noi: poiché è un nostro atto. Quindi la **contrizione** non è causa della **remissione della colpa**.

Spl. III^a q. 5, a. 1, arg. 2

La contrizione è un atto di virtù. Ma la virtù viene dopo la remissione della colpa, poiché la virtù e la colpa non coesistono nell'anima. Quindi la contrizione non è causa della remissione dei peccati.

Spl. III^a q. 5, a. 1, arg. 3

All'infuori della colpa nulla impedisce di ricevere l'Eucaristia. Ma chi è contrito non può accedere all'Eucaristia prima della confessione. Quindi egli non ha ancora ottenuto la remissione della colpa.

Spl. III^a q. 5, a. 1. **SED CONTRA:**

1. A proposito di quel detto dei **Salmi 50, 19**: «**Uno spirito contrito è sacrificio a Dio**», ecc., la **Glossa** afferma: «**La contrizione del cuore è un sacrificio in cui si dissolvono i peccati**».

2. Come dice **Aristotele**, «la virtù e il vizio vengono distrutti e generati dalle medesime cause». Ma **il peccato** viene commesso per un **amore disordinato**. Quindi esso viene distrutto dall'**amore ordinato della carità**. E così la contrizione cancella il peccato.

Spl. III^a q. 5, a. 1. **RESPONDEO:**

La contrizione può essere considerata sotto due aspetti:

- **come parte del sacramento** o come atto di virtù. E sotto entrambi gli aspetti è causa della remissione dei peccati: però in modo diverso. Come parte del sacramento infatti **essa agisce strumentalmente nella remissione dei peccati**: come si è notato sopra [cf. III, q. 62, a. 1] per gli altri sacramenti.

- **Come atto di virtù** invece è quasi **causa materiale** della remissione del peccato: poiché la disposizione è indispensabile per la giustificazione. E la disposizione si riduce alla causa materiale, **se si intende quella disposizione che dispone la materia a ricevere la forma**. Diverso è invece il caso della disposizione che prepara la causa agente ad agire: poiché essa si riduce al genere della causa efficiente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 5, a. 1, ad arg. 1

La causa efficiente principale della remissione dei peccati è soltanto Dio, ma da parte nostra ci può essere una **causalità dispositiva**. E così pure una **causalità di ordine sacramentale**: poiché le forme dei sacramenti

sono le parole pronunziate da noi, che hanno la virtù strumentale di produrre la grazia, da cui vengono rimessi i peccati.

Spl. III^a q. 5, a. 1, ad arg. 2

La remissione dei peccati da un lato precede la virtù e l'infusione della grazia, dall'altro la segue. E in quanto la segue l'atto che viene prodotto dalla virtù può essere tra le cause della remissione dei peccati.

[Remissione dei peccati >> virtù penitenza e infusione grazia > Remissione dei peccati]

Spl. III^a q. 5, a. 1, ad arg. 3

La distribuzione dell'Eucaristia appartiene ai ministri della Chiesa. Di conseguenza **nessuno deve accedere all'Eucaristia prima di essere stato assolto dai ministri della Chiesa, sebbene abbia ottenuto da Dio la remissione della colpa.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** non possa cancellare totalmente il **debito della pena**. Infatti:

Spl. III^a q. 5, a. 2, arg. 1

La soddisfazione e la confessione sono ordinate a liberare dal debito della pena. Ma **nessuno è così perfettamente contrito da essere dispensato dalla confessione e dalla soddisfazione**. Quindi la contrizione non è mai così grande da togliere ogni debito di pena.

Spl. III^a q. 5, a. 2, arg. 2

Nella penitenza ci deve essere un compenso penale proporzionato alla colpa. Ora, **ci sono delle colpe che vengono compiute mediante le membra del corpo**. Poiché dunque il compenso della pena esige **«che uno sia punito in ciò con cui ha peccato»**, **Sapienza 11, 16**, pare che non si possa essere assolti dalla pena di questi peccati con la [sola] contrizione.

Spl. III^a q. 5, a. 2, arg. 3

Il dolore della contrizione è qualcosa di finito. Ora **per certi peccati, ossia per quelli mortali, è dovuta una pena infinita**. Quindi la contrizione non può mai essere così grande da cancellare tutta la pena.

Spl. III^a q. 5, a. 2. SED CONTRA:

- 1- **Dio gradisce l'affetto del cuore più che gli atti esterni**. Ma con gli atti esterni un uomo viene liberato dalla pena e dalla colpa. Quindi può esserne liberato anche mediante l'affetto del cuore, che è la contrizione.
2. Di ciò abbiamo un esempio nel buon ladrone, al quale per un unico atto di penitenza fu detto, **Luca 23, 43**: **«Oggi sarai con me nel Paradiso»**. Il problema poi se tutto il debito venga sempre eliminato dalla contrizione l'abbiamo già esaminato parlando della penitenza *[In 4 Sent. d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; cf. III, q. 86, a. 4, ad 2, 3]*.

Spl. III^a q. 5, a. 2. RESPONDEO:

L'intensità della contrizione può essere considerata da due punti di vista:

- Primo, dalla parte della carità che causa il dispiacere. Ora, **l'atto della carità può essere così intenso che la contrizione da essa derivante meriti non solo la cancellazione della colpa, ma anche la liberazione da ogni pena**.

- Secondo, **dalla parte del dolore sensibile**, eccitato dalla volontà nella contrizione. E poiché **questo dolore è anche una pena**, esso **può venire** intensificato al punto da bastare per la cancellazione della colpa e della pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 5, a. 2, ad arg. 1

Nessuno può essere certo che la sua contrizione sia sufficiente a cancellare la pena e la colpa. Perciò si è **tenuti a confessarsi e a soddisfare**: soprattutto considerando che la contrizione non è vera se non implica il proposito di confessarsi. Il quale deve essere attuato, anche per il precetto relativo alla confessione.

Spl. III^a q. 5, a. 2, ad arg. 2

Come la gioia interiore ridonda sulle membra esterne del corpo, così anche il dolore interno si comunica alle membra esterne. Da cui le parole dei **Proverbi 17, 22**: «**Uno spirito abbattuto inaridisce le ossa**».

Spl. III^a q. 5, a. 2, ad arg. 3

Il dolore della contrizione, pur essendo finito nella sua intensità, come è anche finita la pena [temporale] dovuta al peccato mortale, **ha però una virtù infinita a motivo della carità da cui è informato**. E sotto questo aspetto può bastare per la cancellazione della colpa e della pena

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non basti una **contrizione esigua** per cancellare i peccati gravi. Infatti:

Spl. III^a q. 5, a. 3, arg. 1

La contrizione è la medicina dei peccati. Ora, **una medicina materiale che guarisce una malattia leggera non basta a guarirne una grave**. Quindi una contrizione minima non basta a cancellare i peccati più gravi.

Spl. III^a q. 5, a. 3, arg. 2

Sopra [**q. 3, a. 3**] si è detto che dei peccati più gravi bisogna pentirsi maggiormente. Ma la contrizione non cancella il peccato se non è come deve essere. **Quindi una minima contrizione non può cancellare tutti i peccati**.

Spl. III^a q. 5, a. 3. **SED CONTRA:**

Qualsiasi grazia santificante cancella ogni peccato mortale, che è incompatibile con essa. Ma qualsiasi contrizione è informata dalla grazia santificante. Quindi, per quanto esigua, essa cancella ogni colpa.

Spl. III^a q. 5, a. 3 **RESPONDEO:**

La contrizione, come si è ripetuto più volte [**q. 1, a. 2, ad 1; q. 3, a. 1; q. 4, a. 1**], **implica due tipi di dolore**:

- **Il primo, dovuto alla ragione**, è il **dispiacere del peccato commesso**. E questo può essere così esiguo da non raggiungere la natura della contrizione, cioè quando il peccato non dispiace tanto quanto deve dispiacere la perdita dell'ultimo fine: **come anche l'amore può essere così debole da non raggiungere la natura della carità**.

- **Il secondo tipo di dolore invece risiede nella sensibilità**. E l'esiguità di quest'ultimo non deroga alla natura della contrizione: poiché non è un suo elemento essenziale, ma quasi un accidente aggiunto. **Inoltre esso non è [sempre] in nostro potere**. Perciò si deve concludere che il dolore, per quanto esiguo, purché raggiunga la natura della contrizione, cancella tutte le colpe.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 5, a. 3, ad arg. 1

Le medicine spirituali ricevono un'efficacia infinita dalla virtù infinita che opera in esse. E così quella medicina che basta a guarire un peccato piccolo basta anche per uno grande: come è evidente nel caso del battesimo, che cancella i peccati grandi e piccoli. E lo stesso vale per la contrizione: **purché raggiunga la natura della contrizione.**

Spl. III^a q. 5, a. 3, ad arg. 2

È una necessità che il penitente si dolga maggiormente di un peccato più grave che di uno più leggero, poiché quello ripugna maggiormente alla carità che causa il dolore. Ma se un altro avesse tanto dolore per un peccato più grave quanto egli ne ha per uno più leggero, ciò basterebbe per il perdono dei peccati.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Necessità della confessione.

Spl. Questione 6

Proemio

Passiamo ora a parlare della **confessione**. In proposito esamineremo sei argomenti:

- primo, la **necessità della confessione**;

- secondo, la **natura di essa**;

- terzo, il suo **ministro**;

- quarto, la sua **qualità**;

- quinto, i suoi **effetti**;

- sesto, il **segreto della confessione**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la confessione sia necessaria per salvarsi;

2. Se sia di diritto naturale;

3. Se tutti siano tenuti alla confessione;

4. Se si possa confessare un peccato che non si è commesso;

5. Se i peccati si sia tenuti a confessarli immediatamente;

6. Se si possa mai dispensare una persona dal confessarsi a un uomo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la confessione non sia necessaria per salvarsi. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 1, arg. 1

Il sacramento della penitenza è ordinato alla remissione della colpa. Ma la colpa viene rimessa efficacemente dall'infusione della grazia. Quindi per la penitenza del peccato non è necessaria la confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 1, arg. 2

Si legge che ad alcuni furono rimessi i peccati senza che venga fatto alcun accenno alla loro confessione: come è evidente nel caso di **S. Pietro**, **Luca 22, 61 s.**, della **Maddalena** **Luca 7, 36 ss.** e di **S. Paolo**, **Atti 9**,

17 s. - Ora, la grazia che rimette i peccati non è meno efficace adesso che in passato. Quindi nemmeno ora è necessario per la salvezza che uno confessi i peccati.

Spl. III^a q. 6, a. 1, arg. 3

Una colpa contratta per opera di un altro deve ricevere il rimedio da un altro. Perciò il peccato attuale, che ciascuno commette con i propri atti, deve ricevere il rimedio solo da chi lo commette. Ma contro tale peccato è ordinata la penitenza. Quindi la confessione non è indispensabile alla penitenza.

Spl. III^a q. 6, a. 1, arg. 4

In giudizio la confessione è richiesta per poter infliggere alla colpa una **pena proporzionata**. Ma uno può da se stesso infliggersi una pena più grave di quella inflitta da altri. Perciò la confessione non è indispensabile per salvarsi.

Spl. III^a q. 6, a. 1. SED CONTRA:

1. **Boezio** scrive: «**Se attendi l'opera del medico, è necessario che tu riveli la malattia**». Ma per l'uomo è necessario alla salvezza ricevere la medicina dei peccati. **Quindi è indispensabile per la salvezza svelare la malattia con la confessione.**

2. Nei tribunali civili l'identica persona non può essere giudice e reo. Ora, il tribunale spirituale è ancora più ordinato. Quindi **il peccatore, che è il reo, non può essere giudice di se stesso, ma va giudicato da un altro. Perciò egli è tenuto a confessarsi.**

Spl. III^a q. 6, a. 1. RESPONDEO:

La **passione di Cristo**, senza la cui virtù non può essere perdonato il peccato né originale né attuale, **opera in noi mediante la pratica dei sacramenti**, che da essa ricevono la loro efficacia. Quindi per la remissione della colpa, sia attuale che originale, si richiedono i sacramenti della Chiesa, **ricevuti di fatto o almeno col desiderio, «quando cause di necessità, e non il disprezzo, escludono il sacramento».** Di conseguenza **quei sacramenti che sono ordinati a cancellare la colpa, che è incompatibile con la salvezza, sono indispensabili per salvarsi.** Come quindi il battesimo, con cui viene cancellato il peccato originale, è necessario alla salvezza, così lo è anche il sacramento della penitenza. E come chiedendo il battesimo uno si sottomette ai ministri della Chiesa, ai quali appartiene l'amministrazione del sacramento, così anche **confessando i propri peccati uno si sottomette al ministro della Chiesa** per conseguirne la remissione mediante il sacramento della penitenza, da questi amministrato. **Ora, il ministro può applicare il rimedio solo conoscendo il peccato: il che avviene mediante la confessione del peccatore. E così la confessione è indispensabile alla salvezza per colui che è caduto in un peccato mortale attuale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 1, ad arg. 1

L'infusione della grazia basta certamente a rimettere i peccati, ma dopo la remissione della colpa il peccatore rimane con un debito di pena temporale. All'infusione della grazia poi sono ordinati i sacramenti della grazia: perciò prima di riceverli, o di fatto o col desiderio, non si consegue la grazia, come è evidente nel caso del battesimo. E lo stesso vale anche per la confessione. Inoltre la pena temporale viene espiata mediante la vergogna della confessione, il potere delle chiavi a cui il penitente si sottomette e la soddisfazione, che viene imposta dal sacerdote secondo la gravità dei peccati a lui svelati mediante la confessione. Tuttavia la confessione deve la sua indispensabilità come mezzo di salvezza non al fatto che giova a rimettere la pena. Poiché questa pena, a cui uno resta obbligato dopo la remissione della colpa, è temporale, per cui anche senza espiarla in questa vita uno potrebbe salvarsi. Essa deve invece tale indispensabilità al fatto che interviene nella remissione della colpa nel modo suddetto.

Spl. III^a q. 6, a. 1, ad arg. 2

Sebbene nulla si legga nella Scrittura circa la confessione di costoro, tuttavia questa potrebbe anche esserci stata: «molte infatti sono le cose che non furono scritte». - **E inoltre Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, per cui poteva conferire la grazia del sacramento senza gli atti requisiti per il sacramento.**

Spl. III^a q. 6, a. 1, ad arg. 3

Il peccato contratto per opera di un altro, ossia quello originale, può ricevere un rimedio esclusivamente dall'esterno, come è evidente nel caso dei bambini, ma il peccato attuale, che uno ha commesso da se stesso, non può essere espiato senza la cooperazione del peccatore. Questi però non ha la capacità di espiarlo da solo, come invece la ebbe per commetterlo: perché se dal lato della conversione [alla creatura], che induce il peccatore a commettere il peccato, questo è qualcosa di finito, dal lato dell'allontanamento [da Dio] tuttavia esso è infinito. Ed è da questo lato che deve iniziare la remissione del peccato, poiché come dice Aristotele «ciò che è ultimo nella generazione è primo nella distruzione». E così anche il peccato attuale deve ricevere la medicina da altri.

Spl. III^a q. 6, a. 1, ad arg. 4

La soddisfazione non sarebbe sufficiente a espiare la pena dovuta al peccato per la gravità dell'opera imposta, ma è sufficiente in quanto è una parte del sacramento che riveste una virtù sacramentale. Per cui deve essere imposta da chi amministra i sacramenti. E così è necessaria la confessione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la confessione sia di **diritto naturale**. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 2, arg. 1

Adamo e Caino non erano tenuti che ai precetti della legge naturale. Ora, essi vengono ripresi perché non confessarono il loro peccato. Quindi la confessione dei peccati è di legge naturale.

Spl. III^a q. 6, a. 2, arg. 2

I precetti dell'antica legge che perdurano nella nuova sono di diritto naturale. Ma **la confessione esisteva già nell'antica legge, secondo l'accenno di Isaia 43, 26: «Parla tu per giustificarti»**. Essa quindi è di diritto naturale.

Spl. III^a q. 6, a. 2, arg. 3

Giobbe non era soggetto che alla legge naturale. Eppure egli confessava i suoi peccati, come risulta dalle sue stesse parole **31, 33: «Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa»**. Quindi confessare i peccati è di legge naturale.

Spl. III^a q. 6, a. 2. SED CONTRA:

1. **S. Isidoro** afferma che **«il diritto naturale è identico presso tutti»**. La confessione invece non è identica per tutti. Quindi non è di diritto naturale.

2. La confessione viene fatta a chi ha il potere delle chiavi. Ma **le chiavi della Chiesa non sono un'istituzione di diritto naturale**. Quindi neppure la confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 2. RESPONDEO:

I sacramenti sono delle attestazioni [=conferma/testimonianza] di fede: quindi devono essere proporzionati alla fede. **Ma la fede è superiore alla conoscenza della ragione naturale.** Perciò i sacramenti sono superiori al dettame della ragione naturale. E poiché il diritto o legge naturale, secondo Cicerone, è «quanto non fu generato dall'opinione, ma prodotto da un'innata forza interiore», così i sacramenti non sono

di legge naturale, ma di legge divina, superiore a quella naturale. È vero che talvolta si usa il termine «naturale» nel senso in cui per ogni cosa può dirsi naturale quanto ad essa viene comandato dal suo Creatore, tuttavia propriamente si dicono naturali le cose che vengono causate dai principi della natura. Ora, sono al di sopra della natura le cose che Dio si riserva di compiere da solo senza servirsi della natura, cioè i **miracoli, la rivelazione dei misteri e l'istituzione dei sacramenti**. La confessione quindi, che riveste un'obbligatorietà sacramentale, è di diritto non naturale, ma divino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 2, ad arg. 1

Adamo viene rimproverato perché non riconobbe il suo peccato davanti a Dio: infatti la confessione che viene fatta a Dio attraverso il riconoscimento del peccato è di diritto naturale. Ma qui parliamo della confessione da farsi all'uomo. Oppure si può rispondere che nel caso confessare il proprio peccato era di legge naturale: poiché quando uno viene interrogato dal **giudice in tribunale** non deve mentire scusando o negando il proprio peccato, come fecero biasimevolmente Adamo e Caino. Ma la **confessione che viene fatta spontaneamente** a un uomo per avere da Dio la remissione dei peccati non è di diritto naturale.

Spl. III^a q. 6, a. 2, ad arg. 2

I precetti della legge naturale rimangono identici nella legge di Mosè e nella nuova legge. Invece la confessione, sebbene in qualche maniera fosse presente nella legge mosaica, non era obbligatoria allo stesso modo in cui lo è nella legge nuova, e neppure nella legge di natura. Infatti nella legge di natura bastava il riconoscimento interno del proprio peccato davanti a Dio, mentre **nella legge di Mosè bisognava protestare la propria colpa con qualche segno esterno, p. es. con l'oblazione di un sacrificio** per il peccato, da cui altri potevano arguire che uno era in colpa. Però questi non era tenuto a manifestare il peccato particolare da lui commesso, né le sue circostanze, come invece è necessario nella nuova legge.

Spl. III^a q. 6, a. 2, ad arg. 3

Giobbe, come nota la **Glossa** sul passo citato, parla della dissimulazione del peccato fatta dal colpevole negando o scusando la propria colpa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non tutti siano tenuti alla confessione. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 3, arg. 1

Secondo **S. Girolamo**, «**la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio**». Ma **alcuni dopo il battesimo non hanno subito naufragi**. Quindi non occorre per essi la penitenza, e così neppure la confessione, che è tra le parti della penitenza.

Spl. III^a q. 6, a. 3, arg. 2

In qualsiasi tribunale la confessione va fatta al giudice. Ora, ci sono alcuni che **non hanno un giudice sopra di sé**. Quindi essi non sono tenuti alla confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 3, arg. 3

C'è qualcuno che ha soltanto dei **peccati veniali**. Ma di questi nessuno è tenuto a confessarsi. Perciò non tutti sono tenuti alla confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 3. SED CONTRA:

1. La confessione è una parte della penitenza, assieme alla soddisfazione e alla contrizione. Ora, tutti sono tenuti alla contrizione e alla soddisfazione. Quindi tutti sono tenuti alla confessione.

2. Ciò inoltre è evidente dal testo dei Canoni, dove si dice che «tutti i fedeli dell'uno e dell'altro sesso, giunti all'età della discrezione, sono tenuti a confessare i loro peccati».

Spl. III^a q. 6, a. 3 RESPONDEO:

Due sono i motivi che possono **obbligarci alla confessione**.

- **Il primo** deriva dalla **legge di Dio**: per il fatto che essa è una medicina. E da questo lato non tutti sono tenuti alla confessione, ma **soltanto coloro che sono incorsi nel peccato mortale** dopo il battesimo.

- **Il secondo** deriva dal precetto della **legge positiva**. E da questo lato tutti vi sono tenuti per una **disposizione ecclesiastica**, emanata dal **Concilio Ecumenico** [Lat. IV - 1215] tenuto sotto **Innocenzo III**.

+ Sia perché **ciascuno si riconosca peccatore**: poiché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio», **Romani 3, 23**.

+ Sia perché ci si **accosti all'Eucaristia con maggior rispetto**

+ Sia perché i pastori d'anime conoscano i loro sudditi, in modo che il lupo non si nasconda in mezzo al gregge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 3, ad arg. 1

In questa vita mortale, sebbene l'uomo dopo il battesimo possa evitare il naufragio del peccato mortale, tuttavia non può evitare i peccati veniali, che predispongono al naufragio, e anche contro i quali è ordinata la penitenza. Perciò la penitenza, e conseguentemente la confessione, è possibile anche per coloro che non hanno mai commesso peccati mortali.

Spl. III^a q. 6, a. 3, ad arg. 2

Non c'è nessuno che non abbia **come giudice Cristo**, al quale è tenuto a confessarsi nella persona del suo **ministro**. Il quale, anche se è inferiore al penitente che è prelado, tuttavia è a lui superiore in quanto quegli è peccatore mentre lui è ministro di Cristo.

Spl. III^a q. 6, a. 3, ad arg. 3

In virtù dell'obbligo relativo al sacramento uno non è tenuto a confessare i peccati veniali; vi è tenuto però in virtù del precetto della Chiesa, quando non ha altri peccati da confessare. Oppure si può rispondere, secondo alcuni, che dal canone riferito (s. c. 2) non vengono obbligati se non coloro che hanno dei peccati mortali: come risulta dal fatto che si parla di obbligo di confessare «tutti i peccati», il che non può essere inteso dei veniali, poiché nessuno può confessarli tutti. E secondo questa opinione colui che è senza peccati mortali non è tenuto alla confessione dei veniali, ma per adempiere il precetto della Chiesa basta che si presenti al sacerdote dichiarando di non avere coscienza di peccato mortale: e ciò gli conta come confessione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che sia lecito **confessare un peccato non commesso**. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 4, arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, «è proprio delle anime buone riconoscere una colpa dove non c'è colpa». Quindi appartiene alle anime buone accusarsi di colpe non commesse.

Spl. III^a q. 6, a. 4, arg. 2

C'è qualcuno che **per umiltà** si considera peggiore di chi è un pubblico peccatore, e in ciò è da lodarsi. Ora, è lecito confessare con la bocca ciò che si pensa con il cuore. Quindi è lecito confessare di avere un peccato più grave di quello effettivamente commesso.

Spl. III^a q. 6, a. 4, arg. 3

Talora uno dubita se un peccato sia **mortale o veniale**. Ora costui, come pare, è tenuto a confessarlo come **mortale**. Perciò talora si è tenuti a confessare dei peccati che non si hanno.

Spl. III^a q. 6, a. 4, arg. 4

La soddisfazione è proporzionata alla confessione. Ma uno può soddisfare anche per dei peccati non commessi. Quindi può anche confessare tali peccati.

Spl. III^a q. 6, a. 4. SED CONTRA:

1. Chi dice di avere fatto ciò che non ha fatto, mente. Ora, nessuno deve mentire in confessione: poiché ogni menzogna è peccato. Quindi nessuno deve confessare dei peccati che non ha commesso.

2. Nei tribunali pubblici non si deve mai addebitare a qualcuno un crimine che non possa venire provato con validi testimoni. Ora, nel tribunale della penitenza il testimone è la coscienza. Perciò uno non deve accusarsi di un peccato che la coscienza non gli rimprovera.

Spl. III^a q. 6, a. 4. RESPONDEO:

Mediante la confessione il penitente deve manifestare se stesso al confessore. Ma **chi dice di se stesso al confessore una cosa diversa da quella che ha nella coscienza, sia in bene che in male, non si manifesta, ma si nasconde al confessore**. Perciò tale confessione non è corretta, ma perché sia tale si richiede che la bocca si accordi con il cuore, in modo che la bocca accusi solo ciò che la coscienza rimprovera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 4, ad arg. 1

In due modi può capitare di riconoscere una colpa dove non c'è colpa.

- Primo, se ci si riferisce alla **sostanza dell'atto**. E allora non è vero che ciò appartiene alle anime buone. Poiché **non è delle anime buone o rette, ma di quelle che sbagliano riconoscere di avere commesso un atto che non hanno commesso**.

- Secondo, quanto alla **condizione dell'atto**. E allora è vero ciò che dice S. Gregorio, che cioè **il giusto** in un atto che di per sé pare buono **teme che ci sia un difetto da parte sua; ed è in questo senso che** **Giobbe 9, 28, diceva: «Io temevo per tutte le mie azioni»**. Spetta quindi alle anime buone **accusare anche con la lingua questo timore** che nutrono internamente.

Spl. III^a q. 6, a. 4, ad arg. 2

Abbiamo risposto così anche alla seconda obiezione. Poiché **il giusto che è veramente umile** non si reputa peggiore attribuendosi il compimento di atti oggettivamente peggiori di quelli compiuti, ma **nelle opere buone che compie teme di peccare maggiormente per superbia**.

Spl. III^a q. 6, a. 4, ad arg. 3

Quando uno dubita che un peccato sia mortale è tenuto a confessarlo, **finché è nel dubbio**. Poiché come chi commette od omette una cosa dubitando che si tratti di peccato mortale pecca mortalmente esponendosi al pericolo, così si espone al pericolo chi trascura di confessarsi di quanto dubita che sia mortale. **Tuttavia egli non deve asserire che il suo peccato è mortale, ma deve parlare in forma dubitativa, lasciando il giudizio al sacerdote a cui spetta distinguere «tra lebbra e lebbra», Deuteronomio 17, 8 ss.**

Spl. III^a q. 6, a. 4, ad arg. 4

Per il fatto che uno espia un peccato non commesso non dice una menzogna, come fa invece chi confessa un peccato che non crede di aver commesso. Se però uno denuncia un peccato che non ha fatto credendo di averlo fatto, allora non mente. Perciò egli non pecca se lo confessa come lo sente nel cuore.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si sia tenuti a confessarsi immediatamente. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 5, arg. 1

Ugo di S. Vittore scrive: «Se non c'è una necessità che imponga una dilazione, non si è scusati dal disprezzo». Ora, tutti sono tenuti a evitare il disprezzo. Quindi tutti sono tenuti a confessarsi subito.

Spl. III^a q. 6, a. 5, arg. 2

Si è più tenuti a evitare l'infermità spirituale che quella corporale. Ora, chi è malato corporalmente non senza un danno per la salute ritarda la chiamata del medico. Quindi pare che chi ha sacerdoti a disposizione e trascura di confessarsi immediatamente non lo possa fare senza un danno per la salvezza.

Spl. III^a q. 6, a. 5, arg. 3

Siamo tenuti immediatamente a ciò a cui siamo tenuti senza scadenze. Ora, l'uomo è tenuto alla confessione verso Dio senza scadenze. Quindi vi è tenuto immediatamente.

Spl. III^a q. 6, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei Canonici viene determinato il tempo per la confessione assieme a quello relativo alla comunione eucaristica. Ora, se uno non riceve l'Eucaristia prima del tempo stabilito dal diritto, non commette peccato. Quindi neanche se non si confessa prima di quel tempo.
2. Chi omette ciò a cui è obbligato da un precetto, pecca mortalmente. Se quindi uno fosse tenuto a confessarsi immediatamente e non lo facesse quando ha dei sacerdoti a disposizione, peccherebbe mortalmente; e per lo stesso motivo nel giorno successivo, e così di seguito. Per cui uno incorrerebbe, per un'unica dilazione della penitenza, in molti peccati mortali. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 6, a. 5. RESPONDEO:

Essendo il proposito di confessarsi implicito nella contrizione, si è tenuti a tale proposito tutte le volte che si è tenuti alla contrizione: quando cioè i peccati tornano alla mente, soprattutto in pericolo di morte, oppure quando uno si trova in circostanze tali da incorrere in peccato senza il perdono delle colpe; come quando uno è tenuto a celebrare, in mancanza di confessori è tenuto per lo meno a fare un atto di contrizione col proposito di confessarsi.

- Ma a confessarsi di fatto si può essere obbligati in due modi:

+ **Primo, indirettamente:** quando cioè uno è tenuto a compiere una cosa che non può compiere senza peccato se non si confessa. Infatti allora è tenuto a confessarsi: p. es. se deve ricevere l'Eucaristia, alla quale nessuno deve accedere dopo il peccato mortale se non dopo essersi confessato, avendo a disposizione il sacerdote, e fuori del caso di necessità. E da ciò è derivato il precetto della Chiesa che obbliga tutti a confessarsi almeno una volta all'anno, poiché la Chiesa ha stabilito che almeno una volta all'anno, ossia a Pasqua, tutti ricevano la santa comunione. Perciò prima di quel tempo tutti sono tenuti a confessarsi.

+ **Secondo, uno può essere obbligato alla confessione direttamente.** E per tale obbligo pare che il differimento della confessione e quello del battesimo debbano essere regolati dallo stesso criterio: poiché sono entrambi sacramenti di necessità. Ora, a ricevere il battesimo uno non è tenuto subito dopo che ne ha

concepito il proposito, in modo da peccare mortalmente se non viene subito battezzato; e neppure c'è una scadenza oltre alla quale il differimento costituisce peccato grave, ma può capitare che nella dilazione del battesimo si incorra o non si incorra nel peccato mortale. E ciò va determinato in base al motivo della dilazione: poiché, come dice Aristotele, la volontà non ritarda nel compiere una cosa voluta se non per un motivo suggerito dalla ragione. Per cui se il motivo della dilazione del battesimo implica un peccato mortale, come nel caso del disprezzo o di altre cose del genere, allora tale dilazione è un peccato mortale; altrimenti no. Pare quindi che si debba dire la stessa cosa della confessione, che non è più necessaria del battesimo. E poiché nella vita presente l'uomo è tenuto a compiere quanto è necessario alla salvezza, se incombe un pericolo di morte, allora uno è obbligato di per sé a confessarsi, o a ricevere il battesimo. Per questo anche S. **Giacomo 5, 14, 16**, *[Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati. Confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti. Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza]* da simultaneamente il precetto di confessarsi e quello di ricevere l'estrema unzione. Perciò pare probabile l'opinione di quanti affermano che uno non è tenuto a confessarsi immediatamente; sebbene differire sia pericoloso.

- **Altri** invece affermano che **il contrito è tenuto a confessarsi immediatamente, appena si presenta l'opportunità di farlo secondo un giusto criterio**. Né fa obiezioni il termine stabilito dai Canonici, che cioè ci si confessi «una volta all'anno», poiché la Chiesa non vuole favorire la dilazione, ma proibisce la negligenza di una dilazione più grave. Per cui quel precetto non scusa dal peccato di dilazione in **foro interno**, ma scusa solo dalla pena in **foro ecclesiastico**, in modo che uno non risulti privato della sepoltura regolare se viene a morire prima di quel tempo.

- Ma questa opinione pare essere troppo dura. Poiché i precetti affermativi **non obbligano immediatamente, ma nel tempo dovuto**; che non è quello in cui essi possono comodamente venire eseguiti, poiché allora se uno non desse l'elemosina del suo superfluo appena si presenta un povero peccherebbe mortalmente, il che è falso, ma quello in cui si presenta una necessità urgente. Quindi non è detto che uno pecchi mortalmente se non si confessa subito appena si presenta l'occasione, anche se non aspetta un'occasione più propizia, ma pecca quando col decorrere del tempo si presenta la necessità di confessarsi. Né si deve all'indulgenza della Chiesa il fatto di non essere tenuti a farlo immediatamente, ma alla natura del **precetto affermativo**. Per cui prima che venisse formulato il precetto della Chiesa, uno vi era tenuto ancora meno. Alcuni però dicono che i secolari non sono tenuti a confessarsi prima della quaresima, che è il loro tempo penitenziale, ma i religiosi sarebbero tenuti a farlo immediatamente, poiché tutti i tempi sono per essi tempo di penitenza. - Ma ciò non ha senso. Poiché i religiosi non hanno più obblighi degli altri uomini, all'infuori di quelli a cui si sono legati con i voti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 5, ad arg. 1

Ugo di S. Vittore parla di coloro che **muoiono senza questo sacramento**.

Spl. III^a q. 6, a. 5, ad arg. 2

Per la salute del corpo non si richiede necessariamente che si chiami subito il medico, se non quando **urge la necessità del rimedio**. E lo stesso si dica per la malattia spirituale.

Spl. III^a q. 6, a. 5, ad arg. 3

Il trattenere la roba altrui contro la volontà del padrone va contro un precetto negativo, il quale obbliga sempre e di continuo. Per cui si è tenuti a restituire immediatamente. Diverso è invece il caso dell'adempimento un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Per cui non si è tenuti ad adempierlo immediatamente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che si possa essere dispensati dal **confessarsi a un uomo**. Infatti:

Spl. III^a q. 6, a. 6, arg. 1

I **precetti della legge positiva** ammettono la dispensa da parte dei prelati della Chiesa. Ora, tale è l'obbligo della confessione, come risulta da quanto abbiamo visto *[aa. 2, 3]*. Quindi qualcuno può essere dispensato dal confessarsi.

Spl. III^a q. 6, a. 6, arg. 2

Ciò che fu istituito dall'uomo, dall'uomo può essere dispensato. Ma si legge che la confessione fu istituita non da Dio, ma dall'uomo, ossia da **S. Giacomo 5, 16**: «**Confessate i vostri peccati gli uni agli altri**». Ora, il Papa ha la facoltà di dispensare in ciò che fu istituito dagli Apostoli: come dispensa ad es. dalla bigamia. Quindi egli può dispensare anche dalla confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 6. SED CONTRA:

La penitenza, di cui fa parte la confessione, è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Come dunque nessuno può dispensare dal battesimo, così nessuno può dispensare dalla confessione.

Spl. III^a q. 6, a. 6 RESPONDEO:

I ministri della Chiesa vengono istituiti nella Chiesa fondata da Dio. Perciò le funzioni dei ministri presuppongono l'istituzione della Chiesa: come l'attività della natura presuppone la creazione. E poiché **la Chiesa è fondata sulla fede e sui sacramenti**, i ministri non hanno la facoltà di stabilire nuovi articoli di fede o di cancellare quelli esistenti, e neppure di **istituire nuovi sacramenti, o di accantonare quelli istituiti**, ma questo compito rientra nel **potere di eccellenza dovuto soltanto a Cristo**, che è «**il fondamento**» della Chiesa, **1Corinti 3, 11**. Come quindi il Papa non può disporre che uno si salvi senza il battesimo, così non può disporre che uno si salvi senza la confessione in quanto tale obbligo deriva dall'istituzione stessa del sacramento. Può però dispensare dalla confessione in quanto essa obbliga secondo il precetto della Chiesa, in modo da poter dilazionare la confessione oltre il tempo della prescrizione ecclesiastica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 6, a. 6, ad arg. 1

I precetti della legge divina non obbligano meno di quelli della legge naturale. Come quindi non si può essere dispensati dalla legge naturale, così non si può esserlo nemmeno dalla legge positiva divina.

Spl. III^a q. 6, a. 6, ad arg. 2

Il precetto della confessione non fu istituito inizialmente dall'uomo, pur essendo stato promulgato da S. Giacomo, ma la sua istituzione risale a Dio, sebbene la Scrittura **non ne parli espressamente**. Ne abbiamo tuttavia una certa prefigurazione sia nel fatto che quanti **accedevano al battesimo di Giovanni, che era una preparazione alla grazia di Cristo, confessavano i loro peccati**, **Matteo 3, 6**, sia nel fatto che il Signore, Luca 17, 14, inviò i lebbrosi ai sacerdoti i quali, pur non essendo sacerdoti del nuovo Testamento, ne prefiguravano però il sacerdozio.

Spl. **Questione 7**

Proemio

Passiamo quindi a considerare **la natura della confessione**. Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se S. Agostino abbia ben definito la confessione;

2. Se la confessione sia un atto di virtù;

3. Se sia un atto della virtù di penitenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **S. Agostino** non abbia ben definito la confessione, col dire che "la confessione è l'atto col quale si svelano i difetti nascosti con la speranza del perdono". Infatti:

Spl. III^a q. 7, a. 1, arg. 1

Il difetto contro il quale viene ordinata la confessione è il peccato. Ma il peccato spesso è palese. Quindi non bisognava dire che la confessione serve come medicina di un difetto nascosto.

Spl. III^a q. 7, a. 1, arg. 2

La radice della **penitenza** è il **timore**. Ma la confessione è una parte integrante della penitenza. **Quindi quale causa della confessione bisognava porre non la speranza, bensì il timore.**

Spl. III^a q. 7, a. 1, arg. 3

Quanto viene messo sotto segreto **non viene svelato, bensì sigillato**. Ma il peccato che uno confessa viene posto sotto il segreto della confessione. **Quindi nella confessione il peccato non viene svelato, ma sigillato.**

Spl. III^a q. 7, a. 1, arg. 4

Ci sono diverse altre definizioni che differiscono da questa. **S. Gregorio** infatti **dice che la confessione è «lo scoprimento dei peccati e l'apertura delle piaghe»**. Altri dicono che la confessione è «la dichiarazione dei peccati fatta secondo la legge dinanzi al sacerdote». Altri poi affermano: «La confessione è l'accusa sacramentale del peccatore, resa soddisfattoria dalla vergogna e dalle chiavi della Chiesa, con l'obbligo di compiere la penitenza imposta». Perciò la definizione di S. Agostino, non contenendo tutti gli elementi di queste definizioni, è inadeguata.

Spl. III^a q. 7, a. 1. **RESPONDEO:**

Nell'atto della confessione molti sono gli **elementi da considerare**:

- **primo**, la sostanza o **natura dell'atto**, che consiste in una **manifestazione**;

- **secondo**, il suo **oggetto**, cioè il **peccato**;

- **terzo**, la **persona a cui viene fatta**, cioè il **sacerdote**;

- **quarto**, la **causa movente**, che è la **speranza del perdono**;

- **quinto** l'effetto, che è il **condono di una parte della pena** con l'obbligo di soddisfare l'altra parte.

Nella definizione di S. Agostino si accenna quindi: alla natura dell'atto, parlando di «svelamento»; all'oggetto della confessione, parlando di «difetti nascosti»; alla causa movente, ricordando «la speranza del perdono». Nelle altre definizioni invece si accenna a qualcuno di quei cinque elementi da noi elencati, come ognuno può riscontrare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 1

Sebbene talora il confessore conosca come uomo i peccati del penitente, non li conosce però come vicario di Cristo: così come talora capita che un giudice conosca una data cosa come uomo, ma non come giudice. Ed è per questo che i peccati vengono svelati nella confessione. Oppure si può rispondere che, sebbene l'atto esterno sia palese, l'atto interno tuttavia, che è il principale, rimane nascosto. Da cui la necessità che venga svelato dalla confessione.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 2

La confessione presuppone la carità, con la quale si diventa viventi, come dice il testo. Ora, è nella contrizione che viene data la carità, mentre il **timore servile**, che è senza la speranza, **precede la carità**. Ma chi ha la carità è mosso più dalla speranza che dal timore. E così quale causa della confessione è posta più la speranza che il timore.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 3

In ogni confessione il peccato **viene svelato al sacerdote**, e chiuso a qualsiasi altro con il segreto della confessione.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 4

In una definizione non è necessario accennare a tutto ciò che riguarda la realtà definita. E così si riscontrano delle definizioni e descrizioni fatte in rapporto a una data causa, e altre in rapporto a un'altra.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la confessione non sia un **atto di virtù**. Infatti:

Spl. III^a q. 7, a. 2, arg. 1

Ogni atto di virtù rientra nella legge naturale, poiché come dice il **Filosofo** «alla virtù siamo inclinati dalla natura». Ma la confessione non è di legge naturale. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 7, a. 2, arg. 2

Un atto di virtù si addice più all'innocente che al peccatore. Ma la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 7, a. 2, arg. 3

La grazia che si trova nei sacramenti differisce in una certa maniera dalla grazia che si trova nelle virtù e nei doni. Ma la confessione è parte integrante di un sacramento. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 7, a. 2. SED CONTRA:

1. I **precetti della legge** hanno per oggetto gli **atti delle virtù**. Ma la **confessione** è di **precetto**. Quindi è un atto di virtù.
2. Non si **merita** se non con gli **atti delle virtù**. Ma la confessione è meritoria: poiché essa, come dice il **Maestro delle Sentenze**, «**apre il cielo**». Perciò è evidente che è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 7, a. 2. RESPONDEO:

Perché una cosa sia un atto di virtù basta, come si è detto sopra [*In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 15, q. 3, a. 1, sol. 2*], che implichi nel suo concetto una condizione propria della virtù. Ora la confessione, sebbene non implichi tutto ciò che la virtù richiede, tuttavia **implica nel suo nome stesso la manifestazione di un segreto della propria coscienza**: in modo che vi sia concordanza tra il cuore e la bocca. Se infatti uno dice con la bocca ciò che non tiene nel cuore non si ha una confessione, ma una finzione. Ora, questa **coincidenza**

tra il cuore e la bocca è una condizione che appartiene alla virtù. Perciò la confessione è un atto buono nel suo genere, ed è un atto di virtù. - Tuttavia può essere fatta male, se non è rivestita di tutte le altre debite circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 7, a. 2, ad arg. 1

A confessare la verità nel debito modo, quando si deve e a chi si deve inclina in generale la stessa ragione naturale. E da questo lato la confessione è di legge naturale. Ma la determinazione delle circostanze, cioè **quando, come, di che cosa e a chi ci si deve confessare, deriva dall'istituzione della legge divina nella confessione di cui parliamo.** È evidente quindi che la legge naturale inclina alla confessione mediante la legge divina, che determina le circostanze: come capita anche in tutte le norme che sono di legge positiva.

Spl. III^a q. 7, a. 2, ad arg. 2

L'innocente, sebbene possa avere l'abito di quelle virtù che hanno per oggetto il peccato commesso, tuttavia **non può averne l'atto, finché l'innocenza rimane.** E così la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente, sebbene sia un atto di virtù.

Spl. III^a q. 7, a. 2, ad arg. 3

Sebbene la **grazia sacramentale** e quella delle virtù siano **distinte, non sono tuttavia contrarie, ma disparate** [*di diversa natura*]. Quindi nulla impedisce che l'identico atto sia un atto di virtù in quanto è compiuto dal libero arbitrio informato dalla grazia, **e sia un sacramento**, o parte integrante di un sacramento, in quanto è una medicina ordinata a riparare il peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la confessione non sia un atto della virtù della penitenza. Infatti:

Spl. III^a q. 7, a. 3, arg. 1

Essa è un atto di quella virtù che ne è il movente. Ora, il movente della confessione è «la speranza del perdono», come risulta dalla definizione che abbiamo riportata sopra [*a. 1, ob. 1*]. Quindi **essa è un atto della speranza, e non della penitenza.**

Spl. III^a q. 7, a. 3, arg. 2

La **vergogna** rientra fra le parti della temperanza. Ma la confessione produce il suo effetto «per la vergogna», come risulta dalla definizione sopra riferita [*a. 1, ob. 4*]. Quindi essa è un atto della **temperanza, non della penitenza.**

Spl. III^a q. 7, a. 3, arg. 3

Gli atti della penitenza si appoggiano sulla **divina misericordia.** La confessione invece si appoggia piuttosto sulla **sapienza**, per la verità che in essa è richiesta. Perciò non è un atto della **penitenza.**

Spl. III^a q. 7, a. 3, arg. 4

L'**articolo di fede** che spinge alla penitenza è quello relativo al **giudizio**: a causa del **timore**, che è alla radice della penitenza. Al contrario l'articolo che spinge alla confessione è quello relativo alla vita eterna: poiché essa promana dalla speranza del perdono. Quindi la confessione non è un atto della virtù della penitenza.

Spl. III^a q. 7, a. 3, arg. 5

Mostrarci quali siamo è compito della virtù della veracità. Ma chi si confessa fa precisamente questo. Quindi la confessione è un atto della **veracità, non della penitenza.**

Spl. III^a q. 7, a. 3. SED CONTRA:

La penitenza è ordinata a cancellare il peccato. Ma identico è lo scopo della confessione. Perciò la confessione è un atto della virtù di penitenza.

Spl. III^a q. 7, a. 3 RESPONDEO:

Trattandosi di virtù, si deve notare che quando al loro oggetto viene aggiunta una speciale qualifica di bontà e di obiezioni, si richiede una virtù speciale: come le grandi spese spettano alla **magnificenza**, sebbene ordinariamente le spese e i donativi modesti appartengano alla **liberalità**, come spiega Aristotele. E lo stesso si dica per la **confessione della verità**: sebbene infatti essa spetti per sua natura alla **virtù della veracità**, **tuttavia comincia ad appartenere ad altre virtù quando presenta particolari aspetti di bontà**. Per questo il **Filosofo** insegna che la confessione fatta davanti ai tribunali appartiene non alla **veracità**, ma piuttosto alla **giustizia**. E così anche la confessione o riconoscimento dei benefici di Dio a lode di Dio appartiene non alla veracità, ma alla **virtù di religione**. Ora, anche la **confessione dei peccati** fatta per ottenere il perdono non promana direttamente dalla **veracità**, come affermano alcuni, ma dalla **virtù della penitenza**. **Essa però può venire comandata da molte virtù, e quindi appartenere indirettamente ad esse secondo le molteplici finalità che può avere l'atto della confessione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 7, a. 3, ad arg. 1

La speranza è motivo o causa della confessione non quale principio immediato, ma in quanto imperante.

Spl. III^a q. 7, a. 3, ad arg. 2

La vergogna è ricordata in quella definizione non quale causa della confessione, essendo piuttosto un impedimento all'atto della confessione, ma quale concausa nel liberare dalla pena, in quanto la vergogna è appunto una pena. Allo stesso modo in cui sono una causa concomitante anche le chiavi della Chiesa.

Spl. III^a q. 7, a. 3, ad arg. 3

Secondo un certo adattamento le tre parti della penitenza possono essere riferite agli attributi delle tre Persone divine: in modo che la contrizione corrisponda alla misericordia e alla bontà, perché si addolora del male, la confessione alla sapienza, perché manifesta la verità, e la soddisfazione alla potenza, perché si affatica nell'espiare. Ma poiché la contrizione è la prima tra le parti della penitenza, e dà efficacia alle altre, tutta la penitenza viene giudicata e qualificata secondo il modo della contrizione.

Spl. III^a q. 7, a. 3, ad arg. 4

La confessione, derivando più dalla speranza che dal timore, fa leva più sull'articolo di fede relativo alla vita eterna, oggetto della speranza, che sull'articolo relativo al giudizio, oggetto del timore; sebbene possiamo dire il contrario se consideriamo la penitenza sotto l'aspetto della contrizione.

Spl. III^a q. 7, a. 3, ad arg. 5

La risposta è già stata data nel corpo dell'articolo.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Il ministro della confessione.](#)

Spl. Questione 8

Proemio

Ed eccoci a considerare il **ministro della confessione**. Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se sia necessario confessarsi a un sacerdote;
2. Se in qualche caso ci si possa confessare ad altri che al sacerdote;
3. Se fuori dei casi di necessità chi non è sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali;
4. Se sia indispensabile che uno si confessi al proprio sacerdote;
5. Se ci si possa confessare da altri che dal proprio sacerdote, per un privilegio o per incarico di un superiore;
6. Se il penitente negli ultimi istanti della vita possa essere assolto da qualsiasi sacerdote;
7. Se la pena temporale debba essere determinata secondo la gravità della colpa.

[PREVEDERE – PREVENIRE – PROVVEDERE]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia necessario **confessarsi a un sacerdote**. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 1, arg. 1

A confessarci non siamo obbligati che dall'istituzione divina. Ma tale istituzione viene così proposta da **S. Giacomo 5, 16**: «Confessate i vostri peccati gli uni agli altri», senza accennare per nulla al sacerdote. Quindi non è necessario confessarsi al sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 1, arg. 2

La penitenza è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Ma del battesimo, data la **necessità del sacramento, è ministro qualsiasi uomo**. Quindi anche della penitenza. Perciò basta confessarsi da chiunque.

Spl. III^a q. 8, a. 1, arg. 3

La confessione è necessaria per determinare al penitente la misura della soddisfazione. Ma alcuni potrebbero determinare questa misura con maggiore discrezione di molti sacerdoti. Quindi non è necessario che la confessione venga fatta al sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 1, arg. 4

La confessione fu istituita nella Chiesa affinché i rettori [o parroci] «**conoscano il volto delle loro pecore**», **Proverbi 27, 23**. Talora però i rettori o i prelati non sono sacerdoti. Perciò la confessione non sempre va fatta a un sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 1. SED CONTRA:

1. L'assoluzione del penitente, in vista della quale si fa la confessione, non spetta che ai sacerdoti, a cui sono state affidate le chiavi. Quindi la confessione va fatta al sacerdote.

2. La confessione è prefigurata nella resurrezione di Lazzaro. Ora, il Signore comandò solo ai discepoli di sciogliere Lazzaro, Giovanni 11, 44, come si legge nel Vangelo. Quindi la confessione va fatta ai sacerdoti.

Spl. III^a q. 8, a. 1. RESPONDEO:

La grazia che viene conferita nei sacramenti discende dal capo alle membra. Quindi **ministro dei sacramenti in cui si conferisce la grazia può essere soltanto colui che può esercitare una funzione ministeriale sul corpo vero di Cristo**. Il che appartiene solo al sacerdote che ha la facoltà di consacrare l'Eucaristia. **Poiché dunque nel sacramento della penitenza viene conferita la grazia, solo il sacerdote è ministro di questo sacramento**. Perciò a lui soltanto va fatta la confessione sacramentale, che è dovuta ai ministri della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 1, ad arg. 1

S. Giacomo parla presupponendo l'istituzione divina [della confessione]. E poiché **prima c'era stata l'istituzione della confessione da farsi ai sacerdoti**, quando il Signore diede loro nella persona degli Apostoli **il potere di rimettere i peccati**, come risulta dal Vangelo, **Giovanni 20, 22 s.**, di conseguenza le parole di S. Giacomo vanno intese nel senso di un ammonimento a confessarsi dai sacerdoti.

Spl. III^a q. 8, a. 1, ad arg. 2

Il battesimo è un sacramento più necessario della penitenza quanto alla confessione e all'assoluzione: poiché **in certi casi il battesimo non può essere omesso senza pericolo della salvezza eterna**, come è evidente nel caso dei bambini privi dell'uso di ragione; **non è così invece nel caso della confessione e dell'assoluzione**, che spetta solo agli adulti, nei quali **la sola contrizione col proposito di confessarsi e col desiderio dell'assoluzione basta a liberare dalla morte eterna**. Quindi non c'è parità tra battesimo e confessione.

Spl. III^a q. 8, a. 1, ad arg. 3

Nella soddisfazione non va considerata soltanto la misura della pena, ma anche la sua efficacia quale parte del sacramento. E sotto tale aspetto essa richiede il dispensatore dei sacramenti: sebbene la misura della pena possa essere fissata anche da chi non è sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 1, ad arg. 4

Conoscere il volto delle pecore può essere necessario per due scopi:

- **Primo, per organizzarle nel gregge di Cristo**. E da questo lato la conoscenza delle pecore appartiene alla cura e alla sollecitudine pastorale, che talora incombe anche su persone che non sono sacerdoti.

- **Secondo, per provvedere a ciascuna la medicina della salvezza**. E da questo lato conoscere il volto delle pecore spetta a colui che ha il compito di somministrare la medicina della salvezza, cioè l'Eucaristia e gli altri sacramenti, ossia al sacerdote. Ora, la confessione è ordinata a quest'ultima conoscenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in nessun caso sia lecito confessarsi a chi non è sacerdote. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 2, arg. 1

La confessione è «un'accusa sacramentale», come si è visto nella definizione illustrata in precedenza [q. 7, a. 1, ob. 4]. Ma l'amministrazione di un sacramento spetta solo al suo ministro. Quindi, poiché ministro del sacramento della penitenza è il sacerdote, è chiaro che la confessione non va fatta a nessun altro.

Spl. III^a q. 8, a. 2, arg. 2

In qualsiasi tribunale la confessione è ordinata alla sentenza. Ora, in foro contenzioso la sentenza data da chi non è il giudice autorizzato è nulla: quindi la confessione non va fatta che al giudice. Ma nel foro della coscienza non c'è altro giudice all'infuori del sacerdote, il quale ha il potere di legare e di sciogliere. Quindi la confessione non va fatta ad altri.

Spl. III^a q. 8, a. 2, arg. 3

Il battesimo, proprio perché chiunque può battezzare, se viene amministrato da un laico anche fuori del caso di necessità non deve essere reiterato dal sacerdote. Se invece uno in caso di necessità si confessa a un laico, è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote, una volta superato il pericolo. Perciò la confessione non può essere fatta a un laico [neppure] in caso di necessità.

Spl. III^a q. 8, a. 2. SED CONTRA:

Il Maestro nelle Sentenze determina il contrario.

Spl. III^a q. 8, a. 2. RESPONDEO:

La penitenza è un sacramento di necessità come il battesimo. Ora il battesimo, quale sacramento di necessità, ha due categorie di ministri: l'una a cui incombe di battezzare per ufficio, ed è formata dai sacerdoti, l'altra a cui si affida il compito di battezzare in caso di necessità. E così anche per la penitenza, il ministro a cui la confessione va fatta per ufficio è il sacerdote, ma in caso di necessità un laico può supplire il sacerdote così da poter ascoltare la confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 2, ad arg. 1

Nel sacramento della penitenza non ci sono soltanto le parti che spettano al ministro, cioè l'assoluzione e l'imposizione della soddisfazione, ma ci sono anche quelle spettanti a chi riceve il sacramento, e che sono anch'esse essenziali, come la contrizione e la confessione. La soddisfazione invece dipende in parte dal ministro, in quanto è lui a imporla, e in parte dal penitente, in quanto è lui che la compie. Ora, alla pienezza del sacramento devono concorrere per quanto è possibile entrambe le parti in causa. Ma quando c'è una necessità che urge, il penitente deve fare quanto dipende da lui, cioè pentirsi e confessarsi a chi può; e sebbene costui non possa compiere il sacramento facendo le parti del sacerdote, cioè dando l'assoluzione, tuttavia il Sommo Sacerdote supplisce la mancanza del ministro. Ciò nonostante la confessione fatta a un laico con il desiderio del sacerdote è, in un certo senso, sacramentale; sebbene non sia un sacramento perfetto, poiché manca l'assoluzione.

Spl. III^a q. 8, a. 2, ad arg. 2

Il laico, pur non essendo in senso assoluto giudice di chi a lui si confessa, tuttavia a motivo della necessità esercita un giudizio su di lui, in quanto il penitente, per il desiderio del sacerdote, gli si sottomette.

Spl. III^a q. 8, a. 2, ad arg. 3

Mediante i sacramenti l'uomo deve riconciliarsi non solo con Dio, ma anche con la Chiesa. Ma egli non può riconciliarsi con questa senza che la santificazione della Chiesa lo raggiunga. Ora, nel battesimo tale santificazione raggiunge l'uomo mediante l'elemento stesso adoperato esternamente e santificato «dalla parola di vita», Efesini 5, 26, secondo il rito della Chiesa, chiunque sia il ministro. Quindi per il fatto che uno è già stato battezzato una volta da chiunque non occorre che venga di nuovo battezzato. - Invece nella penitenza la santificazione della Chiesa non raggiunge l'uomo che mediante il ministro: poiché qui non c'è un elemento corporale usato esternamente che per la sua santità conferisca la grazia. Sebbene quindi chi si è confessato da un laico in caso di necessità abbia ricevuto il perdono da Dio, avendo adempiuto come poteva il precetto divino di confessarsi, tuttavia non si è riconciliato con la Chiesa così da poter essere ammesso ai sacramenti, se prima non viene assolto dal sacerdote: precisamente come chi è stato battezzato col [solo] battesimo di desiderio non viene ammesso all'Eucaristia. Perciò è necessario che costui si riconfessi al sacerdote, quando potrà averlo a disposizione: specialmente perché il sacramento della penitenza non fu portato a compimento. Quindi è necessario che venga completato: affinché grazie alla stessa ricezione del sacramento l'uomo possa conseguire in pieno gli effetti; e anche per adempiere il precetto che comanda di accostarsi al sacramento della penitenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che fuori del caso di necessità nessuno che non sia sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 3, arg. 1

Si affida a un laico l'amministrazione di un sacramento per un motivo di necessità. Ma la confessione dei peccati veniali non è di necessità. Quindi non può essere fatta a un laico.

Spl. III^a q. 8, a. 3, arg. 2

A cancellare i peccati veniali sono ordinate sia l'estrema unzione che la penitenza. Ma la prima non può mai essere amministrata da un laico, come risulta dalle parole di S. Giacomo 5, 14. Quindi a un laico non si può fare neppure la confessione dei peccati veniali.

Spl. III^a q. 8, a. 3. SED CONTRA:

Sta il passo di S. Beda riferito dalle Sentenze [4, 17, 4].

Spl. III^a q. 8, a. 3 RESPONDEO:

Con il peccato veniale l'uomo non viene separato né da Dio né dai sacramenti della Chiesa. E così per la sua remissione egli non ha bisogno né di una nuova infusione di grazia, né di essere riconciliato con la Chiesa. Per questo non è necessario che si confessino i peccati veniali a un sacerdote: **poiché la stessa confessione fatta a un laico è come un sacramentale** (pur non essendo un sacramento perfetto) **e un atto procedente dalla carità**; ora, azioni di questo genere, come anche il battersi il petto e segnarsi con l'acqua benedetta, possono ottenere la remissione del peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione. Infatti per la remissione dei peccati veniali non si richiede un sacramento, ma **basta un sacramentale**, quale l'acqua benedetta e altre pratiche del genere.

Spl. III^a q. 8, a. 3, ad arg. 2

L'estrema unzione non è ordinata direttamente a rimettere i peccati veniali, e così nessun altro sacramento.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non sia necessario **confessarsi al proprio sacerdote**. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 1

S. Gregorio afferma: «Per autorità apostolica e per dovere di pietà abbiamo stabilito che ai sacerdoti monaci, che rappresentano gli Apostoli, sia lecito predicare, battezzare, dare la comunione, pregare per i peccatori, imporre la penitenza e assolvere dai peccati». Ora, i monaci non sono sacerdoti propri di nessuno, non avendo essi cura d'anime. Essendo quindi la confessione fatta in vista dell'assoluzione, basta confessarsi a qualsiasi sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 2

Il sacerdote è ministro di questo sacramento come anche dell'Eucaristia. Ma qualsiasi sacerdote è in grado di consacrare. Perciò qualsiasi sacerdote può amministrare il sacramento della penitenza. Quindi non importa che ci si confessi dal proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 3

Quanto ci è imposto in modo determinato non è lasciato alla nostra scelta. Invece **è lasciato alla nostra scelta il sacerdote a cui dobbiamo confessarci**, come risulta da quelle parole di **S. Agostino**: «Chi per ricevere la grazia vuole confessare i suoi peccati, cerchi un sacerdote che sappia sciogliere e legare». Quindi non è necessario che uno si confessi dal proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 4

Ci sono alcuni, come i prelati, i quali non hanno un proprio sacerdote, non avendo essi alcun superiore. Eppure costoro sono tenuti alla confessione. Quindi non sempre si è tenuti a confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 5

Come dice **S. Bernardo**, «ciò che fu istituito per la carità non può mai essere contro la carità». Ora la confessione, istituita per la carità, sarebbe contro la carità se si fosse obbligati a confessarsi da un unico sacerdote: nel caso, p. es., che il penitente sapesse che il proprio sacerdote è eretico, o sollecitatore al male, oppure così fragile da essere proclive al peccato di cui sente la confessione; o ancora se è sospettato di rivelare il segreto di confessione; oppure se il peccato da confessare è stato commesso contro di lui. Perciò non Pare che sia sempre necessario confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4, arg. 6

Nelle cose necessarie alla salvezza, gli uomini non devono mai essere coartati, per non impedire la loro salvezza. Ma se fosse necessario confessarsi da un solo uomo si avrebbe una grande coartazione: per cui molti potrebbero essere distolti dalla confessione per timore, per vergogna o altre cose del genere. Quindi, essendo la confessione necessaria alla salvezza, gli uomini non devono essere costretti a confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 4. SED CONTRA:

1. Il decreto di **Innocenzo III** [Decretales 5, 38, 12] prescrive che «tutti [i fedeli] dell'uno e dell'altro sesso si confessino una volta all'anno al proprio sacerdote».
2. Come il vescovo sta alla sua diocesi, così il sacerdote sta alla propria parrocchia. Ma a un vescovo, secondo i Canonici [Decr. di Graz. 2, 9, 2, 3], non è lecito esercitare l'ufficio episcopale nella diocesi di un altro. Quindi nemmeno a un sacerdote è lecito ascoltare in confessione il parrocchiano di un altro.

Spl. III^a q. 8, a. 4. RESPONDEO:

Negli altri sacramenti non si richiede che chi li pratica compia degli atti costitutivi dei sacramenti stessi, ma solo che li riceva, come è evidente nel caso del battesimo: per cui l'atto richiesto per percepire l'effetto del sacramento, in chi ha l'esercizio del libero arbitrio, ha solo il compito di togliere l'ostacolo, cioè la finzione. Nella penitenza invece l'atto di chi accede al sacramento appartiene alla sostanza del sacramento: poiché la **contrizione**, la **confessione** e la **soddisfazione**, che sono **atti del penitente**, sono parti della penitenza. Ora i nostri atti, avendo in noi il loro principio, non possono dipendere da altri se non mediante il **comando**. Perciò chi ha il compito di amministrare questo sacramento **deve essere in grado di poterci comandare**. Ma nessuno ha il potere di comandare a un altro se non ha la giurisdizione su di lui. Quindi **è indispensabile per questo sacramento che il ministro non abbia solo l'ordine, come negli altri sacramenti, ma anche la giurisdizione**. Come dunque non può conferire questo sacramento chi non è sacerdote, così non può conferirlo chi non ha la giurisdizione. Ed è per questo che si richiede che la confessione venga fatta non solo al sacerdote, ma al proprio sacerdote. Poiché infatti il sacerdote non assolve se non obbligando il penitente a fare qualcosa, così può dare l'assoluzione solo chi ha la facoltà di **obbligare con il comando a compiere tale penitenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio in quel testo parla dei monaci che hanno la giurisdizione, avendo ricevuto la cura di qualche parrocchia: infatti alcuni negavano che avessero la facoltà di assolvere e di imporre penitenze per il fatto stesso che erano monaci. Il che è falso.

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 2

Il sacramento dell'Eucaristia non richiede il comando su altri uomini. Non così invece questo sacramento, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò il paragone non regge. Tuttavia non è lecito ricevere l'Eucaristia se non dal proprio sacerdote; sebbene sia un vero sacramento quello che da lui si riceve.

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 3

La scelta di un sacerdote adatto non è lasciata al nostro arbitrio, ma va fatta **col permesso del superiore**, qualora il proprio sacerdote fosse poco indicato a somministrare il rimedio adatto per il peccato.

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 4

Poiché i prelati hanno il compito di distribuire i sacramenti, che solo i puri possono amministrare, è stato loro concesso dal diritto di potersi scegliere i sacerdoti confessori, che in tale compito sono ad essi superiori: allo stesso modo in cui un medico è curato da un altro, non in quanto medico, ma in quanto infermo.

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 5

Nei casi in cui il penitente ha ragioni per temere che dalla confessione possa risultare un pericolo per sé, o per il [proprio] sacerdote, deve **ricorrere al superiore**, o chiedere il permesso di confessarsi da un altro. Che se poi non riesce ad averne il permesso, allora va giudicato come colui che non ha a disposizione il sacerdote. Per cui deve scegliere piuttosto di confessarsi a un laico. Né con ciò egli trasgredisce il **precetto della Chiesa**: poiché i precetti della legge positiva non si estendono al di là dell'intenzione del legislatore, che è **il fine del precetto**; e questo, come insegna l'Apostolo, **1Timoteo 1, 5, è la carità**. E neppure fa un torto al sacerdote: poiché **«chi abusa del suo potere merita di perdere le sue prerogative»** [Decr. di Graz. 1, 74, 7].

Spl. III^a q. 8, a. 4, ad arg. 6

L'obbligo di confessarsi dal proprio sacerdote non coarta la via della salvezza, ma le dà un'ampiezza sufficiente. **Peccherebbe tuttavia il sacerdote che non concedesse facilmente il permesso di confessarsi da altri**: poiché molti sono così mal disposti che morirebbero senza confessione piuttosto che confessarsi da quel determinato sacerdote. Perciò coloro che sono troppo bramosi di conoscere la coscienza dei sudditi mediante la confessione **«tendono il laccio»**, **1Corinti 7, 35**, della dannazione a molti, e per conseguenza a se stessi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che uno non possa confessarsi a chi non è il proprio sacerdote nemmeno per un privilegio o per un ordine del proprio superiore. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 5, arg. 1

Un privilegio non può essere concesso a danno di un'altra persona. Ma **sarebbe a danno del sacerdote se un altro ascoltasse la confessione di un suo suddito. Quindi ciò non può essere ottenuto per privilegio, o per un permesso o comando di un superiore.**

Spl. III^a q. 8, a. 5, arg. 2

Ciò che impedisce l'esecuzione di un comando divino non può essere concesso dal comando o dal privilegio di alcun uomo. Ma i rettori di chiese hanno il comando divino di ben «conoscere il volto delle loro pecore», il che è impedito se altri e non loro ne ascoltano la confessione. Quindi ciò non può essere ordinato né per privilegio né per comando di alcun uomo.

Spl. III^a q. 8, a. 5, arg. 3

Colui che ascolta la confessione deve essere il giudice proprio del penitente: altrimenti non lo potrebbe legare e sciogliere. Ma di un unico uomo non ci possono essere più giudici o sacerdoti propri, perché allora egli sarebbe tenuto a ubbidire a più persone, il che è impossibile quando queste comandano cose contrarie o

incompatibili. Quindi uno non può confessarsi che al proprio sacerdote, nonostante il permesso dell'autorità superiore.

Spl. III^a q. 8, a. 5, arg. 4

Fa ingiuria al sacramento chi lo ripete sulla medesima materia; o per lo meno compie un'azione inutile. Ora, chi si è confessato da un sacerdote estraneo è tenuto a riconfessarsi dal proprio sacerdote, se questi lo richiede: poiché non è dispensato dall'obbedienza che a lui deve in questo. Perciò non può essere lecito confessarsi da altri all'infuori del proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 5. SED CONTRA:

1. Le funzioni proprie di un ordine sacro possono essere affidate, da chi ha la facoltà di esercitarle, a chi possiede il medesimo ordine. Ora il superiore, come il vescovo, può ascoltare la confessione dei parrocchiani dei suoi presbiteri, poiché in certi casi si riserva alcune cose, essendo egli il pastore principale. Quindi egli può anche incaricare altri sacerdoti di ascoltare le confessioni.

2. Ciò che può l'inferiore lo può anche il superiore. Ma il sacerdote può dare a un proprio parrocchiano il permesso di confessarsi da un altro. A maggior ragione quindi tale permesso può darlo il superiore.

3. Il potere che il sacerdote ha sul popolo lo riceve dal vescovo. Ora, è da tale potere che deriva la facoltà di ascoltare la confessione. Quindi per lo stesso principio ha tale facoltà un altro a cui il vescovo la concede.

Spl. III^a q. 8, a. 5. RESPONDEO:

Un sacerdote può essere impedito dall'ascoltare la confessione di qualcuno per due motivi:

- **primo, per mancanza di giurisdizione;**

- **secondo, perché è impedito nell'esercizio dell'ordine,** come gli scomunicati, i degradati e simili. **Ma chiunque abbia la giurisdizione può affidare ad altri gli atti della medesima.** Perciò se uno è inabile ad ascoltare le confessioni per mancanza di giurisdizione sui penitenti, può ottenere la facoltà di ascoltare le confessioni e di assolvere da chi ha la giurisdizione immediata su di essi, cioè dal parroco, dal vescovo o dal Papa. Se invece uno non può ascoltare le confessioni perché impedito nell'esercizio dell'ordine, può ottenere la facoltà da colui che può togliere tale impedimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 5, ad arg. 1

Si arreca danno a una persona quando la si defrauda di quanto era stato concesso a suo vantaggio. Ora, il potere di giurisdizione non viene concesso a favore del depositario, ma per il bene del popolo e per l'onore di Dio. Se quindi i prelati superiori giudicano, per il bene del popolo e per l'onore di Dio, di dover estendere ad altri i compiti della giurisdizione, non si arreca alcun pregiudizio ai prelati inferiori; se non [forse] a quelli che **«cercano i propri interessi e non quelli di Gesù Cristo»**, **Filippesi 2, 21**, e che conducono le pecore **«non per pascerele, ma per esserne pasciuti»**, **Ezechiele 34, 2**.

Spl. III^a q. 8, a. 5, ad arg. 2

I rettori di chiese devono conoscere «il volto delle loro pecore» in due modi. Primo considerando con attenzione il loro comportamento esterno, in modo da vigilare sul gregge loro affidato. E in questa conoscenza non è necessario che essi credano ai loro sudditi, ma per quanto è possibile devono accertarsi dei fatti. - Secondo, mediante le rivelazioni avute in confessione. E in questo tipo di conoscenza non si può ottenere una certezza maggiore di quella procedente dalla fiducia accordata al penitente: poiché si tratta di sollevare la sua coscienza. Per cui in confessione si deve credere al penitente sia in favore che contro di sé; non così invece nel foro esterno. Quindi per tale conoscenza basta che i rettori di chiese credano al suddito che dice

di essersi confessato da uno che era in grado di assolvere. È evidente quindi che il privilegio concesso ad alcuni di ascoltare le confessioni non impedisce questa conoscenza.

Spl. III^a q. 8, a. 5, ad arg. 3

L'inconveniente ci sarebbe se nel medesimo popolo venissero costituiti due superiori in pari grado. Ma l'inconveniente non esiste se uno dei due è superiore all'altro. E in questo modo sul medesimo popolo sono costituiti il parroco, il vescovo e il Papa; e ciascuno di essi è in grado di affidare ad altri i compiti giurisdizionali che a lui spettano. - Se però a dare l'incarico è il superiore principale, esso può conferire tale incarico in due modi: primo, costituendo il delegato quale suo vicario, ossia come il Papa e i vescovi costituiscono i loro penitenzieri: e allora il delegato è superiore rispetto ai prelati inferiori, come il penitenziere del Papa è sopra il vescovo, e il penitenziere del vescovo è sopra il parroco; per cui il penitente è tenuto a ubbidirgli maggiormente. - Secondo, costituendo il delegato coadiutore del sacerdote [in cura d'anime]. E poiché il coadiutore è subordinato al sacerdote col quale deve cooperare, gli risulta inferiore. Perciò il penitente non è tenuto a ubbidirgli come al proprio sacerdote.

Spl. III^a q. 8, a. 5, ad arg. 4

Nessuno è tenuto a confessare i peccati che non ha. Perciò se uno si è confessato dal penitenziere del vescovo, oppure da un altro delegato dell'autorità vescovile, dal momento che i suoi peccati sono stati rimessi sia di fronte a Dio che di fronte alla Chiesa, non è tenuto a riconfessarli al proprio sacerdote, per quanto costui lo reclami. Tuttavia per il precetto ecclesiastico [Decretales 5, 38, 12] di confessarsi «una volta all'anno dal proprio sacerdote», deve comportarsi come chi ha soltanto dei peccati veniali. Costui infatti deve confessare solo i peccati veniali, come dicono alcuni; oppure limitarsi a dichiarare di essere senza peccati mortali. E il sacerdote [parroco] in foro interno è tenuto a credergli. Tuttavia, anche se egli fosse tenuto a riconfessarsi, la prima confessione non sarebbe stata inutile: poiché quanto più numerosi sono i sacerdoti a cui uno si confessa, tanto più gli viene condonata la pena: sia per la vergogna della confessione, che si risolve in una pena soddisfattoria, sia per il potere delle chiavi. Per cui uno potrebbe essere liberato da ogni pena ripetendo molte volte la confessione. Né la ripetizione reca ingiuria al sacramento, all'infuori di quei sacramenti che implicano una consacrazione, o perché imprimono il carattere, o perché consacrano la materia: il che non avviene nella confessione. Per cui è bene che chi ascolta la confessione come delegato del vescovo esorti il penitente a riconfessarsi dal proprio sacerdote. Se però egli si rifiuta, lo deve assolvere ugualmente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in fin di vita un penitente non possa essere assolto da qualsiasi sacerdote. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 6, arg. 1

Per assolvere si richiede la giurisdizione, come si è detto sopra [a. 4]. Ma il sacerdote non acquista la giurisdizione sul penitente per il fatto che questi è in fin di vita. Quindi neppure allora può assolverlo.

Spl. III^a q. 8, a. 6, arg. 2

Chi in punto di morte riceve il battesimo da altri, non deve essere ribattezzato dal proprio sacerdote. Se quindi in punto di morte qualsiasi sacerdote potesse assolvere da qualsiasi peccato, il penitente che sopravvive non sarebbe tenuto a ricorrere al proprio sacerdote. Il che è falso, poiché in tal caso costui non potrebbe «conoscere il volto della sua pecora» [Pr 27, 23 Vg].

Spl. III^a q. 8, a. 6, arg. 3

In punto di morte la facoltà di battezzare viene data sia a un sacerdote estraneo che a un non sacerdote. Ma chi non è sacerdote non può mai assolvere in confessione. Perciò neppure in punto di morte un sacerdote può assolvere chi non è sotto la sua giurisdizione.

Spl. III^a q. 8, a. 6. SED CONTRA:

1. **La necessità spirituale è più impellente di quella materiale.** Ora, nell'estrema necessità chiunque può servirsi della roba altrui, anche contro il volere del padrone, per le necessità del proprio corpo. Quindi in pericolo di morte, per soddisfare a una necessità spirituale, si può essere assolti da qualsiasi sacerdote.
2. In tal senso si esprimono i testi riferiti dalle Sentenze [4, 20, 6].

Spl. III^a q. 8, a. 6 RESPONDEO:

Ogni sacerdote per il potere delle chiavi ha **facoltà su tutti i fedeli e per tutti i peccati**, e il fatto che non possa assolvere tutti da tutti i peccati dipende dalla **limitazione o dalla privazione totale della giurisdizione**, ordinata dalla legge ecclesiastica. Ma poiché «**la necessità non ha legge**» [**Decretales 3, 46, 2**], in caso di urgente necessità la disposizione della Chiesa non impedisce che egli possa assolvere anche sacramentalmente, dal momento che ha il potere delle chiavi: e l'effetto di tale assoluzione è pari a quello ottenuto mediante l'assoluzione dal proprio sacerdote. Anzi, in questo caso uno può essere assolto da qualsiasi sacerdote non solo da **qualunque peccato**, ma anche da **qualsiasi scomunica**, da chiunque sia stata data. E anche questa assoluzione rientra nella giurisdizione, che è coartata dalle leggi ecclesiastiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 6, ad arg. 1

Poiché i compiti che implicano giurisdizione possono essere delegati, uno può sempre usare la giurisdizione di un altro, col suo permesso. Ora, per il fatto stesso che la Chiesa ammette che qualsiasi sacerdote possa assolvere in pericolo di morte, ogni sacerdote che non ha la giurisdizione ne acquista l'uso.

Spl. III^a q. 8, a. 6, ad arg. 2

Costui è tenuto a ricorrere al proprio sacerdote: non per essere assolto di nuovo dai peccati dai quali era stato assolto in punto di morte, ma affinché il parroco sappia che è stato assolto. - E così pure chi fu assolto dalla scomunica deve andare dal giudice che aveva la facoltà di assolverlo, non per chiedere l'assoluzione, ma per offrire la soddisfazione.

Spl. III^a q. 8, a. 6, ad arg. 3

Il battesimo deve la sua efficacia alla consacrazione della materia sacramentale: perciò da chiunque sia amministrato, esso risulta valido. Invece l'efficacia del sacramento della penitenza deriva dalla consacrazione del ministro. Quindi colui che si confessa a un laico, sebbene per parte sua compia quanto spetta alla confessione, tuttavia non può ricevere l'assoluzione sacramentale. E così tale confessione gli vale per quella diminuzione della pena che è dovuta al merito e al valore espiatorio del proprio atto, ma egli non consegue quella diminuzione della pena che deriva dal potere delle chiavi. Per questo è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote; altrimenti, morendo dopo tale confessione, verrà punito più che se si fosse confessato da un sacerdote.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **pena temporale** che rimane da espiare dopo la confessione non debba essere determinata secondo la **gravità della colpa**. Infatti:

Spl. III^a q. 8, a. 7, arg. 1

Essa va determinata secondo l'**intensità del piacere** goduto nel peccato, come risulta dalle parole dell'**Apocalisse 18, 7**: «**Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituateglielo in tanto tormento e afflizione**». Ma talvolta laddove il piacere è più grande, la colpa è meno grave: infatti i peccati

carnali, che offrono piaceri più intensi di quelli spirituali, hanno minore colpevolezza, come insegna S. Gregorio. Quindi la pena o penitenza non va determinata secondo la gravità della colpa.

Spl. III^a q. 8, a. 7, arg. 2

I precetti morali obbligano nella legge nuova come nell'antica. Ora, nella legge antica per il peccato era fissata la pena di sette giorni: i peccatori cioè venivano considerati immondi per sette giorni. Poiché dunque nel nuovo Testamento viene imposta per un peccato mortale la pena di sette anni, Pare che la quantità della pena non corrisponda alla gravità della colpa.

Spl. III^a q. 8, a. 7, arg. 3

L'omicidio commesso da un laico è un peccato più grave della fornicazione di un sacerdote: poiché la qualifica derivante dalla specie del peccato è un'aggravante molto maggiore di quella desunta dalla condizione della persona. Ora, al laico per l'omicidio viene imposta dai Canoni [Decr. di Graz. 1, 50, 41] la penitenza di sette anni, mentre al sacerdote per la fornicazione vengono imposti dieci anni di penitenza [ib. 1, 82, 5]. Quindi la pena non viene determinata secondo la gravità della colpa.

Spl. III^a q. 8, a. 7, arg. 4

Il peccato più grave è quello che viene commesso verso il corpo stesso di Cristo: poiché il peccato è tanto più grave quanto più nobile è la persona verso la quale si pecca. Ora, per chi versa il sangue di Cristo contenuto nel sacramento dell'altare viene imposta la penitenza di quaranta giorni, o poco più [ib. 3, 2, 27]; invece per la fornicazione semplice i Canoni [ib. 1, 82, 5] impongono la penitenza di sette anni. Quindi la gravità della pena non corrisponde alla gravità della colpa.

Spl. III^a q. 8, a. 7. SED CONTRA:

1. In **Isaia 27, 8**, si legge: «**In misura rimisurata la punirò, gettandola nell'esilio**». Perciò la gravità della punizione del peccato è secondo la **gravità della colpa**.
2. L'uomo viene ricondotto all'uguaglianza della giustizia mediante il castigo. Ma ciò non avverrebbe se tra la **gravità della colpa** e **quella della pena** non ci fosse corrispondenza. Quindi l'una corrisponde all'altra.

Spl. III^a q. 8, a. 7 RESPONDEO:

Dopo la remissione della colpa, **la pena è richiesta** per due motivi: per saldare il debito e per guarire dal peccato. Perciò la determinazione della pena va considerata sotto questi due aspetti.

- **Primo, rispetto al debito, per saldare il debito.** E da questo lato la gravità della pena corrisponde radicalmente alla gravità della colpa, **prima che questa venga perdonata**. Tuttavia, secondo che è più o meno grande la misura della remissione apportata dal primo di quegli atti che per loro natura sono ordinati a rimettere la pena, rimane da espiare di più o di meno mediante quelli successivi: infatti quanto più efficace è stata la contrizione nel rimettere la pena, tanto meno resta da espiare con la confessione.

- **Secondo, rispetto alla guarigione**, sia del peccatore stesso che degli altri. E da questo lato talvolta per un peccato meno grave viene stabilita una pena maggiore. O perché resistere al peccato di uno è più difficile che resistere a quello di un altro: come per la fornicazione è imposta a un giovane una pena più grave che a un vecchio, sebbene il primo pecchi meno gravemente. Oppure perché in un dato soggetto, in un sacerdote p. es., **il peccato è più pericoloso che in un altro**. O anche perché il popolo è più proclive a quel peccato, e quindi con la punizione del colpevole si deve cercare di intimorire gli altri. Perciò nel tribunale della penitenza la pena va determinata tenendo conto di questi due aspetti. E così non sempre per un peccato più grave viene imposta una penitenza maggiore. - **La pena del purgatorio invece serve solo a saldare il debito, non essendovi più la possibilità di peccare**. Perciò tale pena viene stabilita solo secondo la gravità del peccato; tenendo conto però dell'intensità della contrizione, della confessione e dell'assoluzione: poiché tutti questi

atti rimettono in parte la pena stessa. **Perciò di essi deve tener conto anche il sacerdote nell'imporre la soddisfazione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 8, a. 7, ad arg. 1

In quelle parole si accenna a due elementi della colpa, cioè al vanto e ai piaceri. Il primo rientra nell'orgoglio del peccatore, col quale egli si contrappone a Dio, il secondo nel piacere del peccato. Ora, sebbene talvolta in una colpa più grave il piacere sia minore, tuttavia l'orgoglio è sempre maggiore. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 8, a. 7, ad arg. 2

La suddetta pena di sette giorni non serviva a espiare la pena dovuta al peccato: per cui se uno fosse morto dopo quella settimana sarebbe stato punito ugualmente in purgatorio. Espiava invece una certa irregolarità, come tutti i sacrifici dell'antica legge. Tuttavia, a parità di condizioni, uno pecca più gravemente nella legge nuova che in quella antica: sia per la consacrazione più grande che riceve nel battesimo, sia per i maggiori benefici di Dio offerti al genere umano. E ciò risulta evidente dalle parole di S. Paolo, Ebrei 10, 29: «Di quanto maggiore castigo», ecc. Tuttavia non è sempre vero che per ogni peccato mortale si richiedono sette anni di penitenza, ma questa è una specie di norma comune, che vale per la maggior parte dei casi; norma che bisogna però abbandonare a seconda delle varie circostanze in cui si trovano i penitenti.

Spl. III^a q. 8, a. 7, ad arg. 3

I vescovi e i sacerdoti peccano con maggiore pericolo loro proprio e altrui. Per questo i Canoni intervengono con più sollecitudine a ritrarli dal peccato infliggendo loro una pena più grave, quale rimedio; sebbene talvolta la colpa non ne meriti tanta per saldare il debito. Per cui in purgatorio non si esigerà altrettanto da loro.

Spl. III^a q. 8, a. 7, ad arg. 4

La pena ricordata vale quando ciò accade contro la volontà del sacerdote celebrante. Se infatti tale spargimento fosse fatto di proposito, egli sarebbe degno di una pena molto più grave.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Le qualità della confessione.

Spl. Questione 9

Proemio

Parliamo ora delle **qualità della confessione**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se la confessione possa essere informе;**
- 2. Se la confessione debba essere integra;**
- 3. Se uno possa confessarsi mediante un intermediario, o per iscritto;**
- 4. Se si richiedano tutte e sedici le condizioni indicate dai maestri.**

[PREVEDERE – PREVENIRE - PROVVEDERE]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **confessione** non possa essere **informe**. Infatti:

Spl. III^a q. 9, a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, **Siracide 17, 26**, si legge: «**Nel morto, che è come inesistente, la confessione perisce**». Ora, chi non ha la carità è morto, essendo essa la vita dell'anima. **Quindi senza la carità non è possibile la confessione.**

Spl. III^a q. 9, a. 1, arg. 2

La confessione rientra con la contrizione e la soddisfazione tra le parti della penitenza. Ma la contrizione e la soddisfazione non possono mai realizzarsi senza la carità. Quindi neppure la confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 1, arg. 3

Nella confessione la **bocca** deve concordare con il **cuore**, come è richiesto dallo stesso termine confessione. Ora, chi è ancora legato con l'affetto alla colpa non ha il cuore conforme alla bocca: **poiché trattiene nel cuore il peccato che condanna con la bocca**. Perciò costui non fa una confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 1. SED CONTRA:

Tutti sono tenuti a confessare i peccati mortali. Ma se uno si confessa in istato di peccato mortale non è tenuto a riconfessare i medesimi peccati: poiché altrimenti, non avendo nessuno la certezza di possedere la carità, nessuno potrebbe sapere di essersi confessato. Quindi non è necessario che la confessione sia informata dalla carità.

Spl. III^a q. 9, a. 1. RESPONDEO:

La confessione è insieme:

- un **atto di virtù** e una parte del sacramento della penitenza. Ora quale atto di virtù essa è **propriamente un atto meritorio**. E allora la confessione non ha valore senza la **carità, che è il principio del merito**.

- In quanto invece è una **parte del sacramento** essa sottopone il penitente al confessore, al quale sono affidate le chiavi della Chiesa e che attraverso la confessione viene a conoscere la coscienza del penitente stesso. E sotto questo aspetto la confessione può essere fatta anche da chi non è contrito: **poiché questi può manifestare [anche in tale stato] i suoi peccati al confessore, sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. E sebbene egli non riceva in quel momento il frutto dell'assoluzione, tuttavia comincerà a riceverlo quando cesseranno le cattive disposizioni, come accade anche negli altri sacramenti. Perciò chi si è confessato senza pentimento non è tenuto a ripetere la confessione: è però tenuto in seguito a confessare la sua cattiva disposizione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 9, a. 1, ad arg. 1

Quel testo va riferito al **frutto della confessione**, che nessuno può percepire senza la carità.

Spl. III^a q. 9, a. 1, ad arg. 2

La contrizione e la soddisfazione sono rivolte a Dio, mentre la confessione è indirizzata a un uomo. Quindi la natura stessa della contrizione e della soddisfazione esige che il penitente sia unito a Dio con la carità, mentre non è così per la confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 1, ad arg. 3

Chi manifesta i propri peccati dice la verità. E così il cuore concorda con il contenuto della confessione, sebbene non concordi con il suo fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **confessione** non debba essere **integra**, nel senso che uno debba manifestare a un unico sacerdote tutti i propri peccati. Infatti:

Spl. III^a q. 9, a. 2, arg. 1

La **vergogna** contribuisce a espiare la pena. Ora, più numerosi sono i sacerdoti ai quali uno si confessa, più grave è la **vergogna** che prova. Quindi la confessione è più fruttuosa se viene divisa tra più sacerdoti.

Spl. III^a q. 9, a. 2, arg. 2

La confessione è necessaria nella penitenza per determinare la pena soddisfattoria per il peccato, ad arbitrio del sacerdote. Ma per peccati diversi può essere stabilita la pena adeguata da sacerdoti diversi. Quindi non si richiede che tutti i peccati siano confessati a un unico sacerdote.

Spl. III^a q. 9, a. 2, arg. 3

Può capitare che uno, dopo aver fatto la confessione e la penitenza, si ricordi di un peccato mortale dimenticato mentre si confessava, e che in quel momento non abbia a disposizione il sacerdote al quale si era confessato. Quindi egli potrà confessare a un altro questo unico peccato. E così verrà a confessare peccati diversi a sacerdoti diversi.

Spl. III^a q. 9, a. 2, arg. 4

Al sacerdote la confessione non va fatta se non per ottenere l'assoluzione. Ma talora il sacerdote che ascolta la confessione può assolvere solo da certi peccati, e non da tutti. Perciò almeno in questo caso non è necessario che la confessione sia integra.

Spl. III^a q. 9, a. 2. SED CONTRA:

1. L'**ipocrisia** impedisce la penitenza. Ora, come nota **S. Agostino**, «è proprio dell'ipocrisia» dividere la confessione. Quindi **la confessione deve essere integra**.

2. La confessione è una parte della penitenza. Ma la penitenza deve essere integra. Quindi anche la confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 2. RESPONDEO:

Nell'esercizio della medicina si richiede che il medico conosca non solo quella malattia contro la quale deve dare il rimedio, ma anche tutte le condizioni generali dell'infermo: poiché una malattia è resa più grave dalla presenza di un'altra, e una medicina che può far bene per una malattia, può essere nociva per un'altra. E la stessa cosa vale per i peccati: poiché uno è aggravato dall'aggiunta dell'altro, e **ciò che sarebbe un rimedio conveniente per un peccato potrebbe costituire un incentivo per un altro**: poiché talora una persona, come insegna S. Gregorio, è infetta da peccati contrari. **Perciò la confessione esige che si confessino tutti i peccati mortali presenti nella memoria; e se uno non lo fa non si ha una confessione**, ma la simulazione di una confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 9, a. 2, ad arg. 1

Sebbene la vergogna si moltiplichi quando si dividono i diversi peccati tra diversi confessori, **tuttavia tutte queste confessioni non implicano una vergogna così grave come quella in cui tutti i peccati vengono confessati simultaneamente**. Poiché un peccato preso da solo non dimostra così bene la cattiva disposizione di chi pecca come quando è considerato assieme a molti altri: infatti uno può cadere in un peccato anche per

ignoranza o per fragilità, ma la moltitudine dei peccati dimostra la malizia di chi pecca, oppure la sua grande depravazione.

Spl. III^a q. 9, a. 2, ad arg. 2

La pena imposta da diversi sacerdoti non sarebbe adeguata: poiché ciascuno considererebbe isolatamente un solo peccato, e non la gravità che gli deriva dalla aggiunta degli altri; e talora la penitenza adatta per un peccato potrebbe favorirne un altro. Inoltre il sacerdote nell'ascoltare la confessione fa le veci di Dio. Quindi a lui essa va fatta come viene fatta a Dio nella contrizione. Per cui come non sarebbe vera la contrizione che non riguardasse tutti i peccati, così non sarebbe vera la confessione di chi non accusasse tutti i peccati che gli vengono alla mente.

Spl. III^a q. 9, a. 2, ad arg. 3

Alcuni ritengono che quando uno si ricorda di qualche peccato dimenticato deve confessare di nuovo anche quelli già confessati; soprattutto se non può avere a disposizione colui dal quale si era confessato prima e che li conosce tutti, in modo che un unico sacerdote conosca tutta la gravità della sua colpa. - Ma ciò non pare necessario. Poiché un peccato ha la sua gravità sia per se stesso, sia per la concomitanza con gli altri. Ora, il penitente ha manifestato tutta la gravità che i peccati confessati avevano per se stessi. **Affinché dunque il sacerdote conosca l'una e l'altra gravità del peccato dimenticato, basta che il penitente confessi esplicitamente tale peccato, e gli altri li confessi in generale, dicendo che nel confessare molti altri peccati si era dimenticato di quello.**

Spl. III^a q. 9, a. 2, ad arg. 4

Anche se il sacerdote non può assolvere da tutti i peccati, si è tenuti ad accusarglieli tutti affinché egli possa conoscere la gravità di tutta la colpa, e rimandi al superiore per quei peccati da cui egli non può assolvere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che ci si possa confessare attraverso un **intermediario, o per iscritto**. Infatti:

Spl. III^a q. 9, a. 3, arg. 1

La confessione è necessaria per aprire la coscienza al sacerdote. Ora, un uomo può manifestare la propria coscienza al sacerdote sia mediante un intermediario che per iscritto. Quindi basta che uno lo faccia in questo modo.

Spl. III^a q. 9, a. 3, arg. 2

Alcuni non sono compresi dal proprio sacerdote poiché parlano una lingua diversa, e questi tali non possono confessarsi se non ricorrendo a un interprete. Perciò il sacramento non richiede necessariamente che uno si confessi di persona. Quindi pare che comunque uno si confessi, anche servendosi di un intermediario, ciò basti per la salvezza.

Spl. III^a q. 9, a. 3, arg. 3

Come si è visto sopra [q. 8, a. 4], per il sacramento **è indispensabile che uno si confessi dal proprio sacerdote.** **Ma capita talvolta che questi sia assente, e quindi non ci si possa confessare da lui a viva voce**, mentre uno potrebbe aprirgli la propria coscienza per iscritto. Pare quindi che allora si debba trasmettere a lui la propria confessione per iscritto.

Spl. III^a q. 9, a. 3. SED CONTRA:

1. **Si è tenuti alla confessione dei peccati come alla confessione della fede. Ora la confessione della fede, come dice S. Paolo, Romani 10, 10, va fatta «con la bocca».** Quindi anche la confessione dei peccati.

2. Chi ha peccato personalmente deve fare penitenza personalmente. Ma la confessione fa parte della penitenza. Quindi il penitente deve **confessarsi di persona**.

Spl. III^a q. 9, a. 3 RESPONDEO:

La confessione non è soltanto un atto di virtù, ma anche una parte del sacramento [della penitenza]. Ora, sebbene **in quanto è un atto di virtù basti farla in qualsiasi maniera**, anche se un modo presenta meno obiezioni di un altro, **tuttavia in quanto è una parte del sacramento essa ha un atto ben determinato**, come anche gli altri sacramenti hanno una determinata materia. E come nel battesimo per indicare il lavacro interiore si ricorre all'elemento che è più in uso per lavare, così **nell'atto sacramentale ordinato alla manifestazione si ricorre a quell'atto col quale maggiormente ci manifestiamo, cioè alla parola personale**. Gli altri modi infatti sono introdotti per supplire quest'ultima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 9, a. 3, ad arg. 1

Come nel battesimo non basta lavare in qualsiasi maniera, ma bisogna farlo con quel determinato elemento, così anche nella penitenza non basta manifestare i peccati in qualsiasi modo, ma è necessario manifestarli con un atto determinato.

Spl. III^a q. 9, a. 3, ad arg. 2

In colui che non ha l'uso della lingua, come nel caso di un muto o di uno straniero, basta la confessione per iscritto, per cenni, oppure mediante l'interprete, **poiché da un uomo non si esige più di quanto rientra nelle sue possibilità**: sebbene un uomo non possa ricevere il battesimo se non con l'acqua. Poiché l'acqua è del tutto esterna a noi, e ci viene applicata da altri, mentre l'atto della confessione è personalmente nostro: perciò quando non possiamo confessarci in un dato modo dobbiamo farlo in un altro, secondo le nostre possibilità.

Spl. III^a q. 9, a. 3, ad arg. 3

In assenza del proprio sacerdote la confessione può essere fatta **anche a un laico**. Quindi non è necessario farla per corrispondenza: poiché per la confessione **è più necessario l'atto personale** che non colui a cui viene fatta la confessione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che per la confessione non si richiedano le **sedici condizioni** indicate dai maestri, racchiuse nelle parole seguenti: «**Semplice e umile** sia la confessione, **pura e fedele**, - **frequente e nuda, discreta, spontanea** e fatta **con rossore**, - **integrata, segreta, lacrimosa, sollecita**, - **coraggiosa, accusatrice e pronta all'obbedienza**». Infatti:

Spl. III^a q. 9, a. 4, arg. 1

La fede, la semplicità e la fermezza sono virtù per se stesse. Perciò non devono essere poste fra le condizioni della confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 4, arg. 2

«Puro» è quanto esclude la mistura. Ma anche ciò che è «semplice» esclude la composizione e la mescolanza. Quindi una delle due condizioni è superflua.

Spl. III^a q. 9, a. 4, arg. 3

Un peccato commesso una volta si è tenuti a confessarlo una volta sola. Se quindi uno non ripete la colpa, non è necessario che la confessione sia «frequente».

Spl. III^a q. 9, a. 4, arg. 4

La confessione è ordinata alla soddisfazione. Ma la soddisfazione talora è pubblica. Perciò anche la confessione non sempre deve essere «segreta».

Spl. III^a q. 9, a. 4, arg. 5

Non si richiede da noi ciò che non è in nostro potere. Ora, effondere lacrime non è in nostro potere. Quindi ciò non è richiesto nella confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 4. RESPONDEO:

Delle **condizioni** suddette alcune sono **essenziali** alla confessione, altre invece ne sono dei **perfezionamenti complementari**. E quelle che sono essenziali competono alla confessione o in quanto è un atto di virtù, o in quanto è una parte del sacramento. Se rientrano nel primo tipo esse sono richieste o dalla virtù in genere, o dalla virtù speciale di cui la confessione è un atto, o dalla natura stessa dell'atto.

- Ora, **per la virtù in genere** le condizioni sono quattro, come spiega Aristotele:

+ La prima è la consapevolezza. E per questo si dice che la confessione deve essere «**discreta**»: poiché nell'atto di ogni virtù si richiede la prudenza. Ora, **la discrezione sta nel confessarsi in modo da dare più risalto ai peccati più gravi**.

+ La seconda condizione è **che chi agisce lo faccia deliberatamente**: poiché gli atti virtuosi devono essere volontari. E per questo si dice che la confessione deve essere «**spontanea**».

+ La terza condizione è che si **operi a proposito, cioè per il debito fine**. Perciò si dice che la confessione deve essere «**pura**», ossia compiuta con **retta intenzione**.

+ La quarta condizione è che uno «operi immutabilmente». Per questo si dice che la confessione deve essere «**coraggiosa**», **in modo che non venga tralasciata per vergogna**.

- Inoltre **la confessione è un atto della virtù della penitenza**, la quale nasce prima di tutto dall'**orrore per la bruttezza del peccato**. E da questo lato la confessione deve essere «fatta

+ **con rossore**»: in modo cioè che il penitente **non si vanti dei peccati** per il prestigio mondano ad essi connesso.

+ Secondo, essa **giunge fino al dolore per il peccato commesso**. E da questo lato la confessione deve essere «**lacrimosa**».

+ Terzo, essa termina nel disprezzo di sé. Per questo la confessione deve essere «**umile**», in modo che **il penitente confessi di essere miserabile e malato**.

- Invece **per la natura propria dell'atto la confessione** deve essere **adatta a manifestare**. Ora, la manifestazione può essere impedita da quattro cose:

+ Primo, **dalla falsità**. E per questo si dice che deve essere «**fedele**», cioè veritiera.

+ Secondo, **dall'oscurità**. E in base a ciò si dice che deve essere «**nuda**», cioè non avvolta nell'oscurità delle parole.

+ Terzo, dalla **prolissità**. E contro tale difetto si dice che deve essere «**semplice**»: in modo cioè che non si dica in confessione se non ciò che riguarda la gravità del peccato.

+ Quarto, si richiede che **non si sottragga nulla** di quanto va manifestato. E in contrapposizione a ciò si dice che deve essere «**integra**».

- **In quanto** poi la confessione è una parte del sacramento **si riferisce al giudizio del sacerdote**, che ne è il ministro. **Perciò dalla parte del penitente essa deve essere «accusatrice», «pronta all'obbedienza» verso il sacerdote, «segreta»** quanto alla condizione di questo tribunale, in cui si trattano i segreti della coscienza.
- **Le condizioni infine che riguardano i perfezionamenti** della confessione sono che essa sia «frequente» e che sia «sollecita», ossia che ci si confessi subito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 9, a. 4, ad arg. 1

Nulla impedisce che la condizione di una certa virtù rientri nell'atto di un'altra: o perché la può comandare, oppure perché un modo o formalità che appartiene principalmente a una data virtù si trova per partecipazione anche in altre.

Spl. III^a q. 9, a. 4, ad arg. 2

La condizione espressa dall'aggettivo «pura» esclude la cattiva intenzione, mentre l'aggettivo «semplice» esclude la mistura di elementi estranei.

Spl. III^a q. 9, a. 4, ad arg. 3

Questa condizione non è essenziale, ma solo completiva della confessione.

Spl. III^a q. 9, a. 4, ad arg. 4

Per evitare lo scandalo degli altri, che dall'ascoltare i peccati potrebbero essere spinti al male, la confessione non deve essere pubblica, ma segreta. Invece nessuno si scandalizza allo stesso modo per l'espiazione pubblica: poiché talora si compiono opere soddisfattorie consimili per un peccato piccolo, o addirittura inesistente.

Spl. III^a q. 9, a. 4, ad arg. 5

Le lacrime a cui si accenna sono quelle del cuore.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Gli effetti della confessione.

Spl. Questione 10

Proemio

Passiamo ora a considerare gli **effetti della confessione**.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

- 1. Se la confessione liberi dalla morte del peccato;**
- 2. Se in qualche modo liberi anche dalla pena;**
- 3. Se apra il paradiso;**
- 4. Se essa dia la speranza della salvezza;**
- 5. Se la confessione generale cancelli i peccati mortali dimenticati.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che la confessione non liberi dalla morte del peccato**. Infatti:

Spl. III^a q. 10, a. 1, arg. 1

La confessione segue la contrizione. Ma la contrizione basta già a cancellare la colpa. Quindi la confessione non libera dalla morte del peccato.

Spl. III^a q. 10, a. 1, arg. 2

Come è una colpa il peccato mortale, così lo è pure il peccato veniale. Ora, secondo il testo delle Sentenze, mediante la confessione «ciò che prima era mortale diventa veniale». Quindi con la confessione la colpa non viene cancellata, ma solo mutata da un genere di colpa all'altro.

Spl. III^a q. 10, a. 1. SED CONTRA:

La confessione fa parte del sacramento della penitenza. Ma la penitenza libera dalla colpa. Quindi anche la confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 1. RESPONDEO:

La **penitenza** in quanto sacramento **trova il suo compimento soprattutto nella confessione**: è infatti con essa che uno si sottopone ai ministri della Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti. Infatti la **contrizione implica il proposito della confessione**, mentre la **soddisfazione** viene determinata secondo il giudizio del sacerdote che ascolta la **confessione**. E poiché nel sacramento della penitenza viene **infusa la grazia**, che determina la remissione dei peccati, come nel battesimo, conseguentemente la confessione rimette la colpa in forza dell'annessa assoluzione, allo stesso modo in cui la rimette il battesimo. Infatti il battesimo libera dalla morte del peccato non solo in quanto è ricevuto di fatto, ma anche in quanto viene desiderato: come è evidente nel caso di coloro che si accostano al battesimo già santificati. Se uno poi non mette ostacoli, riceve la grazia che rimette i peccati nell'atto stesso in cui riceve il battesimo, se tali peccati non gli erano già stati rimessi in precedenza. E allo stesso modo si deve pensare della confessione connessa con l'assoluzione: che cioè **essa libera dalla colpa già da quando è nel desiderio del penitente; però nell'atto della confessione e dell'assoluzione la grazia viene aumentata: e viene anche data la remissione dei peccati** se il dolore precedente non era stato sufficiente per la vera contrizione, e il penitente in quel momento non mette ostacolo alla grazia. Come quindi del battesimo si dice che **libera dalla morte**, così lo si può dire anche della confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 10, a. 1, ad arg. 1

La **contrizione implica il proposito della confessione**. Essa perciò libera i penitenti dalla colpa come il desiderio del battesimo ne libera i battezzandi.

Spl. III^a q. 10, a. 1, ad arg. 2

Il termine veniale in quel testo non si riferisce alla colpa, ma alla pena, che può essere facilmente espiata. Perciò non ne segue che la colpa passi a un altro genere di colpa, ma essa viene del tutto annichilata. Infatti una colpa può essere veniale in tre sensi distinti: primo, per il suo genere, come una parola oziosa; secondo, per la sua causa: cioè nel senso che ha in sé la causa del perdono, come i peccati di fragilità; terzo, per quanto ad essa può capitare, come nel caso qui discusso: poiché mediante la confessione capita che della colpa passata uno consegua il perdono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la confessione **non liberi in nessun modo dalla pena**. Infatti:

Spl. III^a q. 10, a. 2, arg. 1

Al peccato non si deve altra pena che quella eterna o quella temporale. Ora, la pena eterna viene rimessa con la contrizione e quella temporale con la soddisfazione. Quindi la pena non viene in alcun modo rimessa con la confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 2, arg. 2

Stando al testo delle Sentenze: «il proposito conta come l'atto». Ora, chi è contrito aveva il proposito di confessarsi. Perciò è come se si fosse confessato. Quindi con la confessione che poi segue non ottiene alcuna remissione di pena. In contrario: La confessione è per se stessa una penitenza. Ma la pena dovuta al peccato viene espiata con qualsiasi opera penitenziale. Quindi anche con la confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 2. SED CONTRA:

La confessione è per se stessa una penitenza. Ma la pena dovuta al peccato viene espiata con qualsiasi opera penitenziale. Dunque anche con la confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 2. RESPONDEO:

La confessione unita all'assoluzione esercita in due modi il potere di **assolvere dalla pena**:

- Primo, in forza della stessa assoluzione:

+ E in questo modo essa, già dal momento in cui è nel desiderio, come libera dalla colpa, così **libera anche dalla pena eterna**, che è una pena di condanna e di totale sterminio.

+ Liberato da questa pena, **l'uomo resta obbligato a una pena temporale**, in quanto **la pena ha la funzione di purificare e di far progredire**. E questa pena va espiata in purgatorio anche da parte di coloro che sono stati liberati dalla pena dell'inferno. Ma tale pena è sproporzionata rispetto alle forze del penitente che vive in questo mondo: perciò essa dal potere delle chiavi **viene ridotta in modo da essere proporzionata alle capacità del penitente**, in modo che questi possa purificarsi con la soddisfazione in questa vita.

- **Secondo**, l'atto della confessione diminuisce la pena in forza della sua stessa natura, implicando **la pena della vergogna**. E così tanto più diminuisce la pena quanto più spesso si ripete la confessione dei medesimi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 10, a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezione.

Spl. III^a q. 10, a. 2, ad arg. 2

Il proposito non vale come l'esecuzione in quelle cose che vengono compiute da altri, come accade nel battesimo: infatti il proposito di ricevere il battesimo non vale quanto il riceverlo di fatto.

- Invece il proposito conta come l'esecuzione stessa in quelle cose che dipendono dal soggetto. - Inoltre tale principio vale per il premio essenziale, e non per l'espiazione della pena e altre cose del genere, che sono l'oggetto accidentale e secondario del merito. Per questo chi ha fatto la confessione e ricevuto l'assoluzione, in purgatorio sarà punito meno di chi ebbe solo la contrizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la confessione non apra il paradiso. Infatti:

Spl. III^a q. 10, a. 3, arg. 1

Cose diverse hanno effetti diversi. Ora, l'apertura del paradiso è l'effetto del battesimo. Quindi non è l'effetto della confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 3, arg. 2

Non si può entrare in un luogo chiuso prima che esso venga aperto. Ora, c'è chi morendo prima di confessarsi entra in paradiso. Quindi non è la confessione che apre il paradiso.

Spl. III^a q. 10, a. 3. SED CONTRA:

La confessione **sottopone l'uomo alle chiavi della Chiesa**. Ma con queste viene aperto il paradiso. Quindi il paradiso viene aperto anche dalla confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 3 RESPONDEO:

Uno viene impedito dall'entrare in paradiso sia **per la colpa** che per il **debito della pena**. Ma poiché la confessione elimina questi ostacoli, come si è visto sopra [aa. 1, 2], **si può dire che essa apre il paradiso**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 10, a. 3, ad arg. 1

Sebbene il battesimo e la penitenza siano dei sacramenti diversi, tuttavia agiscono entrambi in forza dell'unica passione di Cristo, dalla quale fu aperta la porta del paradiso.

Spl. III^a q. 10, a. 3, ad arg. 2

Per colui che era caduto in peccato mortale, prima che concepisse il proposito di confessarsi il paradiso era chiuso, sebbene in seguito alla contrizione che implica tale proposito esso gli venga aperto prima ancora che la confessione venga compiuta di fatto. Però l'ostacolo del debito della pena non viene totalmente rimesso prima della confessione e della soddisfazione

ARTICOLO 4

VIDETUR che tra gli altri effetti **la confessione** non infonda anche «**la speranza di salvarsi**». Infatti:

Spl. III^a q. 10, a. 4, arg. 1

La speranza deriva da ogni atto meritorio. Quindi non può essere un effetto proprio della confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 4, arg. 2

Come ricorda S. Paolo, Romani 5, 3 s., noi raggiungiamo la speranza attraverso le tribolazioni. Ora, l'uomo affronta le tribolazioni soprattutto nella soddisfazione. Perciò infondere la speranza di salvarsi spetta più alla soddisfazione che alla confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 4. SED CONTRA:

Con la confessione, nota il **Maestro delle Sentenze**, **l'uomo diventa «più umile e più mite»**. Ma così l'uomo riceve la speranza di salvarsi. **Quindi infondere la speranza di salvarsi è un effetto della confessione**.

Spl. III^a q. 10, a. 4. RESPONDEO:

La speranza di **ottenere il perdono dei peccati non proviene che da Cristo**. Ma poiché con la confessione l'uomo si sottomette alle chiavi della Chiesa, che ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo, per questo si dice che la confessione infonde la speranza di salvarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 10, a. 4, ad arg. 1

La **speranza** di salvarsi non può derivare principalmente dai **nostri atti**, bensì dalla **grazia del Redentore**. Poiché dunque la confessione si fonda sulla grazia del Redentore, infonde la speranza di salvarsi non semplicemente come atto meritorio personale, ma come **parte di un sacramento**.

Spl. III^a q. 10, a. 4, ad arg. 2

La tribolazione ci dà la speranza di salvarci in quanto è una prova della nostra virtù e una purificazione dalla pena [dovuta ai nostri peccati]; ma la confessione, come si è visto [nel corpo e ad 1], non si limita a questo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non basti la **confessione generale** per cancellare i peccati mortali dimenticati. Infatti:

Spl. III^a q. 10, a. 5, arg. 1

Non è necessario confessare di nuovo un peccato già cancellato dalla confessione. Se quindi con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati dimenticati, non sarebbe necessario che uno li confessasse quando se ne ricorda.

Spl. III^a q. 10, a. 5, arg. 2

Chi non ha coscienza di peccato o è innocente, oppure si è scordato del suo peccato. Se dunque con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati mortali dimenticati, chi non ha coscienza di alcun peccato grave potrebbe essere certo, con la confessione generale, di essere immune dal peccato mortale. Il che va contro l'affermazione dell'Apostolo, 1Corinti 4, 4: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato».

Spl. III^a q. 10, a. 5, arg. 3

Nessuno può ottenere un vantaggio dalla propria negligenza. Ora, non può capitare senza negligenza che uno dimentichi un peccato mortale prima che gli venga perdonato. Perciò egli non può ottenere da questo fatto il vantaggio di essere perdonato di una colpa senza confessarla espressamente.

Spl. III^a q. 10, a. 5, arg. 4

È certamente più lontano dal pensiero di chi si confessa ciò che è del tutto ignorato che ciò che è da lui dimenticato. Eppure la confessione generale non cancella i peccati commessi per ignoranza: perché altrimenti gli eretici, e anche certa gente semplice, i quali ignorano che certi peccati in cui si trovano sono peccati, verrebbero assolti anch'essi con la confessione generale: il che è falso. Quindi la confessione generale non cancella i peccati dimenticati.

Spl. III^a q. 10, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei **Salmi 33, 6**, si legge: «Accostatevi a lui e sarete raggianti, i vostri volti non conosceranno la confusione». Ma chi confessa tutto ciò che sa, si avvicina a Dio per quanto gli è possibile. Da lui infatti non si può esigere di più. Egli perciò non viene confuso, così da essere respinto, ma riceve il perdono.
2. Chi si confessa riceve il perdono, a meno che non agisca con **finzione**. Ma chi confessa tutti i peccati che ha in mente, se ne dimentica qualcuno non agisce con finzione: poiché è vittima dell'ignoranza di fatto, che scusa dal peccato. Quindi ottiene il perdono. **E così i peccati dimenticati sono condonati**: essendo «cosa empia sperare un perdono a metà».

Spl. III^a q. 10, a. 5. RESPONDEO:

La confessione presuppone la **contrizione** che cancella la **colpa**. E così la **confessione** è ordinata direttamente a cancellare la **pena**: e realizza questo effetto per la **vergogna** che implica, e per il **potere**

delle chiavi a cui si sottopone chi si confessa. Ora, può capitare che un peccato, cancellato quanto alla colpa per la contrizione precedente, sia in generale, se non se ne aveva coscienza nell'atto del pentimento, sia in particolare, venga però dimenticato prima della confessione. Allora la confessione generale sacramentale produce il condono della pena per il potere delle chiavi, a cui il penitente si sottomette senza porre ostacoli, per quanto dipende da lui. Però non ne consegue la diminuzione della pena derivante dalla vergogna della confessione, in riferimento a quel peccato che il penitente non ha confessato in particolare davanti al sacerdote.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 10, a. 5, ad arg. 1

Nella confessione sacramentale si richiede non soltanto l'assoluzione, ma anche il giudizio del sacerdote che deve imporre la soddisfazione. E così sebbene uno sia stato assolto, tuttavia è tenuto a confessare [il peccato dimenticato], per supplire a quanto era mancato nella sua confessione.

Spl. III^a q. 10, a. 5, ad arg. 2

La confessione, come si è detto [nel corpo], non agisce che in forza della contrizione precedente. E questa nessuno può sapere quando sia vera; come nemmeno può sapere con certezza se abbia la grazia. Perciò uno non può sapere con certezza se con la confessione generale gli siano stati perdonati i peccati dimenticati; sebbene possa arguirlo da alcuni indizi.

Spl. III^a q. 10, a. 5, ad arg. 3

Costui non ritrae un vantaggio dalla sua negligenza. Poiché in tal modo non ottiene la piena remissione che altrimenti avrebbe ottenuto. E neppure merita allo stesso modo. Inoltre è tenuto a riconfessarsi, quando il peccato torna alla mente.

Spl. III^a q. 10, a. 5, ad arg. 4

L'ignoranza della legge non scusa, essendo essa stessa un peccato [cf. I-II, q. 76, a. 2]; scusa invece l'ignoranza del fatto. Se quindi uno non confessa dei peccati che per ignoranza della legge divina non riconosce come peccati, non viene scusato dal peccato di finzione. Ne sarebbe invece scusato se non li ritenesse peccati perché ignora una circostanza particolare: come se uno, p. es., compisse l'atto matrimoniale con una donna estranea ritenendola sua moglie. Ora, la dimenticanza di un atto peccaminoso rientra nell'ignoranza del fatto. E così uno è scusato dal peccato di finzione, che impedisce il frutto sia dell'assoluzione che della confessione.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Il sigillo della confessione.

Spl. Questione 11

Proemio

Veniamo ora a indagare sul sigillo della confessione.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se in qualsiasi caso uno sia sempre tenuto a non svelare quanto conosce sotto il sigillo della confessione;
2. Se il segreto della confessione si estenda a cose che non sono materia di confessione;
3. Se solo il sacerdote sia tenuto al sigillo della confessione;
4. Se il confessore possa parlare col permesso del penitente;
5. Se egli sia tenuto al segreto anche se conosce i fatti per altra via.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non in tutti i casi il sacerdote sia tenuto a celare i peccati conosciuti sotto il segreto della confessione. Infatti:

Spl. III^a q. 11, a. 1, arg. 1

Come afferma **S. Bernardo**, «quanto è istituito per la carità non può contrapporsi alla carità». Ora, mantenere il segreto di confessione in qualche caso sarebbe contro la carità: come quando uno sa in confessione che una persona è eretica, e non riesce a farla desistere dal pervertire il popolo; oppure quando uno in confessione viene a conoscere l'affinità tra persone che intendono contrarre matrimonio. Quindi costui è tenuto a svelare la confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 1, arg. 2

Ciò a cui si è obbligati solo per un precetto della Chiesa non va osservato quando dalla Chiesa viene dato un comando contrario. Ora, il segreto della confessione fu introdotto solo da una disposizione ecclesiastica. Se quindi la Chiesa comanda che chiunque conosce un dato peccato lo manifesti, chi lo conosce mediante la confessione è tenuto a parlare.

Spl. III^a q. 11, a. 1, arg. 3

Si è più tenuti a salvaguardare la propria coscienza che la fama altrui: poiché la carità è ordinata. Ma talora, celando dei peccati, uno reca danno alla propria coscienza: come quando viene chiamato a testimoniare per quei peccati ed è costretto a giurare di dire la verità; oppure quando un abate conosce dalla confessione di un priore da lui dipendente un peccato, occasionato dal medesimo priorato, che gli sarebbe causa di rovina se lo lasciasse in carica, per cui è tenuto a esonerarlo dall'ufficio per un dovere pastorale: però esonerandolo pare che sveli la confessione. Quindi in certi casi è lecito svelare la confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 1, arg. 4

Un sacerdote in base alla confessione può convincersi che un suo penitente è indegno della prelatura. Ora, ognuno è tenuto a opporsi alla promozione di persone indegne, quando ciò dipende da lui. Con la sua opposizione però potrebbe far sospettare il peccato, e quindi svelare in qualche modo la confessione: è evidente quindi che talora è necessario svelare la confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei **Canon**i [Decretales 5, 38, 12] si legge: «Il sacerdote si guardi dal tradire il penitente con le parole, con i segni o in qualsiasi altro modo».

2. Il sacerdote deve uniformare la propria condotta a quella di Dio, di cui è ministro. Ora, Dio non svela, ma copre i peccati manifestati nella confessione. Quindi neppure il sacerdote deve svelarli.

Spl. III^a q. 11, a. 1. RESPONDEO:

Nei sacramenti gli atti che vengono compiuti esternamente stanno a significare quelli che si verificano interiormente. Perciò la confessione [esteriore] con la quale uno si sottopone al sacerdote è il segno di quella interiore con la quale si assoggetta a Dio. Ora, Dio ricopre il peccato di chi a lui si assoggetta con la penitenza. Quindi ciò va significato nel sacramento della penitenza. È quindi necessario che la confessione rimanga segreta, per cui pecca come profanatore del sacramento chi rivela la confessione. E ci sono poi altri vantaggi di questo segreto: infatti in questo modo gli uomini vengono attirati maggiormente alla confessione; e confessano anche con maggiore semplicità i loro peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 11, a. 1, ad arg. 1

Alcuni dicono che il sacerdote non è tenuto a tenere sotto il segreto della confessione se non i peccati di cui il penitente promette di emendarsi; altrimenti egli può parlarne alle persone che possono giovargli in bene e non in male. Ma tale opinione è erronea, essendo incompatibile con la verità del sacramento. Come infatti il battesimo rimane un vero sacramento anche se uno lo riceve con cattive disposizioni, e neppure cambia con ciò qualcosa di essenziale al sacramento, così **la confessione non cessa di essere un atto sacramentale anche se colui che si confessa non intende emendarsi.** Quindi essa esige sempre il segreto. Né il segreto della confessione è in contrasto con la carità. Poiché la carità non esige che serva come rimedio al peccato ciò che uno ignora. **Ora, quanto si sa in confessione è praticamente ignorato: poiché uno lo sa non come uomo, ma come Dio.** Tuttavia nei casi suddetti uno deve procurare quei rimedi che sono possibili senza rivelare la confessione: **ammonire, cioè, il penitente, e vigilare perché gli altri non siano pervertiti** dall'eresia. Può anche esortare il prelato a vegliare con più diligenza sul proprio gregge: però senza dire o lasciar trapelare nulla che possa tradire il penitente.

Spl. III^a q. 11, a. 1, ad arg. 2

Il precetto di custodire il segreto di confessione è implicito nel sacramento stesso. Come quindi è di legge divina l'obbligo di fare la confessione, e non si può esserne dispensati da alcuna licenza o comando umano, così nessuno può essere obbligato o autorizzato da un uomo a svelare la confessione. **Se quindi a uno venisse comandato sotto minaccia** di scomunica di dire se è a conoscenza di quel dato peccato, non deve parlare: poiché **deve pensare che ciò gli venga comandato sotto la condizione: «se ne è a conoscenza come uomo».** E anche se venisse espressamente interrogato sulla confessione, non deve parlare. Né per questo incorrerebbe nella scomunica, non essendo egli soggetto al superiore se non come uomo; **ora, egli è a conoscenza di quei peccati non come uomo, bensì come Dio.**

Spl. III^a q. 11, a. 1, ad arg. 3

Un uomo può essere citato a testimoniare soltanto come uomo. Perciò, senza pregiudizio per la coscienza, un confessore può giurare di non sapere quello che sa solo come Dio. E così pure il prelato può lasciare senza punizione e senza altro rimedio un peccato che conosce solo come Dio. Poiché egli non è tenuto a usare rimedi se non nel modo che gli si addice. **Per cui a quelle cose che vengono a lui deferite nel tribunale della penitenza deve rimediare, nei limiti del possibile, nell'ambito di tale tribunale.** Nel caso suddetto, p. es., l'abate deve insistere affinché il penitente rinunci al priorato. Oppure, se quello non vuole, può esonerarlo dalla carica per qualche altro motivo: in modo tale però da evitare ogni sospetto di violazione del segreto di confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 1, ad arg. 4

Uno può essere indegno della prelatura per molte altre cause, oltre che per il peccato: p. es. per mancanza di scienza, di età o di altre cose del genere. **Perciò chi si oppone non induce per questo a sospettare un delitto, né rivela così la confessione.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che il segreto della confessione abbracci anche altre notizie che non sono materia di confessione.** Infatti:

Spl. III^a q. 11, a. 2, arg. 1

La materia della confessione consiste solo nei peccati. Ma talora il penitente assieme ai peccati riferisce molte altre cose che non sono materia di confessione. Ora, dato che queste sono dette al sacerdote come se venissero dette a Dio, pare che il segreto della confessione abbracci anche queste notizie.

Spl. III^a q. 11, a. 2, arg. 2

Talora capita che uno **comunichi a un altro un segreto «sotto segreto di confessione»**. Quindi il segreto di confessione abbraccia anche cose che non sono di confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 2. SED CONTRA:

Il segreto della confessione è un obbligo connesso alla confessione sacramentale. Ora, le cose connesse con un sacramento non si estendono al di là del sacramento. Perciò il segreto della confessione non abbraccia se non **quanto è materia** di confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 2. RESPONDEO:

Il segreto della confessione non abbraccia direttamente se non quanto è materia della confessione sacramentale. **Però indirettamente esso può abbracciare anche ciò che non è materia di tale confessione, quando si tratta di cose che potrebbero rivelare o il peccato o il peccatore. Tuttavia vanno celate con somma diligenza anche le altre notizie: sia per evitare lo scandalo, sia per la propensione [a parlare] che potrebbe venire ingenerata da questo modo di agire.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 11, a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezioni.

Spl. III^a q. 11, a. 2, ad arg. 2

Non si deve accettare facilmente un segreto sotto questa formula. Se però uno lo accetta è tenuto a mantenerlo come se lo avesse ricevuto in confessione, anche se non l'ha ricevuto in tal modo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **non soltanto il sacerdote** sia vincolato dal segreto della confessione. Infatti:

Spl. III^a q. 11, a. 3, arg. 1

Talora capita che uno per necessità si confessi al sacerdote mediante **l'interprete**. Ma l'interprete evidentemente è tenuto a non rivelare la confessione. Quindi anche chi non è sacerdote può essere vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 3, arg. 2

In caso di necessità uno può confessarsi a **un laico**. Ma questi è tenuto a non rivelare i peccati, poiché gli vengono manifestati come a Dio. Quindi non soltanto il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 3, arg. 3

Può capitare che uno **finnga di essere sacerdote** per conoscere con questa frode la coscienza di un altro. Ora, anche costui, come pare, pecca rivelando la confessione. Perciò il sacerdote non è il solo a essere vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 3. SED CONTRA:

1. **Solo il sacerdote è ministro di questo sacramento**. Ma il segreto della confessione è annesso al sacramento. Quindi solo il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.
2. **Un uomo è tenuto a celare le cose che ascolta in confessione se egli le conosce non come uomo, ma come Dio. Ora, solo il sacerdote è ministro di Dio.** Quindi solo il sacerdote è tenuto al segreto.

Spl. III^a q. 11, a. 3 RESPONDEO:

Il segreto della confessione vincola il sacerdote in quanto egli è ministro di questo sacramento: e il segreto consiste nell'obbligo di non rivelare la confessione, come il potere delle chiavi consiste nella facoltà di assolvere. Tuttavia, come chi non è sacerdote può in certi casi partecipare in qualche modo del potere delle chiavi ascoltando la confessione in casi di necessità, così può anche partecipare del segreto della confessione, ed essere tenuto al segreto; sebbene propriamente parlando non abbia il segreto della confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che col permesso del penitente il sacerdote non possa rivelare ad altri i peccati che conosce sotto segreto di confessione. Infatti:

Spl. III^a q. 11, a. 4, arg. 1

Un inferiore non può concedere quello che non può concedere un superiore. Ora, il Papa stesso non può dare a nessuno il permesso di rivelare un peccato ascoltato in confessione. Quindi non può dare tale permesso neppure il penitente.

Spl. III^a q. 11, a. 4, arg. 2

Quanto fu istituito per il bene comune non può essere mutato ad arbitrio di un individuo. Ora, il segreto di confessione fu istituito per il bene di tutta la Chiesa, affinché gli uomini accedessero alla confessione con maggiore confidenza. Perciò il penitente non può dare al sacerdote la facoltà di parlare.

Spl. III^a q. 11, a. 4, arg. 3

Se il sacerdote potesse ottenere tale facoltà, si offrirebbe «il velo per coprire la malizia», **1Pietro 2, 16**, ai cattivi sacerdoti, poiché costoro potrebbero pretendere di averla ricevuta, e così peccherebbero impunemente. Il che è intollerabile. Quindi tale licenza non può essere data dal penitente.

Spl. III^a q. 11, a. 4, arg. 4

La persona a cui verrebbe fatta la rivelazione non sarebbe tenuta al segreto di confessione. Quindi potrebbe diventare pubblico un peccato che è già stato cancellato. Il che è inammissibile. Quindi tale licenza non può essere concessa.

Spl. III^a q. 11, a. 4. SED CONTRA:

1 Su richiesta dell'interessato un superiore può mandare un penitente a un sacerdote inferiore con l'accompagnamento di una lettera. Quindi su richiesta del penitente il confessore può svelare i peccati ad altri.

2. «Chi può fare una cosa da se stesso, la può fare anche mediante un altro». Ma il penitente può rivelare da se stesso a un altro il proprio peccato. Quindi può rivelarlo anche mediante il sacerdote.

Spl. III^a q. 11, a. 4. RESPONDEO:

Due sono i motivi per cui il sacerdote è tenuto a non svelare il peccato:

- **il primo** e principale sta nel fatto che **tale segreto è essenziale al sacramento**, poiché egli lo viene a conoscere come Dio, di cui fa le veci nella confessione;

- **il secondo** sta nell'obbligo di evitare lo scandalo. Ora, il penitente può far sì che quanto il sacerdote sapeva come Dio lo sappia anche come uomo: e lo fa appunto dandogli il permesso di parlare. **Perciò se questi parla**

non infrange il segreto della confessione. È tenuto però a evitare lo scandalo, perché non si pensi che viola il segreto sacramentale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 11, a. 4, ad arg. 1

Il Papa non può dare a un sacerdote il permesso di parlare poiché non può far sì che **egli conosca quel peccato come uomo**. Questo invece il penitente è in grado di farlo.

Spl. III^a q. 11, a. 4, ad arg. 2

L'obbligo istituito per il bene comune non viene eliminato: poiché il segreto della confessione non può essere violato dalla manifestazione di colpe conosciute per altra via.

Spl. III^a q. 11, a. 4, ad arg. 3

Da ciò non può risultare alcuna impunità per i cattivi sacerdoti, poiché **se sono accusati hanno il dovere di dimostrare di aver parlato con la licenza del penitente**.

Spl. III^a q. 11, a. 4, ad arg. 4

Colui al quale viene comunicata dal sacerdote la conoscenza del peccato per volontà del penitente partecipa in qualche modo alla funzione del sacerdote. Egli perciò viene a trovarsi nella condizione dell'interprete, a meno che il penitente non desideri che egli sappia la cosa senza restrizioni e liberamente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il confessore in nessun modo possa rivelare ad altri ciò che egli ha conosciuto in confessione e anche in altro modo. Infatti:

Spl. III^a q. 11, a. 5, arg. 1

Il segreto della confessione viene infranto proprio perché si rivela quanto si è saputo in confessione. Se quindi costui rivela un peccato udito in confessione, comunque l'abbia conosciuto per altre vie, pare che infranga il segreto della confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 5, arg. 2

Chi ascolta la confessione di una persona si obbliga con essa a non rivelarne i peccati. Ora, **se uno promettesse a un altro di tenere il segreto su una confidenza che gli viene fatta, per quanto dopo possa saperla per altra via, è tenuto al segreto. Perciò quanto uno ha saputo in confessione lo deve tenere segreto**, per quanto lo possa sapere anche per altra via.

Spl. III^a q. 11, a. 5, arg. 3

Tra due elementi, il più forte trae a sé quello più debole. Ora, la scienza con la quale uno conosce il peccato come Dio è superiore e più forte di quella con cui lo conosce come uomo. Quindi la trae a sé. Perciò uno non può svelare il peccato, come esige appunto la scienza con la quale egli conosce come Dio.

Spl. III^a q. 11, a. 5, arg. 4

Il segreto di confessione fu istituito per evitare lo scandalo, e perché gli uomini non venissero ritratti dalla confessione. **Ma se uno potesse ridire un peccato che ha ascoltato in confessione, anche se ne è a conoscenza per altra via, lo scandalo ne seguirebbe ugualmente**. Perciò egli non può parlarne in alcun modo.

Spl. III^a q. 11, a. 5. SED CONTRA:

1. Nessuno può imporre a un altro un obbligo che egli non aveva, all'infuori del prelado che impone un precetto al proprio suddito. Ora, chi conosceva di persona il peccato di un altro non era obbligato a tenerlo segreto. Quindi il peccatore che da lui si confessa, non essendo il suo prelado, non può obbligarlo al segreto confessandosi da lui.

2. **Se così fosse, la giustizia della Chiesa ne verrebbe menomata**, poiché uno per eludere una sentenza di scomunica da emanarsi contro di lui per un peccato di cui è stato riconosciuto colpevole, chiederebbe di **confessarsi da chi deve proferire la sentenza**. Ora, è di precetto che la giustizia segua il suo corso. Quindi uno non è tenuto a celare il peccato ascoltato in confessione, quando lo conosce per altra via.

Spl. III^a q. 11, a. 5. RESPONDEO:

In proposito ci sono **tre opinioni**. Alcuni dicono che i peccati ascoltati in confessione uno non può mai ridirli anche se li ha conosciuti prima o dopo per altra via. - Altri invece affermano che con la confessione uno si preclude la possibilità di manifestare quanto sapeva in precedenza, ma non quella di manifestare quanto viene a sapere dopo. Ora, entrambe queste opinioni, **attribuendo troppo al segreto della confessione**, recano pregiudizio alla verità e al **dovere di mantenere la giustizia**. Uno infatti potrebbe essere incoraggiato a peccare, se non temesse di poter essere accusato dal proprio confessore dinanzi al quale commette il peccato. E così pure sarebbe molto menomata la giustizia se uno non potesse testimoniare di ciò che ha visto, dopo la confessione a lui fatta in proposito. - Né vale quanto alcuni dicono, che cioè egli deve allora protestare di non essere tenuto a tale segreto. Poiché tale protesta non può essere fatta se non dopo aver ascoltato la colpa. E allora qualsiasi sacerdote potrebbe rivelare il peccato, facendo tale protesta, se ciò bastasse a renderlo libero di farlo. **Esiste perciò una terza opinione**, che è più vera, secondo la quale **quanto il confessore conosce per altra via, sia prima che dopo la confessione, non è tenuto a celarlo col segreto quanto alla conoscenza che ne ha come uomo**. Per cui egli può dire: «Lo so perché ho visto». **Tuttavia è tenuto a celarlo quanto alla conoscenza che egli ne ha come Dio**. Per cui egli non può dire: «Questo l'ho ascoltato in confessione». - Tuttavia, per evitare lo scandalo, deve astenersi dal parlarne se non c'è **urgente necessità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 11, a. 5, ad arg. 1

Quando uno dice di avere visto ciò che poi ha ascoltato in confessione, rivela solo accidentalmente ciò che deve alla confessione. Come colui che sa una cosa per averla vista e udita, di per sé non rivela di averla vista dicendo di averla udita, ma lo fa solo accidentalmente, poiché dice di avere udito un fatto che gli è capitato anche di vedere. Perciò costui non infrange il segreto della confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 5, ad arg. 2

Chi ascolta la confessione si obbliga a tenere segreto direttamente non il peccato, ma il peccato in quanto udito in confessione. Infatti egli in nessun caso può dire di averlo ascoltato in confessione.

Spl. III^a q. 11, a. 5, ad arg. 3

Quel principio va applicato a cose che sono tra loro contrarie. Ma la scienza con cui uno conosce un peccato come Dio e quella con cui lo conosce come uomo non sono contrarie fra di loro. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 11, a. 5, ad arg. 4

Il peccato non va evitato in modo da compromettere la giustizia: infatti «per evitare lo scandalo non si deve abbandonare la verità». Perciò quando è in pericolo la giustizia uno, per evitare lo scandalo, non deve tralasciare la rivelazione di un peccato udito in confessione, se lo conosce per altra via: purché egli per quanto può cerchi di evitare tale scandalo.

Spl. Questione 12

Proemio

Veniamo ora a trattare della **soddisfazione**. In proposito esamineremo **quattro cose**:

- **primo**, la sua **natura**;
- **secondo**, la sua **possibilità**;
- **terzo**, le sue **modalità**;
- **quarto**, **quali siano le opere** con le quali l'uomo può dare soddisfazione a Dio.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la soddisfazione sia una virtù, o un atto di virtù;

2. Se sia un atto di giustizia;

3. Se la definizione della soddisfazione che troviamo nelle *Sentenze* sia accettabile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **soddisfazione** non sia né una virtù né un **atto di virtù**. Infatti:

Spl. III^a q. 12, a. 1, arg. 1

Ogni atto di virtù è meritorio. Ma la soddisfazione evidentemente non è meritoria, poiché il merito suppone un **atto spontaneo**, mentre la **soddisfazione è dovuta**. Quindi la soddisfazione non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 12, a. 1, arg. 2

Ogni **atto di virtù è volontario**. Invece talora uno è **costretto a dare soddisfazione**: come quando uno è punito dal giudice per l'offesa fatta ad altri. Perciò la soddisfazione non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 12, a. 1, arg. 3

Secondo il **Filosofo**, «in una virtù morale la cosa più importante è la deliberazione». Ma la soddisfazione non è compiuta mediante una deliberazione, poiché riguarda principalmente opere esterne. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 12, a. 1. SED CONTRA:

1. La **soddisfazione** fa parte della **penitenza**. Ma la penitenza è una **virtù**. Quindi la **soddisfazione è un atto di virtù**.

2. Nessun atto può contribuire a distruggere il peccato se non è un atto di virtù, poiché «una cosa viene distrutta dal suo contrario». Ora, il peccato viene totalmente distrutto dalla soddisfazione. Quindi la soddisfazione è un atto di virtù.

Spl. III^a q. 12, a. 1. RESPONDEO:

Un atto può essere considerato un atto di virtù in due modi:

- **Primo**, **materialmente**. E in questo senso **qualsiasi atto** che non implichi malizia, né assenza delle debite circostanze, può essere considerato un atto di virtù, poiché una virtù può servirsi di un qualsiasi atto del genere, come ad es. camminare, parlare e fare altre cose simili, **per raggiungere il proprio fine**.

- **Secondo**, un atto può essere detto atto di virtù **formalmente**, in quanto **implica la nozione di virtù nel suo nome**: come si dice che sopportare con coraggio è un atto di forza. Ora, il costitutivo formale di qualsiasi virtù morale è il giusto mezzo. Perciò **ogni atto che implica l'idea di giusto mezzo è formalmente un atto di virtù**. E poiché tale è l'uguaglianza implicita nel termine «**soddisfazione**» - infatti **non si può dire che una**

data cosa è soddisfatta se non perché ha raggiunto la proporzione di uguaglianza con un'altra cosa -, è evidente che la soddisfazione è anche formalmente un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 12, a. 1, ad arg. 1

Sebbene il soddisfare sia di per sé una cosa dovuta, tuttavia, **poiché chi soddisfa esegue l'opera volontariamente, la soddisfazione riceve la natura di cosa spontanea dalla parte dell'operante: e così costui «fa di necessità virtù»**. Il debito infatti diminuisce il merito in quanto implica la necessità, che è il contrario della volontarietà. **Se** quindi **la volontà acconsente alla necessità, il merito non viene eliminato**.

Spl. III^a q. 12, a. 1, ad arg. 2

L'atto virtuoso richiede la volontarietà **non in chi lo subisce, ma in chi lo compie**: poiché è a lui che appartiene. Siccome dunque colui sul quale il giudice esercita la giusta vendetta **subisce e non compie la soddisfazione**, di conseguenza la soddisfazione volontaria non si riscontra in lui, bensì nel giudice che la impone.

Spl. III^a q. 12, a. 1, ad arg. 3

In una virtù l'elemento principale può essere determinato da due punti di vista. Primo, da quello della virtù in quanto virtù. E da questo lato le cose principali sono quelle attinenti alla ragione, o che più ad essa si avvicinano. E così sono principali nella virtù in quanto virtù la deliberazione e gli atti interiori dell'animo. Secondo, si può considerare principale ciò che specifica quella virtù come tale. E in questo senso l'elemento principale nella virtù è quello da cui essa desume la sua determinazione. Ora, in certe virtù gli atti interiori sono determinati da quelli esteriori: poiché la deliberazione, che è comune a tutte le virtù, per il fatto che è la deliberazione di quel dato atto diviene propria di quella data virtù. E da questo lato gli atti esterni in certe virtù sono principali. E così avviene anche nel caso della soddisfazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la soddisfazione non sia un atto di giustizia. Infatti:

Spl. III^a q. 12, a. 2, arg. 1

La soddisfazione mira a riconciliare con la persona che è stata offesa. Ma la riconciliazione, essendo un atto di amore, appartiene alla **carità**. Quindi la soddisfazione è un atto di carità e non di giustizia.

Spl. III^a q. 12, a. 2, arg. 2

La **causa** dei nostri peccati è costituita dalle **passioni** che ci spingono al male **[temperanza]**. Ora la giustizia, come insegna il Filosofo, ha per oggetto non le passioni, ma le operazioni. **Avendo quindi la soddisfazione il compito di «distruggere le cause dei peccati»**, come è detto nelle Sentenze, sembra che non sia un atto di giustizia.

Spl. III^a q. 12, a. 2, arg. 3

Premunirsi per il futuro non è un atto di giustizia, ma di **prudenza**, tra le cui parti rientra la cautela. **Ma questo è appunto il compito della soddisfazione**, poiché spetta ad essa «non lasciare adito alle suggestioni dei peccati». Quindi la soddisfazione non è un atto di giustizia.

Spl. III^a q. 12, a. 2. SED CONTRA:

1. **Nessuna virtù, al di fuori della giustizia, ha per oggetto ciò che è dovuto**. Ma **la soddisfazione, come dice S. Anselmo, «rende a Dio l'onore che gli è dovuto»**. Quindi la soddisfazione è un atto di giustizia.

2. Nessuna virtù, al di fuori della giustizia, ha il compito di stabilire l'uguaglianza circa le cose esterne. Ora, questo è proprio ciò che si compie mediante la soddisfazione, che stabilisce un'uguaglianza tra l'espiazione e l'offesa precedente. Quindi la soddisfazione è un atto di giustizia.

Spl. III^a q. 12, a. 2. RESPONDEO:

Il giusto mezzo della giustizia, come insegna il Filosofo, viene determinato secondo l'adeguazione di una cosa con un'altra in base a una certa proporzionalità. Essendo quindi una tale adeguazione implicita nel termine stesso di soddisfazione [*satisfactio*], in quanto l'avverbio *satis* implica un'uguaglianza di proporzione, è evidente che la soddisfazione è formalmente un atto di giustizia. L'atto di giustizia però, come dice il Filosofo, regola o il rapporto di se stessi con altri, come quando uno restituisce a un altro ciò che gli deve, oppure il rapporto di due persone estranee, come quando il giudice fa giustizia tra due contendenti. Ora, quando l'atto di giustizia regola il soggetto stesso rispetto ad altri, l'uguaglianza risiede in colui che agisce; quando invece regola i rapporti tra due estranei, l'uguaglianza si attua in chi subisce la sentenza. Poiché dunque il termine *satisfactio* esprime l'uguaglianza di chi fa o agisce, esso esprime a rigore un atto di giustizia di se stessi verso un altro. Ora, verso un altro uno può fare giustizia sia nell'ambito degli atti e delle passioni che in quello dei beni esterni, come anche l'ingiustizia viene fatta ad altri o sottraendo loro dei beni, o danneggiandoli con qualche atto. E poiché l'uso dei beni esterni consiste nel donarli, l'atto di giustizia che li riguarda viene indicato con il verbo rendere, mentre il termine *soddisfare* indica chiaramente l'uguaglianza nell'ambito delle azioni, sebbene talora un termine venga usato per l'altro. E poiché l'adeguazione non può aversi che tra realtà disuguali, conseguentemente la soddisfazione presuppone una disuguaglianza nell'ambito dell'agire che costituisce un'offesa: quindi la soddisfazione si riferisce a un'offesa che l'ha preceduta. Ma nessuna parte della giustizia si riferisce a un'offesa precedente all'infuori della giustizia vendicativa, che ristabilisce l'uguaglianza in colui che viene a subire il giusto castigo: sia che si tratti del medesimo soggetto ad agire e a subire, come quando uno infligge una pena a se stesso, sia che si tratti di una persona diversa, come quando uno viene punito dal giudice, poiché la giustizia vendicativa si riferisce all'uno come all'altro caso. E la stessa cosa fa la penitenza, che ristabilisce l'uguaglianza nel soggetto medesimo, il quale «applica a se stesso la pena»: per cui anche la penitenza è in qualche modo una specie della giustizia vendicativa. E così risulta che la soddisfazione, che implica il ristabilimento dell'uguaglianza nel soggetto medesimo rispetto a una sua offesa precedente, è un atto di giustizia, rientrando in quella parte della giustizia che è appunto la penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 12, a. 2, ad arg. 1

La soddisfazione, come si è detto [nel corpo], è un compenso per l'ingiuria commessa. Ora, come l'ingiuria inferita rientra direttamente nella disuguaglianza che colpisce la giustizia, e indirettamente nella disuguaglianza che ferisce l'amicizia, così la soddisfazione porta direttamente all'uguaglianza della giustizia, e indirettamente a quella dell'amicizia. E poiché un atto promana immediatamente da quell'abito al cui fine è direttamente ordinato, mentre viene comandato da quello al cui fine tende come a termine ultimo, ne viene che la soddisfazione promana dalla giustizia ed è comandata dalla carità.

Spl. III^a q. 12, a. 2, ad arg. 2

Sebbene la giustizia riguardi principalmente le opere esterne, tuttavia di riflesso riguarda anche le passioni, in quanto sono causa di quelle. Ora, come la giustizia tiene a freno l'ira, affinché non si leda un altro ingiustamente, e la concupiscenza, perché non si commetta adulterio, così la soddisfazione può «distruggere le cause dei peccati».

Spl. III^a q. 12, a. 2, ad arg. 3

Qualsiasi virtù morale è sotto l'influsso della prudenza, poiché è da questa che riceve la natura di virtù: infatti il giusto mezzo, come risulta dalla definizione che della virtù dà Aristotele, viene stabilito in tutte le virtù morali dalla prudenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **definizione agostiniana** della soddisfazione, riferita dalle **Sentenze**, non sia conveniente. Infatti:

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 1

In essa si legge che la soddisfazione consiste «**nell'estirpare le cause dei peccati e nel bloccare la via alle loro suggestioni**». Ora, la causa del peccato attuale è il fomite. Ma nella vita presente non possiamo estirpare il fomite. Quindi la soddisfazione non consiste «nell'estirpare le cause dei peccati».

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 2

La causa del peccato ha più forza del peccato stesso. Ma l'uomo con le sue forze non può estirpare il peccato. Molto meno quindi potrà estirparne le cause.

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 3

La soddisfazione, essendo una parte della penitenza, riguarda il passato, non il futuro. Ora, «bloccare la via alle suggestioni dei peccati» riguarda il futuro. Perciò tale compito non va ricordato nella definizione della soddisfazione.

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 4

Il termine soddisfazione dice rapporto all'offesa passata. Ma **dell'offesa passata qui non si fa alcun cenno**. Quindi la suddetta definizione della soddisfazione è inaccettabile.

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 5

S. Anselmo presenta quest'altra definizione: «**La soddisfazione consiste nel prestare a Dio il debito onore**». Ora, in essa non si fa alcun cenno a quanto qui ricorda S. Agostino. Quindi una delle due definizioni è inaccettabile.

Spl. III^a q. 12, a. 3, arg. 6

Il **debito onore** può essere prestato a Dio anche dall'innocente. Soddisfare invece non appartiene all'innocente. Dunque la definizione di S. Anselmo non è a proposito.

Spl. III^a q. 12, a. 3. RESPONDEO:

La giustizia non tende solo a togliere una disuguaglianza precedente punendo la colpa, ma anche a custodire l'uguaglianza per l'avvenire: poiché, come dice il **Filosofo**, «le pene sono medicine». Perciò anche la soddisfazione, che è un atto della giustizia vendicativa, è una medicina che cura i peccati passati e preserva da quelli futuri. Infatti quando un uomo dà soddisfazione a un altro offre un compenso per i torti passati, e si impegna a evitarli in futuro. **Di conseguenza si possono dare due definizioni della soddisfazione**:

- **Primo, in rapporto alla colpa passata**, che essa ripara con una compensazione. **E sotto tale aspetto la soddisfazione è «la compensazione dell'ingiuria commessa, secondo l'uguaglianza della giustizia»**. Al che sembra ridursi la definizione di **S. Anselmo**, il quale dice che soddisfare consiste «nel rendere a Dio il debito onore», cioè quanto è dovuto a motivo della colpa commessa.

- **Secondo**, la soddisfazione può essere definita sotto l'aspetto di **preservazione dalla colpa futura**. E in questo senso va presa la definizione di **S. Agostino**. La preservazione però da una malattia corporale avviene togliendo le **cause del morbo**, perché allora questo non può più derivarne. **Ma nella malattia spirituale non è così**: poiché il libero arbitrio non subisce costrizioni, per cui la colpa può essere evitata, pur esistendone le cause, sebbene con obiezioni; e per quanto ne siano estirpate le cause, può ugualmente essere commessa. **E così nella definizione della soddisfazione S. Agostino pone queste due cose**:

- + **primo**, l'**estirpazione delle cause**;
- + **secondo**, la **resistenza del libero arbitrio** di fronte al peccato stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 1

Le cause di cui si parla sono quelle **prossime del peccato attuale**, che sono poi due: il **desiderio sfrenato, prodotto dall'abitudine o lasciato dall'atto peccaminoso**, accompagnato da altri strascichi del peccato commesso, **e le occasioni esterne** che spingono al peccato, **come l'ambiente, le cattive compagnie** e altre cose del genere. **E tali cause vengono eliminate in questa vita con la soddisfazione: sebbene il fomite, che è la causa remota del peccato attuale, possa essere smorzato, ma non totalmente distrutto in questa vita mediante la soddisfazione.**

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 2

La causa del male e della privazione, nella misura in cui il male può avere una causa, non è che un bene difettoso. Ora, il bene è più facile eliminarlo che costituirlo. Perciò è più facile distruggere le cause della privazione e del male che togliere il male stesso, non potendo questo essere eliminato se non dalla produzione del bene. Il che è evidente nel caso della carità e delle sue cause. - Si noti tuttavia che le predette cause del peccato non sono cause determinanti, poiché da esse il peccato non segue in modo necessario, ma sono soltanto occasioni. - E anche **la soddisfazione non si compie senza l'aiuto di Dio: poiché essa non può compiersi senza la carità, come vedremo [q. 14, a. 2].**

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 3

Sebbene la penitenza abbia di mira per prima cosa il passato, tuttavia di conseguenza riguarda anche il futuro, quale rimedio preservativo. E lo stesso si dica per la soddisfazione.

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 4

S. Agostino intende definire la soddisfazione che va data a Dio, al quale in realtà non è possibile togliere nulla, sebbene il peccatore per quanto dipende da lui sottragga qualcosa. Perciò in tale soddisfazione si richiede più l'emenda per il futuro che la compensazione per il passato. Per questo motivo S. Agostino ha insistito su tale aspetto nel definire la soddisfazione. Tuttavia dalla cautela per il futuro si può arguire la compensazione per il passato, che riguarda lo stesso oggetto in senso contrario. Guardando infatti il passato detestiamo le cause dei peccati a causa dei peccati, iniziando dunque dalla detestazione dei peccati; invece nella cautela iniziamo dalle cause, affinché eliminate le cause possiamo evitare più facilmente i peccati.

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 5

Nulla impedisce che della medesima realtà vengano date definizioni diverse, secondo i vari elementi che in essa si riscontrano. E così avviene in questo caso, come risulta dai testi riferiti.

Spl. III^a q. 12, a. 3, ad arg. 6

Il debito di cui si parla è quello dovuto a Dio a causa delle colpe commesse: poiché la penitenza ha per oggetto il debito, come si è già notato *[a. 2, ob. 1, s. c. 1]*.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Possibilità della soddisfazione.

Spl. **Questione 13**

Proemio

Passiamo così a esaminare **la possibilità della soddisfazione.** Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'uomo possa dare soddisfazione a Dio;

2. Se uno possa soddisfare per un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non possa dare soddisfazione a Dio. Infatti:

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 1

La soddisfazione deve uguagliare l'offesa, come si è notato sopra [q. 12, aa. 2, 3]. Ma l'offesa contro Dio è infinita: poiché questa riceve la sua gravità da colui contro il quale viene commessa, e arreca evidentemente un'offesa più grave chi percuote il principe che non chi percuote una qualsiasi persona privata. Non potendo quindi l'azione umana essere infinita, sembra che l'uomo non sia in grado di dare soddisfazione a Dio.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 2

Lo schiavo, per il fatto che quanto possiede è del suo padrone, non è in grado di dare un compenso al padrone. Ora, «noi siamo schiavi e servi di Dio», **1Esdra 5, 11**, avendo da lui tutto ciò che abbiamo. Essendo quindi la soddisfazione un compenso per le offese passate, sembra che noi non possiamo dare soddisfazione a Dio.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 3

Colui i cui beni cumulativamente presi non bastano a saldare un debito, non può soddisfare ad altri debiti. Ora, tutto ciò che l'uomo è e può e possiede non basta a soddisfare per il debito della propria creazione: **Isaia 40, 16**, infatti afferma in proposito che «il Libano non basterebbe per accendere il rogo». Quindi in nessun modo l'uomo può dare soddisfazione per il debito contratto con le colpe commesse.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 4

L'uomo è tenuto a impiegare tutto il suo tempo a servizio di Dio. Ma il tempo perduto non può essere recuperato: da cui la gravità della perdita del tempo, come nota Seneca. Quindi l'uomo non può mai dare un compenso a Dio. Perciò si ha la stessa conclusione.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 5

Il peccato mortale attuale è più grave di quello originale. Ma per il peccato originale nessuno ha potuto dare soddisfazione all'infuori dell'Uomo-Dio. Quindi lo stesso vale per il peccato attuale.

Spl. III^a q. 13, a. 1. SED CONTRA:

1. Scrive **S. Girolamo**: «Chi afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile sia scomunicato». Ora, la soddisfazione è di precetto, secondo le parole evangeliche, **Luca 3, 8**: «Fate degni frutti di penitenza». Quindi dare soddisfazione è una cosa possibile.

2. **Dio è più misericordioso** di qualsiasi uomo. Ma è possibile dare soddisfazione all'uomo. Quindi anche a Dio.

3. La debita soddisfazione si ha quando la pena è pari alla colpa: poiché, come dicevano i Pitagorici, «la giustizia non è che il contrappasso». Ora, uno può imporsi una pena pari al piacere provato nel peccato. Quindi è possibile dare soddisfazione a Dio.

Spl. III^a q. 13, a. 1. RESPONDEO:

L'uomo diventa debitore di Dio in due modi: primo, per i benefici che ne riceve; secondo, per i peccati che commette. E come l'azione di grazie, l'adorazione e gli altri atti di culto si riferiscono al debito per i benefici ricevuti, così la soddisfazione si riferisce al debito per i peccati commessi. Ora, anche secondo il Filosofo, «negli onori che si devono ai genitori e agli dèi» è impossibile una retribuzione secondo una misura

d'uguaglianza, ma basta che uno renda quello che può: poiché l'**amicizia** non esige l'equivalente se non nei limiti del possibile. E anche così si raggiunge in qualche modo l'uguaglianza, vale a dire «secondo proporzionalità»: poiché ciò che è dovuto a Dio sta a Dio come ciò che è possibile restituirgli. E così è salvata in qualche modo la formalità della giustizia. E la stessa cosa vale per la soddisfazione. **L'uomo quindi non può dare soddisfazione a Dio nel senso di una compensazione di uguale grandezza; lo può invece nel senso di un'uguaglianza di proporzionalità**, come si è detto. **E come ciò salva la formalità della giustizia, così salva anche la formalità della soddisfazione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 1

Come l'offesa trae una certa infinità dall'**infinità della maestà divina**, così la soddisfazione riceve una certa infinità dall'**infinità della divina misericordia**, in quanto quell'atto è informato dalla grazia, che rende accetto quanto l'uomo è in grado di restituire. Alcuni però dicono che il peccato è infinito sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], secondo il quale viene perdonato senza compenso, mentre sotto l'aspetto della conversione [alle creature] è finito, per cui da questo lato è possibile darne soddisfazione. - Ma ciò non ha senso. Poiché la soddisfazione non corrisponde al peccato se non in quanto questo è offesa di Dio: e ciò è dovuto non all'aspetto della conversione [alle creature], ma solo all'aspetto dell'allontanamento [da Dio]. Altri allora affermano che **si può soddisfare per il peccato anche sotto l'aspetto dell'allontanamento in virtù dei meriti di Cristo, che in qualche modo furono infiniti**. Ma ciò rientra in quanto abbiamo detto: **poiché la grazia viene data ai credenti mediante la fede nel Mediatore**. Se tuttavia la grazia venisse data in un altro modo, la soddisfazione sarebbe pur sempre sufficiente nel modo predetto.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 2

L'uomo, che «**è stato fatto a immagine di Dio**», **Genesi 9, 6**, gode di una certa libertà, in quanto è **padrone dei suoi atti** mediante il libero arbitrio. Agendo quindi mediante il **libero arbitrio** egli è in grado di dare **soddisfazione a Dio**: poiché sebbene tale libero arbitrio appartenga a Dio in quanto concesso da Dio, tuttavia fu concesso perché l'uomo ne faccia uso liberamente. Il che non è concesso allo schiavo.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 3

L'argomento dimostra che non è possibile dare a Dio una soddisfazione adeguata, ma non che questa non possa divenire per lui sufficiente. Sebbene infatti l'uomo debba a Dio tutto ciò che può, tuttavia non si esige da lui necessariamente che egli faccia tutto ciò che è in suo potere: poiché nello stato della vita presente è impossibile all'uomo concentrare in una sola cosa tutto il suo potere, dovendo egli attendere a molte cose. **C'è però una certa misura fatta per lui e che da lui è richiesta, vale a dire l'osservanza dei comandamenti di Dio**: e a ciò egli è in grado di aggiungere qualche opera supererogatoria per dare soddisfazione.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 4

Sebbene l'uomo non possa recuperare il tempo perduto, tuttavia può supplire a ciò che doveva fare nel passato: proprio perché, come si è detto **[ad 3]**, egli non era tenuto per un dovere di precetto a dare tutto ciò che poteva.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 5

Il peccato originale, pur essendo meno peccaminoso di quello attuale, è tuttavia un male più grave, poiché è la **corruzione della stessa natura umana**. Per cui non poteva essere espiato dalla soddisfazione di un puro uomo, come il peccato attuale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che uno non possa soddisfare per un altro. Infatti:

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 1

Per soddisfare si richiede il merito. Ma per un altro non è possibile né meritare né demeritare, poiché sta scritto, **Salmo 61, 13**: «Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo». Quindi uno non può soddisfare per un altro.

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 2

La soddisfazione rientra con la contrizione e la confessione [tra le parti della penitenza]. Ora, **nessuno può pentirsi o confessarsi per un altro. Quindi non può neppure soddisfare per lui.**

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 3

Pregando per un altro uno merita anche per sé. Se quindi uno potesse soddisfare per un altro, soddisferebbe in tal modo anche per se stesso. E così a chi soddisfa per un altro non sarebbe richiesta alcun'altra soddisfazione per i peccati propri.

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 4

Se uno potesse soddisfare per un altro, nel momento in cui uno si accolla l'espiazione l'altro verrebbe subito liberato dal suo debito. E così se morisse subito andrebbe immediatamente in paradiso. Qualora invece venisse punito ugualmente, verrebbe inflitto un doppio castigo per il medesimo peccato: quello cioè sofferto da chi ha accettato di soddisfare e quello di chi è punito in purgatorio.

Spl. III^a q. 13, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Galati 6, 2**, esorta: «Portate i pesi gli uni degli altri». Sembra quindi che uno possa **accollarsi il peso della penitenza stabilito per un altro.**

2. La carità ha più valore presso Dio che presso gli uomini. Ora, **presso gli uomini uno può per amore saldare il debito di un altro. Quindi a maggior ragione ciò è possibile presso il tribunale di Dio.**

Spl. III^a q. 13, a. 2. RESPONDEO:

La pena soddisfattoria ha due funzioni: saldare il debito e offrire un rimedio per evitare il peccato.

- **In quanto** dunque la soddisfazione **è un rimedio per il peccato futuro** l'espiazione dell'uno non può giovare a un altro, poiché dal digiuno dell'uno non viene domata la carne dell'altro, né si può prendere l'abitudine ad agire bene per l'agire di un altro: tutt'al più ciò può avvenire per accidens, in quanto uno può meritare per un altro l'aumento della grazia, che è il rimedio più efficace per evitare il peccato. Ciò però a modo di merito piuttosto che a modo di soddisfazione.

- **Quanto invece alla saldatura del debito** uno può soddisfare per un altro: **purché abbia la carità, affinché le sue opere possano essere soddisfattorie.** Né si richiede che a chi vuole soddisfare per un altro venga imposta una pena maggiore che all'interessato, secondo l'opinione di alcuni, i quali partono dall'idea che la pena propria soddisfa più che quella di un altro. Infatti la pena che viene sopportata ha il potere di soddisfare soprattutto a causa della carità con la quale viene sopportata. E **poiché nel soddisfare per un altro si mostra una carità maggiore che nel soddisfare per se stessi, in chi soddisfa per un altro si richiede una pena minore che nell'interessato.** Si racconta infatti nelle Vitae Patrum che un fratello, essendo stato spinto dalla carità a fare penitenza per un peccato che l'altro non aveva commesso, ottenne a questi la remissione di un peccato commesso. E neppure si richiede, per la remissione del debito, che colui per il quale si soddisfa sia incapace di soddisfare. Poiché **anche se è in grado di farlo, se un altro soddisfa per lui, è liberato dal debito.**

- **Ciò è invece richiesto in quanto la pena soddisfattoria ha funzione di rimedio.** Per cui non si deve permettere che uno faccia penitenza per un altro se non per un **difetto del penitente: o corporale**, nel senso che esso è **inabile** a sopportare la pena, **o spirituale**, nel senso che non è disposto ad accettarla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 13, a. 2, ad arg. 1

Il premio essenziale viene conferito secondo le disposizioni personali: poiché la pienezza della visione di Dio sarà secondo la capacità di ciascuno. Come quindi nessuno può essere disposto dall'agire altrui, così nessuno può meritare a un altro il **premio essenziale**, a meno che il suo **merito non abbia un'efficacia infinita**, come nel caso di **Cristo**, per il cui merito esclusivo i bambini raggiungono col battesimo la vita eterna. Ma **la pena temporale** dovuta per il peccato non viene determinata e imposta **dopo la remissione della colpa** secondo la disposizione di colui che l'ha meritata: poiché talvolta chi è migliore può avere un debito maggiore di pena. Per questo quanto alla remissione della pena uno può meritare per un altro; e l'atto dell'uno soddisfa per l'altro **mediante la carità**, in forza della quale «**siamo tutti una cosa sola in Cristo**», **Galati 3, 28**.

Spl. III^a q. 13, a. 2, ad arg. 2

La contrizione ha di mira la colpa, che è tra i costitutivi della disposizione buona o cattiva di un uomo. Perciò la contrizione di uno non può liberare un altro dalla colpa. E così pure mediante la confessione uno si sottopone ai sacramenti della Chiesa. Ora, nessuno può ricevere un sacramento a nome di un altro: poiché nel sacramento la grazia viene data a chi lo riceve e non ad altri. - **Quindi il medesimo argomento non può valere per la soddisfazione, per la contrizione e per la confessione.**

Spl. III^a q. 13, a. 2, ad arg. 3

Nel saldare il debito va considerata la gravità della pena accettata; nel merito invece si considera la radice della carità. Perciò chi mosso dalla carità merita per un altro, sia pure con un merito di convenienza [de congruo], merita maggiormente anche per sé. Chi invece soddisfa per un altro non soddisfa per sé: poiché una data quantità di pena non basta per i peccati di entrambi. Tuttavia egli in questo modo merita qualcosa di superiore alla remissione della pena, cioè la vita eterna.

Spl. III^a q. 13, a. 2, ad arg. 4

Se uno si fosse obbligato a una pena per un altro, questi non potrebbe essere immune dal debito contratto prima che esso venga saldato. Perciò l'interessato sarebbe soggetto alla pena fino a che l'altro non ha soddisfatto per lui. Se poi quello non soddisfa, allora tutti e due sono debitori di quella pena, l'uno per il peccato commesso, l'altro per l'omissione. Perciò non ne segue che lo stesso peccato sia punito due volte.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Modalità della soddisfazione

Spl. **Questione 14**

Proemio

Passiamo quindi a esaminare le **modalità della soddisfazione**.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se si possa soddisfare per un peccato senza farlo per l'altro;
2. Se uno il quale, dopo essersi pentito di tutti i peccati cade in una colpa, possa soddisfare per gli altri peccati già rimessi, senza avere la carità;
3. Se la soddisfazione fatta in precedenza, dopo l'infusione della carità cominci anch'essa a valere;
4. Se le opere compiute senza la carità possano meritare qualche cosa di buono;
5. Se le opere suddette valgano a mitigare le pene dell'inferno

ARTICOLO 1:

VIDETUR che si possa soddisfare per un peccato e non per un altro. Infatti:

Spl. III^a q. 14, a. 1, arg. 1

Se delle realtà non sono connesse tra loro, è possibile toglierne una senza togliere l'altra. Ora, i peccati non sono connessi tra loro, altrimenti chi ne ha uno li avrebbe tutti. Quindi con la soddisfazione si può espiare un peccato senza gli altri.

Spl. III^a q. 14, a. 1, arg. 2

Dio è più misericordioso dell'uomo. Ora, l'uomo arriva ad accettare la **saldatura di un debito senza quella di tutti gli altri**. Perciò anche Dio accetta la soddisfazione per un solo peccato senza gli altri.

Spl. III^a q. 14, a. 1, arg. 3

«La soddisfazione», come dice il testo [delle Sentenze 4, 15, 3], «consiste nel distruggere le cause dei peccati e nel chiudere la via alle loro suggestioni». Ma questo è possibile farlo per un peccato senza farlo per l'altro: p. es. uno può reprimere la lussuria e perseverare nell'avarizia. Quindi è possibile la soddisfazione per un peccato e non per un altro.

Spl. III^a q. 14, a. 1. SED CONTRA:

1. In **Isaia 58, 4 s.**, si legge che il digiuno di coloro «**che digiunavano per darsi alle liti e alle contese**» **non era accetto a Dio**, sebbene il digiuno sia tra le opere soddisfattorie. Ora, la soddisfazione non può essere compiuta se non con un'opera accetta a Dio. **Quindi chi ha un peccato sulla coscienza non può dare soddisfazione a Dio.**

2. La soddisfazione è una medicina fatta per curare i peccati commessi e per preservare da quelli futuri, come si è detto [q. 12, a. 3]. Ma i peccati non possono essere curati senza la grazia. Siccome quindi ogni peccato toglie la grazia, non è possibile l'espiazione dell'uno senza dare soddisfazione per gli altri.

Spl. III^a q. 14, a. 1. RESPONDEO:

Come riferisce il Maestro nelle Sentenze [4, 15, 1], alcuni hanno affermato che è possibile soddisfare per un peccato e non per un altro. - Ma ciò è impossibile. Dovendosi infatti con la soddisfazione togliere l'offesa precedente, è indispensabile che il modo della soddisfazione sia tale da cancellare l'offesa. Ora, **l'eliminazione di un'offesa consiste nel ripristino dell'amicizia**. Se quindi c'è qualcosa che impedisce il ripristino dell'amicizia la soddisfazione è impossibile anche presso gli uomini. **E siccome qualsiasi peccato impedisce l'amicizia della carità tra l'uomo e Dio, è impossibile che uno soddisfi per un peccato senza abbandonare l'altro**; come non darebbe soddisfazione a un uomo chi nel prostrarsi per chiedergli perdono di uno schiaffo gliene desse un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 14, a. 1, ad arg. 1

Non avendo i peccati connessione tra di loro in un principio comune, è possibile commetterne uno senza commettere gli altri. Invece per la loro remissione esiste un unico e identico principio. E così **le remissioni dei diversi peccati sono connesse tra loro**. Di conseguenza non è possibile dare soddisfazione per uno senza darla per gli altri.

Spl. III^a q. 14, a. 1, ad arg. 2

Nel caso del **debito** non si riscontra se non la **disuguaglianza che si contrappone alla giustizia**, avendo l'uno i beni di un altro. Perciò la restituzione esige soltanto che si ristabilisca l'uguaglianza della giustizia. E ciò può essere fatto per un debito senza farlo per l'altro. - **Diversamente quando c'è di mezzo l'offesa si riscontra non solo la disuguaglianza opposta alla giustizia, ma anche quella opposta all'amicizia**. Perché quindi si possa togliere l'offesa con la soddisfazione si richiede non solo il ristabilimento dell'uguaglianza

propria della giustizia mediante la compensazione di una pena adeguata, ma anche il ristabilimento dell'uguaglianza propria dell'amicizia. E questo non può aversi mentre perdura qualcosa che impedisce l'amicizia.

Spl. III^a q. 14, a. 1, ad arg. 3

Come dice S. Gregorio, «un peccato trascina all'altro con il proprio peso». Perciò chi ne ritiene uno non distrugge a sufficienza le cause degli altri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi, dopo essersi pentito di tutti i peccati, cade in una colpa, possa soddisfare per essi senza avere la carità. Infatti:

Spl. III^a q. 14, a. 2, arg. 1

Daniele 4, 24, disse a Nabucodonosor: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina ». Ma il re era ancora peccatore, come dimostra la punizione successiva. Quindi chi è in peccato è in grado di soddisfare.

Spl. III^a q. 14, a. 2, arg. 2

«Nessuno sa se sia degno di odio o di amore», Ecclesiaste 9, 1. Perciò se la soddisfazione non potesse essere fatta che nella carità, nessuno saprebbe se ha o non ha compiuto la soddisfazione. Ma ciò è inammissibile.

Spl. III^a q. 14, a. 2, arg. 3

Dall'intenzione che uno ha all'inizio di un atto, viene informato tutto l'atto. Ma il penitente nell'intraprendere la penitenza era nella carità. Perciò tutta la soddisfazione successiva riceve efficacia da quella carità che ne aveva animato l'intenzione.

Spl. III^a q. 14, a. 2, arg. 4

La soddisfazione consiste in una certa adeguazione della pena alla colpa. Ora, tale adeguazione della pena può esserci anche in chi è privo della carità. Quindi in costui ci può essere anche la soddisfazione.

Spl. III^a q. 14, a. 2. SED CONTRA:

1. Nei **Proverbi 10, 12**, si legge: «L'amore ricopre ogni colpa». Ma cancellare la colpa è proprio della soddisfazione. Quindi **senza la carità** questa non può avere la sua virtù.

2. Nella soddisfazione l'opera principale è l'**elemosina**. Ma l'elemosina non vale se è fatta senza avere la carità, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 13, 3**: «Se distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri... **se non ho la carità non mi giova a nulla**». Quindi non ha consistenza neppure la soddisfazione.

Spl. III^a q. 14, a. 2. RESPONDEO:

Alcuni dissero che se uno, dopo aver ottenuto con la contrizione il perdono di tutte le colpe, cade in peccato prima di aver compiuto la soddisfazione, e così la compie in stato di peccato, tale soddisfazione sarebbe valida, per cui se egli morisse in quello stato di peccato, nell'inferno non sarebbe punito per i peccati precedenti. Ma ciò è impossibile. Nella soddisfazione infatti, anche dopo che si è ristabilita l'uguaglianza dell'amicizia, rimane da ristabilire l'uguaglianza della giustizia, il cui contrario elimina l'amicizia, come nota Aristotele. Ora, nella soddisfazione dovuta a Dio l'uguaglianza non è computata secondo l'equivalenza, ma secondo la sua accettazione. **È quindi necessario che, oltre al precedente perdono dell'offesa per la contrizione precedente, le opere soddisfattorie siano accettate a Dio. Il che è dovuto alla carità. Perciò le opere compiute senza la carità non sono soddisfattorie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 1

Il consiglio di Daniele va inteso nel senso che il re doveva smettere di peccare, pentirsi e quindi soddisfare mediante l'elemosina.

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 2

L'uomo, come non sa con certezza se ha la carità mentre compie la soddisfazione, così non sa con certezza se ha pienamente soddisfatto. Da cui le parole della Scrittura, Siracide 5, 5: «Non essere troppo sicuro del perdono». Non si richiede tuttavia per questo che uno ripeta l'espiazione compiuta, quando non ha coscienza di peccato mortale. Se anche infatti con tale soddisfazione egli non avesse espiato la pena, non incorrerebbe tuttavia in un reato di omissione per averla trascurata: come chi accede all'Eucaristia senza avere coscienza del peccato mortale che ha nell'anima, non incorre nel reato di una comunione indegna.

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 3

Quella prima intenzione viene interrotta dal peccato successivo, per cui non può dare alcun valore alle opere compiute dopo il peccato.

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 4

Nel caso non è possibile un'adequazione che basti né secondo l'accettazione da parte di Dio, né secondo l'equivalenza. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che quando uno riacquista la carità prenda valore anche la soddisfazione da lui fatta in precedenza. Infatti:

Spl. III^a q. 14, a. 3, arg. 1

A commento di quel testo del Levitico 25, 25 ss.: «Se un tuo fratello impoverito», ecc., la Glossa afferma che «i frutti di una vita onesta vanno computati dal tempo in cui uno ha peccato». Ora, essi non verrebbero così computati se non ricevessero efficacia dalla carità successiva. Quindi essi prendono valore dopo il recupero della carità.

Spl. III^a q. 14, a. 3, arg. 2

L'efficacia della soddisfazione è impedita dal peccato come l'efficacia del battesimo è impedita dalle cattive disposizioni. Ma **eliminate le cattive disposizioni il battesimo comincia ad aver valore. Così dunque anche la soddisfazione appena scompare il peccato.**

Spl. III^a q. 14, a. 3, arg. 3

Se per i peccati commessi sono stati imposti a un penitente molti digiuni, ed egli li compie dopo essere ricaduto in peccato, quando si riconfessa non gli viene imposto di ripeterli. **Invece essi gli verrebbero imposti se egli in tal modo non avesse compiuto la soddisfazione.** Quindi le opere precedenti ricevono efficacia soddisfattoria dal pentimento successivo.

Spl. III^a q. 14, a. 3. SED CONTRA:

1. **Le opere compiute senza la carità** non erano soddisfattorie, essendo morte **[III, q. 89, a. 6]**. Ma esse con la penitenza **non rinviviscono**. Quindi neppure possono cominciare a essere soddisfattorie.

2. La carità non informa se non quegli atti che da essa in qualche modo derivano. Ora, **le opere non possono essere accettate a Dio, e quindi soddisfattorie, se non sono informate dalla carità**. Siccome dunque le opere

compiute senza la carità in nessun modo derivano né possono in seguito derivare da essa, in nessun modo potranno essere computate fra le opere soddisfattorie.

Spl. III^a q. 14, a. 3 RESPONDEO:

- Alcuni hanno insegnato che le **opere compiute nella carità**, e che vengono denominate **vive**, sarebbero **meritorie della vita eterna e soddisfattorie rispetto alla pena che rimane da espiare**,

- mentre mediante il recupero successivo della carità le **opere fatte senza la carità** verrebbero a rivivere **come soddisfattorie**, ma non come meritorie della vita eterna.

Ma ciò è impossibile. Infatti **le opere compiute nella carità hanno l'uno e l'altro effetto per la medesima ragione, cioè per il fatto che sono gradite a Dio**. Perciò la carità che sopraggiunge, come non può renderle gradite per un aspetto, così non può renderle tali neppure per l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 1

La frase non va intesa nel senso che i frutti vanno computati dal momento in cui uno cominciò a essere in peccato, ma dal tempo in cui cessò di peccare, ossia di essere in istato di peccato. Oppure da quando dopo il peccato uno se ne pentì, compiendo molte opere buone prima ancora di confessarsi. Oppure si deve rispondere che quanto più grande è la contrizione, tanto più diminuisce la pena; e più numerose sono le opere buone che uno compie mentre è in peccato, più si dispone alla grazia della contrizione: per cui è probabile che costui meriti una pena minore. E ciò dovrebbe essere computato con discrezione dal sacerdote, in modo da imporgli una pena meno grave, dato che lo trova meglio disposto.

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 2

Il battesimo imprime nell'anima il carattere, non così invece la soddisfazione. Sopraggiungendo quindi la carità che elimina le cattive disposizioni e il peccato, avviene che il battesimo raggiunge il suo effetto; ma la carità non può fare la stessa cosa per la soddisfazione. - Inoltre **il battesimo giustifica ex opere operato, cioè con un'efficacia che non dipende dall'uomo, ma da Dio**. Perciò il battesimo non può essere «mortificato» del tutto come la soddisfazione, che è opera dell'uomo.

Spl. III^a q. 14, a. 2, ad arg. 3

Ci sono delle **opere soddisfattorie che lasciano degli effetti in chi le compie** anche dopo che sono state compiute: il **digiuno**, p. es., lascia una debilitazione corporale, l'**elargizione di elemosine** lascia una diminuzione di sostanze, e così via. Ora, tali opere non è necessario che vengano ripetute: poiché esse con la penitenza sono rese accette a Dio nelle loro **conseguenze** che permangono. Invece le opere soddisfattorie che non lasciano conseguenze in chi le compie devono essere ripetute: tale è il caso delle **preghiere** e di altre opere consimili. **Gli atti interni** poi, dato che passano del tutto, in nessun modo possono avere una reviviscenza, ma devono essere ripetuti..

ARTICOLO 4

VIDETUR che le **opere compiute senza la carità** meritino almeno qualche **bene temporale**. Infatti:

Spl. III^a q. 14, a. 4, arg. 1

Come la pena sta all'atto cattivo, così il premio sta all'atto buono. Ma **nessun atto cattivo rimane impunito presso Dio «giusto giudice»**, **2Timoteo 4, 8**. Quindi nessun atto buono rimane senza remunerazione. Quindi con tale atto si merita qualcosa.

Spl. III^a q. 14, a. 4, arg. 2

La ricompensa non viene data che per un merito. Ora, per le opere fatte senza la carità viene data una ricompensa: poiché così si esprime il Vangelo, **Matteo 6, 2. 5. 16** a proposito di coloro che compiono le opere buone per la gloria umana: «**Hanno già ricevuto la loro ricompensa**». Perciò tali opere furono meritorie di qualche bene. [*merito de congruo*]

Spl. III^a q. 14, a. 4, arg. 3

Due peccatori, di cui l'uno compie molte opere buone, sia per il loro oggetto che per la loro circostanza, e l'altro nessuna, non sono ugualmente preparati a ricevere i beni di Dio: altrimenti al primo non bisognerebbe consigliare di fare del bene. Ma chi più si avvicina a Dio percepisce più abbondantemente i suoi beni. Quindi costui merita qualcosa da Dio con le opere buone che compie.

Spl. III^a q. 14, a. 4. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** afferma che «**il peccatore non è degno del pane che mangia**». Egli quindi non può meritare nulla da Dio. [*merito de condigno*]
2. **Chi è nulla non può meritare nulla**. Ma il peccatore, non avendo la carità, «è nulla» nell'ordine delle realtà spirituali, come afferma S. Paolo, **1Corinti 13, 2**. Quindi non può meritare nulla. [*merito de condigno*]

Spl. III^a q. 14, a. 4. RESPONDEO:

Propriamente si dice merito l'azione [o disposizione] per cui a colui che agisce è giusto che si dia qualcosa. Ma della giustizia si può parlare in due modi. Primo, in senso proprio: considerando il dovuto dalla parte di chi deve riceverlo. Secondo, in senso quasi metaforico, considerando il dovuto dalla parte di chi deve accordarlo: infatti **un compenso può essere opportuno dalla parte di chi deve darlo, senza tuttavia che chi deve riceverlo ne abbia un vero diritto**. E in questo senso la giustizia può definirsi «ciò che si addice alla bontà divina»: per cui S. Anselmo afferma che «Dio è giusto quando perdona ai peccatori, poiché ciò gli si addice». E in base a ciò vengono indicati **due tipi di merito**:

- **Primo**, l'atto per cui chi agisce ha personalmente il diritto di ricevere. E questo è il *merito de condigno* [=ben degno, qual era da attendersi].
- **Secondo**, l'atto in virtù del quale colui che dà è tenuto a dare secondo la convenienza della sua bontà. E questo *merito* viene denominato *de congruo* [=conveniente]. Ora, siccome il primo motivo della donazione di quei beni che sono offerti gratuitamente è l'amore, è impossibile che possa acquistare un diritto su di essi uno che sia **escluso dall'amicizia**. E poiché tutti i beni, sia temporali che eterni, vengono dati dalla **liberalità divina**, **nessuno può acquistare il diritto di riceverne senza la carità verso Dio**. Di conseguenza le opere compiute senza la carità non meritano de condigno presso Dio né il bene eterno, né i beni temporali. Ma poiché si addice alla bontà divina condurre a perfezione tutte le buone disposizioni, si dice che alcuni meritano qualcosa con le opere buone fatte senza la carità. E in questo senso tali opere valgono a ottenere **tre tipi di beni: i beni temporali, la disposizione alla grazia e l'abitudine a fare del bene**. Siccome però non si tratta di merito in senso proprio, è più giusto dire che queste opere non meritano nulla piuttosto che dire che meritano qualcosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 14, a. 4, ad arg. 1

Il figlio, come nota **il Filosofo**, con tutto ciò che può fare non può rendere a suo padre nulla di uguale a ciò che ne ha ricevuto, per cui il padre non può mai diventare debitore del figlio. Ora, molto meno l'uomo è in grado di rendere Dio suo debitore con un'opera equivalente. Quindi nessuna delle nostre opere per la grandezza della sua bontà può pretendere di meritare qualcosa, **ma ciò è dovuto alla carità, che rende comuni le cose appartenenti agli amici**. Quindi, per quanto grande sia l'opera buona compiuta senza la carità, essa non può far sì che uno acquisti presso Dio, in senso proprio, il diritto a riceverne un compenso.

Invece un'opera cattiva merita una pena equivalente per la **gravità della propria malizia**: poiché le azioni cattive non sono, come quelle buone, dei doni di Dio. Sebbene quindi una cattiva azione meriti de condigno la pena, tuttavia senza la carità l'opera buona non merita de condigno il premio.

Spl. III^a q. 14, a. 4, ad arg. 2 e 3

La seconda e la terza obiezioni valgono per il merito de congruo. Le altre ragioni [s. c.] valgono invece per il merito de condigno.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le opere suddette non valgono a **mitigare le pene dell'inferno**. Infatti:

Spl. III^a q. 14, a. 5, arg. 1

La gravità della pena nell'inferno sarà pari alla gravità della colpa. Ma le opere compiute senza la carità non diminuiscono la gravità del peccato. Quindi neppure possono diminuire le pene dell'inferno.

Spl. III^a q. 14, a. 5, arg. 2

Le pene dell'inferno, pur essendo infinite per la durata, sono però finite in intensità. Ora, qualsiasi cosa finita viene consumata con un numero finito di sottrazioni. Se quindi le opere compiute senza la carità sottraessero parte della pena dovuta ai peccati, potrebbe capitare che tali opere si moltiplicassero al punto di eliminare del tutto la pena dell'inferno. Il che è falso.

Spl. III^a q. 14, a. 5, arg. 3

I suffragi della Chiesa sono più efficaci delle opere compiute senza la carità. Ora, **come afferma S. Agostino, ai dannati dell'inferno i suffragi della Chiesa non giovano**. Molto meno quindi le loro pene possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità.

Spl. III^a q. 14, a. 5. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** afferma che tali suffragi **«giovano a ottenere o la piena remissione, oppure una maggiore tollerabilità della condanna»**.

2. **Fare il bene è più che evitare il male**. Ora, l'astensione dal male giova sempre a evitare la pena, anche in colui che è privo della carità. Molto più quindi può giovare il compimento del bene.

Spl. III^a q. 14, a. 5. RESPONDEO:

La diminuzione della pena dell'inferno può essere concepita in due modi:

- **Primo**, nel senso che **uno viene liberato dalla pena che ha già meritato**. E in questo senso, dato che nessuno viene liberato dalla pena se non è assolto dalla colpa, non potendo gli effetti diminuire o cessare se non con la diminuzione o la cessazione della loro causa, **le pene dell'inferno non possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità, essendo queste incapaci di togliere o diminuire la colpa**.

- **Secondo**, in modo **da impedire che la pena venga meritata**. E in questo senso tali opere possono diminuire le pene dell'inferno:

+ **Primo**, perché chi le compie evita dei peccati di omissione.

+ **Secondo**, perché tali opere in qualche modo **dispongono al bene**: sia portando a peccare con meno disprezzo, sia ritraendo da molti altri peccati.

In ogni modo queste opere meritano la **diminuzione o la dilazione dei castighi temporali**, secondo quanto si legge di Acab, **1Re 21, 27 ss.** *[Quando sentì tali parole, Acab si strappò le vesti, indossò un sacco sulla carne e digiunò; si coricava con il sacco e camminava a testa bassa. Il Signore disse a Elia, il Tisbita: «Hai*

visto come Acab si è umiliato davanti a me? Poiché si è umiliato davanti a me, non farò piombare la sciagura durante la sua vita, ma la farò scendere sulla sua casa durante la vita del figlio».], come anche il conseguimento di qualche bene temporale. Alcuni tuttavia affermano che esse diminuirebbero le pene dell'inferno non riducendole in se stesse, ma fortificando chi le subisce in modo che le possa meglio sopportare. - Ora, ciò è impossibile. Tale rafforzamento infatti si riduce a una diminuzione della passibilità. Ma la passibilità è proporzionata alla colpa. Se quindi non diminuisce la colpa, il paziente non può essere fortificato. Altri ancora dicono che la pena verrebbe diminuita rispetto al verme della coscienza, ma non rispetto al fuoco. - Ma anche questa distinzione è inconsistente. Poiché tanto la pena del fuoco quanto la pena del rimorso sono adeguate alla colpa. Quindi per l'una e per l'altra vale la stessa ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Le opere soddisfattorie.

Spl. Questione 15

Proemio

Veniamo quindi a parlare delle opere soddisfattorie.

In proposito si pongono tre quesiti:

1. Se la soddisfazione esiga opere afflittive o penali;

2. Se le sofferenze con le quali Dio colpisce l'uomo in questa vita siano soddisfattorie;

3. Se le opere soddisfattorie siano ben enumerate, quando si riducono alle tre seguenti: elemosine, digiuno e preghiera.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la soddisfazione non esiga delle opere afflittive o penali. Infatti:

Spl. III^a q. 15, a. 1, arg. 1

Con la soddisfazione si deve dare un compenso per l'offesa fatta a Dio. Ma nessuna compensazione può essere fatta con opere afflittive o penali: poiché «Dio non si rallegra delle nostre pene», Tobia 3, 22. Quindi per la soddisfazione non si richiedono opere afflittive.

Spl. III^a q. 15, a. 1, arg. 2

Quanto più un'opera deriva da una maggiore carità, tanto meno è afflittiva: poiché «la carità esclude la pena», come dice S. 1Giovanni 4, 18. Se quindi le opere soddisfattorie dovessero essere afflittive, più queste sono fatte con carità meno sarebbero soddisfattorie. Il che è falso.

Spl. III^a q. 15, a. 1, arg. 3

Soddisfare, come dice S. Anselmo, consiste nel «rendere a Dio l'onore dovuto». Ma ciò può essere fatto anche con altre opere, oltre che con quelle afflittive. Quindi non è necessario che la soddisfazione sia compiuta con opere afflittive.

Spl. III^a q. 15, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Gregorio scrive: «È giusto che il peccatore si imponga con la penitenza privazioni tanto maggiori quanto più gravi furono i danni da lui inflitti con la colpa».

2. Con la soddisfazione va sanata perfettamente la ferita del peccato. Ora, secondo il **Filosofo** «le medicine dei peccati sono i castighi». Quindi la soddisfazione va fatta mediante **opere penali**, ossia **afflittive**

Spl. III^a q. 15, a. 1. RESPONDEO:

La soddisfazione ha un rapporto sia con l'offesa passata, che con essa ottiene una compensazione, sia con le colpe future, dalle quali essa intende preservare [cf. q. 12, a. 3]. E sotto entrambi gli aspetti la soddisfazione esige di essere compiuta con delle opere afflittive. Infatti il compenso per l'offesa implica un livellamento tra colui che ha offeso e chi ha subito l'affronto. Ora, nella giustizia umana tale livellamento si ottiene togliendo all'uno ciò che ha in più del giusto e aggiungendolo all'altro che ha subito la sottrazione di qualcosa. Perciò, sebbene a Dio, data la sua natura, non si possa sottrarre nulla, tuttavia il peccatore, come si è detto sopra [ib., ad 4], per parte sua gli ha sottratto qualcosa peccando. Perché dunque ci sia una compensazione è necessario che al peccatore mediante la soddisfazione **venga sottratto qualcosa** che possa essere a onore di Dio. Ora, l'opera buona in quanto tale non toglie nulla a chi la compie, ma piuttosto lo perfeziona. Perciò **la sottrazione non può essere compiuta che mediante un'opera buona che abbia natura di pena. Affinché dunque un'opera sia soddisfattoria si richiede che sia buona, che sia a onore di Dio e che sia afflittiva o penale, in modo da togliere al peccatore qualcosa. Inoltre la pena preserva dalle colpe future:** poiché un uomo non torna facilmente a commettere quei peccati per i quali ha subito una pena. Infatti, come dice il **Filosofo**, «le pene sono medicine».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 15, a. 1, ad arg. 1

Sebbene Dio non si rallegri delle pene come tali, **tuttavia si rallegra di esse in quanto sono giuste.** E sotto tale aspetto le pene possono essere soddisfattorie.

Spl. III^a q. 15, a. 1, ad arg. 2

Come nella **soddisfazione** si tiene conto della **penalità**, così nel **merito** si tiene conto della **difficoltà**. Ora, la diminuzione delle difficoltà dalla parte dell'atto stesso, a parità di condizioni, **diminuisce il merito, ma la diminuzione delle difficoltà dovute alla prontezza del volere non diminuisce il merito, quanto piuttosto lo accresce.** E allo stesso modo la **diminuzione della penosità** di un'opera per la **prontezza del volere** prodotta dalla **carità** non diminuisce l'efficacia della soddisfazione, ma piuttosto la accresce.

Spl. III^a q. 15, a. 1, ad arg. 3

L'onore dovuto per il peccato è la riparazione dell'offesa, che non può essere data senza **pena** da parte del peccatore. E S. Anselmo intende parlare di questo debito.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **sofferenze** con cui Dio ci punisce nella vita presente non possano essere **soddisfattorie.** Infatti:

Spl. III^a q. 15, a. 2, arg. 1

Come si è spiegato sopra [q. 14, a. 3], nulla può essere soddisfattorio se non è meritorio. Ora, **noi non meritiamo se non con quelle cose che dipendono da noi. Siccome dunque i flagelli con cui Dio ci punisce non dipendono da noi, è chiaro che non possono essere soddisfattori.**

Spl. III^a q. 15, a. 2, arg. 2

La soddisfazione è riservata ai buoni. Invece le sofferenze suddette colpiscono i cattivi, e sono essi che le meritano di più. Quindi non possono essere soddisfattorie.

Spl. III^a q. 15, a. 2, arg. 3

La soddisfazione riguarda i peccati passati. Ma talora queste sofferenze sono inflitte a chi è senza peccati, come è evidente nel caso di Giobbe. Quindi esse non sono soddisfattorie.

Spl. III^a q. 15, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Romani 5, 3 s.**, scrive: «La tribolazione produce la pazienza, la pazienza poi una virtù provata», cioè «la purificazione dai peccati», come spiega la **Glossa**. Quindi le sofferenze espiano i peccati. E così sono soddisfattorie.
2. **S. Ambrogio** afferma: «Anche se manca la sicurezza», cioè la coscienza [certa] del peccato, «la pena è in grado di soddisfare». Perciò tali sofferenze sono soddisfattorie.

Spl. III^a q. 15, a. 2. RESPONDEO:

La compensazione per l'offesa fatta può essere compiuta sia dall'offensore che da un altro. Quando però è compiuta da un altro ha più natura di vendetta che di soddisfazione, mentre quando è compiuta da chi ha offeso ha anche l'aspetto di soddisfazione. Se quindi le sofferenze che Dio infligge per i peccati vengono fatte proprie in qualche modo da chi le subisce, acquistano valore soddisfattorio. Ora, esse vengono fatte proprie da chi le subisce in quanto questi le accetta per la purificazione dai peccati, sopportandole con pazienza. Se invece uno si ribella, allora non le fa sue. E così non hanno valore di soddisfazione, ma solo di vendetta [=giustizia].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 15, a. 2, ad arg. 1

Sebbene quei flagelli non siano in nostro potere, dipende però da noi servircene sopportandoli con pazienza. E così l'uomo «fa di necessità virtù». Per cui quei flagelli possono essere sia meritori che soddisfattori.

Spl. III^a q. 15, a. 2, ad arg. 2

Nota **S. Gregorio** che come «mediante lo stesso fuoco l'oro brilla e la paglia fa fumo», così mediante gli stessi flagelli i buoni si purificano e i malvagi si ostinano con l'impazienza. Sebbene quindi le sofferenze siano comuni, tuttavia la soddisfazione è riservata ai buoni.

Spl. III^a q. 15, a. 2, ad arg. 3

Le sofferenze dicono sempre relazione a una colpa passata: non sempre però a una colpa personale, bensì a una colpa d'origine. Se infatti nella natura umana non ci fosse stata in passato nessuna colpa, non ci sarebbe nessuna pena. Poiché invece in passato nella nostra natura è esistita la colpa, a certe persone Dio infligge delle pene senza una colpa personale, per accrescere il merito della virtù e prevenire eventuali peccati. E queste due cose sono necessarie anche nella soddisfazione. Essa infatti deve consistere in un'opera meritoria, perché sia reso a Dio l'onore dovuto, e deve essere una salvaguardia delle virtù, perché siamo preservati dai peccati futuri.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le opere soddisfattorie non siano ben enumerate quando vengono ridotte alle tre seguenti: l'elemosina, il digiuno e la preghiera. Infatti:

Spl. III^a q. 15, a. 3, arg. 1

Un'opera soddisfattoria deve essere afflittiva, cioè penosa. Ora, la preghiera non implica alcuna pena, essendo un rimedio alla tristezza della sofferenza, ma piuttosto implica gioia, come si rileva dalle parole di

S. Giacomo 5, 13: «C'è qualcuno tra voi che è triste? Preghi e salmeggi». Quindi la preghiera non deve essere computata tra le opere soddisfattorie.

Spl. III^a q. 15, a. 3, arg. 2

Qualsiasi peccato o è carnale o è spirituale. Ora, **come insegna S. Girolamo**, «con il digiuno vengono guarite le pestilenze del corpo e con la preghiera le pestilenze dell'anima». Perciò oltre a queste due non ci deve essere alcun'altra opera soddisfattoria.

Spl. III^a q. 15, a. 3, arg. 3

La soddisfazione è necessaria per purificarci dai peccati. Ma **l'elemosina**, come si legge nel Vangelo, **Luca 11, 41**, purifica da tutti i peccati: «Fate elemosina, e tutto per voi sarà mondo». Quindi le altre due opere sono superflue.

Spl. III^a q. 15, a. 3. SED CONTRA:

1. **Sembra che debbano essere più numerose**. Un male infatti va curato con il suo contrario. Ma **i generi dei peccati sono più di tre**. Quindi le opere soddisfattorie devono essere più numerose.

2. **Come soddisfazione vengono imposti anche dei pellegrinaggi, e le discipline, o flagellazioni**, che non rientrano in nessuna delle predette opere. Quindi tale enumerazione è insufficiente.

Spl. III^a q. 15, a. 3. RESPONDEO:

La soddisfazione deve essere tale da **sottrarre a noi qualcosa a onore di Dio**. Ora, noi non abbiamo che **tre tipi di beni: i beni dell'anima, quelli del corpo e i beni di fortuna**, o beni esterni. Ora, dai beni di fortuna sottraiamo a noi stessi qualcosa con l'**elemosina**, mentre dai beni del corpo lo sottraiamo con il **digiuno**. Dai beni dell'anima invece non è necessario sottrarre nulla eliminandoli o diminuendoli, poiché è con essi che diveniamo accettati a Dio, ma **la sottrazione sta nel sottometterci con essi a Dio in modo totale**. E ciò avviene con la preghiera. Questa enumerazione poi si rivela conveniente anche se si considera la soddisfazione nella sua funzione di «eliminare le cause dei peccati». Tre infatti sono le radici del peccato, secondo le parole di S. **1 Giovanni 2, 16**: «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita». Ora, come spiega S. Agostino, contro la concupiscenza della carne è ordinato il **digiuno**, contro la concupiscenza degli occhi è ordinata l'**elemosina**, contro la superbia della vita è ordinata la **preghiera**. L'enumerazione suddetta infine è conveniente anche se si considera la soddisfazione in quanto «chiude la via alle suggestioni dei peccati». **Il peccato** infatti viene commesso o **contro Dio**, e come rimedio abbiamo **la preghiera**, o **contro il prossimo**, e come rimedio abbiamo l'**elemosina**, o **contro noi stessi**, e come rimedio abbiamo il **digiuno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 15, a. 3, ad arg. 1

Secondo alcuni esistono due specie di preghiera. Una propria dei contemplativi, «la cui conversazione è nei cieli», Filippesi 3, 20. E tale preghiera, essendo del tutto gioiosa, non sarebbe soddisfattoria. L'altra fatta di gemiti per i peccati. E questa, essendo penosa, farebbe parte della soddisfazione. Però è meglio rispondere che **qualsiasi preghiera** ha valore soddisfattorio: perché **sebbene comporti una gioia dello spirito, implica tuttavia l'afflizione della carne**; infatti, come nota **S. Gregorio**, «mentre in noi cresce la forza dell'amore interiore, siamo debilitati senza dubbio nella forza della carne». Per cui nella **Genesi 32, 24**, si legge che «dalla lotta con l'angelo l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò».

Spl. III^a q. 15, a. 3, ad arg. 2

Un peccato può dirsi carnale in due diversi modi:

- **Primo**, per il fatto che viene **compiuto nel piacere stesso della carne**, come nel caso della **gola** e della **lussuria**.

- **Secondo**, perché viene **compiuto in ciò che è ordinato alla carne**, però non nel piacere carnale, **bensi in un piacere di ordine spirituale**, come nel caso dell'**avarizia**.

Ora, questi peccati stanno come in mezzo tra quelli carnali e quelli spirituali. Ci deve quindi essere una **soddisfazione ad essi corrispondente**, cioè l'**elemosina**.

Spl. III^a q. 15, a. 3, ad arg. 3

Sebbene le singole opere ricordate siano appropriate ai vari peccati, essendo giusto che «uno venga punito nella cosa in cui ha peccato», Sapienza 11, 17, e anche se è vero che con la soddisfazione si distrugge la radice del peccato commesso, tuttavia **ognuna di tali opere può soddisfare per qualsiasi colpa**. **Perciò a chi non può compiere l'una può essere imposta l'altra**. E specialmente l'elemosina può supplire alle altre opere soddisfattorie, poiché con essa uno può in qualche modo procurarsi le altre attraverso coloro ai quali la elargisce. Quindi **non ne segue, per il fatto che l'elemosina purifica da tutti i peccati, che le altre opere soddisfattorie siano superflue**.

Spl. III^a q. 15, a. 3, S.c. 1

Sebbene i peccati siano specificamente molteplici, tuttavia si riducono tutti **alle tre radici** o ai tre generi di peccati che corrispondono alle tre opere soddisfattorie suddette.

Spl. III^a q. 15, a. 3, S.c. 2

Tutto ciò che costituisce un'**afflizione corporale** può essere ricondotto al **digiuno**, mentre tutto ciò che viene compiuto **per il bene del prossimo** ha valore di **elemosina**, e qualunque atto di culto **verso Dio** prende l'aspetto di **preghiera**. E così anche un'unica opera può essere soddisfattoria per più di un motivo.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Coloro che ricevono il sacramento della penitenza.

Spl. Questione 16

Proemio

Passiamo ora a trattare di **coloro che ricevono questo sacramento**.

In proposito esamineremo tre quesiti:

1. Se negli innocenti possa esserci penitenza;
2. Se possa esserci nei santi che sono nella gloria;
3. Se possa esserci negli angeli, sia buoni che cattivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli **innocenti** non ci possa essere la **penitenza**. Infatti:

Spl. III^a q. 16, a. 1, arg. 1

La **penitenza** consiste nel «**piangere i peccati commessi**». Ma gli innocenti non hanno commesso alcun **peccato**. Quindi in essi non c'è la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 1, arg. 2

La penitenza nel suo nome stesso implica la pena. Ma gli innocenti non meritano la pena. Quindi in essi non c'è la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 1, arg. 3

La penitenza coincide con la giustizia vendicativa. Ora, se tutti fossero innocenti la giustizia vendicativa non ci sarebbe. Quindi neppure la penitenza. Questa perciò non si riscontra negli innocenti.

Spl. III^a q. 16, a. 1. SED CONTRA:

1. Le virtù vengono infuse tutte insieme. Ma la penitenza è una virtù. Siccome quindi nel battesimo vengono infuse agli innocenti le altre virtù, ne segue che viene loro infusa anche la penitenza.

2. Si dice guaribile anche chi non è mai stato malato corporalmente. Quindi può essere così denominato anche chi non è mai stato malato spiritualmente. Ora, come la guarigione effettiva dalla piaga del peccato non viene compiuta che con un atto di penitenza, così anche la guaribilità esige l'abito di tale virtù. Perciò chi non ha mai subito la malattia del peccato possiede l'abito della penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 1. RESPONDEO:

L'abito sta in mezzo tra la potenza e l'atto. E poiché con l'eliminazione di ciò che precede si elimina ciò che segue, ma non viceversa, ne viene che se eliminiamo la potenza togliamo anche l'abito, mentre ciò non avviene se si elimina l'atto. Siccome dunque la mancanza della materia rispettiva elimina solo l'atto, poiché l'atto non può prodursi senza la materia a cui va applicato, ne viene che l'abito di una virtù può competere a uno a cui manca la materia, potendo questa sopraggiungere e così provocarne l'atto. Come un povero può avere l'abito della magnificenza, ma non l'atto, essendo privo delle grandi ricchezze che formano la materia della magnificenza; può tuttavia avere l'abito. Siccome dunque chi è nello stato di innocenza non ha nell'anima i peccati commessi, che sono appunto la materia della penitenza, ma ha la possibilità di averli, va escluso negli innocenti l'atto della penitenza, ma non il suo abito. Ciò però a patto che essi abbiano la grazia, con la quale vengono infuse tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 16, a. 1, ad arg. 1

Sebbene non li abbiano commessi, possono però commetterli. Agli innocenti quindi non può mancare l'abito della penitenza. Tuttavia tale abito non può mai passare all'atto, se non forse rispetto ai peccati veniali: infatti i mortali lo distruggerebbero. E anche così esso non è inutile, essendo la perfezione di una facoltà naturale.

Spl. III^a q. 16, a. 1, ad arg. 2

Sebbene gli innocenti non meritino attualmente la pena, tuttavia è possibile in essi l'esistenza di qualcosa che meriterebbe loro la pena.

Spl. III^a q. 16, a. 1, ad arg. 3

Se nell'ipotesi rimanesse la possibilità di peccare, dovrebbe rimanere sotto forma di abito anche la giustizia vendicativa; non però il suo atto, non esistendo peccati in atto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nei santi che sono nella gloria non ci possa essere la penitenza. Infatti:

Spl. III^a q. 16, a. 2, arg. 1

S. Gregorio afferma: «I beati si ricordano senza dolore dei loro peccati: come noi dopo essere guariti ci ricordiamo senza dolore delle sofferenze». Ma la penitenza è «un dolore del cuore». Perciò nei santi del cielo non si riscontra la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 2, arg. 2

In cielo i santi sono conformi a Cristo. Ma in Cristo non c'era la penitenza: poiché non c'era neppure la fede, che ne è la radice. Quindi neppure nei santi del paradiso ci può essere la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 2, arg. 3

Un abito che non passa all'atto è inutile. Ora, i santi in paradiso non possono avere l'esercizio attuale della penitenza: poiché in tal caso ci sarebbe qualcosa contro la loro volontà. Quindi in essi non c'è l'abito della penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 2. SED CONTRA:

1. La **penitenza** è tra le parti della **giustizia**. Ma «la giustizia è perpetua e immortale», **Sapienza 1, 15**, per cui rimarrà nella patria beata. Quindi anche la penitenza.

2. Nelle Vitae Patrum si legge di un Padre il quale affermò che Abramo stesso si pentirà di non aver fatto un maggior numero di opere buone. Ma l'uomo deve pentirsi più del male commesso che del bene omesso a cui non era tenuto (si parla infatti di questo bene). Quindi in cielo non mancherà la penitenza dei peccati commessi.

Spl. III^a q. 16, a. 2. RESPONDEO:

Le virtù cardinali resteranno nella patria beata, ma con gli atti che si addicono al loro fine ormai raggiunto. Essendo quindi **la penitenza** tra le parti della giustizia, che è una virtù cardinale, chiunque ha l'abito della penitenza in questa vita lo avrà anche nella futura. Non avrà però il medesimo atto che ha ora, ma un altro: quello cioè di ringraziare Dio per avere egli misericordiosamente perdonato i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 1

Quel testo prova soltanto che i beati non avranno il medesimo atto della penitenza che hanno attualmente. E questo lo concediamo.

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 2

Cristo era impeccabile. Perciò la materia di questa virtù non si addiceva a lui né in modo attuale né in modo potenziale. Non c'è quindi paragone possibile tra lui e gli altri.

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 3

Il pentimento in senso proprio, quale atto della penitenza caratteristico di questa vita, non ci sarà nella patria beata. Non per questo però tale abito sarà inutile, poiché avrà un altro atto.

Spl. III^a q. 16, a. 3, S.c. 1

Questa ragione la concediamo.

Spl. III^a q. 16, a. 3, S.c. 2

Poiché l'affermazione mira a dimostrare che nella patria beata ci sarà l'atto della penitenza come nel presente, si deve rispondere che la nostra volontà nella patria sarà del tutto conforme alla volontà di Dio. Come quindi Dio vuole di volontà antecedente che tutto il bene sia compiuto, e di conseguenza che non esista alcun male, pur non volendolo di volontà conseguente, così possiamo dire che lo vogliono anche i beati. E questo volere viene impropriamente denominato penitenza da quel santo Padre.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo, tanto buono che cattivo, sia capace di penitenza. Infatti:

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 1

L'inizio della penitenza è il **timore** [III, q. 85, a. 5]. Ma negli angeli il timore non è escluso, poiché sta scritto, **Giacomo 2, 19**: «I demoni credono e tremano». Quindi in essi ci può essere la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 2

Il **Filosofo** afferma che «i cattivi saranno pieni di pentimenti», essendo questa per essi la pena più grave. Ora, i demoni sono massimamente cattivi, e nessuna pena è ad essi risparmiata. Quindi i demoni possono pentirsi.

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 3

Una cosa si muove più facilmente verso ciò che è secondo la natura che verso ciò che è contro la natura: come l'acqua che il fuoco scalda facendole violenza torna da se stessa alla sua freddezza naturale. Ora, l'angelo è in grado di degradarsi nel peccato, che è contro la sua natura. Molto più quindi può tornare a ciò che è secondo la natura. Ma ciò significa esercitare la penitenza. Quindi gli angeli sono capaci di penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 4

Secondo il **Damasceno** gli angeli si trovano nella stessa condizione delle anime separate. Ma nelle anime separate, come alcuni spiegano, ci può essere la penitenza: p. es. nelle anime beate che sono nella patria. Quindi ci può essere anche negli angeli.

Spl. III^a q. 16, a. 3. SED CONTRA:

1. Mediante la penitenza l'uomo ottiene, col perdono dei peccati, di **risorgere a vita nuova**. Ma ciò non è possibile negli angeli. Questi perciò non sono capaci di penitenza.
2. Il **Damasceno** afferma che «l'uomo può valersi della penitenza a motivo dell'infermità del corpo». Ma gli angeli sono incorporei. Quindi in essi non ci può essere la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 3. RESPONDEO:

La penitenza in noi può avere due accezioni:

- **Primo**, può indicare una passione: e in questo senso non è altro che il dolore o il dispiacere del male commesso. E sebbene in quanto passione risieda esclusivamente nel **concupiscibile**, tuttavia per affinità si denomina penitenza anche quell'atto del volere con cui uno detesta le azioni compiute: come si trasferiscono nell'appetito intellettuale anche l'amore e le altre passioni.

- **Secondo**, la penitenza sta a indicare una virtù. E in questo senso il suo atto consiste nel **detestare il male commesso, col proposito di emendarsi e l'intenzione di espiarlo, o di placare Dio dell'offesa inferita**. Ora, la detestazione va attribuita a chi ha un ordinamento naturale al bene. E poiché in nessuna creatura tale ordinamento viene del tutto eliminato, tale detestazione rimane anche nei dannati: perciò in essi rimane una spinta o moto di penitenza, o qualcosa di simile, secondo le parole della **Sapienza 5, 3**: «Pentiti, diranno fra loro» [Allora il giusto starà con grande fiducia di fronte a quanti lo hanno oppresso e a quanti han disprezzato le sue sofferenze. Costoro vedendolo saran presi da terribile spavento, saran presi da stupore per la sua salvezza inattesa. Pentiti, diranno fra di loro, gemendo nello spirito tormentato: «Ecco colui che noi una volta abbiamo deriso e che stolti abbiam preso a bersaglio del nostro scherno; giudicammo la sua vita una pazzia e la sua morte disonorevole. Perché ora è considerato tra i figli di Dio e condivide la sorte dei santi? Abbiamo dunque deviato dal cammino della verità; la luce della giustizia non è brillata per noi, né mai per noi si è alzato il sole.]. E questa penitenza, non essendo un abito, ma un **moto di passione o un atto**, in nessuna maniera può trovarsi negli angeli beati, in cui vengono esclusi dei peccati commessi in

precedenza; esiste invece negli angeli cattivi, che si trovano nelle stesse condizioni delle anime dannate: poiché, come dice il **Damasceno**, «ciò che per l'uomo è la morte, per gli angeli è la caduta». **Ma il peccato degli angeli è irremissibile**. Poiché dunque **la materia propria della virtù della penitenza è il peccato in quanto perdonabile o espiabile**, ne segue che, non potendosi loro attribuire tale materia, viene a mancare ad essi la capacità di passare all'atto. **Perciò non si può attribuire ad essi neppure l'abito di questa virtù**. E così gli angeli non sono in grado di possedere la virtù della penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 16, a. 3, ad arg. 1

Dal timore viene generato in essi un moto di penitenza, ma non la virtù.

Spl. III^a q. 16, a. 3, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

Spl. III^a q. 16, a. 3, ad arg. 3

Tutto ciò che nei demoni si riscontra di naturale è cosa buona e inclina al bene, ma il libero arbitrio è in essi ostinato nel male. E poiché i moti della virtù e del vizio non seguono l'inclinazione della natura, bensì il moto del libero arbitrio, non è detto che, essendo essi naturalmente inclinati al bene, ci sia o ci debba essere in essi il moto della virtù.

Spl. III^a q. 16, a. 3, ad arg. 4

Gli angeli santi e le anime dei santi in questo caso non si trovano nella stessa condizione, poiché in precedenza nelle anime dei santi ci fu di fatto, o ci poteva essere, un peccato remissibile; non così invece negli angeli. Perciò, **sebbene ci sia tra di essi una somiglianza quanto allo stato presente, non c'è tuttavia quanto allo stato passato, al quale la penitenza si rivolge direttamente.**

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Le chiavi della Chiesa

Spl. Questione 17

Proemio

Veniamo ora a considerare il **potere dei ministri** di questo sacramento, che rientra nel **potere delle chiavi**. In questo tema esamineremo:

- PRIMO, il potere delle chiavi; Sul primo di questi argomenti esamineremo quattro cose:

- + **primo, l'esistenza e la natura delle chiavi;**
- + **secondo, i loro effetti;**
- + **terzo, i ministri** che devono adoperarle;
- + **quarto, coloro sui quali si esercita il potere delle chiavi.**

- SECONDO, la scomunica;

- TERZO, l'indulgenza;

infatti queste due ultime cose sono connesse col potere delle chiavi.

Sulla prima di queste quattro cose si pongono tre quesiti:

- 1. Se nella Chiesa debbano esserci delle chiavi;**
- 2. Se la chiave consista nel potere di sciogliere e di legare;**
- 3. Se le chiavi siano due o una sola.**

OLO 1:

VIDETUR che nella Chiesa non ci debbano essere delle **chiavi**. Infatti:

Spl. III^a q. 17, a. 1, arg. 1

Per entrare in una casa la cui porta è aperta non si richiedono le chiavi. Ora, nell'Apocalisse 4, 1, si legge: «Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo», e questa porta è Cristo, il quale dice di se stesso, Giovanni 10, 7: «Io sono la porta». Quindi per entrare in cielo la Chiesa non ha bisogno di chiavi.

Spl. III^a q. 17, a. 1, arg. 2

La chiave è fatta per aprire e chiudere. Ma ciò appartiene esclusivamente a Cristo, il quale «apre e nessuno può chiudere, chiude e nessuno può aprire», Apocalisse 3, 7. Quindi la Chiesa nei suoi ministri non ha chiavi.

Spl. III^a q. 17, a. 1, arg. 3

A chi viene chiuso il cielo viene aperto l'inferno, e viceversa. Perciò chi ha le chiavi del cielo ha pure quelle dell'inferno. Ora, non si dice che la Chiesa ha le chiavi dell'inferno. Quindi non ha neppure quelle del cielo.

Spl. III^a q. 17, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, Matteo 16, 19, si legge: «A te darò le chiavi del regno dei cieli».
2. Ogni dispensatore deve avere le chiavi di ciò che dispensa. Ma i ministri della Chiesa sono «i dispensatori dei misteri di Dio», come afferma S. Paolo, 1Corinti 4, 1. Quindi devono averne le chiavi.

Spl. III^a q. 17, a. 1. RESPONDEO:

Al livello delle realtà materiali si dice chiave lo strumento per aprire una porta. Ora, la porta del regno dei cieli viene chiusa a noi dal peccato, sia quanto alla macchia, sia quanto al reato o debito di pena. Perciò il potere con cui viene rimosso tale ostacolo viene chiamato chiave. Ora, questo potere si trova nella divina Trinità per diritto di assoluta autorità o dominio. Perciò alcuni dicono che la Trinità ha «la chiave di autorità». In Cristo in quanto uomo si riscontra invece questo potere di eliminare l'ostacolo suddetto mediante il merito della sua passione, che appunto per questo si dice che «apre la porta del cielo». Per cui secondo alcuni a Cristo appartengono «le chiavi di eccellenza». Siccome però, secondo S. Bonaventura «dal costato di colui che dormiva sulla croce sgorgarono i sacramenti con cui viene fabbricata la Chiesa», nei sacramenti della Chiesa si conserva l'efficacia della passione di Cristo. E per questo anche ai ministri della Chiesa che sono i dispensatori dei sacramenti è stato dato il potere di rimuovere il predetto ostacolo, non per virtù propria, ma per la virtù di Dio e della passione di Cristo. E tale potere viene detto metaforicamente «chiave della Chiesa», che è «la chiave di ministero».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 17, a. 1, ad arg. 1

La porta del cielo di per sé è sempre aperta, ma si dice che è chiusa per qualcuno a motivo dell'impedimento a entrarvi che si trova in lui. Ora, l'impedimento comune a tutta la natura umana per il peccato del primo uomo è stato rimosso dalla passione di Cristo. Per questo S. Giovanni, dopo la passione, «vide una porta aperta nel cielo». Tuttavia però la porta rimane ogni giorno chiusa per alcuni a causa del peccato originale che essi contraggono, o per quello attuale che commettono. E per questo abbiamo bisogno dei sacramenti e delle chiavi della Chiesa.

Spl. III^a q. 17, a. 1, ad arg. 2

Quel testo si riferisce alla chiusura del limbo, per cui fu impedito ad altri di cadervi per l'avvenire, e all'apertura del paradiso, mediante la quale Cristo rimosse con la sua passione l'impedimento comune alla nostra natura.

Spl. III^a q. 17, a. 1, ad arg. 3

La chiave con la quale si apre e si chiude l'inferno è il potere di conferire la grazia, la quale fa sì che all'uomo l'inferno si apra permettendogli di uscire dal peccato, che è la porta dell'inferno, e si chiuda impedendogli col suo sostegno di cadere nel peccato. Ora, conferire la grazia è solo di Dio. Per questo egli ha riservato a sé la chiave dell'inferno. La chiave del Regno invece è il potere di rimettere anche il reato o debito della pena, che trattiene dall'entrata nel Regno. E così all'uomo è conferita la chiave del Regno e non quella dell'inferno: poiché non sono la stessa cosa, come si è spiegato. Infatti alcuni sono tratti fuori dall'inferno mediante la remissione della pena eterna senza essere introdotti immediatamente nel Regno dei cieli, in quanto soggetti al reato della pena temporale che ancora rimane. Oppure si può rispondere, come fanno alcuni, che **la chiave dell'inferno si identifica con quella del cielo, poiché per il fatto stesso che a un'anima si apre l'uno si chiude l'altro; ma la denominazione viene presa in base al luogo più degno.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le chiavi non consistano nel «**potere di legare e di sciogliere, col quale il giudice ecclesiastico deve ammettere chi è degno ed escludere gli indegni dal Regno [dei cieli]**», come dice il testo delle **Sentenze** e la Glossa di **S. Girolamo** Infatti:

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 1

Il **potere spirituale** che viene conferito nei sacramenti si identifica con il **carattere**. Ma le chiavi e il carattere non sono evidentemente la stessa cosa: poiché il carattere dice rapporto a Dio, mentre le chiavi dicono rapporto ai sudditi. Perciò le chiavi non sono «un potere».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 2

Giudice ecclesiastico è solo chi ha la **giurisdizione**, che non viene conferita con l'**ordine sacro**. Invece le chiavi vengono conferite nell'ordinazione dei ministri. Quindi non è giusto nella definizione parlare di «giudice ecclesiastico».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 3

Non c'è alcun bisogno di una potestà attiva per essere indotti a un atto che uno può compiere da se stesso. Ora, per il semplice fatto che uno ne è degno viene ammesso al Regno dei cieli. Perciò non spetta al potere delle chiavi «ammettere chi ne è degno».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 4

I peccatori sono indegni del Regno. Eppure la Chiesa prega per i peccatori, perché lo raggiungano. Essa perciò non «esclude gli indegni», ma per quanto sta in essa, li ammette.

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 5

In ogni serie di cause agenti ordinate fra di loro il fine ultimo è oggetto dell'agente principale, non di quello strumentale. Ora, l'**agente principale della salvezza umana è Dio**. Perciò spetta a lui ammettere al Regno dei cieli, che è il fine ultimo, e non a colui che ne ha le chiavi, il quale è come uno strumento, o un ministro.

Spl. III^a q. 17, a. 2. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, le potenze vanno definite in base ai loro atti. Di conseguenza, **essendo le chiavi un potere, o potenza**, devono essere definite in base ai loro **atti od operazioni**, e in questi atti si deve esprimere l'**oggetto**, dal quale viene specificato in esse l'atto e il **modo di agire**, e che rivela **lo scopo a cui è ordinata la potenza**. Ora, la funzione del potere spirituale non è quella di aprire il cielo per tutti, perché così esso è stato già aperto, come si è notato sopra [*a. 1, ad 1*], ma di aprirlo a una data persona. E ciò non può essere fatto con ordine senza esaminare la sua idoneità. Per questo nella suddetta definizione delle chiavi sono ricordati: **il genere, cioè «il potere»**; il **soggetto** che ne è investito, ossia «**il giudice ecclesiastico**»; **gli atti, cioè «escludere» e «ammettere»**, oppure, stando all'atto materiale delle chiavi, **aprire e chiudere**; si

indica poi l'oggetto con l'espressione «dal Regno», e il modo, ricordando l'idoneità e l'indegnità di coloro su cui l'atto viene esercitato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 17, a. 2, ad arg. 1

Per raggiungere due effetti di cui uno è ordinato all'altro non è preordinata che una sola virtù: come nel fuoco per riscaldare e dissolvere non c'è che il calore. Poiché dunque nel corpo mistico sia la grazia che la remissione di qualsiasi tipo proviene dal capo, risulta essenzialmente identico il potere con cui il sacerdote consacra e quello con cui scioglie e lega, purché non manchi di giurisdizione: tali poteri cioè non differiscono che per una distinzione di ragione, in quanto si riferiscono a effetti diversi; come anche il fuoco sotto un aspetto può dirsi riscaldante e sotto un altro dissolvente. E poiché il carattere dell'ordine sacerdotale non è altro che il potere di esercitare le funzioni a cui è ordinato tale ordine (supposto che esso sia un potere spirituale), di conseguenza il carattere, il potere di consacrare e il potere delle chiavi sono essenzialmente l'identica cosa, e differiscono tra loro solo concettualmente.

Spl. III^a q. 17, a. 2, ad arg. 2

Qualsiasi potere spirituale viene conferito con una consacrazione. Perciò le chiavi vengono date con l'ordine sacro. Però l'esercizio di tale potere esige la debita materia, che è il popolo soggetto mediante la giurisdizione. Un sacerdote quindi prima di avere la giurisdizione ha le chiavi, ma non il loro esercizio. E poiché le chiavi vengono definite mediante i loro atti, per questo nella loro definizione viene posto un elemento che si riferisce alla giurisdizione.

Spl. III^a q. 17, a. 2, ad arg. 3

Si può essere degni di una cosa in due maniere. O al punto di averne un vero diritto. E per chi è degno in questo modo il cielo è già aperto. - Oppure perché uno possiede una certa attitudine ad averla. Ora, il potere delle chiavi si riferisce a coloro che sono degni in questo secondo modo, e per i quali il regno dei cieli non è ancora del tutto aperto.

Spl. III^a q. 17, a. 3, ad arg. 4

Come Dio indurisce il peccatore non già infondendo la malizia, bensì non conferendo la grazia, così si dice che il sacerdote esclude non nel senso che ponga un ostacolo a entrare nel Regno dei cieli, ma perché non toglie l'ostacolo esistente, non potendolo egli rimuovere se prima non lo ha rimosso Dio. Per questo si prega Dio di sciogliere il peccatore, affinché in tal modo possa aver luogo l'assoluzione del sacerdote.

Spl. III^a q. 17, a. 3, ad arg. 5

L'atto del sacerdote non riguarda direttamente il Regno dei cieli, ma i sacramenti che predispongono l'uomo a entrarvi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le chiavi non siano due, ma una sola. Infatti:

Spl. III^a q. 17, a. 3, arg. 1

Per una sola serratura non si richiede che una sola chiave. Ora, la serratura alla cui apertura sono ordinate le chiavi della Chiesa è il peccato. Perciò contro il solo peccato la Chiesa non ha bisogno di due chiavi.

Spl. III^a q. 17, a. 3, arg. 2

Le chiavi vengono consegnate con il conferimento dell'ordine sacro. Ma la scienza non sempre è avuta per infusione, bensì talora viene acquistata, né a possederla sono tutti e soli gli ordinati, ma anche alcuni non ordinati. Quindi «la scienza» non è una chiave. Perciò la chiave è una sola, ossia «il potere di giudicare».

Spl. III^a q. 17, a. 3, arg. 3

Il potere che il sacerdote ha sul corpo mistico dipende da quello che egli ha sul corpo reale di Cristo. Ora, il potere di consacrare il corpo reale di Cristo è unico. Quindi è unica anche la chiave che consiste nel potere riguardante il corpo mistico.

Spl. III^a q. 17, a. 3. SED CONTRA:

1. **Le chiavi sono più di due.** Per un atto umano infatti si richiedono non solo la scienza e la potenza, ma anche la volontà. Ora, tra le chiavi troviamo elencate «la scienza per discernere», e «il potere di giudicare». Perciò dovrebbe porsi tra le chiavi anche «la volontà di assolvere».
2. **A rimettere i peccati è tutta la Trinità.** Ora, mediante le chiavi il sacerdote è ministro della remissione dei peccati. Quindi egli deve avere tre chiavi per rappresentare la Trinità.

Spl. III^a q. 17, a. 3. RESPONDEO:

[Queste chiavi non sono materiali bensì spirituali vale a dire la scienza per discernere e il potere di giudicare; ossia il potere di legare di sciogliere con il quale il giudice ecclesiastico deve ricevere nel Regno coloro che ne sono degni ed escludere gli indegni poiché egli come ha il diritto di legare ha pure quello di sciogliere. Guglielmo D'Auxerre paragona la chiave della scienza all'anti chiave di una cassaforte.]

In ogni atto che per essere esercitato richiede l'idoneità del soggetto che deve usufruirne sono necessarie due cose dalla parte di chi deve porlo: **il giudizio circa l'idoneità di chi deve usufruirne e il compimento dell'atto.** Perciò anche nell'atto di giustizia in cui si rende a qualcuno ciò che gli spetta si richiede il giudizio per discernere se costui lo merita, e la consegna della cosa meritata. E per entrambe le funzioni è indispensabile un'autorità, ossia il potere: infatti non possiamo dare se non ciò che è in nostro potere, né si può parlare di giudizio se questo non ha forza coattiva. Il giudizio infatti è la determinazione di un caso concreto, che nelle scienze speculative avviene ricorrendo alla forza dei primi principi, che sono incontrovertibili, ma nel campo pratico avviene ricorrendo alla forza coattiva esistente nel giudice. E poiché l'esercizio delle chiavi richiede l'idoneità di chi deve usufruirne, dato che con le chiavi «il giudice ecclesiastico riceve gli idonei ed esclude gli indegni», secondo le parole della definizione sopra riferita [a. 2, ob. 1], di conseguenza sono qui necessari il giudizio discretivo, per giudicare dell'idoneità, e l'atto stesso del ricevere; e sia per l'uno che per l'altro si richiede una certa autorità, o potere. Così dunque **le chiavi sono due: la prima riguarda il giudizio circa l'idoneità di chi deve essere assolto, mentre la seconda riguarda la stessa assoluzione.** Queste due chiavi però non si distinguono per la natura dell'autorità che esse incarnano, ma in rapporto agli atti, di cui uno presuppone l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 17, a. 3, ad arg. 1

Ad aprire una sola serratura non è ordinata immediatamente che una chiave sola; nulla però impedisce che una chiave sia ordinata all'atto di un'altra. Infatti la seconda chiave, denominata «potere di legare e di sciogliere», è quella che immediatamente apre la serratura del peccato; però la chiave «della scienza» mostra a chi la si deve aprire.

Spl. III^a q. 17, a. 3, ad arg. 2

Circa la chiave della scienza ci sono due opinioni. Alcuni hanno affermato che la scienza quale abito acquisito o infuso è qui denominata chiave non direttamente, ma solo in ordine all'altra chiave. Perciò quando è indipendente da quella, come nella persona istruita che non è sacerdote, non è detta chiave. E così pure capita che di questa chiave alcuni sacerdoti siano sprovvisti perché non hanno la scienza, né acquisita né infusa, per

sciogliere e per legare; essi tuttavia ricorrono talvolta a una certa abilità naturale, che questi autori denominano «chiavina». Sebbene dunque la chiave della scienza non venga conferita con l'ordine sacro, è l'ordine a far sì che essa sia una chiave, mentre prima non lo era. E pare che questa fosse l'opinione del Maestro delle Sentenze. Ma ciò non sembra concordare con le parole evangeliche, Matteo 16, 19, che promettono a Pietro «le chiavi»: quindi nell'ordine sacro non viene data una chiave soltanto, ma due. E così l'altra opinione sostiene che la chiave **non sta nella scienza** quale abito, ma nell'**autorità di esercitare l'atto del sapere**. E tale autorità in certi casi è priva di scienza, mentre in altri casi la scienza è priva di essa. **Come è evidente anche nei tribunali civili: ci sono infatti dei giudici che hanno l'autorità di giudicare senza conoscere il diritto; e al contrario ce ne sono di quelli che hanno la conoscenza del diritto senza avere l'autorità di giudicare**. Poiché dunque le funzioni del giudice, alle quali uno è ordinato in base all'autorità che riveste e non in base alla scienza che può avere, non possono essere compiute convenientemente senza queste due cose, **ne viene che non si può accettare senza peccato l'autorità di giudicare, che è la chiave, quando si è privi della scienza**; la scienza invece può essere posseduta senza peccato anche da chi è privo dell'autorità.

Spl. III^a q. 17, a. 3, ad arg. 3

L'atto unico al quale è ordinato il potere di consacrare è di un altro genere, per cui non può rientrare nella medesima suddivisione delle chiavi; né può essere molteplice come quest'ultimo potere, che ha di mira atti diversi. E ciò nonostante il fatto che il potere [sacerdotale] sia essenzialmente unico, come si è già notato *[nel corpo; a. 2, ad 1]*.

Spl. III^a q. 17, a. 3, S.c. 1

Ciascuno è sempre libero di volere. Quindi per volere non si richiede un'autorità. **E così la volontà non è enumerata tra le chiavi.**

Spl. III^a q. 17, a. 3, S.c. 2

Tutta la Trinità rimette i peccati come li rimette ciascuna Persona. Perciò non è necessario che il sacerdote, che è ministro della Trinità, abbia tre chiavi. E specialmente perché la volontà, che è appropriata allo Spirito Santo, non richiede chiavi, come si è detto *[ad 4]*.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Effetti delle chiavi

Spl. **Questione 18**

Proemio

Veniamo ora a considerare gli **effetti delle chiavi**.

In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se il potere delle chiavi si estenda alla remissione della colpa;
2. Se il sacerdote possa rimettere la pena dovuta al peccato;
3. Se col potere delle chiavi il sacerdote possa legare;
4. Se possa legare e sciogliere arbitrariamente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **potere delle chiavi** si estenda alla **remissione della colpa**. Infatti:

Spl. III^a q. 18, a. 1, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 20, 23**, disse ai discepoli: «**A chi rimetterete i peccati saranno rimessi**». Ora, ciò non si riduce solo a una **dichiarazione circa il perdono ottenuto**, come vuole il Maestro nelle Sentenze, perché

allora il sacerdote del nuovo Testamento non avrebbe un potere superiore a quello di un sacerdote dell'antica legge. Egli dunque esercita il potere di rimettere la colpa.

Spl. III^a q. 18, a. 1, arg. 2

Nella penitenza viene data la grazia per la remissione dei peccati. Ora, il dispensatore di questo sacramento è il sacerdote in virtù delle chiavi. Perciò, dato che la grazia si contrappone al peccato non per le conseguenze penali, ma in quanto esso è una colpa, sembra che il sacerdote in forza delle chiavi influisca sulla remissione della colpa.

Spl. III^a q. 18, a. 1, arg. 3

Riceve maggiore virtù il sacerdote dalla sua consacrazione che l'acqua del battesimo dalla sua benedizione. Ora, l'acqua del battesimo riceve una virtù tale per cui, come dice S. Agostino, «tocca il corpo e lava il cuore». Quindi a più forte ragione il sacerdote riceve nella sua consacrazione il potere di lavare il cuore dalla macchia della colpa.

Spl. III^a q. 18, a. 1. SED CONTRA:

1. **Il Maestro** insegna che Dio non ha conferito al ministro questo **potere di cooperare con lui nella purificazione interiore**. Ora, se egli potesse rimettere la colpa coopererebbe a questa purificazione. Quindi **il potere delle chiavi non si estende alla remissione della colpa**.
2. **Il peccato non può essere rimesso che mediante lo Spirito Santo**. Ma dare lo Spirito Santo non appartiene a nessun uomo, come ha scritto **il Maestro**. Perciò nemmeno rimettere i peccati sotto l'aspetto della colpa.

Spl. III^a q. 18, a. 1. RESPONDEO:

Come dice **Ugo di S. Vittore**, «i sacramenti in virtù della loro santificazione contengono la grazia invisibile».

- Ora, questa santificazione talora è indispensabile per il sacramento **sia nella materia che nel ministro**, come nel caso della **cresima**: e allora l'efficacia del sacramento deriva congiuntamente dall'una e dall'altro.
- Talora invece per il sacramento **non si richiede che la santificazione della materia**, come nel **battesimo**, poiché esso non ha un ministro determinato nei casi di necessità: e allora tutta la virtù o l'efficacia sacramentale risiede nella materia.
- Talora infine è indispensabile per il sacramento **la consacrazione o santificazione del ministro**, senza nessuna santificazione della materia: e allora tutta la virtù del sacramento risiede nel ministro, come avviene appunto nella **penitenza**. Perciò il **potere delle chiavi** che risiede **nel sacerdote** sta all'effetto del sacramento della **penitenza** come **la virtù** che risiede **nell'acqua** del battesimo sta all'effetto del **battesimo**. Ora, il battesimo e il sacramento della penitenza hanno in qualche modo il medesimo effetto: poiché l'uno e l'altro sono ordinati direttamente contro la colpa, a differenza degli altri sacramenti. Però **differiscono in questo**, che il sacramento della penitenza, avendo come sua **parte quasi materiale gli atti del penitente**, non può essere conferito che agli adulti, nei quali è indispensabile la preparazione per ricevere gli effetti sacramentali. Invece il battesimo può essere dato sia agli adulti che ai bambini, nonché ad altri soggetti privi dell'uso di ragione: perciò col battesimo viene data ai bambini la grazia e la remissione dei peccati senza alcuna preparazione da parte loro; non però agli adulti, nei quali si richiede una preparazione che tolga le cattive disposizioni. Ora, questa preparazione talora è sufficiente per ottenere la grazia prima ancora di ricevere il battesimo, però non senza il desiderio del battesimo, dopo la predicazione del Vangelo. Altre volte invece tale preparazione non precede nel tempo, ma è simultanea al conferimento del battesimo: e allora la grazia della remissione della colpa viene data col battesimo. Invece **col sacramento della penitenza non viene mai conferita la grazia senza che ci sia, o ci sia stata, una preparazione**. Perciò **la virtù delle chiavi compie la remissione della colpa**, o perché esiste nel desiderio, o perché viene esercitata, come anche l'acqua nel

battesimo. Però come il battesimo non agisce quale agente principale, bensì quale strumento, senza però arrivare a produrre direttamente la grazia neppure strumentalmente, ma **disponendo alla grazia che produce la remissione della colpa**, così avviene anche per il potere delle chiavi. **Soltanto Dio quindi rimette direttamente la colpa, e per sua virtù agiscono strumentalmente sia il battesimo, quale strumento inanimato, sia il sacerdote quale «strumento animato»**, che è detto «servo», secondo il Filosofo. Quindi il sacerdote agisce come ministro. **Perciò è evidente che il potere delle chiavi è ordinato in qualche modo alla remissione della colpa, non come causa diretta, ma come causa dispositiva** *[sentenza che contiene la decisione vera e propria, è la parte che indica chiaramente l'esito del giudizio, ciò che è stato deciso dal giudice]*. Se uno quindi prima dell'assoluzione non fosse perfettamente disposto a ricevere la grazia, se non mette ostacoli consegue la grazia nella confessione stessa e nell'assoluzione sacramentale. Se infatti il potere delle chiavi non fosse ordinato in alcun modo alla remissione della colpa, ma solo alla remissione della pena, come dicono alcuni, non si esigerebbe per la remissione della colpa il desiderio di ricevere l'effetto delle chiavi: come non si esige il desiderio di ricevere gli altri sacramenti che non sono ordinati contro la colpa, ma contro la pena. **Il fatto però che l'uso delle chiavi richieda sempre una preparazione da parte del penitente** dimostra che il potere delle chiavi non è ordinato alla remissione della colpa. E la stessa cosa varrebbe per il battesimo se non fosse conferito che agli adulti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 18, a. 1, ad arg. 1

Come dice il **Maestro nel testo delle Sentenze**, ai sacerdoti è stato affidato il potere di rimettere i peccati non per virtù propria, il che appartiene a Dio, ma **per mostrare quali ministri la remissione operata da Dio**. Ciò però può accadere in tre modi:

- **Primo, mostrando tale remissione** non come una realtà presente, ma **promettendola come futura, senza cooperare per nulla al suo ottenimento**. E in tal modo esprimevano l'agire di Dio i sacramenti dell'antica legge. Perciò il sacerdote della legge antica mostrava soltanto, senza avere alcuna efficacia.
- **Secondo, in modo da indicare l'opera di Dio come presente**, senza però cooperare con essa. Ora, alcuni affermano che i sacramenti della nuova legge esprimono in questo modo il conferimento della grazia che Dio dona nell'amministrazione dei sacramenti, senza che in questi si trovi una virtù che cooperi al suo conferimento. E secondo questa opinione anche il potere delle chiavi servirebbe solo a manifestare l'opera compiuta da Dio nel rimettere la colpa nell'atto in cui si riceve il sacramento.
- **Terzo, in modo da indicare l'opera di Dio nella remissione della colpa come realtà presente, e compiendo a tale scopo qualcosa in maniera dispositiva e strumentale**. Ed è in questo modo, secondo un'altra opinione più comune, che i sacramenti della nuova legge mostrano la purificazione compiuta da Dio. Ed è pure **in questo modo che nel nuovo Testamento il sacerdote dichiara i peccatori assolti dalla colpa**: poiché le conclusioni relative ai sacramenti devono valere proporzionalmente anche per il potere dei ministri. - **Né fa obiezioni, per questa causalità dispositiva delle chiavi della Chiesa, il fatto che talora la colpa sia già rimessa**: come non fa obiezioni che il battesimo, per quanto dipende da esso, possa produrre le dovute disposizioni in colui che è già santificato prima di riceverlo.

Spl. III^a q. 18, a. 1, ad arg. 2

Né il sacramento della penitenza né il sacramento del battesimo producono la grazia e la remissione della colpa direttamente, ma [solo] in maniera dispositiva.

Spl. III^a q. 18, a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezione. Le altre argomentazioni poi [s. c.] dimostrano che il potere delle chiavi non opera direttamente la remissione della colpa. E questo bisogna concederlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacerdote non possa **rimettere la pena dovuta al peccato**. Infatti:

Spl. III^a q. 18, a. 2, arg. 1

Al peccato è dovuta la pena eterna e quella temporale. Ora, anche **dopo l'assoluzione del sacerdote il penitente rimane obbligato a scontare la pena temporale, o in purgatorio o in questo mondo. Quindi il sacerdote in nessun modo rimette la pena.**

Spl. III^a q. 18, a. 2, arg. 2

Il sacerdote non può pregiudicare la giustizia di Dio. Ora, **la pena che devono subire i penitenti è determinata dalla giustizia di Dio. Quindi il sacerdote non ha il potere di diminuirla.**

Spl. III^a q. 18, a. 2, arg. 3

Chi ha commesso un piccolo peccato è capace di ricevere l'effetto delle chiavi non meno di chi ne ha commesso uno più grave. Ma se dal sacerdote può essere ridotta la pena del peccato più grave, è possibile che ci sia un peccato così piccolo da non meritare una pena superiore alla parte condonata di quello più grave. Quindi il sacerdote potrebbe perdonare tutta la pena di quel peccato più piccolo. Il che è falso.

Spl. III^a q. 18, a. 2, arg. 4

Tutta la pena temporale dovuta al peccato è della medesima natura. Se quindi con la prima assoluzione si ottiene la riduzione della pena, si potrà ottenere un'altra riduzione per il medesimo peccato anche con la seconda. E così, moltiplicando le assoluzioni con il potere delle chiavi, verrà eliminata tutta la pena: poiché la seconda assoluzione non è meno efficace della prima. Così dunque il peccato resterà del tutto impunito. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 18, a. 2. SED CONTRA:

1. Le chiavi sono il potere di legare e di sciogliere. Ora, **il sacerdote ha la facoltà di imporre una pena temporale. Quindi può anche assolvere dalla pena.**

2. **Il sacerdote non ha la facoltà di rimettere il peccato sotto l'aspetto della colpa, come dice il testo delle Sentenze, e per la stessa ragione non può rimetterlo quanto alla pena eterna. Se quindi non potesse rimetterlo quanto alla pena temporale, non potrebbe rimetterlo in alcun modo. Il che è assolutamente inconciliabile con le parole evangeliche.**

Spl. III^a q. 18, a. 2. RESPONDEO:

L'effetto che il potere delle chiavi produce in chi ha già la contrizione dei suoi peccati va giudicato per analogia con l'effetto del battesimo che è conferito a chi ha già la grazia. Costui infatti mediante la fede e la contrizione anteriori al battesimo ha già ottenuto la grazia e la remissione dei peccati rispetto alla colpa; quando però riceve attualmente il battesimo consegue un accrescimento della grazia, e viene assolto totalmente da ogni debito o reato di pena, poiché è fatto partecipe della passione di Cristo. Similmente **chi ha conseguito con la contrizione la remissione dei peccati quanto alla colpa, e quindi quanto al reato della pena eterna, che viene rimesso assieme alla colpa, riceve in forza delle chiavi, che traggono la loro efficacia dalla passione di Cristo, un aumento di grazia e la remissione della pena temporale, il cui debito o reato rimane dopo la remissione della colpa. Tale debito però non viene rimesso totalmente come nel battesimo, ma in parte.** Poiché nel battesimo l'uomo rigenerato viene configurato alla passione di Cristo, ricevendo in sé in tutta la sua efficacia tale passione, la quale basta a cancellare qualsiasi pena, per cui egli non conserva alcun debito del peccato attuale precedente. **Infatti a nessuno va imputato a pena se non ciò che lui stesso ha compiuto;** ora l'uomo, ricevendo nel battesimo una nuova vita, mediante la grazia diventa «un uomo nuovo», per cui in lui non rimane alcun debito di pena per i peccati precedenti. Invece **nella penitenza l'uomo non viene ad assumere un'altra vita: poiché essa non è una rigenerazione, ma una guarigione.** E così

attraverso il potere delle chiavi che agisce nel sacramento della penitenza non viene rimessa tutta la pena, ma qualcosa della pena temporale eventualmente rimasta da espiare dopo la remissione della pena eterna. Però non si rimette soltanto la pena imposta al penitente in base alla confessione dei peccati, come dicono alcuni, poiché in tal modo la confessione e l'assoluzione sacramentali non sarebbero che un peso, il che non si addice ai sacramenti della nuova legge. È invece rimessa anche parte di quella pena che si dovrebbe espiare in purgatorio: per cui nel purgatorio chi è morto assolto prima di aver compiuto la soddisfazione è punito meno che se fosse morto senza l'assoluzione.

[IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA:

- *Rende manifesta come causa dispositiva-strumentale la remissione della colpa (rimessa con la contrizione);*
- *Rende manifesta come causa dispositiva-strumentale la remissione della pena eterna (rimessa con la contrizione);*
- *Conferma l'opera di Dio tra il suo popolo con l'azione dei sacramenti;*
- *Perfeziona l'atto della contrizione se fosse imperfetto (potere delle Chiavi);*
- *Aumenta la grazia già ottenuta con la remissione della colpa e della pena eterna (Chiavi);*
- *Rimette subito una parte della pena temporale (Chiavi);*
- *Definisce la soddisfazione e rimette quello che rimane della pena temporale (Chiavi)]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 1

Il sacerdote non rimette tutta la pena temporale, ma parte di essa. Perciò il penitente rimane ancora obbligato alla **pena soddisfattoria**.

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 2

La passione di Cristo ha soddisfatto pienamente «per i peccati di tutto il mondo». Perciò si può condonare in parte la pena senza pregiudizio della divina giustizia: poiché mediante i sacramenti della Chiesa l'effetto della passione raggiunge il penitente.

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 3

Per qualsiasi peccato deve rimanere una certa pena soddisfattoria da espiare, tale che serva da rimedio medicinale contro di esso. Perciò, sebbene con l'assoluzione venga rimessa una certa quantità della pena dovuta per qualche grave peccato, non è necessario che ne venga rimessa altrettanta per ciascun peccato - perché allora qualche peccato resterebbe senza alcuna pena -, ma col potere delle chiavi viene rimesso proporzionalmente qualcosa della pena dei singoli peccati.

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 4

Alcuni affermano che soltanto nella prima di queste assoluzioni viene rimessa col potere delle chiavi tanta pena quanta se ne può rimettere; e tuttavia le confessioni reiterate avrebbero valore, sia per l'istruzione e la maggiore sicurezza che se ne riceve, sia per l'intercessione del confessore e il merito del rossore che si prova. Ma ciò non sembra vero. Perché se queste ragioni giustificano la ripetizione della confessione, non giustificano però quella dell'assoluzione: soprattutto in chi non ha un motivo per dubitare dell'assoluzione precedente. Questi infatti potrebbe dubitare dopo la seconda come dopo la prima. Del resto vediamo che il sacramento dell'estrema unzione non viene ripetuto per la medesima malattia, poiché tutto ciò che si poteva ottenere dal sacramento fu conseguito in una sola volta. - Inoltre nella seconda confessione non sarebbe necessario che il confessore avesse il potere delle chiavi, se è vero che esso non esercita alcun influsso. E così altri affermano che anche nella seconda assoluzione viene rimessa col potere delle chiavi una parte di pena. Infatti anche nella seconda assoluzione viene conferito un aumento di grazia; ora, più grazia si riceve, meno resta delle scorie del peccato precedente, e quindi minore è il debito della pena espiatoria. Per cui anche nella prima assoluzione la pena viene rimessa in misura maggiore o minore a seconda che uno si è disposto

più o meno alla grazia. Anzi, la disposizione può essere tanta da eliminare del tutto la pena con la contrizione, come si è già visto [q. 5, a. 2]. Perciò non vi è alcuna incongruenza nel fatto che ripetendo la confessione venga eliminata anche tutta la pena, lasciando così del tutto impunito un peccato per il quale ha soddisfatto la sofferenza di Cristo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che col potere delle chiavi il sacerdote non possa **legare**. Infatti:

Spl. III^a q. 18, a. 3, arg. 1

I poteri sacramentali sono ordinati contro i peccati come una medicina. Ma **legare non è una medicina del peccato, anzi, sembra piuttosto un aggravamento del morbo**. Quindi il sacerdote col potere delle chiavi, che è un potere sacramentale, non ha la facoltà di legare.

Spl. III^a q. 18, a. 3, arg. 2

Come **assolvere o aprire è togliere un ostacolo**, così **legare significa porlo**. Ora, l'ostacolo al regno dei cieli è il peccato, che nessun altro è in grado di imporci: poiché non si pecca che per volontà propria. Quindi il sacerdote non può legare.

Spl. III^a q. 18, a. 3, arg. 3

Le chiavi derivano la loro efficacia dalla passione di Cristo. Ma **legare non è un effetto della passione**. Perciò il sacerdote in forza del potere delle chiavi non può legare.

Spl. III^a q. 18, a. 3. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 16, 19**, si legge: «Tutto ciò che legherai sulla terra, sarà legato anche nei cieli».
2. «I poteri di ordine razionale valgono nei due sensi opposti», **Aristotele**. Ma il potere delle chiavi è un potere di **ordine razionale**, essendo connesso con la **discrezione**. Quindi vale nei due sensi opposti. E così se può sciogliere, può anche legare.

Spl. III^a q. 18, a. 3 RESPONDEO:

- La funzione del sacerdote nell'uso delle chiavi è conforme al modo di operare di **Dio**, del quale egli è ministro. Ora, Dio agisce e sulla colpa e sulla pena. Ma **sulla colpa** agisce direttamente per **assolvere e indirettamente per legare**, poiché si dice che egli «**indurisce**» [il peccatore] quando non elargisce la grazia. **Sulla pena** invece Dio agisce direttamente in tutti e due i sensi: **poiché e la condona e la infligge**.

- Anche il **sacerdote** dunque, sebbene nell'assolvere abbia per il potere delle chiavi un'operazione ordinata alla remissione della **colpa** nel modo che abbiamo indicato sopra [a. 1], tuttavia non ha un'operazione sulla colpa che sia un legare: a meno che non si consideri un legare il fatto che non assolve, ma dichiara legati [certi peccatori]. **Sulla pena** invece egli ha il potere di legare e di sciogliere: **scioglie infatti dalla pena che rimette e lega alla pena che rimane**. Questa funzione di legare però si presenta sotto due aspetti. Primo, in rapporto alla quantità della pena genericamente presa: e rispetto a questa il sacerdote lega nel senso che non scioglie, ma dichiara che il penitente vi rimane obbligato. Secondo, in rapporto a questa o a quella pena determinata: e qui egli lega a quella data pena imponendola al penitente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 1

Il residuo della pena a cui il sacerdote obbliga è una medicina che toglie l'infezione del peccato.

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 2

Ostacolo al Regno non è soltanto il **peccato**, ma anche la **pena**; e sopra abbiamo detto in che modo il sacerdote la imponga.

Spl. III^a q. 18, a. 2, ad arg. 3

La passione stessa di Cristo ci obbliga a una qualche pena, mediante la quale ci conformiamo a lui.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il sacerdote possa **legare e sciogliere arbitrariamente. Infatti:**

Spl. III^a q. 18, a. 4, arg. 1

S. Girolamo afferma: «I canoni non determinano con precisione per ogni colpa la durata della penitenza, dicendo come ognuna di esse debba essere espiata, ma piuttosto stabiliscono che ciò venga lasciato all'arbitrio di un sacerdote intelligente». Sembra quindi che costui possa legare e sciogliere secondo il suo arbitrio.

Spl. III^a q. 18, a. 4, arg. 2

Il Signore, **Luca 16, 5 ss.**, «lodò il fattore infedele perché aveva agito con scaltrezza», condonando con larghezza ai debitori del suo padrone. Ora, Dio è più disposto alla misericordia di qualsiasi padrone umano. Perciò più uno è largo nel condonare la pena, più merita lode.

Spl. III^a q. 18, a. 4, arg. 3

«Ogni atto di Cristo è un insegnamento per noi». Ora, egli a certi peccatori non impose alcuna penitenza, ma solo l'**emenda** [= *correzione*]: come è evidente nel caso dell'adultera riferito da **S. Giovanni 8, 11**. Quindi anche il sacerdote, che fa le veci di Cristo, può rimettere a suo arbitrio la pena, o tutta o in parte.

Spl. III^a q. 18, a. 4. **SED CONTRA:**

1. S. **Gregorio VII** afferma: «Diciamo falsa quella penitenza che non è imposta in base alla qualità delle colpe secondo l'insegnamento dei santi Padri». Perciò la penitenza non è lasciata del tutto all'arbitrio del sacerdote.

2. Nell'esercizio delle chiavi si richiede la discrezione [*misura, moderazione, prudenza, cautela, tatto, buon senso, criterio, discernimento, giudizio*]. Ma se dipendesse solo dalla volontà del sacerdote condonare o imporre la gravità della penitenza, la discrezione non sarebbe necessaria: poiché in tale atto non ci potrebbe mai essere indiscrezione. Quindi ciò non va lasciato totalmente all'arbitrio del sacerdote.

Spl. III^a q. 18, a. 4. **RESPONDEO:**

Il sacerdote nell'uso delle chiavi agisce come **strumento e ministro** di Dio. Ora, nessuno strumento ha efficacia se non in quanto è mosso dall'agente principale. Per cui Dionigi afferma che «i sacerdoti devono servirsi dei poteri gerarchici quando sono mossi dalla divinità». E per indicare questa **dipendenza il Vangelo Matteo 16, 17**, prima della consegna delle chiavi a Pietro, ricorda la rivelazione a lui fatta della divinità di Cristo [*E Gesù: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli»*].; e prima del conferimento di questo potere agli Apostoli ricorda, **Giovanni 20, 22**, **l'effusione dello Spirito Santo**, dal quale «sono mossi i figli di Dio» [*Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi»*]. Se uno quindi presumesse di servirsi del proprio potere prescindendo da quella mozione divina non raggiungerebbe l'effetto, come afferma Dionigi. Inoltre egli si scosterebbe così dall'ordine divino, e incorrerebbe in una

colpa. E poiché le **pene o penitenze** soddisfattorie vanno inflitte quali **rimedi medicinali**, come nell'arte medica le diverse medicine non si addicono a tutti gli infermi, ma devono essere variate secondo l'**arbitrio di un medico** il quale segua non il suo arbitrio, ma **la scienza della medicina**, così le penitenze determinate nei canoni non si addicono a tutti i penitenti, ma devono essere variate secondo l'arbitrio del sacerdote regolato dall'**ispirazione di Dio**. Come quindi talora il medico si astiene prudentemente dal dare una medicina efficace per curare una malattia affinché non insorga un pericolo più grave a causa della debilitazione fisica del paziente, così il sacerdote mosso dall'**ispirazione divina** non sempre impone tutta la penitenza dovuta per un dato peccato affinché il penitente spiritualmente infermo non disperì a motivo della gravità della pena, e si ritragga così del tutto dalla penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 18, a. 4, ad arg. 1

Tale arbitrio deve essere **regolato dall'ispirazione divina**.

Spl. III^a q. 18, a. 4, ad arg. 2

Il fattore viene lodato anche perché «**aveva agito con scaltrezza** *[prudenter]*». Quindi nel rimettere la pena dovuta ci vuole **discrezione**.

Spl. III^a q. 18, a. 4, ad arg. 3

Cristo aveva sui sacramenti il **potere di eccellenza**. Perciò poteva di propria autorità rimettere in tutto o in parte la pena come egli voleva. Non si può dire invece lo stesso di coloro che agiscono solo come suoi ministri.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Ministro e uso del potere delle chiavi.

Spl. **Questione 19**

Proemio

Veniamo quindi a indagare sui **ministri e sull'uso del potere delle chiavi**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i sacerdoti dell'antica Legge avessero il potere dei le chiavi;
2. Se tale potere l'avesse Cristo;
3. Se l'abbiano soltanto i sacerdoti;
4. Se i santi, pur non essendo sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi;
5. Se i cattivi sacerdoti possano esercitarlo in modo efficace;
6. Se quelli scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati possano esercitare il potere delle chiavi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i sacerdoti dell'antica legge avessero il **potere delle chiavi**. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

Tale potere è una conseguenza dell'**ordine sacro**. Ora, essi avevano l'ordine, grazie al quale venivano denominati **sacerdoti**. Quindi i sacerdoti dell'antica legge avevano il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 2

Come dice il **Maestro nelle Sentenze**, le chiavi sono due: «la scienza per discernere e il potere di giudicare». Ma i sacerdoti dell'antica legge avevano la facoltà per l'una e l'altra funzione. Quindi avevano il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 3

I sacerdoti dell'antica legge avevano **un potere** sopra il resto del popolo. Non però temporale: altrimenti il potere regale non sarebbe stato distinto da quello sacerdotale. Quindi **spirituale**. Ma il potere delle chiavi è precisamente questo. Quindi essi avevano il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 1. SED CONTRA:

1. **Le chiavi** sono ordinate ad **aprire il regno dei cieli**, che non poteva essere aperto prima della passione di Cristo. Quindi i sacerdoti dell'antica legge non avevano le chiavi.
2. **I sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia**. Ora, le porte del regno dei cieli non si possono aprire che mediante la grazia. Quindi con quei sacramenti esse non potevano essere aperte. Perciò anche i sacerdoti che ne erano i ministri non detenevano le chiavi del regno dei cieli.

Spl. III^a q. 19, a. 1. RESPONDEO:

- **Alcuni** hanno affermato che nell'antica legge i sacerdoti **avevano il potere delle chiavi**, poiché come dice il **Levitico 5**, avevano l'incombenza di imporre una pena per il delitto, il che sembra rientrare in tale potere: però allora esso sarebbe stato **incompleto**, mentre ora in virtù di Cristo esso è completo nei sacerdoti della nuova legge.

- Ma ciò va contro quanto ha inteso dire l'Apostolo nella lettera agli **Ebrei 9, 11 s.**.. Qui infatti il **sacerdozio di Cristo viene preferito** a quello legale per il fatto che «Cristo è il sommo sacerdote dei beni futuri» che introduce nel tabernacolo dei cieli «con il proprio sangue», e non invece in quello «fatto da mano di uomo», come faceva il sacerdozio dell'antica legge, «con il sangue di capri e di vitelli». Perciò è evidente che il potere di questo sacerdozio non si estendeva ai beni celesti, ma alle figure di tali beni. Così dunque, **secondo altri**, si deve affermare che gli antichi sacerdoti **non avevano il potere delle chiavi**, ma la sua prefigurazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 1

Il potere delle chiavi è una **conseguenza del sacerdozio** grazie al quale si è introdotti nel regno dei cieli. Ma tale non era l'ordine del sacerdozio levitico. Quindi quei sacerdoti non avevano le chiavi del cielo, bensì quelle del tabernacolo terreno.

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 2

I sacerdoti dell'antica legge avevano l'autorità di discernere e di giudicare per ammettere l'uomo da essi giudicato **non ai beni celesti, bensì a quelli che li prefiguravano**.

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 3

Essi avevano un potere spirituale in quanto mediante i sacramenti della legge purificavano gli uomini non dalle **colpe**, ma dalle **irregolarità**, in modo che potessero così accedere «al tabernacolo fatto da mano di uomo», **Ebrei 9, 11**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non avesse il **potere delle chiavi**. Infatti:

[Senza dubbio le parole citate nell'Apocalisse si riferiscono a Cristo come risulta dal testo nella sua integrità: "Così parla il Santo, il Verace, colui che tiene la chiave di David e quando apre nessuno può chiudere". E' evidente, proprio nell'accento alla chiave di David, il riferimento a un celebre testo di Isaia che nella tradizione cristiana ha assunto un profondo significato messianico: "Sulla sua spalla io porrò la chiave della casa di Davide; dove egli apre nessuno potrà chiudere, dove egli chiude nessuno potrà aprire" (Isaia 22, 22). il simbolismo delle chiavi ha in queste frasi bibliche la sua fonte primigenia punto.]

Spl. III^a q. 19, a. 2, arg. 1

Tale potere è connesso col **carattere dell'ordine**. Ma Cristo non aveva il carattere. Quindi neppure il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 2, arg. 2

Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, in modo da poterne conferire gli effetti senza la virtù sacramentale. Ora, il potere delle chiavi è una virtù sacramentale. Quindi **Cristo non aveva bisogno di chiavi**. Perciò possederle sarebbe stato per lui inutile.

Spl. III^a q. 19, a. 2. SED CONTRA:

Nell'**Apocalisse 3, 7**, si legge: «**Così parla colui che ha la chiave di Davide**», ecc.

Spl. III^a q. 19, a. 2. RESPONDEO:

La virtù di compiere una data cosa non si trova allo stesso modo nello strumento e nell'agente principale, ma nell'agente principale si trova in un modo più perfetto. Ora, il potere delle chiavi che abbiamo noi è strumentale, come la virtù relativa agli altri sacramenti: **in Cristo invece si trova come nell'agente principale della nostra salvezza, in modo autoritativo in quanto è Dio e come realtà meritata in quanto è uomo**. La chiave però nel suo concetto esprime il potere di aprire e di chiudere sia che uno apra come agente principale, sia che lo faccia come ministro. Perciò in Cristo si deve porre il potere delle chiavi, anche se in un modo diverso da quello in cui si trova nei ministri. **Per cui si dice che egli ha «la chiave di eccellenza»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 2, ad arg. 1

Il carattere implica nel suo concetto l'idea di derivazione da un altro. Di conseguenza **il potere delle chiavi che in noi deriva da Cristo è conseguente al carattere col quale ci conformiamo a lui**. In Cristo invece tale potere non consegue al carattere, ma alla **forma principale** da cui esso deriva.

Spl. III^a q. 19, a. 2, ad arg. 2

Il potere delle chiavi posseduto da Cristo **non era sacramentale, ma era il principio del potere sacramentale** delle chiavi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che non soltanto i sacerdoti** abbiano il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 3, arg. 1

S. Isidoro scrive che «**gli ostiari hanno l'incombenza di distinguere tra i buoni e i cattivi: accolgono i degni ed escludono gli indegni**» *[Il chierico cui era stato conferito l'ostiariato; gli competeva l'ufficio di aprire e chiudere la chiesa, custodirla, impedirne l'accesso agli indegni e suonare le campane: compiti oggi passati ai sagrestani.]* **Ma questa, come si è visto [q. 17, a. 2], è la definizione del potere delle chiavi**. Quindi non solo i sacerdoti, ma anche gli ostiari hanno il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 3, arg. 2

Ai sacerdoti il potere delle chiavi viene conferito da Dio con l'unzione sacra. Ma **anche i re ricevono da Dio il potere sul popolo dei credenti**, e vengono consacrati con l'unzione sacra. Quindi il potere delle chiavi non spetta soltanto ai sacerdoti.

Spl. III^a q. 19, a. 3, arg. 3

Il sacerdozio è un ordine sacro strettamente personale. Invece il potere delle chiavi sembra talvolta appartenere a tutta un'assemblea: poiché ci sono dei capitoli che possono comminare la scomunica, il che rientra nel potere delle chiavi. Perciò questo non spetta esclusivamente ai sacerdoti.

Spl. III^a q. 19, a. 3, arg. 4

Le donne non sono suscettibili di ordini sacri: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 14, 34 s.**, ad esse non spetta insegnare. Eppure **certe donne pare che abbiano il potere delle chiavi: le abbadesse, p. es., che hanno un potere spirituale sulle loro suddite**. Perciò non solo i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 3. SED CONTRA:

1. **S. Ambrogio** insegna: «Questo diritto», cioè quello di legare e di sciogliere, «è concesso solo ai sacerdoti».
2. Col potere delle chiavi uno è posto come **intermediario tra il popolo e Dio**. Ma ciò compete solo ai sacerdoti i quali, come si legge, **Ebrei 5,1**, «sono costituiti nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati». Perciò soltanto i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 3 RESPONDEO:

Esistono due tipi di chiavi.

- La prima ha un potere che **si estende direttamente fino al cielo**, togliendo con la remissione dei peccati gli ostacoli che impediscono di entrarvi. Essa viene chiamata «**chiave dell'ordine**». E questa si riscontra solo nei sacerdoti: poiché essi soltanto sono ordinati al popolo per le cose che riguardano direttamente Dio.
- La seconda chiave non tende al cielo direttamente, bensì **attraverso la Chiesa militante**: **poiché da questo potere uno viene escluso o ammesso nella Chiesa militante**, rispettivamente con la scomunica e con l'assoluzione. E questa viene nominata «**chiave della giurisdizione in foro esterno**». Per cui possono averla anche coloro che non sono sacerdoti: p. es. gli arcidiaconi, i vescovi eletti [*Vescovo eletto è il titolo proprio di coloro che, nella Chiesa cattolica, sono stati nominati ad una sede vescovile, ma non ne hanno ancora preso possesso*] e gli altri che hanno la facoltà di scomunicare. Tuttavia propriamente questa non può essere detta chiave del cielo, essendo solo un certo potere preparatorio rispetto a quella.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 3, ad arg. 1

Gli ostiari hanno le chiavi per custodire quanto è contenuto nel tempio materiale, e giudicano chi ammettere e chi escludere in tale tempio non stabilendo di propria autorità chi è degno e chi non è degno, ma **eseguendo il giudizio dato dal sacerdote: per cui risultano dei puri esecutori del potere sacerdotale**.

Spl. III^a q. 19, a. 3, ad arg. 2

I re non hanno alcun potere nelle cose spirituali, per cui non ricevono le chiavi del regno dei cieli, **ma l'hanno solo in quelle temporali**, e anch'esso **in totale dipendenza da Dio**, come dice S. Paolo, **Romani 13, 1** [*Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio.*]. Né mediante l'unzione che ricevono viene loro conferito alcun ordine sacro, ma **si**

vuole solo indicare che l'eccellenza del loro potere deriva da Cristo, affinché essi regnino sul popolo cristiano come sudditi essi stessi di Cristo.

Spl. III^a q. 19, a. 3, ad arg. 3

Come in campo politico il potere è talvolta tutto in un solo individuo, ed è il caso del regno, mentre talvolta è spartito ugualmente tra più individui costituiti nei vari uffici, secondo le parole di Aristotele, così anche la giurisdizione spirituale può essere esercitata da uno solo, p. es. dal vescovo, oppure da più individui, p. es. dal capitolo. E in tal caso costoro hanno cumulativamente la chiave della giurisdizione, ma non quella dell'ordine.

Spl. III^a q. 19, a. 3, ad arg. 4

Secondo l'Apostolo [1Corinti 14, 34; 1Timoteo 2, 11; Tito 2, 5,] la donna è in istato di sudditanza, per cui non può avere alcuna giurisdizione spirituale. Del resto anche secondo il **Filosofo** si ha la corruzione di tutto il vivere civile quando il dominio finisce nelle mani di una donna. Perciò la donna non ha né le chiavi dell'ordine né le chiavi della giurisdizione. Tuttavia ad essa viene affidato qualche atto nell'uso delle chiavi: come la correzione di quelle donne che sono ad essa sottoposte, per evitare il pericolo che potrebbe risultare dalla coabitazione di uomini in mezzo a loro.

ARTICOLO 4

VIDETUR che gli uomini santi, anche se non sono sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 4, arg. 1

Lo sciogliere e il legare che si compie mediante le chiavi non ha efficacia che dalla **passione di Cristo**. Ma alla passione di Cristo si conformano soprattutto **coloro che seguono Cristo sofferente con la pazienza e con le altre virtù**. Perciò sembra che costoro, anche se privi dell'ordine sacerdotale, abbiano la facoltà di legare e di sciogliere.

Spl. III^a q. 19, a. 4, arg. 2

S. Paolo, **Ebrei 7, 7**, afferma: «**Senza dubbio è l'inferiore che è benedetto dal superiore**». Ma nell'ordine spirituale, come nota **S. Agostino**, «**superiore equivale a migliore**». Quindi i migliori, cioè quelli forniti di carità, possono benedire gli altri assolvendoli. Da cui la stessa conclusione di sopra.

Spl. III^a q. 19, a. 4. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** «agire spetta a chi ne possiede la facoltà». Ora il potere delle chiavi, che è un potere spirituale, spetta soltanto ai sacerdoti. Quindi il suo esercizio non può appartenere che ai sacerdoti.

Spl. III^a q. 19, a. 4. RESPONDEO:

L'**agente principale** e quello **strumentale** differiscono per il fatto che quest'ultimo non imprime sull'effetto una propria somiglianza, ma quella dell'agente principale, mentre **l'agente principale imprime la propria somiglianza**. Quindi ciò che costituisce l'agente principale è il fatto che esso ha una forma che è capace di trasfondere in altri, mentre ciò che fa di un essere un agente strumentale è il fatto che esso viene applicato all'atto dall'agente principale per ottenere un certo effetto. Ora, siccome nell'esercizio del potere delle chiavi Cristo è l'agente principale, sia come Dio mediante l'autorità che come uomo mediante il merito, deriva dalla pienezza della sua bontà divina e dalla perfezione della sua grazia che egli possa esercitarlo. **Un altro uomo invece non può esercitarlo come agente principale: poiché non è in grado di dare né di meritare efficacemente a un altro la grazia con la quale vengono rimessi i peccati**. Perciò un altro uomo non è che un agente strumentale. Colui infatti che ottiene l'effetto delle chiavi non ottiene una somiglianza con chi ha

esercitato il potere delle chiavi, bensì con Cristo. Così dunque nessuno, per quanta grazia abbia, può arrivare a produrre l'effetto delle chiavi senza esservi applicato quale ministro dopo aver ricevuto l'ordine sacro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 4, ad arg. 1

Come fra lo strumento e l'effetto non si richiede una somiglianza secondo la forma, bensì secondo il rapporto proporzionale fra strumento ed effetto, così neppure fra lo strumento e l'agente principale. Ora, nei santi c'è il primo tipo di somiglianza con Cristo sofferente, e tale somiglianza non conferisce loro l'esercizio del potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 4, ad arg. 2

Sebbene un puro uomo non possa meritare a un altro la grazia **de condigno** [*l'atto per cui chi agisce ha personalmente il diritto di ricevere. E questo è il merito de condigno (=ben degno, qual era da attendersi)*]. cioè a stretto rigore di giustizia, tuttavia **il merito dell'uno può cooperare alla salute dell'altro**. Perciò vanno distinte **due benedizioni**:

- **La prima** che promana dall'uomo in quanto **merita personalmente** col proprio atto. E questa può essere data da qualsiasi santo, nel quale Cristo abita con la sua grazia. E ciò richiede una **bontà morale superiore**, per lo meno relativa.

- **La seconda** è la benedizione con la quale uno applica ad altri quale strumento la benedizione che **promana dai meriti di Cristo**. E per questa è indispensabile la **superiorità dell'ordine sacro**, e non della virtù.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i cattivi sacerdoti non possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 20, 22 s.**, viene promesso il dono dello Spirito Santo là dove agli Apostoli viene conferito il potere delle chiavi. Ora, i cattivi non hanno lo Spirito Santo. Quindi non possono esercitare il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 5, arg. 2

Nessun re assennato affida l'amministrazione dei suoi tesori al proprio nemico. Ma l'esercizio del potere delle chiavi consiste nell'amministrare i tesori del Re dei cieli, che è la stessa Sapienza. Quindi ai cattivi, che per i loro peccati sono i suoi nemici, non è concesso di esercitare il potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 5, arg. 3

S. Agostino afferma che «Dio concede i sacramenti della grazia anche mediante i malvagi, ma non concede la sua grazia se non da se stesso, o mediante i suoi santi. Per cui egli compie la remissione dei peccati o da se stesso, oppure mediante i membri della Colomba». Ora, la remissione dei peccati rientra nell'esercizio del potere delle chiavi. Perciò ai peccatori, che non appartengono alla Colomba, tale esercizio non è concesso.

Spl. III^a q. 19, a. 5, arg. 4

L'intercessione di un cattivo sacerdote non ha alcuna efficacia per ottenere la riconciliazione: poiché, come dice **S. Gregorio**, «**l'invio di un intercessore non gradito inasprisce l'animo di chi è adirato**». Ma l'uso del potere delle chiavi viene fatto sotto forma di intercessione, come risulta dalla formula dell'assoluzione. Quindi nei cattivi l'esercizio di tale potere non ha efficacia.

Spl. III^a q. 19, a. 5. SED CONTRA:

1. **Nessuno può sapere se un altro è in istato di grazia.** Se quindi nessuno potesse esercitare il potere delle chiavi con l'assoluzione senza essere in grazia, **nessuno potrebbe sapere che è stato assolto.** Il che sarebbe un inconveniente gravissimo.
2. **L'iniquità di un servo non può distruggere la liberalità del padrone.** Ora, il sacerdote è solo ministro, o servo. Quindi la sua malizia non può privarci del dono che Dio ci trasmette per suo mezzo.

Spl. III^a q. 19, a. 5. RESPONDEO:

Come lo strumento non viene costituito dalla partecipazione della forma che deve imprimere nell'effetto, così esso non perde la sua funzione per la perdita di tale forma. **Siccome dunque l'uomo è solo un agente strumentale nell'esercizio delle chiavi, per quanto egli a causa del peccato sia privato della grazia con la quale si ha la remissione dei peccati, in nessun modo viene a perdere l'esercizio del potere delle chiavi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 5, ad arg. 1

Il dono dello Spirito Santo è richiesto per l'uso delle chiavi non perché questo non sarebbe esercitabile senza di quello, ma **perché senza di esso tale atto sarebbe illecito da parte di chi lo esercita:** sebbene chi vi si sottopone consegua l'effetto delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 5, ad arg. 2

Un re di questo mondo può essere defraudato e ingannato circa i suoi tesori, e per questo non ne affida l'amministrazione al proprio nemico. **Ma il Re dei cieli non può essere defraudato:** poiché serve al suo onore anche il fatto che alcuni fanno cattivo uso del potere delle chiavi, sapendo **egli trarre il bene anche dal male,** e compiere anche per mezzo dei cattivi molte cose buone. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 19, a. 5, ad arg. 3

S. Agostino parla della remissione dei peccati a cui i santi cooperano non con il potere delle chiavi, bensì con i loro meriti di convenienza [de congruo]. Infatti egli afferma che i sacramenti sono amministrati anche dai cattivi. Ora, tra gli altri sacramenti va computata anche l'assoluzione, che è l'esercizio del potere delle chiavi. Con «i membri della Colomba» invece, cioè mediante i santi, Dio compie la remissione dei peccati inquantoché li rimette per le loro intercessioni. Oppure si può rispondere che «i membri della Colomba» sono per lui tutti coloro che non sono separati dalla Chiesa. Infatti quelli che ricevono i sacramenti da costoro conseguono la grazia, mentre non la ricevono quando ricorrono a chi è separato dalla Chiesa, peccando essi nel fatto stesso di richiederli; eccezione fatta per il battesimo, che in caso di necessità è lecito ricevere anche da uno scomunicato.

Spl. III^a q. 19, a. 5, ad arg. 4

L'intercessione fatta da un cattivo sacerdote a nome proprio non ha efficacia: quella invece che egli fa come ministro della Chiesa ha efficacia per i meriti di Cristo. Tuttavia l'intercessione del sacerdote deve giovare al popolo a lui soggetto nell'uno e nell'altro modo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **[i sacerdoti] scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati possano esercitare il potere delle chiavi.** Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 6, arg. 1

Il potere delle chiavi dipende dall'ordine sacro come il potere di consacrare. Ora, costoro non possono perdere la facoltà di consacrare: poiché se consacrano, consacrano realmente, pur peccando in tale consacrazione. Perciò essi non possono perdere l'uso del potere delle chiavi.

Spl. III^a q. 19, a. 6, arg. 2

Ogni potere attivo di ordine spirituale, in chi è fornito di libero arbitrio, passa all'atto quando questi lo vuole. Ma nei sacerdoti suddetti il potere delle chiavi rimane: altrimenti, siccome non viene dato che con l'ordine sacro, essi andrebbero riordinati quando tornano alla Chiesa. Trattandosi quindi di un potere attivo, essi possono procedere all'atto quando vogliono.

Spl. III^a q. 19, a. 6, arg. 3

Le grazie spirituali sono più ostacolate dalla colpa che dalla pena. Ora, la scomunica, la sospensione e la degradazione sono pene. Siccome quindi l'uso del potere delle chiavi non viene perduto per la colpa, sembra che non venga perduto neppure per queste punizioni.

Spl. III^a q. 19, a. 6. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** insegna che «è la carità della Chiesa a rimettere i peccati». **Ora, la carità costituisce l'unità della Chiesa.** Essendo quindi costoro separati da tale unità, non possono esercitare il potere delle chiavi nel rimettere i peccati.

2. Nessuno può essere assolto dai peccati commettendo una colpa. Ma chi chiede l'assoluzione da costoro, agendo contro un comando della Chiesa, commette una colpa. Quindi da costoro egli non può ricevere l'assoluzione dei peccati. Perciò si torna alla conclusione precedente.

Spl. III^a q. 19, a. 6 RESPONDEO:

In tutti i sacerdoti suddetti **il potere delle chiavi rimane nella sua essenza**, ma **l'esercizio viene impedito per la mancanza della materia**. Siccome infatti il potere delle chiavi, come si è visto sopra [q. 17, a. 2, ad 2], richiede in chi lo esercita una giurisdizione su colui che deve beneficiarne, **la materia propria per l'uso delle chiavi sono i sudditi**. E poiché la sudditanza dell'uno rispetto all'altro dipende dalle disposizioni della Chiesa, di conseguenza i prelati della Chiesa possono sottrarre a un sacerdote i sudditi a lui soggetti. Poiché dunque la Chiesa colpisce in questo modo gli eretici, gli scismatici e gli altri sopra ricordati, sottraendo loro i sudditi o in tutto o in certi ambiti, costoro non possono esercitare il potere delle chiavi nell'ambito sottratto alla loro giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 6, ad arg. 1

La materia del sacramento dell'Eucaristia, su cui il sacerdote esercita il suo potere, non è l'uomo, ma il pane di grano; e nel battesimo la materia è l'uomo senza restrizioni. Come quindi un sacerdote eretico non può consacrare se gli si toglie il pane di grano, così un prelado non può assolvere se gli si toglie la giurisdizione. Tuttavia egli ha ancora la capacità di battezzare e di consacrare, per quanto a sua dannazione.

Spl. III^a q. 19, a. 6, ad arg. 2

L'affermazione è vera se non viene a mancare la materia, come nel nostro caso.

Spl. III^a q. 19, a. 6, ad arg. 3

La colpa non sottrae la materia, come possono invece fare certe pene. Perciò la pena non ostacola la produzione dell'effetto per contrarietà, ma per la ragione indicata [nel corpo].

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Coloro su cui si può esercitare il potere delle chiavi

Spl. Questione 20

Proemio

Passiamo ora a trattare di **coloro su cui può esercitarsi il potere delle chiavi**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi su qualsiasi uomo;
2. Se sempre possa assolvere i propri sudditi;
3. Se possa esercitare il potere delle chiavi sui propri superiori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi **su qualsiasi uomo**. Infatti:

Spl. III^a q. 20, a. 1, arg. 1

Nel sacerdote il potere delle chiavi deriva dall'autorità conferita dal Signore con quelle parole, **Giovanni 20, 22 s:** «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Ora, qui si parla genericamente di tutti. Perciò chi ha il potere delle chiavi può farne uso su qualsiasi persona.

Spl. III^a q. 20, a. 1, arg. 2

La chiave materiale che apre una serratura apre anche tutte le altre della medesima forma. Ma tutti i peccati di qualsiasi uomo costituiscono un identico ostacolo rispetto all'entrata in cielo. Se quindi **un sacerdote col suo potere delle chiavi è in grado di assolvere un solo uomo, è in grado di assolvere qualsiasi altro.**

Spl. III^a q. 20, a. 1, arg. 3

Il sacerdozio del nuovo Testamento è più perfetto di quello antico. Ma il sacerdote dell'antico Testamento poteva usare il suo potere di discernere «tra lebbra e lebbra» indifferentemente su tutti, **Deuteronomio 17, 8 ss..** Perciò a maggior ragione può usare il suo potere su tutti il sacerdote cristiano.

Spl. III^a q. 20, a. 1. SED CONTRA:

1. **Nei Canon** [Decr. di Graz. 2, 16, 1, app. can. 19] si legge: «A nessun sacerdote è permesso assolvere od obbligare il parrocchiano di un altro». Quindi non è vero che qualsiasi sacerdote può assolvere chiunque.
2. **Nel tribunale spirituale ci deve essere più ordine che in quello civile.** Ma nei tribunali civili un giudice qualsiasi non è in grado di giudicare chiunque. Essendo quindi l'esercizio delle chiavi una specie di giudizio, il sacerdote col potere che gli spetta non può giudicare chiunque.

Spl. III^a q. 20, a. 1. RESPONDEO:

Le azioni che vanno esercitate su soggetti singoli non competono a tutti nello stesso modo. Perciò, come dopo avere esaminato i precetti comuni della medicina bisogna interpellare il medico, il quale li applica nel modo dovuto ai singoli infermi, così in qualsiasi ordinamento gerarchico, oltre a colui che presenta i precetti universali della legge, ci devono essere anche gli incaricati che li applichino ai singoli individui. **Per questo nella gerarchia celeste sotto le potestà, che presiedono universalmente, ci sono i principati, che comandano le singole regioni, e sotto di essi ci sono gli angeli, deputati alla custodia dei singoli uomini, come è stato spiegato in precedenza [cf. I, q. 108, a. 6].** E così deve essere anche nella gerarchia della Chiesa militante: a una persona spetta la giurisdizione indistintamente su tutti, e sotto di essa ci devono essere altri che hanno un potere distinto sui vari fedeli. E poiché l'uso delle chiavi richiede un certo potere di giurisdizione, per cui

chi vi è soggetto diventa la materia propria di tale atto, di conseguenza **colui che ha un potere universale su tutti può esercitare su tutti il potere delle chiavi**, mentre quanti sotto di lui hanno ricevuto dei **gradi distinti di potere** non possono usare il potere delle chiavi su chiunque, ma solo su quelli che sono loro toccati in sorte; **salvo i casi di necessità**, in cui i sacramenti non vanno negati a nessuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 20, a. 1, ad arg. 1

Per assolvere dal peccato si richiedono due poteri: **di ordine e di giurisdizione**. **Il primo è uguale in tutti i sacerdoti, non invece il secondo**. Perciò quel brano evangelico in cui il Signore conferisce **in blocco a tutti gli Apostoli** il potere di rimettere i peccati va riferito al potere che accompagna l'**ordine sacro**. Infatti tali parole sono ripetute ai sacerdoti nella loro ordinazione. **Invece a S. Pietro, Matteo 16, 19**, il potere di rimettere i peccati fu dato **singolarmente**, per indicare che egli ha il **potere di giurisdizione** sopra tutti gli altri. Ora, il potere di ordine si estende di per sé a tutti i penitenti: per cui il Signore disse indistintamente: «A chi rimetterete i peccati»; **intendendo però che l'esercizio di tale potere doveva essere subordinato al potere conferito a Pietro secondo la sua disposizione**.

Spl. III^a q. 20, a. 1, ad arg. 2

Anche una chiave materiale non può aprire che la propria serratura; e una virtù attiva non può agire che sulla propria materia. Ora, una persona diventa materia propria del potere di ordine mediante la giurisdizione. Quindi **uno non può esercitare il potere delle chiavi su chi è esente dalla sua giurisdizione**.

Spl. III^a q. 20, a. 1, ad arg. 3

Il popolo di Israele era un **popolo solo**, e aveva un **unico tempio**. Perciò non si richiedevano distinzioni di giurisdizione come nella Chiesa, in cui si riuniscono invece nazioni e popoli diversi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacerdote non possa sempre assolvere i propri sudditi. Infatti:

Spl. III^a q. 20, a. 2, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, **«nessuno deve esercitare l'ufficio di sacerdote se non è immune da quei peccati che giudica negli altri»**. Ma talora capita che il sacerdote sia partecipe del peccato commesso dal proprio suddito: nel caso, p. es., in cui abbia peccato con una donna sua suddita. **Perciò sembra che non sempre egli possa esercitare il potere delle chiavi sui propri sudditi**.

Spl. III^a q. 20, a. 2, arg. 2

Per il potere delle chiavi uno viene guarito da tutte le sue miserie. **Talora però qualche peccato implica un'irregolarità o una scomunica da cui un semplice sacerdote non può assolvere**. Quindi costui non può esercitare il potere delle chiavi su coloro che sono irretiti in tali censure.

Spl. III^a q. 20, a. 2, arg. 3

Il potere giudiziario del nostro sacerdozio è prefigurato da quello dell'antico sacerdozio. Ora, ai giudici inferiori l'antica legge non permetteva di giudicare ogni cosa, ma rimandava ai giudici superiori, come si legge nell'Esodo 24, 14: «Se nascerà qualche argomento tra voi», ecc. Quindi neppure il sacerdote può assolvere i propri sudditi dai peccati gravi, ma deve ricorrere al proprio superiore.

Spl. III^a q. 20, a. 2. SED CONTRA:

1. «A chi si affida ciò che è principale si affida anche l'accessorio». Ora, ai sacerdoti viene affidato il compito di amministrare ai loro sudditi l'Eucaristia, a cui è ordinata l'assoluzione da qualsiasi peccato. Quindi **il sacerdote, con il potere delle chiavi, è in grado di assolvere da tutti i peccati.**

2. **La grazia, per quanto piccola, cancella qualsiasi peccato. Ma il sacerdote dispensa i sacramenti con cui viene data la grazia. Quindi con il potere delle chiavi il sacerdote può assolvere da tutti i peccati.**

Spl. III^a q. 20, a. 2. RESPONDEO:

Il potere di ordine come tale si estende alla remissione di tutti i peccati; ma **poiché per l'esercizio di questo potere si richiede la giurisdizione**, che discende gerarchicamente dai superiori agli inferiori, **un superiore può riservarsi dei casi in cui non lascia il giudizio all'inferiore**. Diversamente qualsiasi semplice sacerdote munito di giurisdizione è in grado di assolvere. **Ora, sono cinque i casi in cui il semplice sacerdote deve rinviare il penitente a un prelato superiore:**

- **Primo**, quando si tratta di imporre **la penitenza solenne**, poiché il ministro proprio di essa è il vescovo.
- **Secondo**, quando si tratta di **scomunicati** che non possono essere assolti da un sacerdote ordinario.
- **Terzo**, quando il penitente ha contratto un' **irregolarità la cui dispensa è riservata al superiore**.
- **Quarto**, quando si tratta di **incendiari**.
- **Quinto**, quando in una diocesi c'è la consuetudine di riservare al vescovo i **delitti enormi, per incutere timore**.

La consuetudine infatti in questi casi dà o toglie la giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 20, a. 2, ad arg. 1

In tale caso né il sacerdote dovrebbe ascoltare la confessione della donna sua complice, rinviandola a un altro confessore, né costei dovrebbe confessarsi da lui, ma chiedere il permesso di andare da un altro; oppure dovrebbe ricorrere a un prelato superiore, se il complice negasse il permesso. E ciò sia per il pericolo che per la menomazione della [salutare] vergogna. - Tuttavia se il complice l'assolvesse, essa risulterebbe assolta. Infatti le parole di S. Agostino secondo le quali il sacerdote non deve essere infetto dagli stessi peccati valgono per la liceità, non per la validità del sacramento.

Spl. III^a q. 20, a. 2, ad arg. 2

La penitenza libera da tutte le menomazioni della colpa, ma non da tutte quelle della pena: poiché anche dopo aver fatto penitenza per un omicidio, uno rimane colpito dall'irregolarità. Perciò il sacerdote può assolvere dalla colpa, ma per togliere la pena deve rinviare al superiore; a meno che non si tratti di scomunica, poiché in tal caso l'assoluzione di essa deve precedere l'assoluzione dei peccati: fino a che infatti uno è scomunicato non può ricevere alcun sacramento della Chiesa.

Spl. III^a q. 20, a. 2, ad arg. 3

L'argomento è valido per quei casi in cui i superiori si riservano la giurisdizione

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che non si possa esercitare il potere delle chiavi sul proprio superiore.** Infatti:

Spl. III^a q. 20, a. 3, arg. 1

Qualsiasi atto sacramentale richiede la propria materia. Ora, **la materia propria per l'esercizio del potere delle chiavi consiste nei sudditi**, come si è visto sopra [q. 19, a. 6]. **Quindi il sacerdote non può esercitare il potere delle chiavi su chi non è suddito.**

Spl. III^a q. 20, a. 3, arg. 2

La Chiesa militante deve imitare quella trionfante. Ma **nella Chiesa del cielo un angelo inferiore non purifica, illumina o perfeziona mai un angelo superiore.** Ugualmente quindi nessun sacerdote inferiore può compiere una funzione gerarchica, come l'assoluzione, nei riguardi di un superiore.

Spl. III^a q. 20, a. 3, arg. 3

Il giudizio di coscienza deve essere più ordinato del giudizio in foro esterno. Ma in foro esterno l'inferiore non può né scomunicare né assolvere un superiore. Quindi non può farlo neppure in foro penitenziale.

Spl. III^a q. 20, a. 3. SED CONTRA:

1. **Anche il prelato superiore «è circondato di infermità», Ebrei 5, 2,** e può cadere anch'egli nel peccato. Ma il rimedio contro il peccato è il potere delle chiavi. **Non potendo quindi egli usarlo su se stesso, poiché non può essere insieme giudice e reo, è evidente che l'inferiore può esercitarlo su di lui.**

2. L'assoluzione che viene data col potere delle chiavi è ordinata alla comunione eucaristica. Ma l'inferiore può distribuire l'Eucaristia al superiore, se questi lo chiede. Quindi egli può esercitare su di lui anche il potere delle chiavi, se il superiore gli si sottopone.

Spl. III^a q. 20, a. 3 RESPONDEO:

Il potere delle chiavi di per sé, come si è detto [a. 1, ad 1], si estende a tutti, e che un sacerdote non possa esercitarlo su qualcuno dipende dal fatto che tale potere è stato limitato ad alcuni in particolare. Perciò colui che l'ha limitato può estenderlo a chi vuole. E così può concedere tale potere anche nei riguardi di se stesso: sebbene egli non possa esercitare su di sé il potere delle chiavi, richiedendo tale potere come materia un suddito, e quindi un'altra persona, non potendo nessuno essere suddito di se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 20, a. 3, ad arg. 1

Sebbene il vescovo che viene assolto dal semplice sacerdote sia a lui superiore in senso assoluto, gli è però inferiore in quanto gli si sottomette come peccatore.

Spl. III^a q. 20, a. 3, ad arg. 2

Negli angeli non può capitare, come accade invece negli uomini, alcun difetto per cui i superiori debbano sottomettersi agli inferiori. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 20, a. 3, ad arg. 3

Il giudizio in foro esterno è secondo gli uomini, ma il giudizio di confessione è secondo Dio, presso il quale uno diventa inferiore per il fatto che pecca, però senza pregiudizio per le gerarchie umane. Quindi nel giudizio in foro esterno, come uno non può dare contro se stesso una sentenza di scomunica, così non può nemmeno dare ad altri l'incarico di scomunicare se stesso. Invece nel foro della coscienza uno può incaricare un altro della propria assoluzione, che egli non può applicarsi da sé. Oppure si può rispondere che l'assoluzione in foro sacramentale deriva principalmente dal potere delle chiavi, e solo indirettamente dalla giurisdizione. La scomunica invece deriva in tutto e per tutto dalla giurisdizione. Ora, tutti i sacerdoti sono uguali per il potere di ordine, ma non per quello di giurisdizione. Quindi il paragone non regge.

Spl. Questione 21

Proemio

Veniamo ora a esaminare la **scomunica**. E in proposito tratteremo:

- **primo**, della sua **definizione**, della sua **convenienza** e delle sue **cause**;
- **secondo**, del **soggetto** che può scomunicare o essere scomunicato;
- **terzo**, dei **contatti con gli scomunicati**;
- **quarto**, dell'**assoluzione dalla scomunica**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la definizione della scomunica sia esatta;
2. Se sia giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno;
3. Se uno possa essere scomunicato per un danno temporale;
4. Se una scomunica ingiusta abbia qualche efficacia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia esatta la definizione proposta da alcuni in questi termini: «**La scomunica è la separazione dalla comunione della Chiesa quanto al frutto e ai suffragi generali**». Infatti:

Spl. III^a q. 21, a. 1, arg. 1

I suffragi della Chiesa valgono per quelli per cui sono fatti. Ora, la Chiesa prega per quelli che sono fuori di essa, cioè per gli eretici e per i pagani. Quindi essa prega anche per gli scomunicati posti fuori della Chiesa. Quindi i suffragi della Chiesa valgono anche per loro.

Spl. III^a q. 21, a. 1, arg. 2

Nessuno può perdere i suffragi della Chiesa se non per una colpa. Ma la scomunica non è una colpa, bensì una pena. Perciò con la scomunica nessuno viene escluso dai suffragi comuni della Chiesa.

Spl. III^a q. 21, a. 1, arg. 3

I frutti della Chiesa pare che si identifichino con i suffragi: poiché non può trattarsi dei frutti dei beni temporali, inquantoché da questi gli scomunicati non sono esclusi. Perciò questa distinzione è inutile.

Spl. III^a q. 21, a. 1, arg. 4

Anche la scomunica minore è una scomunica. Eppure con essa uno non perde i suffragi della Chiesa. Quindi la definizione data non è esatta.

Spl. III^a q. 21, a. 1. RESPONDEO:

Chi col battesimo è inserito nella Chiesa è reso capace di due cose: **di costituire il ceto dei fedeli e di partecipare ai sacramenti**. E questa seconda cosa presuppone la prima, poiché mediante la partecipazione ai sacramenti i fedeli sono anche in comunione tra loro. Perciò **si può essere posti fuori della Chiesa con la scomunica in due modi**:

- **Primo**, con la sola **esclusione dai sacramenti**: e questa è la **scomunica minore**.
- **Secondo**, con l'**esclusione da entrambe le cose**: e questa è la **scomunica maggiore** definita in questo articolo. Non ci può essere invece un terzo caso, cioè l'esclusione dalla comunione dei fedeli senza l'esclusione dai sacramenti, per il motivo indicato: poiché i fedeli sono in comunione tra loro mediante i sacramenti. Ora, la **comunione dei fedeli** può essere di due generi:

+ una nelle **realità spirituali**, quali la preghiera reciproca e le sacre funzioni liturgiche,

+ l'altra negli **atti corporali legittimi**; le quali cose sono compendiate in queste parole: «**Chi è colpito di anatema per un delitto, è escluso** dalla bocca, dalla preghiera, dal saluto, dalla comunione e dalla mensa». «**Dalla bocca**», cioè dal bacio, «**dalla preghiera**», poiché non si può pregare con gli scomunicati, «**dal saluto**», poiché essi non vanno salutati, «**dalla comunione**», cioè da ogni rapporto sacramentale, «**dalla mensa**», poiché non si può mangiare con essi. Ora, la definizione data implica l'esclusione dai sacramenti con le parole «quanto al frutto», e dalla comunione dei fedeli quanto alle realtà spirituali con il riferimento ai «suffragi comuni della Chiesa». C'è poi un'altra definizione, che si fonda sull'esclusione dei due generi di atti: «La scomunica è la separazione da qualunque comunione lecita o atto legittimo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 21, a. 1, ad arg. 1

È vero che si prega per gli infedeli, ma essi non percepiscono il frutto della preghiera finché non si **convertono**. E allo stesso modo si può pregare anche per gli scomunicati, non però nelle preghiere fatte per i membri della Chiesa; essi tuttavia non percepiscono il frutto finché restano sotto la scomunica, per cui **si prega perché ottengano lo spirito di penitenza, così da meritare l'assoluzione**.

Spl. III^a q. 21, a. 1, ad arg. 2

Le preghiere dell'uno valgono per l'altro in quanto c'è un legame reciproco. Ora, l'azione di un uomo può essere legata a quella di un altro in due modi. Primo, in forza della carità, che lega in Dio tutti i fedeli in una perfetta unità, secondo le parole del Salmo 118, 63: «Sono amico di coloro che ti sono fedeli». Ora, non è la scomunica a distruggere questa unione: poiché uno non può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale, col quale viene già escluso dalla carità indipendentemente dalla scomunica. Che se poi questa è ingiusta, non può privare alcuno della carità, la quale rientra nei «massimi beni» di cui nessuno può essere privato contro la sua volontà. Secondo, in forza dell'intenzione dell'orante, le cui preghiere vengono applicate in favore di colui per il quale sono fatte. E questa è l'unione che viene annullata dalla scomunica. La Chiesa infatti, infliggendo tale censura, intende separare gli scomunicati dalla comunità dei fedeli, per i quali fa i suoi suffragi. Di conseguenza le preghiere che vengono fatte per tutta la Chiesa non giovano agli scomunicati. Né i fedeli possono pregare per loro in nome della Chiesa, ma uno può soltanto pregare per la loro conversione come persona privata.

Spl. III^a q. 21, a. 1, ad arg. 3

Il frutto spirituale della Chiesa proviene non soltanto dalle preghiere, ma anche dalla ricezione dei sacramenti e dalla comunione con i fedeli.

Spl. III^a q. 21, a. 1, ad arg. 4

La scomunica minore non è una scomunica vera e propria, ma lo è solo in parte. Quindi non è necessario che la definizione le venga applicata in tutta la sua estensione, ma solo sotto un certo aspetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR non è giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno. Infatti:

Spl. III^a q. 21, a. 2, arg. 1

La scomunica è una maledizione. Ma S. Paolo, **Romani 12, 14**, **ci proibisce di maledire**. Quindi non è giusto che la Chiesa scomunichi.

Spl. III^a q. 21, a. 2, arg. 2

E bene che la Chiesa militante imiti quella trionfante. Ora, come leggiamo nell'epistola di S. **Giuda 9**, **«l'arcangelo Michele, quando in contesa con il diavolo disputava per il corpo di Mosè, non osò**

pronunciare contro di lui una sentenza di maledizione, ma disse: —Ti condanni il Signore». Perciò neppure la Chiesa militante deve maledire e scomunicare.

Spl. III^a q. 21, a. 2, arg. 3

Non è giusto che una persona venga gettata nelle mani del nemico se non è definitivamente perduta. Ma secondo l'Apostolo, **1 Corinti 5, 5**, **con la scomunica uno viene consegnato a Satana**. Di conseguenza, non dovendo noi disperare di nessuno in questa vita, la Chiesa non deve scomunicare nessuno.

Spl. III^a q. 21, a. 2. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, scrivendo ai **1 Corinzi 5**, comanda che uno venga scomunicato *[Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato come se fossi presente colui che ha compiuto tale azione: nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.]*.

2. In S. **Matteo 18, 17**, di chi si rifiuta di ascoltare la Chiesa, sta scritto: «**Sia per te come un pagano e un pubblicano**» *[Se tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano. In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo.]*. Ora, i pagani sono fuori della Chiesa. Perciò è giusto che la Chiesa, con la scomunica, escluda dalla sua comunione coloro che non vogliono ascoltarla.

Spl. III^a q. 21, a. 2. RESPONDEO:

Il modo di giudicare della Chiesa deve imitare quello di Dio. **Ma Dio punisce i peccatori in diversi modi per guidarli al bene:**

- **primo**, **con i castighi**;

- **secondo**, **abbandonando l'uomo a se stesso** affinché questi, privo degli aiuti che lo ritraevano dal male, riconosca la sua debolezza tornando con umiltà a Dio, dal quale si era con superbia allontanato.

Ora la Chiesa, con la scomunica, imita il modo di procedere divino in ambedue i casi. Imita cioè il giudizio di Dio che **castiga con le pene separando [il colpevole] dalla comunione dei fedeli**, «affinché ne arrossisca» [Sent. 4, 18, 6], mentre **escludendolo dai suffragi e dagli altri beni spirituali** imita il modo di procedere di Dio il quale [talora] **abbandona l'uomo a se stesso**, affinché questi umilmente riconosca la sua condizione e faccia ritorno a lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 21, a. 2, ad arg. 1

La maledizione può essere fatta in due modi:

- **Primo**, **con l'intenzione di causare il male** che si infligge o si augura. **E questa maledizione è del tutto proibita.**

- **Secondo**, indirizzando il male che viene augurato al bene di colui che viene maledetto. E tale maledizione talvolta è lecita e salutare: **come anche il medico talvolta infligge un nocumento al malato, ad es. un taglio, per liberarlo dall'infermità.**

Spl. III^a q. 21, a. 2, ad arg. 2

Il diavolo è incorreggibile, e quindi non può ricavare alcun bene dalla scomunica.

Spl. III^a q. 21, a. 2, ad arg. 3

Per il fatto stesso che una persona viene scomunicata, al posto dei tre benefici assicurati dai suffragi della Chiesa incorre in altrettanti mali. Tali benefici infatti prima di tutto giovano a ottenere l'aumento della grazia, per coloro che la possiedono, o a meritarsela, per coloro che ne sono privi. Per questo il Maestro delle Sentenze [4, 18, 6] afferma che con la scomunica l'uomo «viene privato della grazia». - In secondo luogo sono di aiuto per poter custodire le virtù. Per questo egli dice che «viene sottratta la loro salvaguardia»: non però nel senso che gli scomunicati vengano esclusi totalmente dalla provvidenza di Dio, ma soltanto da quella speciale protezione accordata ai figli della Chiesa. - Infine giovano a difenderci dal nemico. E per questo è detto che con essa «viene conferita al demonio una maggiore capacità di agire sullo scomunicato», sia nell'anima che nel corpo. Per cui nella Chiesa primitiva, essendo allora necessari i prodigi per attirare gli uomini alla fede, come i doni dello Spirito Santo si manifestavano con segni sensibili, così anche la scomunica veniva riconosciuta dai maltrattamenti corporali operati dal demonio [sullo scomunicato]. E **non c'è inconveniente alcuno nel consegnare al nemico una persona che non è definitivamente perduta, poiché si fa questo non per condannare, ma per correggere.** La Chiesa infatti può, quando lo crede opportuno, liberarla di nuovo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessuno possa essere scomunicato per un **danno temporale**. Infatti:

Spl. III^a q. 21, a. 3, arg. 1

La pena non deve essere superiore alla colpa. Ora, **la scomunica è la privazione di un bene spirituale, il quale sorpassa ogni bene temporale.** Quindi nessuno può essere scomunicato per cose temporali.

Spl. III^a q. 21, a. 3, arg. 2

L'Apostolo, **Romani 12, 17**, insegna che «**a nessuno dobbiamo rendere male per male**». Ma sarebbe rendere male per male se si dovesse infliggere la scomunica per un danno temporale. Quindi ciò non può farsi in alcun modo.

Spl. III^a q. 21, a. 3. SED CONTRA:

S. Pietro, **Atti 5, 1 ss.**, condannò a morte **Anania e Saffira** perché avevano defraudato il prezzo di un campo. Perciò anche la Chiesa può scomunicare per dei danni temporali.

Spl. III^a q. 21, a. 3 RESPONDEO:

Con la scomunica il giudice ecclesiastico esclude in qualche modo dal Regno [di Dio]. Ora, poiché egli non può escludere da esso se non gli indegni, come risulta dalla definizione della potestà di giurisdizione [**q. 17, a. 2, ob. 1**], e d'altra parte nessuno può essere considerato indegno prima di aver perso col peccato mortale la carità, che è la via per il Regno, ne segue che nessuno può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale. Poiché dunque **chi danneggia il prossimo corporalmente o nelle cose temporali può peccare mortalmente, e quindi agire contro la carità**, così anche la Chiesa può punire con la scomunica per un danno temporale ricevuto. La scomunica però costituisce la massima pena. Ora «le pene», come dice il **Filosofo**, «sono delle medicine», che il medico saggio usa a cominciare da quelle meno pericolose e più leggere. Perciò, nonostante il peccato mortale, la scomunica può essere inflitta soltanto nel caso in cui il colpevole sia contumace, o perché **non si presenta in giudizio**, o perché **si allontana senza permesso** prima che il giudizio sia terminato, oppure perché **non obbedisce a quanto in esso è stato concluso**. In questo caso, se dopo l'ammonizione canonica egli **si rifiuterà di obbedire**, sarà considerato contumace, e **il giudice, non avendo altro mezzo di correzione, dovrà scomunicarlo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 21, a. 3, ad arg. 1

La gravità della colpa non va misurata in base al danno che uno fa, ma in base alla **volontà con cui uno agisce contro la carità**. Benché quindi la pena della scomunica sia superiore al danno, tuttavia non supera la gravità della colpa.

Spl. III^a q. 21, a. 3, ad arg. 2

A colui che viene punito non si fa del male, ma del bene, dato che «**le pene sono medicine**», come si è già detto [nel corpo].

ARTICOLO 4

VIDETUR **che la scomunica inflitta ingiustamente non produca alcun effetto**. Infatti:

Spl. III^a q. 21, a. 4, arg. 1

Con la scomunica «viene sottratta la protezione e la grazia di Dio» [Sent. 4, 18, 6], di cui nessuno può essere privato ingiustamente. Perciò la scomunica inflitta ingiustamente non produce effetto alcuno.

Spl. III^a q. 21, a. 4, arg. 2

S. Girolamo afferma che è «cipiglio farisaico» considerare legato o assolto colui che è legato o assolto ingiustamente. Ma quel cipiglio era superbo ed erroneo. Quindi una scomunica ingiusta non produce alcun effetto.

Spl. III^a q. 21, a. 4. SED CONTRA:

Dice S. Gregorio che «**i precetti del pastore sono da temersi, siano essi giusti o ingiusti**». Ora, essi non andrebbero temuti se non avessero nulla di nocivo. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 21, a. 4. RESPONDEO:

Una scomunica può essere ingiusta per due motivi:

- **Primo, in rapporto a colui che la infligge**: come quando uno agisce **per odio o per ira**. E in questo caso, benché chi la infligge pecchi, la scomunica ottiene il suo effetto: poiché il colpevole la merita, anche se il superiore opera ingiustamente.

- **Secondo, in rapporto alla scomunica stessa**:

+ o **per mancanza di una giusta causa**, o per **inosservanza delle norme giuridiche** nell'atto di infliggerla. E allora, se l'errore rende nulla la sentenza, questa non ha alcun effetto, poiché non vi è scomunica. Se invece non invalida la sentenza, allora essa produce il suo effetto e lo scomunicato, per conseguenza, dovrà umilmente obbedire, il che ridonderà a suo merito; oppure potrà **chiedere l'assoluzione da chi ha inflitto la scomunica, o ricorrere a un giudice superiore**. **Se invece disprezza la sentenza, pecca mortalmente**.

+ Talvolta però **la causa è giusta dalla parte di chi la infligge** e non dalla parte di chi la subisce, come quando uno viene condannato per un falso delitto sufficientemente provato in giudizio. In questo caso dunque, se sopporterà la pena con umiltà, **il merito di tale virtù compenserà il danno della scomunica**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 21, a. 4, ad arg. 1

Benché l'uomo non possa perdere ingiustamente la grazia di Dio, può tuttavia perdere ingiustamente ciò che ad essa dispone, come risulta chiaro quando uno viene privato della dovuta istruzione [religiosa]. E in questo senso si dice che la scomunica sottrae la grazia di Dio.

Spl. III^a q. 21, a. 4, ad arg. 2

S. Girolamo in quel testo parla delle colpe, non delle pene, che possono essere inflitte anche ingiustamente dai prelati della Chiesa.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Soggetto attivo e passivo della scomunica

Spl. **Questione 22**

Proemio

Passiamo ora a trattare del **soggetto che può scomunicare, o essere scomunicato**.

Intorno ad esso si pongono sei quesiti:

1. Se qualunque sacerdote possa scomunicare;
2. Se possa scomunicare chi non è sacerdote;
3. Se possa scomunicare chi è scomunicato o sospeso;
4. Se uno possa scomunicare se stesso, un suo pari o un superiore;
5. Se possa venire scomunicata una collettività;
6. Se chi è scomunicato possa incorrere in un'altra scomunica.

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che qualunque sacerdote possa scomunicare**. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma ogni sacerdote ha tale potere. Quindi ogni sacerdote può scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 1, arg. 2

È più importante sciogliere e legare in confessione che in giudizio. Ma ogni sacerdote in confessione può sciogliere e legare i suoi sudditi. Quindi li può anche scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 1. SED CONTRA:

Le cose pericolose vanno riservate ai superiori. Ma la scomunica è molto pericolosa, se non è usata con moderazione. Perciò non può essere affidata a qualunque sacerdote.

Spl. III^a q. 22, a. 1. RESPONDEO:

Nel foro interno la questione viene trattata tra l'uomo e Dio; nel foro esterno invece tra uomo e uomo. Quindi **l'assoluzione o il debito** che **obbliga** un uomo soltanto **verso Dio** appartiene al **foro sacramentale**, ma ciò che lo **obbliga verso gli altri uomini** appartiene al **foro giudiziale esterno**. Dato poi che l'uomo, con la scomunica, resta separato dalla comunione dei fedeli, ne viene che la scomunica appartiene al foro esterno. E così possono scomunicare soltanto coloro che hanno giurisdizione nel foro giudiziale: cioè, secondo l'opinione più comune, i **vescovi e i prelati maggiori** di propria autorità; i parroci invece o per delega o, in determinati casi, come nel furto e nella rapina e simili, per concessione della legge stessa. Alcuni però hanno affermato che anche i parroci possono scomunicare. Ma la prima opinione è più convincente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 1, ad arg. 1

La scomunica è un atto della potestà di giurisdizione non direttamente, ma piuttosto in ordine al foro esterno. Siccome però la sentenza di scomunica, benché emanata in foro esterno, dice in qualche modo relazione all'entrata nel Regno [di Dio], essendo la Chiesa militante preparazione a quella trionfante, ne viene che anche la facoltà di scomunicare può essere chiamata potestà di giurisdizione. Per questo alcuni distinguono tra «potere [giurisdizionale] di ordine», che hanno tutti i sacerdoti, e «potere di giurisdizione in foro esterno», che compete solo ai superiori. Tuttavia entrambi furono conferiti da Dio a S. Pietro [Mt 16, 19], dal quale poi derivarono in coloro che ne sono investiti.

Spl. III^a q. 22, a. 1, ad arg. 2

I parroci hanno giurisdizione sui propri sudditi nel foro interno, non nel foro esterno giudiziale: poiché non possono citare di fronte a sé i propri fedeli per cause contenziose. Quindi non possono scomunicare, ma possono assolvere nella confessione. E benché la confessione sia più nobile, tuttavia nel foro esterno giudiziale è richiesta una maggiore solennità, in quanto si tratta di dare soddisfazione non solo a Dio, ma anche agli uomini.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i non sacerdoti non possano scomunicare. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 2, arg. 1

Si legge nelle Sentenze [4, 18, 6] che la scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma chi non è sacerdote non ha tale potere. Quindi non può scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 2, arg. 2

Si richiede maggior potere per scomunicare che per dare l'assoluzione sacramentale. Ma chi non è sacerdote non può assolvere in confessione. Quindi neppure scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 2. SED CONTRA:

Gli **arcidiaconi**, i **legati** e i **[vescovi] preconizzati** scomunicano, benché talvolta non siano sacerdoti. Quindi non sono solo i sacerdoti che possono scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 2. RESPONDEO:

Soltanto i sacerdoti possono dispensare i sacramenti, con i quali **si conferisce la grazia**. Perciò soltanto loro possono sciogliere e legare nel foro sacramentale. La scomunica però dice ordine alla grazia non direttamente, ma **indirettamente**, in quanto priva l'uomo dei suffragi della Chiesa, i quali dispongono alla grazia o confermano in essa. **Perciò possono scomunicare anche i non sacerdoti, purché abbiano giurisdizione in foro esterno.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 2, ad arg. 1

Sebbene costoro non abbiano il potere di ordine, hanno però il potere di giurisdizione.

Spl. III^a q. 22, a. 2, ad arg. 2

Questi due poteri stanno tra loro come il più e il meno. Perciò uno può avere l'uno senza l'altro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno scomunicato o sospeso possa ancora scomunicare. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 3, arg. 1

Lo scomunicato, o il sospeso, non perde né l'ordine né la giurisdizione: poiché quando viene assolto né viene riordinato, né gli viene di nuovo affidata la cura delle anime. Ma per poter scomunicare basta la potestà di ordine o di giurisdizione. Quindi colui che è scomunicato o sospeso può scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 3, arg. 2

Consacrare il corpo di Cristo è più che scomunicare. Ma gli scomunicati possono validamente consacrare [In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 3; III, q. 82, a. 7]. Quindi possono anche scomunicare.

Spl. III^a q. 22, a. 3. SED CONTRA:

Chi è legato fisicamente non può legare un altro. Ma il vincolo spirituale è più forte di quello fisico. Essendo quindi la scomunica un vincolo spirituale, nessuno scomunicato può infliggere tale pena.

Spl. III^a q. 22, a. 3 RESPONDEO:

L'uso della giurisdizione dice relazione ad altri. Perciò lo scomunicato, essendo **separato** dalla comunione dei fedeli, perde tale uso. Poiché dunque la scomunica è un atto di giurisdizione, chi è scomunicato non può scomunicare. **E la stessa ragione vale per chi è sospeso.** Se infatti la sospensione riguarda solo l'ordine, allora benché egli non possa esercitare il potere di ordine, può tuttavia esercitare quello di giurisdizione. E viceversa se la sospensione riguarda solo la giurisdizione. Se invece la sospensione riguarda ambedue i poteri, allora il sospeso non può esercitare né l'uno né l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 3, ad arg. 1

Il sospeso, o lo scomunicato, non perde la giurisdizione, ma soltanto il suo uso.

Spl. III^a q. 22, a. 3, ad arg. 2

La facoltà di consacrare deriva dal carattere, il quale è indelebile. E così l'uomo, se ha il carattere dell'ordine, **può sempre validamente consacrare, benché non sempre lecitamente.** Diverso è invece il caso della **scomunica**, la quale presuppone una **giurisdizione, che può essere tolta o limitata.**

ARTICOLO 4

VIDETUR che uno possa scomunicare se stesso, un suo pari, o un superiore. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 4, arg. 1

L'angelo di Dio era superiore a S. Paolo, poiché secondo il Vangelo, Matteo 11, 11, «il più piccolo nel regno dei cieli è superiore a colui che fu il più grande fra i nati di donna». **Ma S. Paolo, Galati 1, 8, scomunicò «un angelo del cielo».** Quindi l'uomo può scomunicare un suo superiore. *[...solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema! Infatti, è forse il favore degli uomini che intendo guadagnarmi, o non piuttosto quello di Dio? Oppure cerco di piacere agli uomini? Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo!]*

Spl. III^a q. 22, a. 4, arg. 2

Talvolta un sacerdote può scomunicare in generale, o per il furto, o per altre cose consimili. Ma può capitare che commetta questo peccato egli stesso, oppure un superiore o un uguale. Quindi uno può scomunicare se stesso, un superiore o un uguale.

Spl. III^a q. 22, a. 4, arg. 3

Uno può assolvere un superiore o un uguale nel foro sacramentale: come quando un vescovo si confessa da un suo suddito, oppure quando un sacerdote confessa a un altro sacerdote i propri peccati veniali. Quindi sembra che possa anche scomunicare un superiore o un uguale.

Spl. III^a q. 22, a. 4. SED CONTRA:

La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma nessuno ha giurisdizione su se stesso, poiché non può essere giudice e reo allo stesso tempo. E neppure può avere giurisdizione sui superiori o sugli uguali. **Quindi nessuno può scomunicare un superiore, un uguale, o se stesso.**

Spl. III^a q. 22, a. 4. RESPONDEO:

Poiché con la giurisdizione uno viene posto in un grado superiore rispetto ai suoi soggetti, diventa cioè loro giudice, ne viene che nessuno ha giurisdizione su se stesso, su un superiore, o su un uguale. Per conseguenza nessuno può scomunicare se stesso, né i superiori, né gli uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 4, ad arg. 1

L'Apostolo pone un'ipotesi, cioè «supposto che un angelo potesse peccare»: e in questo caso l'angelo non sarebbe superiore, ma inferiore all'Apostolo. Ora, nulla impedisce che da una condizione impossibile derivino conseguenze impossibili.

Spl. III^a q. 22, a. 4, ad arg. 2

Nel caso indicato nessuno di costoro è scomunicato: poiché nessuno può comandare agli uguali.

Spl. III^a q. 22, a. 4, ad arg. 3

Assolvere e legare nel foro sacramentale è solo in rapporto a Dio, rispetto al quale un superiore è reso inferiore a un altro per il peccato. La scomunica invece ha valore in foro esterno, rispetto al quale uno non perde la superiorità per il peccato. Quindi i due casi non coincidono. Tuttavia in confessione uno non può assolvere se stesso; e neppure può assolvere un superiore, o un uguale, se non per delega. Può invece assolvere dai peccati veniali: poiché questi possono essere rimessi da qualsiasi sacramento che conferisca la grazia, e quindi la remissione dei peccati veniali deriva dalla potestà di ordine.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si possa scomunicare una collettività. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 5, arg. 1

Talvolta tutta una collettività partecipa a un delitto. Ma se uno è contumace nel male, deve essere scomunicato. Quindi anche una collettività [contumace] può essere scomunicata.

Spl. III^a q. 22, a. 5, arg. 2

Il più grave danno della scomunica sta nell'esclusione dai sacramenti della Chiesa. **Talvolta però viene colpita d'interdetto tutta una città.** Quindi una collettività può essere anche scomunicata.

Spl. III^a q. 22, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «non devono essere scomunicati né il principe né il popolo».

Spl. III^a q. 22, a. 5. RESPONDEO:

Nessuno può essere **scomunicato** se non per un **peccato mortale**. Ora, il peccato è un atto: il quale è proprio, in genere, non della moltitudine, ma **dei singoli individui**. Quindi possono essere scomunicati i singoli membri, ma non la collettività come tale. E anche quando un atto è attribuito a una collettività, come se molti tirassero una nave che non può essere tirata da uno solo, non è improbabile che qualche membro di essa non consenta in quell'atto. Poiché dunque «non conviene a Dio, il quale giudica tutta la terra, condannare il giusto insieme con l'empio», **Genesi 18, 25**, la Chiesa, che deve imitare il modo di giudicare proprio di Dio, molto prudentemente proibisce di scomunicare le collettività, «perché raccogliendo la zizzania non venga strappato anche il frumento», **Matteo 13, 29**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 5, ad arg. 1

La risposta appare evidente in base a quanto si è detto.

Spl. III^a q. 22, a. 5, ad arg. 2

La pena della **sospensione** non è così grave come quella della **scomunica**: poiché i sospesi non vengono privati dei suffragi della Chiesa, come gli scomunicati. E così alcuni vengono sospesi anche senza un peccato proprio: come anche tutto un regno può essere interdetto per un peccato del re. Perciò il caso della sospensione e quello della scomunica non stanno sullo stesso piano.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che uno scomunicato non possa incorrere in un'altra scomunica. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 6, arg. 1

L'Apostolo così parla ai Corinzi, **1Corinti 5, 12**: «Tocca forse a me giudicare quelli che sono fuori?». Ora, gli scomunicati sono già fuori della Chiesa. Quindi questa non ha la potestà di scomunicarli di nuovo.

Spl. III^a q. 22, a. 6, arg. 2

La scomunica in un certo senso esclude dalle cose divine e dalla comunione dei fedeli. Ma **quando uno è stato privato di qualcosa non può esserne privato di nuovo**. Perciò lo scomunicato non può ricevere di nuovo tale pena.

Spl. III^a q. 22, a. 6. **SED CONTRA:**

La **scomunica** è un castigo e un **rimedio medicinale**. Ora, quando una causa lo esige, tutte le pene e le medicine vengono reiterate. Quindi si può reiterare anche la scomunica.

Spl. III^a q. 22, a. 6 **RESPONDEO:**

Lo scomunicato può essere ancora colpito dalla stessa pena: o con la ripetizione della stessa scomunica, per sua maggiore confusione, affinché così desista dal peccato; oppure **per altri motivi**. E allora tante sono le scomuniche principali quante sono le cause per cui uno viene scomunicato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 22, a. 6, ad arg. 1

L'Apostolo parla dei pagani e degli altri infedeli **privi del carattere battesimale**, mediante il quale si entra a far parte del popolo di Dio. Ma poiché questo carattere è indelebile, il battezzato in qualche modo resta sempre nella Chiesa, e quindi essa lo può sempre giudicare.

Spl. III^a q. 22, a. 6, ad arg. 2

Benché nella privazione come tale non ci possa essere un più e un meno, ci può tuttavia essere in **riferimento ai suoi motivi**. E sotto questo aspetto la scomunica può essere reiterata. Per cui chi ha più scomuniche si trova più lontano dai suffragi della Chiesa di chi è stato scomunicato una volta sola.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Relazioni con gli scomunicati

Spl. Questione 23

Proemio

Passiamo ora a considerare le **relazioni con gli scomunicati**.

Su tale questione si pongono tre quesiti:

1. Se sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati;
2. Se chi tratta con uno scomunicato incorra nella scomunica;
3. Se sia sempre peccato mortale trattare con gli scomunicati nei casi vietati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati. Infatti:

Spl. III^a q. 23, a. 1, arg. 1

La scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma tale potere si estende solo alle **cose spirituali**. Perciò con la scomunica non si escludono le relazioni di **ordine temporale**.

Spl. III^a q. 23, a. 1, arg. 2

«Ciò che fu istituito in favore della carità non può andare contro di essa» [Bern, De praec. et disp. 2, 5]. Ora, il precetto della carità ci comanda di soccorrere i nemici, il che non può farsi senza avere relazione con essi. Perciò è lecito avere relazioni di ordine temporale con gli scomunicati.

Spl. III^a q. 23, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 5, 11**, dice: «Con questi tali non dovete neanche mangiare insieme».

Spl. III^a q. 23, a. 1. RESPONDEO:

Vi sono due specie di scomunica. La prima è la **scomunica minore**, che esclude dalla partecipazione ai sacramenti, ma non dalla comunione dei fedeli. Quindi si può trattare con chi è colpito da tale pena, ma non gli si possono amministrare i sacramenti. L'altra è la **scomunica maggiore**: e questa esclude sia dai sacramenti della Chiesa che dalla comunione dei fedeli. Perciò in questo caso non è lecita alcuna relazione. Siccome però la Chiesa impone la scomunica **non per la morte, ma come rimedio**, da questa regola generale sono escluse le cose riguardanti la salvezza. E così con gli scomunicati si può parlare di queste cose, e inserire anche altri discorsi allo scopo di fare accettare più facilmente, con la propria familiarità, una parola di salvezza. Dalla stessa norma sono escluse anche quelle persone che sono tenute a speciali riguardi verso lo scomunicato: come «**la moglie, i figli, i coloni e i servi**» [Decr. di Graz. 2, 11, 3, 103]. Quanto ai figli, qui si intende di quelli non emancipati, poiché gli emancipati sono tenuti a evitare ogni relazione col padre scomunicato. Le altre persone possono poi trattare con lo scomunicato soltanto se erano a lui sottomesse prima che egli incorresse nella scomunica. - Alcuni però interpretano [la legge] in senso inverso, nel senso cioè che i superiori [scomunicati] possono trattare con gli inferiori. Altri al contrario lo negano. **Bisogna però concedere anche agli scomunicati di soddisfare agli obblighi che essi hanno verso gli inferiori**: poiché come

questi devono ubbidire, così quelli devono prendersi cura dei sottoposti. Sono poi sottratti [alla norma suddetta] anche altri casi [can. cit.]: ad es. «quando si ignora la scomunica»; e quando uno «viaggia o si trova come pellegrino entro un territorio di scomunicati», dai quali egli può «comprare», o anche «ricevere» l'elemosina. E lo stesso si dica se una persona trova uno scomunicato nel bisogno: perché allora deve soccorrerlo in forza della carità. Questi casi sono dunque espressi nel verso seguente: «Utilità, legge, inferiorità, ignoranza, necessità»: dove l'«utilità» si riferisce alle buone parole, la «legge» al matrimonio, l'«inferiorità» alla sudditanza. Il resto è evidente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 23, a. 1, ad arg. 1

Le cose temporali sono ordinate a quelle spirituali. Perciò il potere su queste si può estendere anche a quelle: come «l'arte che ha per oggetto il fine dirige quelle che riguardano i mezzi».

Spl. III^a q. 23, a. 1, ad arg. 2

Nel caso in cui uno è obbligato dalla carità a trattare con gli scomunicati, la proibizione non ha più valore, come si è visto [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi ha relazioni con uno scomunicato non incorra nella scomunica. Infatti:

Spl. III^a q. 23, a. 2, arg. 1

Il pagano è più separato dalla Chiesa dello scomunicato. Ora, chi tratta con i pagani o con i Giudei non è scomunicato. Perciò neppure chi tratta con un cristiano scomunicato.

Spl. III^a q. 23, a. 2, arg. 2

Se chi ha relazioni con uno scomunicato incorre nella scomunica, è scomunicato anche chi tratta con lui: e così all'infinito. Ma ciò è assurdo. Perciò chi tratta con uno scomunicato non incorre nella scomunica.

Spl. III^a q. 23, a. 2. **SED CONTRA:**

Ogni scomunicato è escluso dalla comunione. Quindi chi tratta con lui si separa dalla comunione della Chiesa. E così è evidente che risulta scomunicato.

Spl. III^a q. 23, a. 2. **RESPONDEO:**

Si può infliggere la scomunica in due modi:

- O in modo da **coinvolgere il colpevole e le persone che trattano con lui.** E in questo caso non c'è dubbio che chiunque abbia relazioni con lo scomunicato incorre nella scomunica maggiore.

- **Oppure in modo da colpire solo lo scomunicato.**

+ E allora se uno prende parte al delitto dando consigli, aiuto o incoraggiamento, incorre anch'egli nella **scomunica maggiore.**

+ Se invece tratta con lo scomunicato in altre cose, ad es. conversando, salutando o prendendo cibo insieme, incorre nella **scomunica minore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 23, a. 2, ad arg. 1

La Chiesa non vuole correggere alla stessa maniera gli infedeli e i fedeli, dei quali deve avere una cura particolare. Per questo non proibisce allo stesso modo le relazioni con gli infedeli e con i fedeli scomunicati, sui quali esercita un certo potere.

Spl. III^a q. 23, a. 2, ad arg. 2

È lecito trattare con chi è incorso nella scomunica minore. Quindi la scomunica non si trasmette a una terza persona.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che trattare con gli scomunicati nei casi vietati sia sempre un peccato mortale. Infatti:

Spl. III^a q. 23, a. 3, arg. 1

Una decretale [Decretales 1, 40, 5] afferma che nessuno può trattare con uno scomunicato neppure per paura della morte, poiché ciascuno deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente. Ma questa ragione non avrebbe senso se trattare con lo scomunicato non fosse un peccato mortale. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 23, a. 3, arg. 2

Agire contro un precetto della Chiesa è peccato mortale. Ora, la Chiesa proibisce ogni relazione con gli scomunicati. Perciò trattare con essi è peccato mortale.

Spl. III^a q. 23, a. 3, arg. 3

Per un peccato veniale nessuno viene allontanato dall'Eucaristia. Ora, chi tratta con uno scomunicato nei casi vietati viene privato dell'Eucaristia: poiché incorre nella scomunica minore. Quindi chi tratta con lo scomunicato nei casi vietati pecca mortalmente.

Spl. III^a q. 23, a. 3, arg. 4

Nessuno incorre nella scomunica maggiore senza un peccato mortale. Ora, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 11, 3, cann. 3, 4, 5], a chi tratta con uno scomunicato può essere inflitta tale pena. Quindi avere relazioni con gli scomunicati è un peccato mortale.

Spl. III^a q. 23, a. 3. SED CONTRA:

1. Nessuno può assolvere dal peccato mortale una persona se non ha giurisdizione su di essa. Ora, qualunque sacerdote può assolvere dall'illecito rapporto con gli scomunicati. Perciò questo non è un peccato mortale.

2. «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena», **Deuteronomio 25. 2.** Ora, per i rapporti con gli scomunicati normalmente viene inflitto un castigo proporzionato al peccato veniale, non a quello mortale. Quindi non vi è peccato mortale.

Spl. III^a q. 23, a. 3 RESPONDEO:

Alcuni affermano che chiunque ha contatto con gli scomunicati, o parlando con loro o in uno degli altri modi vietati e sopra ricordati [a. prec.], pecca mortalmente, fuori dei casi eccettuati dalla legge. - Ma poiché sembra troppo grave considerare peccato mortale una semplice parola rivolta a uno scomunicato - in questa maniera infatti coloro che infliggono la scomunica tenderebbero a molti un laccio di condanna che si ritorcerebbe contro di essi -, ad altri sembra più probabile che tale persona non pecchi mortalmente se non quando prende parte al delitto, oppure tratta con uno scomunicato nelle cose sacre, o per disprezzo della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 23, a. 3, ad arg. 1

Quella decretale parla di partecipazione nelle cose sacre. Oppure si può rispondere che la stessa ragione vale sia per il peccato mortale che per quello veniale, nel senso che né l'uno né l'altro possono essere mai commessi lecitamente. Per cui come l'uomo deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente, così anche piuttosto che peccare venialmente, secondo quel grado di obbligo con cui si devono evitare i peccati veniali.

Spl. III^a q. 23, a. 3, ad arg. 2

Il precetto della Chiesa riguarda direttamente le cose spirituali, e indirettamente gli atti legittimi. Perciò chi ha relazioni con gli scomunicati nelle cose sacre agisce contro il precetto e pecca mortalmente; chi invece ha relazioni in altri campi opera al di fuori del precetto, per cui commette un peccato veniale.

Spl. III^a q. 23, a. 3, ad arg. 3

Una persona talvolta viene privata dell'Eucaristia anche senza sua colpa, come è evidente nel caso delle persone sospese o interdette: poiché tali castighi qualche volta vengono inflitti a una persona per colpa di un'altra.

Spl. III^a q. 23, a. 3, ad arg. 4

Benché trattare con gli scomunicati sia di per sé un peccato veniale, tuttavia quando vi è pertinacia tale fatto diventa un peccato mortale. E così per tale motivo uno può essere scomunicato secondo le leggi.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > L'assoluzione dalla scomunica

Spl. Questione 24

Proemio

Passiamo ora a considerare **l'assoluzione dalla scomunica**.

In proposito si pongono tre quesiti:

- 1. Se qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica;**
- 2. Se una persona possa venire assolta dalla scomunica contro la sua volontà;**
- 3. Se qualcuno possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da un'altra.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica. Infatti:

Spl. III^a q. 24, a. 1, arg. 1

Il vincolo del peccato è più forte di quello della scomunica. Ma qualunque sacerdote può assolvere i sudditi dai peccati. A maggior ragione quindi dalla scomunica.

Spl. III^a q. 24, a. 1, arg. 2

Tolta la causa, sparisce l'effetto. Ma **la causa della scomunica è il peccato mortale. Se quindi ogni sacerdote può assolvere da tale peccato, può assolvere anche dalla scomunica.**

Spl. III^a q. 24, a. 1. SED CONTRA:

Può assolvere dalla scomunica la stessa autorità che l'ha inflitta. Ora, i semplici sacerdoti non possono scomunicare i propri sudditi. Perciò neppure possono assolverli.

Spl. III^a q. 24, a. 1. RESPONDEO:

Possono assolvere dalla scomunica minore tutti coloro che possono assolvere dal peccato che - si commette trattando con gli scomunicati. **La scomunica maggiore** invece, **se è stata inflitta dal giudice, può assolverla soltanto lui stesso, oppure un suo superiore**; ma se fu inflitta dalla legge, può assolverla il vescovo o anche il semplice sacerdote, **ad eccezione dei seguenti sei casi che il Papa, autore della legge, si è riservato:**

- + **Primo**, se uno ha messo le mani **addosso a un chierico o a un religioso**;
- + **secondo**, se uno è stato denunziato per avere **incendiato una chiesa**;
- + **terzo**, se uno è stato denunziato per aver **violato una chiesa**;
- + **quarto**, se uno consapevolmente **tratta nelle cose sacre con quelli nominalmente scomunicati dal Papa**;
- + **quinto**, se uno **falsifica dei documenti della Sede Apostolica**;
- + **sesto**, se uno **partecipa al delitto degli scomunicati**.

In questi casi si può essere assolti solamente da colui che ha inflitto la scomunica, anche se non si è suoi sudditi; se però una persona ha obiezioni ad accedere alla legittima autorità, allora può essere assolta anche dal vescovo o dal proprio sacerdote, purché prometta con giuramento di accettare le disposizioni che darà il giudice che pronunciò la sentenza.

- **Tuttavia il primo caso ammette otto eccezioni.**

- **Primo**, **in pericolo di morte**, nel qual caso qualunque sacerdote può assolvere da qualunque scomunica;
- **secondo**, se si tratta del **portinaio** di un potente che ha percosso **senza odio o cattiva intenzione**;
- **terzo**, quando il percussore è una **donna**;
- **quarto**, se, trattandosi di un servo, il padrone senza sua colpa verrebbe a ricevere un danno dalla sua assenza;
- **quinto**, quando un regolare colpisce un altro regolare in maniera **non grave**;
- **sesto**, se il colpevole è **povero**;
- **settimo**, se è **impubere, vecchio o malaticcio**;
- **ottavo**, se ha **nemici mortali**.

- **Vi sono poi anche altri casi nei quali chi percuote un chierico non incorre nella scomunica:**

- + **Primo**, se lo fa per **motivi disciplinari**, come ad es. il maestro o il prelado;
- + **secondo**, se lo fa **per scherzo**;
- + **terzo**, nel caso che lo trovasse a peccare con la moglie, la madre, la sorella o la figlia;
- + **quarto**, se risponda all'istante alla violenza con una violenza;
- + **quinto**, se non sa di colpire un chierico;
- + **sesto**, se il chierico colpito è un apostata che ha già ricevuto le tre ammonizioni;
- + **settimo**, se il chierico si è dato a un genere di vita completamente contrario, ad es. alla vita militare, oppure è bigamo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 24, a. 1, ad arg. 1

Benché di per sé il vincolo del peccato sia più forte, tuttavia sotto un certo aspetto è maggiore quello della scomunica, in quanto questo obbliga non solo di fronte a Dio, ma anche di fronte alla Chiesa. Così per assolvere dalla scomunica si esige la giurisdizione in foro esterno, che non è richiesta per assolvere dai peccati; dove neppure si esige la cauzione del giuramento, come nell'assoluzione dalla scomunica. Col giuramento infatti, secondo l'Apostolo [Eb 6, 16], si compongono le controversie esistenti fra gli uomini.

Spl. III^a q. 24, a. 1, ad arg. 2

Essendo lo scomunicato **escluso dai sacramenti della Chiesa**, il sacerdote non può assolverlo dal peccato finché non è assolto dalla scomunica.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno possa essere assolto **senza che lo voglia**. Infatti:

Spl. III^a q. 24, a. 2, arg. 1

Le cose spirituali non vengono mai date a chi non le vuole. Ora, l'assoluzione dalla scomunica è un bene spirituale. Quindi non può essere concesso a chi non lo vuole.

Spl. III^a q. 24, a. 2, arg. 2

La contumacia è causa della scomunica. **Ma quando uno, disprezzando la scomunica, non vuole essere assolto, diventa contumace in sommo grado. Quindi non può essere assolto.**

Spl. III^a q. 24, a. 2. SED CONTRA:

Si può infliggere la scomunica a una persona contro la sua volontà. Ma ciò che sopravviene a qualcuno contro la sua volontà gli può essere anche tolto suo malgrado: come capita ad es. con i beni di fortuna. Quindi uno può venire assolto dalla scomunica allo stesso modo.

Spl. III^a q. 24, a. 2. RESPONDEO:

La differenza tra la colpa e la pena sta nel fatto che **il principio della colpa è dentro di noi**, poiché tutti i peccati sono volontari, **mentre il principio della pena talvolta sta fuori di noi**. Infatti non è necessario che la pena sia volontaria: anzi, l'essere contro la volontà è proprio del concetto di pena. **Come quindi i peccati non vengono commessi involontariamente, così neppure possono essere perdonati contro la volontà del peccatore; la scomunica invece, come può essere inflitta, così può anche essere tolta contro la volontà del reo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 24, a. 2, ad arg. 1

L'obiezione vale per quei beni spirituali che dipendono dalla nostra volontà: come ad es. le virtù, che nessuno può perdere se non lo vuole. **Qualcuno infatti può per malattia, contro la propria volontà, perdere la scienza, benché sia una realtà spirituale.** Perciò l'argomento non è a proposito.

Spl. III^a q. 24, a. 2, ad arg. 2

Un superiore può prudentemente assolvere da una scomunica giustamente inflitta, benché continui la contumacia, se prevede che ciò possa giovare a colui al quale la scomunica è stata inflitta come medicina.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno non possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da tutte le altre. Infatti:

Spl. III^a q. 24, a. 3, arg. 1

È necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Ma la causa della scomunica è il peccato. **Come quindi nessuno può essere assolto da un peccato se non è assolto da tutti gli altri, così neppure dalla scomunica.**

Spl. III^a q. 24, a. 3, arg. 2

L'assoluzione dalla scomunica avviene nella Chiesa. Ma chi è gravato da una scomunica è fuori della Chiesa. Finché dunque ne resta una sola, non può essere assolto nemmeno dalle altre.

Spl. III^a q. 24, a. 3. SED CONTRA:

La scomunica è un castigo. Ora, si può liberare una persona da un castigo senza liberarla da un altro. Quindi si può assolvere anche da una sola scomunica, pur restando le altre.

Spl. III^a q. 24, a. 3 RESPONDEO:

Le scomuniche non sono connesse tra loro. Perciò è possibile assolvere da una scomunica ferme restando le altre. Bisogna però tener presente che uno può talvolta essere stato colpito con diverse scomuniche da parte dello stesso giudice. In questo caso dunque, quando viene assolto da una, è sottinteso che viene assolto anche da tutte le altre: a meno che non sia espressamente detto il contrario; oppure che l'interessato nella petizione non faccia menzione di un motivo soltanto, mentre era stato scomunicato per vari motivi. - Altre volte invece **uno può essere stato scomunicato da diversi giudici. E allora per il fatto che viene assolto da una scomunica non segue necessariamente che sia assolto anche dalle altre;** a meno che gli altri giudici non accettino la sua petizione di assoluzione e deleghino uno di loro perché lo assolva a nome di tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 24, a. 3, ad arg. 1

Tutti i peccati hanno in comune l'allontanamento dalla volontà da Dio, nella quale condizione non può darsi remissione dei peccati: e così nessun peccato può essere rimesso senza gli altri. **Tale connessione invece manca tra le scomuniche.** Anzi, neppure l'opposizione della volontà impedisce l'assoluzione dalla scomunica. Per conseguenza l'argomento non prova.

Spl. III^a q. 24, a. 3, ad arg. 2

Come una persona può trovarsi fuori della Chiesa per diversi motivi, così è possibile che venga soppresso uno di quei motivi di separazione restando fermi gli altri.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Le indulgenze](#)

Spl. Questione 25

Proemio

Passiamo a trattare delle **indulgenze**:

- E **primo**, delle **indulgenze in sé considerate**;
- **secondo**, di coloro che possono concederle;
- **terzo**, di coloro che possono lucrarle.

Sulla prima questione si pongono tre quesiti:

1. Se con le indulgenze venga rimessa parte della pena satisfattoria;
2. Se le indulgenze valgano per quel che in esse è determinato;
3. Se si possa concedere indulgenze per un aiuto temporale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che con le **indulgenze non venga rimesso nulla della pena soddisfattoria**. Infatti:

Spl. III^a q. 25, a. 1, arg. 1

A proposito di quel passo di S. Paolo, **2Timoteo 2, 13**: «[Dio] non può rinnegare se stesso», la Glossa dice: «Il che farebbe se non adempisse quanto ha affermato». Ora, Dio ha affermato **Deuteronomio 25, 2**: «Il castigo sia in proporzione del delitto». Perciò non si può condonare nulla della pena fissata per il delitto.

Spl. III^a q. 25, a. 1, arg. 2

L'inferiore non può assolvere da ciò che ha imposto un superiore. Ora, come afferma Ugo di S. Vittore, quando Dio assolve da una colpa, impone una penalità. Quindi nessuno può assolvere da una pena riducendola in qualche modo.

Spl. III^a q. 25, a. 1, arg. 3

È proprio del potere di preminenza produrre l'effetto dei sacramenti senza il loro uso. Ora nessuno, all'infuori di Cristo, ha il potere di preminenza sui sacramenti. Essendo quindi la soddisfazione quella parte del sacramento che produce la remissione della pena dovuta, nessun potere umano può rimettere le pene senza la corrispondente soddisfazione.

Spl. III^a q. 25, a. 1, arg. 4

Ai ministri della Chiesa è conferito il potere «non per distruggere, ma per edificare», **2Corinti 10, 8; 13, 10**. Ora abolire la **soddisfazione**, che ci fornisce un utile **rimedio**, significa per noi una distruzione. Perciò il potere dei ministri della Chiesa non si estende a questo.

Spl. III^a q. 25, a. 1. SED CONTRA:

1. Alle parole di S. Paolo, **2Corinti 2, 10**: «Quello che io ho perdonato, se pure ebbi qualcosa da perdonare, l'ho fatto per voi in persona di Cristo», la **Glossa** aggiunge: «cioè come se Cristo stesso perdonasse». Ma Cristo poteva rimettere la pena del peccato senza soddisfazione alcuna, come in S. **Giovanni 8, 11**, si legge della donna adultera. Quindi poteva farlo anche S. Paolo. E come lui il **Papa**, il quale nella Chiesa non è per autorità inferiore a S. Paolo.
2. La Chiesa universale non può errare: poiché colui che «in tutto fu esaudito per la sua pietà», **Ebrei 5, 7**, disse a Pietro, sulla confessione del quale è stata fondata la Chiesa: «Io ho pregato per te, Pietro, perché non venga meno la tua fede», **Luca 22, 32**. Ora, la Chiesa universale approva e concede le indulgenze. Perciò queste valgono qualcosa.

Spl. III^a q. 25, a. 1. RESPONDEO:

Che le indulgenze servano a qualcosa è ammesso da tutti: poiché **sarebbe un'empietà affermare che la Chiesa fa qualcosa inutilmente**. Ma alcuni ritengono che non servono a rimettere le pene che uno, per giudizio di Dio, deve scontare nel purgatorio, bensì ad assolvere il penitente dall'obbligo di eseguire la penitenza imposta dal sacerdote o dalle leggi canoniche. Ma questa opinione non sembra giusta. Primo, perché va espressamente contro il privilegio concesso a Pietro, **Matteo 16, 19**, secondo cui «sarebbe stato rimesso in cielo ciò che [egli] avesse rimesso sulla terra». Per cui l'assoluzione data dalla Chiesa vale anche davanti a Dio. Secondo, perché allora la Chiesa, concedendo indulgenze di tal genere, farebbe più male che bene: dispensando infatti dalle pene inflitte sottoporrebbe i fedeli a pene maggiori, come sono quelle del purgatorio. Perciò bisogna dire al contrario **che [le indulgenze] servono, sia in foro ecclesiastico che davanti a Dio, a rimettere la pena che rimane dopo la contrizione, l'assoluzione e la confessione [dei peccati], anche se non è stata imposta penitenza alcuna**. E la ragione di ciò si trova nell'**unità del corpo mistico**: **molte membra del quale superarono, con le loro penitenze, la misura dei loro debiti**; inoltre sopportarono con pazienza molte ingiuste tribolazioni, per mezzo delle quali avrebbero potuto espiare tante altre pene, se ne fossero state meritevoli; e tanta è l'abbondanza dei meriti in tal modo acquisita che supera la quantità dei castighi dovuta a tutti coloro che vivono attualmente. La ragione principale però sta nei **meriti di Cristo**, i quali, benché ordinariamente operino attraverso i sacramenti, non si esauriscono tuttavia in essi, bensì **superano in maniera infinita la loro efficacia**. Abbiamo poi già detto sopra [*q. 13, a. 2*] che una persona può soddisfare per un'altra. **Ora i Santi, nei quali le opere soddisfattorie hanno sovrabbondato, non le applicarono** a determinate persone bisognose di perdono, poiché in tal caso queste sarebbero state assolte senza bisogno di indulgenze, ma in genere **a tutta la Chiesa, come l'Apostolo, Colossesi 1, 24, il quale affermava di completare «nella sua carne ciò che mancava ai patimenti di Cristo a favore della Chiesa»**, alla quale scriveva. Così dunque i meriti sopra ricordati vanno a favore di tutta la Chiesa. Ora, i

beni comuni di una società vengono distribuiti tra i suoi membri **secondo il giudizio di chi la governa**. Per cui come uno può ottenere la remissione delle pene se un altro soddisfa per lui, così viene assolto

Spl. III^a q. 25, a. 1, ad arg. 1

La remissione operata con le indulgenze non elimina la proporzione tra la colpa e il castigo: nel caso infatti uno accetta volontariamente su di sé la pena dovuta alla colpa dell'altro.

Spl. III^a q. 25, a. 1, ad arg. 2

Chi lucra le indulgenze propriamente non viene assolto dal debito della pena, ma piuttosto ottiene un mezzo per poterlo pagare.

Spl. III^a q. 25, a. 1, ad arg. 3

Uno degli effetti dell'assoluzione sacramentale è la diminuzione del reato. Perciò tale diminuzione non viene prodotta dalle indulgenze. **Chi** invece **concede le indulgenze paga la pena dovuta col tesoro comune della Chiesa**, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III^a q. 25, a. 1, ad arg. 4

Il rimedio che ci viene dalla grazia è più efficace, per farci evitare il peccato, di quello che deriva dalla ripetizione delle nostre opere. Ora, dal momento che **chi lucra le indulgenze, col desiderio che nutre del motivo per cui vengono concesse, si dispone alla grazia**, ne segue che anche per mezzo di esse viene offerto un rimedio per farci evitare il peccato. Perciò **concedere indulgenze non reca danno alcuno, purché vengano date con criterio**. Tuttavia chi lucra le indulgenze è bene che non si dispensi dalle penitenze ricevute: affinché, pur non essendo tenuto a quelle pene, possa lucrare anche da quelle qualche beneficio; e **soprattutto perché spesso si è debitori più di quanto non si creda**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che le indulgenze non valgono secondo ciò che in esse è determinato**. Infatti:

Spl. III^a q. 25, a. 2, arg. 1

Le indulgenze non hanno alcun effetto se non in forza del potere delle chiavi. Ma chi ha tale potere non può assolvere che una parte della pena dovuta, secondo la gravità del peccato e la contrizione del penitente. Poiché dunque le indulgenze vengono concesse secondo il parere di chi le stabilisce, sembra che non valgono per quanto in esse è determinato.

Spl. III^a q. 25, a. 2, arg. 2

A causa della pena dovuta viene differito il raggiungimento della gloria, che l'uomo deve ambire con tutte le sue forze. Ma se le indulgenze valgono per quello che in esse è fissato ne verrebbe che l'uomo, dedicandosi a lucrare indulgenze, in poco tempo potrebbe rendersi immune da ogni reato di pena temporale. Perciò sembra che egli dovrebbe mettere da parte ogni altra occupazione per attendere a lucrare indulgenze.

Spl. III^a q. 25, a. 2, arg. 3

A volte viene concessa un'indulgenza secondo cui chi collabora alla costruzione di un edificio ottiene la remissione di una terza parte dei suoi peccati. Se dunque le indulgenze valgono per quel che si dice, chi dà una moneta, poi una seconda e infine una terza a tale scopo, ottiene la perfetta remissione della pena dovuta a tutti i suoi peccati. Il che pare assurdo.

Spl. III^a q. 25, a. 2, arg. 4

Altre volte si concedono sette anni di indulgenza a chi visita una data chiesa. Se dunque le indulgenze valgono per quello che in esse è determinato, allora colui che abita presso la chiesa, o i chierici che là officiano e vi

si recano ogni giorno, hanno lo stesso vantaggio di colui che viene da lontano: il che sembra ingiusto. E inoltre tante volte al giorno lucrerebbero l'indulgenza quante volte vi si recassero.

Spl. III^a q. 25, a. 2, arg. 5

Sembra che condonare una pena più di quanto si merita equivalga a rimetterla senza motivo: poiché di quella parte che eccede il merito non vi è soddisfazione. Ora, chi concede le indulgenze non può rimettere arbitrariamente tutta la pena dovuta, né parte di essa; come se il Papa dicesse a qualcuno: «Ti assolvo da ogni pena dovuta per i tuoi peccati». Quindi sembra che egli non possa neppure condonare più di quanto uno merita. Ma le indulgenze spesso vengono concesse al di sopra di quanto meritano le opere soddisfattorie. Perciò non hanno il valore che ad esse viene dato.

Spl. III^a q. 25, a. 2. SED CONTRA:

1. La Scrittura, **Giobbe 13, 7**, dice: «Volete forse in difesa di Dio dire il falso, e in suo favore parlare con inganno?». Quindi la Chiesa non mente promulgando le indulgenze. Le quali perciò valgono secondo quanto in esse è stabilito.

2. L'Apostolo dice ai **1Corinzi 15, 14**: «Se vana è la nostra predicazione, vana è pure la nostra fede». Perciò chiunque predica il falso, da parte sua distrugge la fede e pecca mortalmente. Se dunque le indulgenze non hanno il valore che ad esse viene attribuito, tutti coloro che le predicano peccano mortalmente. **Il che è assurdo.**

Spl. III^a q. 25, a. 2. RESPONDEO:

In proposito esistono molte opinioni:

- Alcuni dicono che le indulgenze non hanno il valore ad esse fissato, ma solo quello ad esse derivante **in base alla fede e alla pietà di chi le lucra**. Secondo costoro dunque la Chiesa concederebbe le indulgenze per stimolare, mediante una **pia frode**, gli uomini a fare il bene: **come una madre invoglia il suo bambino a camminare con la promessa di un frutto**. Ma questa affermazione sembra molto pericolosa. Come infatti dice **S. Agostino**, **se si incontra qualcosa di falso nella Sacra Scrittura, tutta la forza della sua autorità viene meno**. Parimenti, **ammessa una sola menzogna nella predicazione della Chiesa, i suoi insegnamenti non avranno più autorità alcuna per confermare nella fede**.

- Perciò altri affermarono che [le indulgenze] hanno il valore ad esse attribuito **secondo una giusta valutazione**: non di chi concede le indulgenze, il quale potrebbe forse non valorizzare abbastanza ciò che dà, né di chi le lucra, il quale potrebbe considerare troppo poco ciò che gli viene dato, ma secondo la giusta valutazione **dei buoni**, tenuto conto delle condizioni della persona che le riceve e dell'utilità o necessità della Chiesa, la quale ha maggiori necessità in un tempo che in un altro. **Ma neppure questa opinione sembra accettabile:**

+ **Prima di tutto perché in tal caso le indulgenze servirebbero non per rimettere, ma per commutare la pena.**

+ **E poi perché la predicazione della Chiesa non sarebbe esente da menzogna**, dato che in alcuni casi, tenuto conto delle condizioni sopra indicate, alle indulgenze si attribuisce un valore molto maggiore di quello determinabile secondo una giusta valutazione: come quando il Papa concede sette anni di indulgenza a chi visita una determinata chiesa. E ciò vale anche per le indulgenze concesse da S. Gregorio per le stazioni di Roma.

- Per questo **altri dicono che il grado di condono della pena nelle indulgenze non va misurato soltanto in base alla devozione di chi le riceve, come dice la prima opinione, né alla quantità di ciò che si dà, come dice la seconda, ma in base al motivo per cui sono concesse**, in relazione al quale uno viene considerato degno di lucrare una data indulgenza. Quindi ciascuno conseguirà un maggiore grado di perdono, totale o parziale, nella misura in cui si sarà avvicinato al motivo per cui l'indulgenza venne concessa. **Ma nemmeno questa**

analisi giustifica pienamente l'uso della Chiesa, la quale talvolta concede un'indulgenza maggiore pur restando identico il motivo della concessione: come a colui che visita una chiesa nelle stesse circostanze ora è concesso un anno di indulgenza, ora solo quaranta giorni, secondo quanto il Papa ha determinato nella promulgazione. **Per cui il grado di perdono non va misurato in base all'opera buona che rende degni dell'indulgenza.**

- Perciò dobbiamo affermare che **la quantità dell'effetto segue alla quantità della causa**. Ora, la causa per cui con le indulgenze viene condonata la pena non è altro che **l'abbondanza dei meriti della Chiesa**, i quali sono sufficienti a espiare tutta la pena: le indulgenze quindi non derivano dalla devozione, dal lavoro o dal dono di chi intende lucrarle, e neppure dalla causa per cui vengono concesse. **Quindi non bisogna condizionare il grado di perdono** a qualcuno di questi motivi, ma **soltanto ai meriti della Chiesa, che sono sempre sovrabbondanti**: per cui si otterrà il perdono secondo che quei meriti verranno applicati a una determinata persona. Per applicarli poi a una data persona è necessaria sia **l'autorità di dispensare** questo tesoro, sia **l'unione, attraverso la carità, tra colui che gode** di tali meriti e colui che li ha guadagnati. E così pure è richiesto **un motivo che giustifichi tale trasmissione di meriti**: e questo è l'onore di Dio e l'utilità della Chiesa in genere. Conseguentemente sarà un motivo sufficiente per concedere le indulgenze qualunque cosa o azione che ridondi a utilità della Chiesa e a onore di Dio. **Quindi, con altri autori, dobbiamo dire che le indulgenze hanno il valore che ad esse è dato: purché in chi le concede vi sia l'autorità, in chi le riceve la carità, e nella loro motivazione non manchi la pietà, che include l'onore di Dio e l'utilità del prossimo.** In questa maniera dunque **«non si fa troppo mercato della misericordia di Dio»**, come alcuni dicono, e neppure si deroga alla divina giustizia: poiché nessuna pena viene condonata, ma solo compensata con i meriti di altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 25, a. 2, ad arg. 1

Il potere delle chiavi è duplice: di ordine e di giurisdizione. Il potere di ordine viene esercitato nei sacramenti. Poiché dunque gli effetti dei sacramenti non vengono fissati dagli uomini, ma da Dio, non può il sacerdote determinare quale grado di pena dovuta al peccato venga condonato nella confessione, ma viene perdonato soltanto quanto Dio ha stabilito. Il potere di giurisdizione invece non viene esercitato nei sacramenti, e i suoi effetti soggiacciono alla volontà dell'uomo. Ora, **la remissione che viene concessa con le indulgenze** è un effetto di questo potere, dato che **non appartiene all'amministrazione dei sacramenti, ma alla distribuzione dei beni comuni della Chiesa**. Perciò possono concedere indulgenze anche i legati pontifici non sacerdoti. Di conseguenza lo stabilire quale grado di pena venga condonato con le indulgenze spetta a chi le concede.

- Se però costui **agisce arbitrariamente**, in modo cioè che gli uomini quasi per nulla vengono dispensati dal compiere opere di penitenza, egli pecca, benché i sudditi non cessino per questo di usufruire della completa indulgenza.

Spl. III^a q. 25, a. 2, ad arg. 2

Benché le indulgenze siano molto utili per la remissione della pena, tuttavia altre opere soddisfattorie sono più meritorie quanto al premio essenziale, che è infinitamente superiore al condono della pena temporale.

Spl. III^a q. 25, a. 2, ad arg. 3

Quando in maniera indeterminata viene concessa un'indulgenza a coloro che «collaborano alla costruzione di una chiesa», bisogna intendere che si tratti di un aiuto adeguato alla persona che lo offre: questa dunque otterrà un grado maggiore o minore di indulgenza in proporzione alla sua generosità. Così, ad es., un povero che offre un danaro lucra l'indulgenza intera, a differenza di un ricco, al quale non fa onore dare così poco per un'opera così pia; come non si potrebbe dire che un re è un benefattore di un altro uomo se gli ha dato appena pochi soldi.

Spl. III^a q. 25, a. 2, ad arg. 4

Chi abita vicino alla chiesa, come pure i sacerdoti e i chierici che là ufficiano, lucrano la stessa indulgenza di coloro che vengono da una distanza di mille giornate di cammino: poiché **il perdono non è proporzionato alla fatica**, come si è già detto [nel corpo], ma ai meriti che vengono elargiti. **Però chi fatica di più ha un merito maggiore.** Questa interpretazione tuttavia va data quando l'indulgenza viene concessa senza distinzioni. Talora invece queste ci sono. Come quando il Papa, nelle assoluzioni generali, concede cinque anni di indulgenza a chi deve attraversare il mare, tre a chi ha da valicare i monti, e agli altri un anno solo. Inoltre non sempre si può lucrare l'indulgenza ogni volta che si va in chiesa. Infatti in certi casi essa è limitata a un determinato periodo di tempo; così quando è detto: «Chi visita tale chiesa fino a tale tempo, lucra tanto di indulgenza», si intende «una volta soltanto». Se però in una chiesa vi è l'indulgenza perpetua, come quella di quaranta giorni a S. Pietro, allora ciascuno può lucrare l'indulgenza ogni volta che vi si reca.

Spl. III^a q. 25, a. 2, ad arg. 5

L'opera buona che motiva la concessione non è richiesta quale misura del condono della pena, ma perché l'intenzione di coloro i cui meriti vengono applicati possa raggiungere una determinata persona. Ora, il bene di una persona può valere per un'altra in due modi. Primo, in forza della carità: e in questo modo chiunque vive nella carità è partecipe di tutto il bene che viene fatto nel mondo. Secondo, in forza dell'intenzione di chi lo compie. Ed è in questa maniera appunto che l'intenzione di chi ha operato per il bene della Chiesa, se interviene la causa legittima, può raggiungere per mezzo delle indulgenze un'altra persona.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possano concedere **indulgenze per un aiuto temporale.** Infatti:

Spl. III^a q. 25, a. 3, arg. 1

La remissione dei peccati è qualcosa di spirituale. Ma è simonia dare lo spirituale per il temporale. Perciò questo non si può fare.

Spl. III^a q. 25, a. 3, arg. 2

Gli aiuti spirituali sono più necessari di quelli temporali. Ora, non sembra che le indulgenze siano concesse per degli aiuti spirituali. Tanto meno dunque lo saranno per quelli temporali.

Spl. III^a q. 25, a. 3. SED CONTRA:

Abbiamo l'uso comune della Chiesa di concedere indulgenze per pellegrinaggi ed elemosine.

Spl. III^a q. 25, a. 3 RESPONDEO:

Le realtà temporali sono ordinate a quelle spirituali: poiché dobbiamo servirci delle prime per le seconde. Perciò si possono concedere indulgenze non per i beni puramente temporali, ma per quelli **ordinati alle cose dello spirito:** quali ad esempio il **combattere contro i nemici della Chiesa che turbano la sua pace, l'edificare chiese o ponti, o fare altre elemosine.** Non vi è quindi simonia in ciò, poiché in realtà **non si dà lo spirituale per il temporale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 25, a. 3, ad arg. 1

Da quanto detto risulta chiara la risposta alla prima obiezioni..

Spl. III^a q. 25, a. 3, ad arg. 2

Si possono concedere e di fatto si danno indulgenze anche per cose puramente spirituali: chi prega ad es. per il re di Francia, per concessione del Papa Innocenzo IV lucra dieci giorni di indulgenza. E così pure ai predicatori della crociata viene concessa talvolta la stessa indulgenza che si dà ai crociati.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Coloro che possono concedere le indulgenze](#)

Spl. Questione 26

Proemio

Passiamo ora a considerare **quali persone possano concedere le indulgenze**.

Su tale questione si pongono quattro quesiti:

1. Se ogni parroco possa concedere indulgenze;

2. Se può far ciò un diacono o altro non sacerdote;

3. Se possa farlo il vescovo;

4. Se possa farlo chi è in peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che qualunque parroco possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

L'efficacia delle indulgenze deriva dall'abbondanza dei meriti della Chiesa. Ma ogni comunità possiede una certa quantità di meriti. Perciò **ogni sacerdote che sia a capo di una comunità di fedeli può concedere indulgenze**; e lo stesso si dica dei prelati.

Spl. III^a q. 26, a. 1, arg. 2

Il prelato governa la propria comunità come ogni uomo governa se stesso. Ora, chiunque può trasmettere a un altro i propri beni ed espiare per lui. Quindi anche il prelato può dispensare ai singoli sudditi i beni della comunità. Quindi può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 1. SED CONTRA:

È richiesta una minore autorità per scomunicare che per concedere indulgenze. Ora, il parroco non può scomunicare. Quindi neppure può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 1. RESPONDEO:

L'effetto delle indulgenze consiste nel fatto che le opere di espiatione di uno vengono applicate in favore di un altro non soltanto in forza della carità che li unisce, ma anche perché l'intenzione dell'uno si volge in qualche modo verso l'altro. Ora, **l'intenzione di una persona può raggiungere un'altra in tre maniere**: in maniera speciale, generale o particolare.

- **In maniera particolare** quando una persona espia in concreto per un'altra persona determinata. Ed è così che tutti possono **trasmettere a un altro le proprie opere buone**.

- **In maniera speciale** quando uno, ad es., prega e offre le sue opere soddisfattorie per la propria comunità, per i familiari e i benefattori. E in questo senso il superiore della comunità può partecipare ad altri quelle opere, applicando l'intenzione dei membri della sua comunità a una persona particolare.

- **In maniera generale** poi quando una persona offre le sue azioni per il bene comune in genere. Ora, dispensare in questo modo le azioni buone applicando l'intenzione [generale] di chi le ha compiute a questa o a quell'altra persona **spetta al capo supremo della Chiesa**. E poiché il singolo è membro di una comunità, e questa a sua volta fa parte della Chiesa, ne segue che nell'intenzione del bene privato resta inclusa

l'intenzione sia del bene della comunità che del bene di tutta la Chiesa. Quindi il capo della Chiesa può disporre dei beni delle singole comunità e degli individui, e il capo di una comunità può disporre dei beni dei singoli membri; ma non viceversa. Tuttavia né il primo né il secondo modo di partecipare i beni viene detto indulgenza, ma solo il terzo, per due motivi:

- **Primo**, perché con i primi due, benché l'uomo venga assolto dal reato della pena davanti a Dio, non lo è invece dall'obbligo di compiere la soddisfazione imposta dalla Chiesa. Dal quale al contrario viene assolto nel terzo caso.

- **Secondo**, perché nessuna persona o comunità possiede un cumulo infinito di meriti, tale che basti per sé e per tutti gli altri. Quindi una determinata persona non può essere assolta da tutta la pena dovuta se un altro non sconta tutto per lei in maniera esplicita.

La Chiesa invece quanto a meriti è inesauribile; soprattutto a causa di quelli di Cristo. - Perciò solamente chi è a capo di una Chiesa può concedere indulgenze. Inoltre la Chiesa è «la società dei fedeli». Ora, una società umana può essere di due tipi: domestica, quale una famiglia, e politica, quale tutto un popolo. La Chiesa si avvicina più alla società politica, poiché lo stesso suo popolo è chiamato Chiesa, mentre le diverse comunità o parrocchie di una diocesi assomigliano piuttosto alle comunità formate di diverse famiglie, o di diversi uffici. E così soltanto il Vescovo propriamente è prelato della Chiesa, ed egli solo riceve l'anello come suo sposo. Di conseguenza egli soltanto gode del pieno potere nell'amministrazione dei sacramenti, e della giurisdizione nel foro giudiziale, come persona pubblica; gli altri invece hanno quel tanto di autorità che è da lui delegata. I sacerdoti che sono a capo di determinate popolazioni, al contrario, non sono prelati in modo assoluto, ma piuttosto coadiutori [del Vescovo]: per cui nella loro ordinazione questi dice: «Quanto più deboli siamo, tanto maggiore bisogno abbiamo di tali aiuti». E per questo motivo non possono neppure amministrare tutti i sacramenti. Quindi i parroci, gli abati e altri simili prelati non possono concedere indulgenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

In base a ciò risultano sciolte anche le obiezioni proposte.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un diacono, o qualsiasi altro non sacerdote, non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 26, a. 2, arg. 1

Il perdono dei peccati è frutto del potere delle chiavi. Ma tale potere è proprio del sacerdote. Quindi egli solo può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 2, arg. 2

Si ottiene una maggiore remissione di pena con le indulgenze che con il sacramento della penitenza. Ora, questo lo amministra soltanto il sacerdote. Quindi anche le indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 2. SED CONTRA:

L'amministrazione del tesoro della Chiesa è affidata a chi ne detiene il governo. **Ora, questo viene talvolta affidato ad alcuni che non sono sacerdoti.** I quali per conseguenza possono concedere indulgenze: queste infatti traggono la loro efficacia dal tesoro della Chiesa.

Spl. III^a q. 26, a. 2. RESPONDEO:

La facoltà di concedere indulgenze dipende dal **potere di giurisdizione**, come si è detto sopra [q. 25, a. 2, ad 1]. **Ora, i diaconi e gli altri non sacerdoti possono avere la giurisdizione**, sia ordinaria, come coloro che vengono assunti a un dato ufficio, sia delegata, come ad es. i legati pontifici: **perciò anche chi non è sacerdote**

può concedere indulgenze; benché non possa assolvere nel foro sacramentale, che è proprio del potere di ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti concedere indulgenze appartiene al potere non di ordine, ma di giurisdizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il vescovo non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 26, a. 3, arg. 1

Il tesoro della Chiesa appartiene a tutti i fedeli. Ora, ciò che nella Chiesa è comune a tutti deve essere amministrato solo dal suo capo. Quindi solo il Papa può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 3, arg. 2

Condonare le pene stabilite dal diritto è proprio dell'autore del diritto. Ora, le pene in espiatione dei peccati vengono inflitte dal diritto. Quindi solo l'autore del medesimo, che è il Papa, può condonare tali pene.

Spl. III^a q. 26, a. 3. SED CONTRA:

Sta la consuetudine della Chiesa, secondo la quale i Vescovi concedono indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 3 RESPONDEO:

Il Papa detiene la **pienezza del potere pontificale**, come il re nel suo regno. I vescovi invece sono assunti «quali compartecipi delle sollecitudini [di tutta la Chiesa]», a guisa di giudici posti a reggere le singole città: per cui il Papa nelle sue lettere li chiama **fratelli**, mentre chiama gli altri figli. Perciò il pieno potere di concedere le indulgenze risiede nel **Papa**: il quale può fare come gli sembra meglio, purché vi sia una causa legittima. **I Vescovi invece possiedono il potere loro determinato dal Papa**. Quindi possono concedere soltanto le indulgenze da lui fissate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che chi si trova in peccato mortale non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 26, a. 4, arg. 1

Nulla scorre in un ruscello che non derivi dalla fonte. Ora la fonte della grazia, cioè lo Spirito Santo, non opera nel prelado che si trova in peccato mortale. Quindi questi non può influire sugli altri concedendo indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 4, arg. 2

È più importante concedere che ricevere le indulgenze. Ma chi è in peccato mortale non le riceve, come diremo più avanti [q. 27, a. 1]. Quindi neppure le può concedere.

Spl. III^a q. 26, a. 4. SED CONTRA:

Le indulgenze vengono concesse in forza del potere conferito ai prelati della Chiesa. Ora il peccato mortale distrugge non il potere, ma la bontà. Quindi chi è in peccato mortale può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 4. RESPONDEO:

Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma **col peccato non si perde la giurisdizione**. E così le indulgenze concesse da uno che vive in peccato mortale hanno lo stesso valore di quelle concesse da chi è santissimo: **la pena infatti viene condonata non per i meriti personali del superiore, ma per i meriti depositati nel tesoro della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 26, a. 4, ad arg. 1

Il prelato in peccato mortale, concedendo le indulgenze, non dà nulla di suo. Quindi per il valore delle indulgenze non è necessario che vi sia in lui alcun influsso da parte della fonte [della grazia].

Spl. III^a q. 26, a. 4, ad arg. 2

Concedere indulgenze è più che riceverle rispetto al potere requisito, ma è meno che riceverle rispetto all'utilità propria.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Coloro che possono lucrare le indulgenze

Spl. Questione 27

Proemio

Infine passiamo a considerare **quali persone possano lucrare le indulgenze**.

In proposito si pongono quattro quesiti:

- 1. Se possano lucrare le indulgenze coloro che sono in peccato mortale;**
- 2. Se possano lucrarle i religiosi;**
- 3. Se possano lucrarle coloro i quali non accettano le condizioni richieste;**
- 4. Se chi concede un'indulgenza possa anche lucrarla.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **una persona in peccato mortale possa lucrare le indulgenze**. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

Uno può meritare la grazia e molti altri beni per un altro che si trova in peccato mortale. Ora, **le indulgenze derivano la loro efficacia dal fatto che i meriti dei santi vengano applicati a una persona determinata. Quindi producono il loro effetto in quelli che sono in peccato mortale**.

Spl. III^a q. 27, a. 1, arg. 2

Dove si trova più indigenza si richiede maggiore misericordia. Ma chi è in peccato mortale è sommamente indigente. Perciò verso di lui bisogna usare la massima misericordia con le indulgenze.

Spl. III^a q. 27, a. 1. SED CONTRA:

Un membro morto non riceve alcun influsso dalle altre membra vive. Ora, chi è in peccato mortale è come **un membro morto**. Quindi non può ricevere alcun influsso dalle membra vive [della Chiesa] mediante le indulgenze.

Spl. III^a q. 27, a. 1. RESPONDEO:

Alcuni affermano che una persona in peccato mortale può lucrare le indulgenze. Queste però non gli servirebbero a rimettere le pene, poiché **nessuna pena può essere condonata senza il perdono della colpa - chi infatti non ha ancora conseguito il perdono della colpa da parte di Dio non può neppure essere assolto dalla pena** dai ministri della Chiesa, né con le indulgenze, né con la confessione sacramentale -: esse gli servirebbero invece per ottenere la grazia. Ciò però non sembra conforme a verità. Benché infatti quei meriti che vengono partecipati per mezzo delle indulgenze possano essere utili a meritare la grazia, tuttavia non sono concessi a tale scopo, ma propriamente per la remissione delle pene. Quindi non può usufruirne chi è in peccato mortale. Per questo in tutte le indulgenze si fa menzione di [persone] «veramente contrite e confessate». A chi è in peccato mortale l'indulgenza potrebbe invece servire a meritare qualcosa, come afferma la suddetta opinione, se la sua concessione fosse formulata in questi termini: «Ti rendo partecipe dei meriti di tutta la Chiesa», oppure «di una determinata comunità» o «di una particolare persona».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 27, a. 1, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione.

Spl. III^a q. 27, a. 1, ad arg. 2

Sebbene chi vive in peccato mortale sia più bisognoso, è tuttavia meno disposto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i religiosi non possano lucrare le indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 27, a. 2, arg. 1

Non è conveniente che uno usufruisca di quei beni che gli dovrebbero sopravanzare in favore degli altri. Ora, le indulgenze derivano nei fedeli dalla sovrabbondanza delle opere espiatorie dei religiosi. Quindi non è conveniente che questi ultimi lucrino le indulgenze.

Spl. III^a q. 27, a. 2, arg. 2

Nella Chiesa non ci deve essere nulla che sia incentivo al rilassamento dei religiosi. Ma **se ad essi giovassero le indulgenze, queste darebbero occasione al rilassamento della disciplina regolare:** poiché i religiosi vagherebbero troppo in cerca di indulgenze, e trascurerebbero le penitenze ricevute nei loro capitoli. Quindi ad essi le indulgenze non giovano.

Spl. III^a q. 27, a. 2. SED CONTRA:

Il bene non può far male a nessuno. Ma lo stato religioso è un bene. Quindi i religiosi non possono subire il danno di non potersi giovare delle indulgenze.

Spl. III^a q. 27, a. 2. RESPONDEO:

Possono lucrare indulgenze sia i secolari che i religiosi, purché siano in grazia e osservino le condizioni richieste allo scopo: i religiosi infatti non hanno meno bisogno dell'aiuto altrui che i secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 27, a. 2, ad arg. 1

Benché il religioso sia nello stato di perfezione, non è tuttavia possibile che egli viva senza alcun peccato. Se quindi a un certo punto, peccando, egli si rende reo di pena, può espiarla mediante le indulgenze. E neppure

è un controsenso che chi ordinariamente possiede del superfluo si trovi talvolta in necessità, e quindi abbia bisogno dell'aiuto altrui. Per cui S. Paolo, **Galati 6, 2**, esorta: «Portate i pesi gli uni degli altri».

Spl. III^a q. 27, a. 2, ad arg. 2

L'osservanza regolare non deve essere distrutta a causa delle indulgenze: poiché i religiosi guadagnano maggiori meriti per la vita eterna osservando le proprie leggi che ricercando le indulgenze, benché ottengano una minore remissione di pena temporale, che è un bene inferiore. - Né con le indulgenze sono condonate le penitenze ricevute nel capitolo: poiché questo appartiene più al foro giudiziale che a quello penitenziale, tanto che lo tengono anche dei non sacerdoti. Sono invece condonate le pene ingiunte o dovute per il peccato nel foro penitenziale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le indulgenze possano essere concesse anche **a chi non fa ciò che è richiesto**. Infatti:

Spl. III^a q. 27, a. 3, arg. 1

Per chi non può fare una cosa «basta la volontà di farla» [cf. q. 10, a. 2, ob. 2]. Ora, talvolta è concessa un'indulgenza in favore di chi fa una determinata elemosina, che un certo povero non può fare, benché ne abbia il desiderio. Quindi questi può lucrare ugualmente tale indulgenza.

Spl. III^a q. 27, a. 3, arg. 2

Una persona può espiare per un'altra. Ma l'indulgenza è ordinata, come anche l'espiazione, al condono della pena. Quindi una persona può lucrare l'indulgenza per un'altra. E così questa seconda lucra l'indulgenza senza eseguire le opere prescritte.

Spl. III^a q. 27, a. 3. SED CONTRA:

Tolta la causa, viene meno l'effetto. Se dunque uno non osserva le condizioni imposte, che sono appunto la causa dell'indulgenza, non può lucrarla.

Spl. III^a q. 27, a. 3 RESPONDEO:

Venendo a mancare la condizione non si ottiene ciò che ad essa è condizionato. Siccome dunque l'indulgenza viene concessa sotto la condizione che si compia o si dia qualcosa, chi ciò non attua non lucra l'indulgenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 27, a. 3, ad arg. 1

Ciò vale per il premio essenziale, non per alcuni altri premi accidentali, come ad es. il condono della pena o altre cose simili.

Spl. III^a q. 27, a. 3, ad arg. 2

Uno può applicare le proprie opere buone in favore di chi vuole, e quindi può anche espiare per chi vuole. Le indulgenze però possono applicarsi ad altri soltanto secondo l'intenzione di chi le concede. **E poiché costui le concede a chi compie od offre qualcosa, non può questi a sua volta trasferire ad altre persone tale intenzione**. Ciò potrebbe attuarsi solo nel caso in cui la concessione dell'indulgenza fosse così formulata: «Chi fa, oppure colui per il quale si fa tale cosa, lucra tale indulgenza». Ma neppure in tal caso dà l'indulgenza a un altro chi compie l'opera buona, bensì colui che la concede sotto tale forma.

ARTICOLO 4

VIDETUR che un'indulgenza non possa valere per colui che la concede. Infatti:

Spl. III^a q. 27, a. 4, arg. 1

Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma nessuno può esercitare tale potere su se stesso. Quindi nessuno può acquistare le indulgenze da lui stesso concesse.

Spl. III^a q. 27, a. 4, arg. 2

Ammesso tale fatto, chi concede indulgenze potrebbe, con un'azione insignificante, assolvere se stesso da tutte le pene dovute per i suoi peccati, e così peccare impunemente. Il che è inaudito.

Spl. III^a q. 27, a. 4, arg. 3

È proprio del medesimo potere sia concedere indulgenze che scomunicare. Ma uno non può scomunicare se stesso. Quindi neppure può usufruire delle indulgenze da lui concesse.

Spl. III^a q. 27, a. 4. SED CONTRA:

Se [il prelado] non potesse usufruire del tesoro della Chiesa che dispensa agli altri, si troverebbe in una condizione peggiore della loro.

Spl. III^a q. 27, a. 4. RESPONDEO:

È necessario che le indulgenze vengano concesse per qualche motivo, affinché i fedeli per mezzo di esse siano stimolati a compiere opere che ridondino a utilità della Chiesa e a gloria di Dio. Ora il prelado, a cui spetta promuovere il bene della Chiesa e la gloria di Dio, non ha bisogno di incitamenti a tale scopo. Quindi non può concedere indulgenze [speciali] a se stesso. Può però usufruire di quelle da lui concesse agli altri, avendo esse già una causa sufficiente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 27, a. 4, ad arg. 1

Nessuno può esercitare il potere di giurisdizione su se stesso. Tuttavia un prelado può servirsi dei benefici temporali o spirituali che egli ha concesso agli altri col suo potere di giurisdizione: come anche il sacerdote riceve per sé l'Eucaristia che dà agli altri. E allo stesso modo il vescovo può servirsi dei suffragi della Chiesa che egli concede agli altri: grazie ai quali, e non alla giurisdizione, si ha la remissione della pena mediante le indulgenze.

Spl. III^a q. 27, a. 4, ad arg. 2

La risposta è evidente dopo quanto si è detto.

Spl. III^a q. 27, a. 4, ad arg. 3

La scomunica viene inflitta come una sentenza [giudiziale], che nessuno può pronunciare contro se stesso: in giudizio infatti nessuno può fungere insieme da giudice e da reo. L'indulgenza invece non è data come una sentenza, ma come un'elargizione: e questa uno può concederla a se stesso.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > La penitenza solenne](#)

Spl. **Questione 28**

Proemio

[Pietro Lombardo aveva riassunto quello che gli antichi Padri della Chiesa avevano detto per affermare e giustificare la rigida prassi primitiva di concedere ai peccatori, ricaduti dopo il battesimo, una sola volta la riconciliazione sacramentale. Pietro lombardo si era affrettato a riferire codeste frasi non alla penitenza in genere, ma alla penitenza solenne che presso alcuni, una volta celebrata non viene reiterata. S. Tommaso aveva preso per buona la spiegazione e, come gli altri suoi colleghi di insegnamento, distingue due maniere di amministrare il sacramento della penitenza: la maniera ordinaria che si esaurisce nella confessione auricolare e la maniera solenne o pubblica che esige la pubblica espiazione dei peccati prima della riconciliazione o assoluzione delle colpe. Quest'ultimo sistema della Chiesa primitiva non costituiva un fatto eccezionale, ma era semplicemente la prassi ordinaria.]

Resta ora da considerare **la penitenza solenne**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se talora la penitenza debba essere celebrata in modo pubblico o solenne;
2. Se la penitenza solenne si possa reiterare;
3. Il rito della penitenza solenne.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in nessun caso la **penitenza** debba essere celebrata in modo **pubblico o solenne**. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

Il sacerdote neppure per timore può svelare la confessione di un peccato, per quanto questo possa essere pubblico. Ora, **con la penitenza solenne il peccato viene reso pubblico. Perciò tale penitenza non può mai essere imposta.**

Spl. III^a q. 28, a. 1, arg. 2

Il giudizio deve seguire il tipo di tribunale. **Ma la penitenza è una specie di giudizio che si svolge in un tribunale occulto.** Quindi essa non può mai venire celebrata pubblicamente o solennemente.

Spl. III^a q. 28, a. 1, arg. 3

Secondo **S. Ambrogio** **«la penitenza, cancellando tutti i difetti, restaura la perfezione»**. **La sua solennità invece produce l'effetto contrario, poiché grava il penitente di molti impedimenti: infatti dopo la penitenza solenne né il laico può essere ammesso allo stato clericale, né il chierico agli ordini superiori.** Quindi la penitenza non va fatta in modo solenne.

Spl. III^a q. 28, a. 1. SED CONTRA:

1. La penitenza è un sacramento. Ora, in tutti i sacramenti vi è una certa solennità. Quindi questa deve esserci anche nella penitenza.

2. **La medicina va proporzionata all'infermità.** Ora, talvolta il peccato è pubblico, e trascina molti a peccare. Perciò anche la penitenza, che è la sua medicina, deve essere pubblica e solenne a edificazione di molti.

Spl. III^a q. 28, a. 1. RESPONDEO:

Qualche penitenza deve essere pubblica e solenne per quattro motivi:

- **Primo**, perché il **peccato pubblico abbia anche un rimedio pubblico**.
- **Secondo**, perché chi commette un **delitto molto grave è meritevole di una grande umiliazione** anche in questo mondo.
- **Terzo**, per **incutere timore anche negli altri**.
- **Quarto**, perché serva quale esempio di penitenza, **distogliendo dalla disperazione chi si trova in gravi peccati**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 28, a. 1, ad arg. 1

Benché possa sorgere il sospetto che [il penitente] abbia commesso qualche grave peccato, tuttavia il sacerdote, imponendo tale penitenza, non svela il segreto della confessione. *[Nonostante la scarsità della documentazione storica di cui disponeva, San Tommaso ha evitato l'errore in cui sono caduti tanti storici moderni della penitenza, i quali, sentendo parlare di penitenza pubblica, hanno ritenuto senz'altro che nei primi secoli fosse pubblica la confessione stessa dei peccati. Invece è certo che anche allora, pur essendo pubblica l'espiazione imposta, nessuno era costretto ad accusare pubblicamente i propri peccati. Toccava al vescovo o al sacerdote, dopo aver ascoltato la confessione del penitente, giudicare se fosse o no il caso di imporgli la penitenza pubblica. Perciò a tutto rigore non si può escludere che di fatto molti cristiani, mai sottoposti a codesta penitenza, abbiano ricevuto privatamente per colpe minori delle assoluzioni sacramentali.]* Dalla pena infatti non si conosce con certezza il peccato corrispondente, poiché uno potrebbe anche fare penitenza per un altro: come si legge nelle **Vite dei Padri [3, 12]** che uno, per incoraggiare un suo amico a fare penitenza, la fece egli stesso con lui. Se poi il peccato è già pubblico, il reo manifesta egli stesso la sua confessione facendo pubblicamente la penitenza.

Spl. III^a q. 28, a. 1, ad arg. 2

La penitenza solenne, quanto all'imposizione, non cessa di essere occulta: come uno infatti si confessa in segreto, così **in segreto riceve la penitenza**. È pubblica invece quanto all'esecuzione. Il che non implica alcuna incongruenza.

Spl. III^a q. 28, a. 1, ad arg. 3

La penitenza non restituisce la precedente dignità, benché ridonando la grazia cancelli tutti i difetti. Le donne infatti, dopo aver fatto penitenza per il peccato di fornicazione, non ricevono il velo, poiché non recuperano la dignità verginale. In modo analogo, dopo la penitenza pubblica, il peccatore non riacquista una dignità tale **da poter essere ammesso allo stato clericale**, e il vescovo che lo accettasse dovrebbe venire privato del diritto di conferire gli ordini, a meno che non sia indotto a ciò dalla necessità, o dall'uso della propria chiesa. In questo caso infatti uno può ottenere la dispensa per essere assunto agli **ordini minori**, ma non ai maggiori.

- **Prima di tutto** per la **dignità** di questi ultimi.
- **Secondo**, per il **timore** che [il peccatore] sia recidivo.
- **Terzo**, per evitare **lo scandalo** che potrebbe sorgere nel popolo per il ricordo dei peccati precedenti.
- **Quarto**, perché essendo il suo peccato pubblico, [lo stesso ordinato] **non avrebbe l'ardire** di correggere gli altri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che la penitenza solenne si possa reiterare**. Infatti:

[Pietro Lombardo elenca autorità contrastanti dei Padri sull'argomento della reiterabilità della penitenza. Purtroppo a confondere i teologi del secolo XIII intervenne anche un testo del secolo XI tratto dal "De vera et falsa poenitentia" falsamente attribuito a Sant'Agostino in cui chiaramente si condanna la prassi rigorosa che escludeva i recidivi dalla penitenza. E quindi San Tommaso non ebbe modo di comprendere che codesta prassi era stata quella della Chiesa per i primi sei secoli della sua storia; perciò il grande teologo si sforza

qui di conciliare i testi più antichi e genuini con la prassi del suo tempo. Egli si schiera con quei teologi e canonisti che distinguendo tra peccati pubblici e peccati occulti, sostenevano la necessità di sottoporre i primi alla penitenza pubblica e solenne la quale non doveva essere reiterata. Egli però non immaginava che gli antichi padri, rifiutando una seconda penitenza ai recidivi, intendessero escluderli per tutta la vita dai sacramenti della Chiesa.]

Spl. III^a q. 28, a. 2, arg. 1

I sacramenti che non imprimono il carattere, quali l'Eucaristia e l'Estrema Unzione, vengono ripetuti con la loro solennità. Ora, la penitenza non imprime il carattere. Quindi va ripetuta in tutta la sua solennità.

Spl. III^a q. 28, a. 2, arg. 2

La penitenza avviene in modo solenne a causa della gravità e pubblicità del peccato. Ma dopo la penitenza si possono commettere peccati simili, o anche più gravi. Quindi si può fare nuovamente uso della penitenza solenne.

Spl. III^a q. 28, a. 2. SED CONTRA:

La penitenza solenne significa l'espulsione del primo uomo dal paradiso [a. 3]. Ma questa avvenne una sola volta. Quindi anche la penitenza solenne può essere fatta una volta soltanto.

Spl. III^a q. 28, a. 2. RESPONDEO:

La penitenza solenne non va ripetuta per tre motivi:

- **Primo**, perché ripetendola non la si esponga al **disprezzo**.
- **Secondo**, a causa del **suo significato**.
- **Terzo**, perché la solennità è come una promessa di **perseverare sempre nella penitenza**: quindi la ripetizione è incompatibile con la solennità.

Se poi il penitente pecca di nuovo non gli si chiude la via alla penitenza, però non gli si deve imporre nuovamente quella solenne.

[Secondo la prassi più antica, al recidivo non si si toglieva la speranza per il fatto che lo si esortava a raccomandarsi a Dio e a espiare con le opere buone del suo peccato: "Sebbene a costoro la Chiesa non concedesse la penitenza", scrive Agostino, "Dio però non dimentica per essi la propria pazienza". Nel Medioevo invece si concedeva agli stessi peccatori ricaduti in peccati scandalosi e pubblici, un trattamento più benigno: con le dovute cautele si ammettevano anche alla penitenza privata senza ripetere le cerimonie cui teoricamente avrebbero dovuto sottostare i pubblici peccatori. Oppure si ammettevano alla semplice penitenza pubblica concepita nelle forme cui l'autore accenna nell'articolo seguente]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 28, a. 2, ad arg. 1

Nei sacramenti dei quali si ripete la solennità, questa non è in contrasto con la ripetizione, come invece accade nel nostro caso. Quindi non è la stessa cosa.

Spl. III^a q. 28, a. 2, ad arg. 2

Non è conveniente reiterare la solennità per le ragioni esposte sopra [nel corpo], benché in forza del delitto commesso uno sia meritevole della medesima penitenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debba imporre la **penitenza solenne alle donne**. Infatti:

Spl. III^a q. 28, a. 3, arg. 1

L'uomo a cui è imposta la penitenza solenne deve essere rasato. Ma ciò non è decoroso per le donne, come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 5 ss.** Quindi esse non vanno sottoposte alla penitenza solenne.

Spl. III^a q. 28, a. 3, arg. 2

Inoltre sembra che si debba imporre [anche] ai chierici. Essa infatti viene inflitta a causa della gravità del delitto. Ma **uno stesso peccato è più grave in un chierico che in un laico. Quindi si deve imporre al chierico più che al laico.**

Spl. III^a q. 28, a. 3, arg. 3

Sembra infine che possa infliggerla qualunque sacerdote. Infatti è proprio di chi possiede il potere di giurisdizione assolvere nel foro penitenziale. Ora, **ogni semplice sacerdote possiede tale potere. Egli quindi può amministrare questa penitenza.**

Spl. III^a q. 28, a. 3 RESPONDEO:

Ogni penitenza solenne è pubblica, ma non viceversa.

- La prima infatti si svolge nel modo seguente.

+ **All'inizio della quaresima i penitenti**, con i loro rispettivi sacerdoti, si presentano al vescovo della città davanti alla porta della Chiesa vestiti di sacco, scalzi, col capo chino e rasato.

+ **Fattili entrare in chiesa, il vescovo** col clero recita i sette salmi penitenziali; dopo di che li asperge con l'acqua santa, impone loro la mano, cosparge il loro capo di cenere, mette loro il cilicio al collo e piangendo annunzia che, come Adamo fu scacciato dal paradiso, così essi **vengono espulsi dalla Chiesa.**

+ **Ordina poi ai ministri di farli uscire fuori di chiesa**, mentre il clero li accompagna col canto del responsorio: «Col sudore della tua fronte», ecc.

+ **Il Giovedì Santo** poi di ogni anno [i penitenti] **vengono ricondotti in chiesa dai rispettivi sacerdoti**, e qui rimangono fino all'ottava di Pasqua, senza però che possano né comunicarsi né ricevere la pace.

+ **E così devono fare ogni anno finché rimane loro interdetto l'ingresso in chiesa.**

+ Però **l'ultima riconciliazione è riservata al vescovo**, al quale esclusivamente spetta l'imposizione della **penitenza solenne**. Questa può essere imposta sia agli uomini che alle donne; ma non ai chierici, per evitare lo scandalo. Essa però non va imposta se non per un peccato che «abbia commosso tutta la città».

- Invece **la penitenza pubblica non solenne**, quella cioè che si fa davanti alla Chiesa, ma senza la predetta solennità, come ad es. girare per il mondo col bastone da pellegrino, **può essere reiterata, può essere inflitta dai semplici sacerdoti ed essere imposta anche ai chierici.**

[Pare che i teologi medievali non abbiano ben compreso il significato di quelle antiche norme del diritto canonico che non ammettevano la pubblica e solenne penitenza dei chierici infatti tale esclusione non era un trattamento di favore, ma di rigore. Il chierico colpevole di quei gravi peccati che meritavano la penitenza pubblica, non doveva essere sottoposto alla penitenza, però veniva degradato e abbandonato ad tempus, come i recidivi, alla misericordia di Dio. Poteva in seguito essere ammesso alla comunione della Chiesa come laico. Per incorrere in codesti rigori della penitenza non era necessario, come pensavano i medievali, che la colpa fosse pubblica: bastava che fosse stata di particolare gravità.] Talvolta però per penitenza solenne si intende solo quella pubblica. E così certi autori parlano della penitenza solenne in modo diverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 28, a. 3, ad arg. 1

La capigliatura è per la donna un segno di soggezione, al contrario che per l'uomo. Per questo nella penitenza non è necessario radere la donna, come si fa per l'uomo.

Spl. III^a q. 28, a. 3, ad arg. 2

Benché nel commettere lo stesso genere di peccato il chierico pecchi più gravemente del laico, tuttavia non gli si impone la penitenza solenne affinché non venga vilipeso l'ordine [di cui è insignito]. Quindi ciò avviene per riguardo non della persona, ma dell'ordine.

Spl. III^a q. 28, a. 3, ad arg. 3

Nel porre rimedio a gravi peccati è necessaria molta attenzione. Per questo l'imposizione della penitenza solenne, da infliggersi soltanto per peccati gravissimi, è riservata al solo vescovo.

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.