

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

I SACRAMENTI SALVIFICI:

ESTREMA UNZIONE, ORDINE SACRO,

MATRIMONIO.

III PARTE,

SUPPLEMENTO, Q. 29 - 68



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

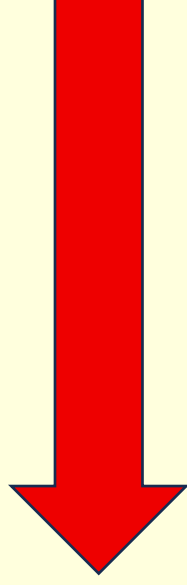
V - l'Estrema Unzione (Spl, 29-33)

- 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):

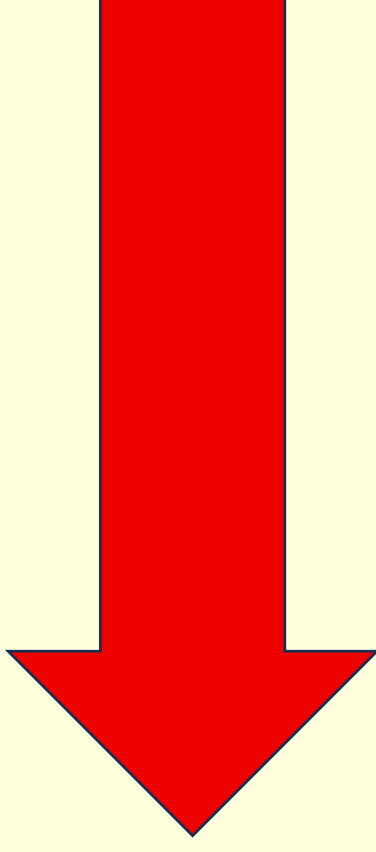
1) il debito coniugale Spl, 64

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

Spl. Questione 30

Proemio

Passiamo ora a parlare dell'effetto di questo sacramento.

Sull'argomento ai pongono tre quesiti:

1. Se l'estrema unzione serva a rimettere i peccati;
2. Se la guarigione fisica sia un suo effetto;
3. Se questo sacramento imprima il carattere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'estrema unzione non serva a **rimettere i peccati**. Infatti:

Spl. III^a q. 30, a. 1, arg. 1

Ciò che si può fare con una sola cosa non è necessario farlo con una seconda. Ora, in chi riceve l'estrema unzione, perché siano rimessi i peccati è necessaria la **penitenza**. Quindi non è con l'estrema unzione che essi vengono rimessi.

Spl. III^a q. 30, a. 1, arg. 2

Nel peccato abbiamo solo tre cose: la macchia, la pena e le reliquie della colpa. Ora, con l'estrema unzione **non viene tolta la macchia** del peccato senza la contrizione; mentre se questa c'è uno viene assolto anche senza l'unzione. **Né viene tolta la pena**: poiché l'infermo, se guarisce, è tenuto a fare la penitenza imposta. **Né vengono tolte le reliquie della colpa**: poiché, come si può constatare dopo la guarigione, restano nel soggetto le cattive disposizioni lasciate dagli atti precedenti. Quindi in nessuna maniera, con l'estrema unzione, i peccati possono essere rimessi.

Spl. III^a q. 30, a. 1, arg. 3

La remissione dei peccati avviene all'istante, non per gradi. Ma questo sacramento non è amministrato in un istante, poiché sono necessarie diverse unzioni. Quindi il suo effetto non è la remissione dei peccati.

Spl. III^a q. 30, a. 1. SED CONTRA:

1. Così afferma **S. Giacomo 5, 15**: «Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati».
2. **Tutti i sacramenti della nuova legge conferiscono la grazia. Ma con la grazia vengono rimessi i peccati.** Quindi l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, rimette i peccati.

Spl. III^a q. 30, a. 1. RESPONDEO:

Ogni sacramento è stato istituito per produrre un determinato effetto, benché secondariamente ne possa produrre anche altri. E poiché il sacramento «causa ciò che significa» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1], di conseguenza il suo effetto principale va ricercato in ciò che esso stesso significa. Ora, **questo sacramento è amministrato secondo il modo di una medicazione**, come il battesimo secondo il modo di una abluzione. **Ma la medicina viene usata per eliminare l'infermità. Perciò questo sacramento fu istituito principalmente per curare l'infermità del peccato**: affinché, come il battesimo è una rigenerazione spirituale e la penitenza una risurrezione spirituale, così anche l'estrema unzione sia una guarigione o cura dello spirito. Ora, come la cura corporale suppone la vita fisica, così quella spirituale suppone nel paziente la vita dello spirito. Quindi **l'estrema unzione non è ordinata di per sé a eliminare i difetti che tolgono la vita spirituale, cioè il peccato originale e quello mortale**, ma piuttosto quei difetti che rendono l'uomo spiritualmente infermo e lo privano del vigore necessario a compiere gli atti della vita della grazia o della gloria. E tale difetto non è altro che **una certa debolezza e inettitudine lasciata in noi dal peccato attuale o da quello originale**. Contro

tale debolezza dunque l'uomo viene corroborato mediante l'estrema unzione. Siccome però tale energia viene dalla grazia, che è incompatibile col peccato, ne segue che se essa trova nell'anima un peccato mortale o veniale, lo cancella quanto alla colpa, purché non vi sia ostacolo da parte del soggetto, come è già visto anche nel caso dell'Eucaristia e della confermazione [cf. In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 9, q. 1, a. 3, sol. 2; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1, 3; III, q. 72, a. 7, ad 2; q. 79, a. 3]. Per questo anche S. Giacomo parla della remissione dei peccati in modo condizionale quando afferma: «Se ha commesso peccati, gli saranno rimessi», quanto alla colpa. Infatti non sempre [questo sacramento] **cancella il peccato**, perché non sempre lo trova; mentre sempre **elimina la suddetta debolezza**, che alcuni chiamano «relique del peccato».

Altri invece affermano che l'estrema unzione fu istituita soprattutto **contro il peccato veniale**, per il quale in questa vita non esiste un rimedio efficace, per cui il sacramento dei moribondi sarebbe ordinato proprio a cancellare questo peccato. - Ma tale opinione non sembra vera. Poiché la colpa del peccato veniale viene **sufficientemente cancellata con la penitenza, anche in questa vita**. Il fatto poi che i peccati veniali non possano essere evitati dopo la penitenza non toglie l'effetto di quest'ultima. - E ciò appartiene ancora alla predetta debolezza. Per cui l'effetto principale dell'estrema unzione è di cancellare le reliquie del peccato, mentre l'effetto secondario è di cancellare la colpa, quando c'è.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 30, a. 1, ad arg. 1

Benché l'effetto principale di un sacramento possa ottenersi senza l'attuale ricezione del sacramento stesso, cioè senza sacramento alcuno oppure come conseguenza di un altro, mai tuttavia può aversi senza l'intenzione di volerlo ricevere. Poiché dunque **la penitenza fu istituita contro il peccato attuale, essa è necessaria anche se altri sacramenti ottengono la cancellazione del peccato**.

Spl. III^a q. 30, a. 1, ad arg. 2

L'estrema unzione cancella in qualche modo il peccato in tutti quei tre elementi. Benché infatti la colpa non venga eliminata senza la contrizione, tuttavia **questo sacramento**, mediante la grazia che conferisce, **fa sì che quel moto del libero arbitrio [contro] verso il peccato diventi contrizione**: come può accadere anche nell'Eucaristia e nella confermazione. - **Riduce poi anche la pena temporale**, ma solo indirettamente, **in quanto elimina la debolezza: infatti una stessa pena la sopporta più facilmente un forte che un debole**. Perciò non è questa una ragione sufficiente per ridurre la misura della soddisfazione. - **Per reliquie del peccato infine non si intendono qui le cattive disposizioni lasciate dagli atti viziosi compiuti, che sono come degli abiti allo stato iniziale, ma piuttosto si vuole indicare una certa debolezza spirituale, tolta la quale l'anima risulta meno inclinata al peccato, benché restino ancora tali abiti o disposizioni cattive**.

Spl. III^a q. 30, a. 1, ad arg. 3

Quando molte azioni diverse concorrono a un medesimo effetto, l'ultima completa l'opera in forza delle precedenti. Perciò la grazia che conferisce al sacramento il suo effetto viene infusa nell'ultima delle unzioni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che la guarigione fisica non sia un effetto di questo sacramento**. Infatti:

Spl. III^a q. 30, a. 2, arg. 1

I sacramenti sono **medicine spirituali** ordinate alla **salute dell'anima**, come **quelle corporali alla salute del corpo**. Quindi quest'ultima non è un effetto dell'estrema unzione.

Spl. III^a q. 30, a. 2, arg. 2

Se il soggetto è ben disposto, il sacramento produce sempre il suo effetto. Ma spesso l'infermo quando riceve l'estrema unzione non guarisce fisicamente, anche se è ben disposto. Quindi la salute fisica non è l'effetto di questo sacramento.

Spl. III^a q. 30, a. 2, arg. 3

L'efficacia dell'estrema unzione è indicata nel testo di **S. Giacomo 5, 15**. Qui però l'effetto della guarigione è attribuito non all'unzione, ma alla preghiera, poiché si dice: «La preghiera fatta con fede salverà il malato». Quindi la guarigione fisica non è l'effetto di questo sacramento.

Spl. III^a q. 30, a. 2. SED CONTRA:

1. L'azione della Chiesa dopo la passione di Cristo ha maggiore efficacia che prima. Ora, come dice S. Marco 6, 13, prima [della passione] coloro che gli Apostoli ungevano con l'olio venivano guariti. Quindi anche adesso l'estrema unzione ha l'effetto di rendere la salute fisica.

2. I sacramenti producono ciò che significano. Ma il battesimo, operando il lavacro fisico, significa e causa quello spirituale. Quindi anche l'estrema unzione [può] **significa e produce la guarigione spirituale mediante quella fisica.**

Spl. III^a q. 30, a. 2. RESPONDEO:

Come il **battesimo** per mezzo del lavacro fisico **cancella interiormente le macchie dell'anima**, così l'estrema unzione attraverso l'esterna medicazione sacramentale opera la **guarigione interiore; e come il lavacro del battesimo ha per effetto la mondezza fisica, poiché lava anche il corpo, così l'estrema unzione ha per effetto la medicazione del corpo, cioè la guarigione fisica.** Con questa differenza però: che il lavacro fisico lava il corpo per la natura stessa dell'acqua, e quindi sempre, mentre l'estrema unzione guarisce il corpo non per le proprietà naturali dell'olio, ma per la **virtù divina, la quale opera razionalmente.** E poiché chi opera razionalmente cerca l'effetto secondario soltanto quando esso è consono a quello principale, così **l'estrema unzione non produce la guarigione fisica sempre, ma solo quando essa giova a quella spirituale.** E in questo caso la produce sempre: purché non vi sia impedimento da parte di chi la riceve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 30, a. 2, ad arg. 1

L'obiezione prova soltanto che la guarigione fisica non è l'effetto principale dell'estrema unzione. E questo è vero.

Spl. III^a q. 30, a. 2, ad arg. 2

La seconda obiezione resta chiarita da quanto si è già detto *[nel corpo e q. 29, a. 8]*.

Spl. III^a q. 30, a. 2, ad arg. 3

Come si è detto *[q. 29, aa. 8, 9]*, **quella preghiera è la forma dell'estrema unzione.** Quindi questo sacramento, con la sua forma, ha in sé l'efficacia di causare la guarigione fisica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che questo sacramento imprima il **carattere**. Infatti:

Spl. III^a q. 30, a. 3, arg. 1

Il carattere è un segno distintivo. Ma come il battezzato si distingue da chi non è battezzato, così chi è unto si deve distinguere da chi non è unto. **Quindi anche l'estrema unzione imprime il carattere,** come il battesimo.

Spl. III^a q. 30, a. 3, arg. 2

In questo sacramento c'è l'**unzione come in quelli dell'ordine e della confermazione**. Ma in questi ultimi viene impresso il carattere. Quindi anche nell'estrema unzione.

Spl. III^a q. 30, a. 3, arg. 3

In ogni sacramento riscontriamo tre elementi: la res tantum, il sacramentum tantum e la res et sacramentum. Ma nell'estrema unzione, come corrispondente alla res et sacramentum, troviamo solo il carattere. Quindi con questo sacramento viene conferito il carattere.

Spl. III^a q. 30, a. 3. SED CONTRA:

1. Nessun sacramento che imprime il carattere viene ripetuto. Ma l'estrema unzione viene ripetuta, come si dirà [q. 33, a. 1]. Quindi non imprime il carattere.
2. La distinzione secondo il **carattere** sacramentale vale per la **Chiesa presente**. Ora, l'estrema unzione viene amministrata a coloro che escono dalla Chiesa presente. Perciò non è necessario che imprima il carattere.

Spl. III^a q. 30, a. 3 RESPONDEO:

Il carattere viene impresso soltanto in quei sacramenti con i quali viene conferito all'uomo qualcosa di sacro. Ora, **l'estrema unzione è soltanto un rimedio**, in forza del quale l'uomo non è deputato a compiere o a ricevere qualcosa di sacro. Perciò essa non imprime il carattere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 30, a. 3, ad arg. 1

Il carattere causa una distinzione di stati quanto alle **opere da compiere nella Chiesa**. Ora, per il fatto di ricevere l'[estrema] unzione l'uomo non acquista tale speciale distinzione dagli altri.

Spl. III^a q. 30, a. 3, ad arg. 2

L'**unzione** che si riceve nella cresima e nell'ordine è **consacratoria**, e per mezzo di essa si è destinati a una **mansione sacra**. Invece l'unzione di questo sacramento è **medicinale**. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 30, a. 3, ad arg. 3

Nell'estrema unzione la **res et sacramentum** non è il carattere, ma solo una certa **devozione interiore**, che è **l'unzione spirituale**.

sacramentum tantum (orazione del sacerdote e olio)

↓ → *res tantum (remissione dei peccati e irrobustimento spirituale)*

res et sacramentum (devozione interiore/unzione spirituale)

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il ministro dell'estrema unzione

Spl. **Questione 31**

Proemio

Passiamo ora a trattare **dell'amministrazione di questo sacramento**.

Sulla questione si pongono tre quesiti:

1. Se un laico possa amministrare questo sacramento;
2. Se possa amministrarlo un diacono;
3. Se ciò sia riservato al vescovo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che anche un **laico** possa amministrare questo sacramento. Infatti:

Spl. III^a q. 31, a. 1, arg. 1

S. Giacomo 5, 15, afferma che l'efficacia di questo sacramento **deriva dalla preghiera**. Ma la preghiera del laico talvolta è gradita a Dio come quella del sacerdote. Quindi un laico può amministrare questo sacramento.

Spl. III^a q. 31, a. 1, arg. 2

Si legge di alcuni **Padri d'Egitto** che ungevano con l'olio gli infermi, e questi guarivano. Come pure si narra di **Santa Genoveffa** che ungeva con l'olio gli infermi. Quindi anche i laici possono amministrare l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 31, a. 1. **SED CONTRA:**

Con questo sacramento **vengono rimessi i peccati**. Ma i laici non hanno il potere di rimettere i peccati. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 31, a. 1. **RESPONDEO:**

Secondo Dionigi alcuni uomini possono compiere azioni gerarchiche, e altri possono soltanto riceverle: e questi sono i laici. Quindi i laici per loro ufficio non possono amministrare alcun sacramento: che poi in caso di necessità possano battezzare è una concessione divina affinché a nessuno manchi la possibilità di rinascere spiritualmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 31, a. 1, ad arg. 1

Il sacerdote pronuncia quella preghiera non in nome proprio, perché allora nel caso che si trovasse in peccato non verrebbe esaudito, ma **in nome di tutta la Chiesa**, come suo pubblico rappresentante; il laico invece è una persona privata.

Spl. III^a q. 31, a. 1, ad arg. 2

Quelle unzioni non erano un **sacramento**, e producevano la **salute fisica** non per la grazia sacramentale, ma per «**il carisma delle guarigioni**», **1Corinti 12, 9**, che proveniva dalla **devozione** di chi riceveva l'unzione e dai **meriti** di chi la compiva.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **diaconi** possano amministrare questo sacramento. Infatti:

Spl. III^a q. 31, a. 2, arg. 1

I diaconi, secondo **Dionigi** [De eccl. hier. 5, 1, 6], possiedono la facoltà di «**purificare**». Ora, l'estrema unzione fu istituita proprio per **purificare l'anima e il corpo dalle infermità**. Quindi i diaconi possono amministrarla.

Spl. III^a q. 31, a. 2, arg. 2

Il sacramento del battesimo è superiore a quello dell'estrema unzione. Ma i diaconi possono battezzare: come risulta da quanto fece **S. Lorenzo** [cf. III, q. 67, a. 1, ob. 3]. Quindi possono amministrare anche l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 31, a. 2. **SED CONTRA:**

S. Giacomo 5, 14 dice: «Chiami i presbiteri della Chiesa».

Spl. III^a q. 31, a. 2. RESPONDEO:

Il diacono possiede la facoltà di purificare, non quella di illuminare. Ora, siccome l'illuminazione avviene per mezzo della grazia, **il diacono di per sé non può conferire alcun sacramento che dia la grazia.** Quindi neppure l'estrema unzione, poiché con questa viene infusa la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 31, a. 2, ad arg. 1

Questo sacramento **purifica illuminando** mediante l'infusione della grazia. Perciò non spetta al diacono il conferirlo.

Spl. III^a q. 31, a. 2, ad arg. 2

L'estrema unzione non è necessaria come il battesimo. Perciò anche in caso di necessità la sua amministrazione è affidata a chi ne ha l'ufficio, e non a tutti. Ai diaconi poi, per ufficio, non spetta neppure battezzare.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che soltanto il vescovo** possa amministrare questo sacramento. Infatti:

Spl. III^a q. 31, a. 3, arg. 1

Questo sacramento, come anche la confermazione, consiste nell'unzione. Ma solo il vescovo può confermare. Quindi solo lui può conferire l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 31, a. 3, arg. 2

Chi non può fare il meno non può fare il più. Ma l'uso della materia consacrata è più importante della stessa consacrazione: in quanto quello è il fine di questa. Perciò il sacerdote non può fare uso della materia consacrata, dato che non può neppure consacrarla.

Spl. III^a q. 31, a. 3. SED CONTRA:

Come nota S. **Giacomo 5, 14**, il ministro di questo sacramento «va chiamato» **vicino al malato.** Ma il vescovo non può accorrere presso tutti i suoi diocesani infermi. Perciò non è riservata a lui l'amministrazione di questo sacramento.

Spl. III^a q. 31, a. 3 RESPONDEO:

Il vescovo, secondo **Dionigi** [De eccl. hier. 5, 1, 6 s.], ha il compito «di **perfezionare**», come il sacerdote ha quello «di **illuminare**». Perciò è riservata al solo vescovo l'amministrazione di quei sacramenti che elevano colui che li riceve a un certo stato di perfezione al di sopra degli altri. Ma ciò non capita in questo sacramento: poiché esso viene dato a tutti. Quindi possono amministrarlo anche i semplici sacerdoti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 31, a. 3, ad arg. 1

La confermazione imprime il carattere, per mezzo del quale l'uomo viene collocato in uno **stato di perfezione**, come si è detto sopra [*cf. In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1; III, q. 72, a. 5*]. Ora, ciò non avviene nell'estrema unzione. Quindi il paragone non vale.

Spl. III^a q. 31, a. 3, ad arg. 2

Benché nell'ordine della causalità finale l'uso della materia consacrata sia superiore alla sua consacrazione, tuttavia nell'ordine della causalità efficiente è superiore la consacrazione: poiché da essa dipende l'uso, come dalla sua causa attiva. Quindi la consacrazione esige un potere attivo superiore a quello del semplice uso.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > A quali persone si debba amministrare l'estrema unzione e in quali parti del corpo

Spl. **Questione** 32

Proemio

Vediamo ora **a quali persone e in quali parti del corpo** si deve amministrare l'estrema unzione.

Sulla questione si pongono sette quesiti:

1. Se questo sacramento si possa amministrare ai sani;
2. Se si debba amministrare per qualunque malattia;
3. Se debba amministrarsi ai pazzi e ai dementi;
4. Se si debba amministrare ai bambini;
5. Se sia necessario ungere tutto il corpo;
6. Se le parti da ungersi siano ben determinate;
7. Se i mutilati debbano ricevere l'unzione nelle parti suddette.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che questo sacramento possa venire amministrato anche ai sani. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 1, arg. 1

L'effetto principale di questo sacramento, più che la sanità del corpo, è la salute dell'anima, come si è detto sopra [q. 30, a. 2]. Ma anche i sani di corpo hanno bisogno della guarigione spirituale. Quindi anche a loro si può amministrare l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 32, a. 1, arg. 2

Come il battesimo è il sacramento di chi entra [nella vita], così l'estrema unzione è il sacramento di chi [ne] esce. Ora, il battesimo viene conferito a tutti coloro che entrano. Quindi anche l'estrema unzione va conferita a tutti coloro che escono. Ma coloro che stanno per uscire talvolta sono sani: ad es. il condannato alla decapitazione. Quindi anche ad essi bisogna dare l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 32, a. 1. **SED CONTRA:**

S. Giacomo 5, 14 s., dice: «Chi è malato tra voi», ecc. Quindi solo i malati possono ricevere questo sacramento.

Spl. III^a q. 32, a. 1. **RESPONDEO:**

L'estrema unzione, come si è detto [q. 30, aa. 1, 2], è una medicina spirituale, che però viene simboleggiata da una specie di medicazione corporale. Perciò questo sacramento non può essere amministrato ai sani, che non hanno bisogno di un medicamento corporale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 1, ad arg. 1

Benché l'effetto principale di questo sacramento sia la salute dell'anima, è tuttavia necessario che questa venga simboleggiata dal medicamento corporale, anche se di fatto non si ottiene la salute fisica. Quindi con questo sacramento si può conferire la guarigione spirituale soltanto agli infermi, a coloro cioè che necessitano della guarigione fisica. Come anche può ricevere il battesimo soltanto colui che può essere lavato fisicamente, e non chi è ancora nel seno materno.

Spl. III^a q. 32, a. 1, ad arg. 2

Il battesimo viene amministrato a chi entra [nella vita] potendo essere lavato fisicamente. E così anche l'estrema unzione va conferita soltanto a chi ne esce **bisogno di sanità corporale**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che questo sacramento vada amministrato in **qualunque malattia**. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 2, arg. 1

S. Giacomo 5, 14 s., promulgando questo sacramento, **non determina alcuna malattia particolare**. Quindi esso va amministrato in tutte.

Spl. III^a q. 32, a. 2, arg. 2

Quanto più un rimedio è efficace, tanto più deve essere generale. Ora, l'estrema unzione è molto più efficace della medicina corporale. Quindi essa va amministrata a tutti, come la medicina corporale.

Spl. III^a q. 32, a. 2. SED CONTRA:

Questo sacramento è da tutti chiamato estrema unzione. Ma **non tutte le malattie conducono in punto di morte**: poiché, come dice Aristotele, certe infermità prolungano l'esistenza. **Perciò non è necessario amministrare questo sacramento in tutte le malattie.**

Spl. III^a q. 32, a. 2. RESPONDEO:

L'estrema unzione è l'**ultimo rimedio che la Chiesa può dare, quasi come disposizione prossima alla gloria**. Perciò essa va amministrata soltanto a chi si trova in uno stato di malattia mortale, per cui **si teme prossima la morte**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 2, ad arg. 1

Qualunque malattia, aggravandosi, può causare la morte. Quindi, in riferimento al genere della malattia, questo sacramento può essere sempre amministrato: poiché S. Giacomo in proposito non fa alcuna determinazione. **Tenuto conto però del modo e del grado della malattia, esso non può venire sempre amministrato a tutti gli infermi.**

Spl. III^a q. 32, a. 2, ad arg. 2

L'effetto principale della medicina corporale è la salute fisica, di cui tutti i malati hanno bisogno; quello dell'estrema unzione invece è lo stato di benessere spirituale necessario a chi esce da questo mondo e si avvia alla gloria. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che questo sacramento vada amministrato ai **pazzi e ai dementi**. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 3, arg. 1

Tali infermità sono pericolosissime, e presto dispongono alla morte. Ma a ogni pericolo bisogna porre un rimedio. Quindi a tali persone va amministrato questo sacramento, che è un rimedio all'umana infermità.

Spl. III^a q. 32, a. 3, arg. 2

Il sacramento del battesimo è più nobile dell'estrema unzione. Ma il battesimo, come si è visto [cf. In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; III, q. 68, a. 12], viene amministrato ai pazzi. Quindi va loro amministrata anche l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 32, a. 3. SED CONTRA:

Questo sacramento va dato soltanto a chi lo capisce. Ma i pazzi e i dementi non possono capirlo. Quindi non va loro dato.

Spl. III^a q. 32, a. 3 RESPONDEO:

Per raggiungere l'effetto di questo sacramento **conta molto la devozione di chi lo riceve**, il merito personale di chi lo amministra e il merito generale di tutta la Chiesa, come risulta dal modo deprecatorio della forma sacramentale. Perciò l'estrema unzione non può essere amministrata a coloro che non possono né capirla né riceverla con devozione: tanto meno quindi ai pazzi e ai dementi, i quali potrebbero mancare di riverenza al sacramento con azioni indegne; a meno che non abbiano momenti di lucidità durante i quali possano capire il valore dei sacramenti. E in questo caso [l'estrema unzione] potrebbe essere loro amministrata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 3, ad arg. 1

Anche se tali persone si trovano in pericolo di morte, **non si può applicare loro il rimedio se mancano di devozione**. Quindi non va loro amministrato il sacramento.

Spl. III^a q. 32, a. 3, ad arg. 2

Il battesimo non richiede **il moto del libero arbitrio**, poiché viene dato principalmente contro il peccato originale, il quale non viene cancellato in noi per nostra volontà. Tale moto è invece richiesto nell'estrema unzione. Quindi il paragone non regge. - Inoltre l'estrema unzione non è così necessaria come il battesimo.

ARTICOLO 4

VIDETUR che questo sacramento vada **amministrato ai bambini**. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 4, arg. 1

Talvolta questi soffrono delle stesse infermità degli adulti. Ma a uno stesso male va applicato lo stesso rimedio. Quindi questo sacramento va dato ai bambini come agli adulti.

Spl. III^a q. 32, a. 4, arg. 2

Come è stato detto sopra [q. 30, a. 1], l'estrema unzione viene data per purificare dalle reliquie del peccato, sia originale che attuale. Ma quelle del peccato originale si trovano anche nei bambini. Quindi va loro amministrato questo sacramento.

Spl. III^a q. 32, a. 4. SED CONTRA:

Questo sacramento non può essere amministrato a coloro ai quali **non è applicabile la sua forma**. Ora, questa non è applicabile ai bambini, i quali non hanno peccato «**con la vista e con l'udito**», ecc., come dice la forma dell'estrema unzione. Quindi non si può loro amministrare questo sacramento.

Spl. III^a q. 32, a. 4. RESPONDEO:

Questo sacramento esige l'**attuale devozione** in chi lo riceve, come anche l'Eucaristia. Perciò, come l'Eucaristia, non può essere dato ai bambini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 4, ad arg. 1

La debolezza spirituale nei bambini non può essere prodotta, come nei grandi, dal **peccato attuale**. Ora, questo sacramento è ordinato a eliminare soprattutto quella debolezza causata dal peccato che è quasi un suo residuo.

Spl. III^a q. 32, a. 4, ad arg. 2

Questo sacramento fu istituito per eliminare le reliquie del peccato originale solo in quanto esse sono **aggravate dai peccati attuali**. Quindi è dato soprattutto contro questi ultimi, come risulta dalla forma stessa del sacramento; ora, i bambini non hanno peccati attuali.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in questo sacramento si debba **ungere tutto il corpo**. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 5, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, **«tutta l'anima si trova in tutto il corpo»**. Ma questo sacramento fu istituito principalmente per guarire l'anima. Perciò l'unzione va fatta su tutto il corpo.

Spl. III^a q. 32, a. 5, arg. 2

La medicina si applica dove c'è l'infermità. Talvolta però questa è così **avanzata da diffondersi in tutto il corpo**, come ad es. la febbre. Quindi va unto tutto il corpo.

Spl. III^a q. 32, a. 5, arg. 3

Nel battesimo tutto il corpo viene **immerso nell'acqua**. Anche qui dunque **deve essere unto tutto**.

Spl. III^a q. 32, a. 5. **SED CONTRA:**

Il rito della Chiesa universale prescrive l'**unzione del corpo del malato solo in determinate parti**.

Spl. III^a q. 32, a. 5. **RESPONDEO:**

L'estrema unzione viene amministrata a guisa di medicazione. Ora, la medicazione fisica va fatta applicando **la medicina non a tutto il corpo, ma soltanto alle parti dove sta la radice della malattia**. Perciò **anche l'unzione sacramentale va fatta solo su quelle parti nelle quali risiede la radice dell'infermità spirituale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 5, ad arg. 1

Benché l'anima con la sua essenza sia in tutte le parti del corpo, non lo è tuttavia con le sue potenze, che sono le radici degli atti peccaminosi. Quindi è necessario compiere l'unzione solo sulle parti in cui risiedono quelle potenze.

Spl. III^a q. 32, a. 5, ad arg. 2

La medicina non sempre viene applicata dove è situato il male, ma piuttosto dove sta la sua radice.

Spl. III^a q. 32, a. 5, ad arg. 3

Il battesimo viene conferito a guisa di lavacro. Ora, il lavacro corporale pulisce soltanto le parti che vengono lavate. Per questo il battesimo viene fatto su tutto il corpo. Ma per l'estrema unzione abbiamo visto [nel corpo e ad 1, 2] che le cose stanno diversamente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che queste parti non siano convenientemente determinate, quando si afferma che l'infermo deve ricevere l'unzione sugli **occhi**, sulle **narici**, sulle **orecchie**, sulle **labbra**, sulle **mani** e sui **piedi**. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 6, arg. 1

Il buon medico cura il male nella sua radice. Ora, come dice il Vangelo, **Matteo 15, 18 ss.**, «**dal cuore vengono i cattivi pensieri che contaminano l'uomo**». Quindi l'unzione va fatta sul petto.

Spl. III^a q. 32, a. 6, arg. 2

La purezza di cuore è necessaria a chi esce [dalla vita] come a chi entra in essa. Ora, **il sacerdote unge con il crisma il capo di coloro che entrano per indicare la purezza dell'anima**. Quindi anche i moribondi vanno unti sul capo con l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 32, a. 6, arg. 3

Bisogna applicare il rimedio là dove più intenso è il male. Ora, l'infermità spirituale più intensa per l'uomo è nelle reni, e per la donna è nell'ombelico, come afferma S. Gregorio [Mor. 32, 14] commentando quelle parole [Gb 40, 11]: «La sua forza sta nei suoi fianchi». Quindi l'unzione va fatta su queste parti.

Spl. III^a q. 32, a. 6, arg. 4

Come si pecca con i piedi, così si pecca anche con le altre membra del corpo. Quindi, come i piedi, così vanno unte anche le altre membra del corpo.

Spl. III^a q. 32, a. 6 RESPONDEO:

In noi i principi del peccare e dell'agire sono gli stessi: poiché **il peccato consiste nell'azione**. Ora, i nostri principi di azione sono tre:

- **primo**, la **facoltà conoscitiva** che dirige l'operazione;

- **secondo**, la **facoltà appetitiva** che la comanda;

- **terzo**, la **facoltà motrice** che la mette in esecuzione. Ma ogni nostra conoscenza comincia dai sensi. Poiché dunque l'unzione va fatta là dove è l'origine del peccato, di conseguenza vengono unte le parti nelle quali sono situati i cinque sensi: cioè gli occhi per la vista; le orecchie per l'udito; le narici per l'olfatto; la bocca per il gusto; le mani per il tatto, il quale è localizzato soprattutto nei polpastrelli delle dita. Alcuni ungono poi anche le reni, per la facoltà appetitiva, mentre per la facoltà motrice [vengono unti] i piedi, che sono i suoi principali strumenti. Siccome però **il primo principio è la facoltà conoscitiva, così l'unzione dei cinque sensi viene osservata da tutti, come necessaria all'essenza del sacramento**. Alcuni invece non compiono le rimanenti unzioni, mentre altri praticano l'unzione sui piedi e non quella sulle reni: e questo perché la **facoltà appetitiva** e quella **motrice** sono principi secondari [dell'agire].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 32, a. 6, ad arg. 1

La conoscenza procede dal cuore soltanto per mezzo dell'immaginazione, la quale secondo Aristotele è «un movimento prodotto dal senso». Quindi la prima radice del pensiero è data dagli organi sensoriali, non dal cuore; a meno che questo non venga considerato come il principio [vitale] di tutto il corpo. Ma in questo senso è la radice remota.

Spl. III^a q. 32, a. 6, ad arg. 2

Chi viene introdotto [nella vita] ha bisogno di **acquistare la mondezza**, mentre chi ne esce ha bisogno soltanto di purificarla. Perciò quest'ultimo va unto in quelle parti con le quali ha potuto macchiare la purezza dell'anima.

Spl. III^a q. 32, a. 6, ad arg. 3

Da alcuni l'unzione viene praticata sulle reni perché lì predomina l'appetito concupiscibile. Ma la facoltà appetitiva non è la prima radice [dell'agire umano], come si è visto [nel corpo].

Spl. III^a q. 32, a. 6, ad arg. 4

Gli organi corporei mediante i quali si pecca sono i piedi, le mani e la lingua, sui quali viene fatta l'unzione, e anche i membri genitali, sui quali però non si può praticare l'unzione a causa dell'immondezza di quelle parti e del rispetto dovuto al sacramento.

ARTICOLO 7

VIDETUR che i mutilati non debbano ricevere le unzioni corrispondenti alle parti suddette. Infatti:

Spl. III^a q. 32, a. 7, arg. 1

L'estrema unzione, come esige una determinata disposizione in chi la riceve, che cioè sia malato, così esige anche una determinata parte del corpo. Ma chi è sano non può ricevere l'unzione. Quindi neppure chi manca dell'organo su cui va fatta l'unzione.

Spl. III^a q. 32, a. 7, arg. 2

Un cieco nato non può avere peccato con la vista. Ora, nell'unzione che si fa sugli occhi sono menzionati i «peccati della vista». Quindi tale unzione non andrebbe fatta ai ciechi. E lo stesso si dica delle altre membra.

Spl. III^a q. 32, a. 7. SED CONTRA:

Nessun difetto fisico ostacola alcun altro sacramento. Quindi non deve ostacolare neppure questo. D'altra parte **all'essenza del sacramento sono necessarie tutte le unzioni. Perciò bisogna farle tutte anche ai mutilati.**

Spl. III^a q. 32, a. 7. RESPONDEO:

Nei mutilati l'unzione va fatta il più vicino possibile alle parti sulle quali viene fatta normalmente. Benché infatti essi non abbiano le membra, hanno tuttavia le potenze dell'anima che, almeno radicalmente, corrispondono a quegli organi; e possono peccare interiormente, anche se non esteriormente, per mezzo di quelle potenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Reiterazione dell'estrema unzione.](#)

Spl. **Questione** 33

Proemio

Passiamo ora a parlare della **reiterazione di questo sacramento.**

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se questo sacramento si possa ripetere;
2. Se si possa ripetere durante la stessa infermità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che questo sacramento non vada ripetuto. Infatti:

Spl. III^a q. 33, a. 1, arg. 1

L'unzione fatta su un uomo è superiore a quella fatta su una pietra. Ma l'unzione dell'altare non viene ripetuta, salvo che questo si spezzi. Quindi neppure l'estrema unzione fatta sull'uomo può essere ripetuta.

Spl. III^a q. 33, a. 1, arg. 2

Dopo l'estremo non c'è niente altro. Ma questa unzione è detta estrema. Quindi non può essere ripetuta.

Spl. III^a q. 33, a. 1. **SED CONTRA:**

Questo sacramento è una medicazione spirituale che viene compiuta a guisa di medicazione corporale. Ma quest'ultima viene ripetuta. Quindi può essere ripetuto anche questo sacramento.

Spl. III^a q. 33, a. 1. **RESPONDEO:**

Nessun sacramento il cui effetto sia perpetuo può essere ripetuto: poiché ciò farebbe credere che il sacramento non è stato efficace, comportando così un'offesa verso di esso. Quello invece il cui effetto è temporaneo può essere ripetuto senza inconvenienti, per recuperare l'effetto perduto. Ora, **la salute dell'anima e del corpo, che è l'effetto dell'estrema unzione, può essere perduta dopo essere stata ottenuta mediante questo sacramento, per cui il sacramento può essere ripetuto senza alcun disprezzo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 33, a. 1, ad arg. 1

L'unzione della pietra opera la sua consacrazione, che vi resta sempre finché dura l'altare: per cui non può essere ripetuta. Ma l'unzione di cui trattiamo non consacra l'uomo: infatti non imprime il carattere. Quindi il caso non è lo stesso.

Spl. III^a q. 33, a. 1, ad arg. 2

Ciò che secondo il giudizio umano è estremo, in realtà talvolta non è tale. Questo sacramento è dunque detto estrema unzione perché va amministrato soltanto a chi è vicino a morire secondo il modo di vedere umano.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non lo si possa ripetere durante la stessa malattia. Infatti:

Spl. III^a q. 33, a. 2, arg. 1

A una data malattia va applicata una sola medicina. Ma questo sacramento è una certa medicina spirituale [q. 30, a. 1]. Quindi non può essere ripetuto durante la stessa malattia.

Spl. III^a q. 33, a. 2, arg. 2

Se l'unzione potesse ripetersi durante la stessa malattia, si potrebbe ungere l'infermo di continuo. Il che è assurdo.

Spl. III^a q. 33, a. 2. SED CONTRA:

Talvolta la malattia dura molto a lungo dopo l'estrema unzione: per cui si contraggono altre reliquie di peccato, per rimediare alle quali è stato principalmente istituito questo sacramento [ib.]. Quindi l'unzione va ripetuta.

Spl. III^a q. 33, a. 2. RESPONDEO:

Questo sacramento riguarda non solo la **malattia**, ma anche il suo **grado**: poiché deve essere amministrato soltanto a quei malati che, secondo l'umana estimazione, sono **vicini alla morte**. Ora, ci sono delle malattie di breve durata. Se quindi durante una di queste viene amministrata l'estrema unzione quando il malato è già in pericolo di morte, costui non si riprende che mediante la guarigione completa, e quindi l'unzione non va ripetuta. Ma se una volta guarito vi ricade di nuovo, la sua sarà un'altra malattia, ed egli potrà ricevere nuovamente il sacramento. Altre malattie invece sono di lunga durata, come la tisi, l'idropisia, ecc. E in queste malattie non si deve amministrare l'unzione se non quando il paziente è ridotto in pericolo di morte. Se dunque l'infermo supera questa crisi, ma poi, per la stessa malattia, vi ricade, può ricevere di nuovo l'estrema unzione: poiché anche se non si tratta, assolutamente parlando, di una nuova malattia, si tratta però di un suo nuovo grado.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il sacramento dell'ordine

Spl. **Questione** 34

Proemio

Passiamo ora a trattare del sacramento **dell'ordine**:

Primo, dell'**ordine in generale**: Sull'ordine in generale si devono esaminare tre cose:

- + **primo**, la sua **esistenza, natura ed elementi costitutivi**;
- + **secondo**, i suoi **effetti**;
- + **terzo**, i **soggetti che lo ricevono**.
- **secondo**, della **distinzione degli ordini sacri**;
- **terzo** di **coloro che li conferiscono**;
- **quarto**, degli **impedimenti** da parte degli ordinandi;
- **quinto**, di **cose connesse con gli ordini**.

Sul primo argomento si pongono **cinque quesiti**:

1. Se nella Chiesa debba esserci l'ordine sacro;
2. Se esso sia ben definito;
3. Se sia un sacramento;
4. Se sia espressa bene la sua forma;
5. Se questo sacramento abbia una propria materia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nella Chiesa non ci debba essere l'ordine sacro. Infatti:

Spl. III^a q. 34, a. 1, arg. 1

Gli ordini, o le gerarchie, implicano **sudditanza** e prelatura [*prelatus = scelto*]. Ora, la sudditanza è incompatibile con «la libertà a cui siamo stati chiamati attraverso Cristo», **Galati 4, 31; 5, 13**. Perciò nella Chiesa non ci devono essere gli ordini.

Spl. III^a q. 34, a. 1, arg. 2

Chi è ordinato diventa **superiore agli altri**. Ora, nella Chiesa ognuno deve considerarsi inferiore agli altri, «**stimandoli superiori a sé**», **Filippesi 2, 3**. Quindi nella Chiesa non ci devono essere ordini.

Spl. III^a q. 34, a. 1, arg. 3

Gli ordini devono trovarsi negli angeli poiché in essi c'è distinzione di grado nell'ordine della natura e della grazia. **Gli uomini** invece **hanno tutti un'unica natura**; e non si conosce chi sia superiore per i doni della grazia. **Perciò nella Chiesa non ci devono essere ordini.**

Spl. III^a q. 34, a. 1. SED CONTRA:

1. «**Le cose che sono da Dio, sono ordinate**», **Romani 13, 1**. Ma la Chiesa è da Dio: poiché egli l'ha edificata col proprio sangue. **Quindi nella Chiesa ci deve essere l'ordine.**

2. La Chiesa si trova in uno **stato intermedio fra quello della natura e quello della gloria**. Ora, l'ordine si riscontra sia nella natura, dove ci sono degli esseri superiori ad altri, sia nella gloria, come è evidente nelle gerarchie degli angeli. Quindi ci deve essere l'ordine anche nella Chiesa.

[Contro l'errore dei protestanti, i quali pretendevano di negare la struttura gerarchica della Chiesa magnificando il sacerdozio universale di tutti i fedeli, il Concilio tridentino ha definito: "Se uno afferma che nella Chiesa cattolica non esiste una gerarchia stabilita per istituzione divina la quale consta di vescovi presbiteri e ministri, sia scomunicato".]

Spl. III^a q. 34, a. 1. RESPONDEO:

Dio vuole che le sue opere, per quanto è possibile, riproducano la sua somiglianza, in modo da raggiungere la loro perfezione e far conoscere il loro autore. Affinché dunque le sue opere lo rappresentassero non solo nel suo essere, ma anche nel suo **influsso causale sulle creature**, impose a tutte questa legge: **che le ultime raggiungessero la perfezione mediante quelle intermedie e queste mediante le prime**, come scrive **Dionigi**. Perché dunque non mancasse alla Chiesa questa **bellezza**, stabilì in essa un **ordine**, o **gerarchia**, in modo che alcuni amministrassero agli altri i sacramenti, quasi resi simili a Dio, **in qualità di suoi operatori**: come anche nel corpo organico certe membra influiscono sulle altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 34, a. 1, ad arg. 1

La sudditanza della schiavitù è incompatibile con la libertà perché in essa uno si serve degli schiavi sottoposti a proprio vantaggio. **Ma non è questa la sudditanza che deriva dall'ordine**, in forza della quale chi presiede deve **cercare la salvezza dei sudditi**, non i propri vantaggi.

Spl. III^a q. 34, a. 1, ad arg. 2

Ognuno è tenuto a considerarsi inferiore all'altro quanto al **merito**, non quanto all'**ufficio**. Ora, gli ordini sono degli uffici.

Spl. III^a q. 34, a. 1, ad arg. 3

Negli angeli gli ordini solo indirettamente sono dovuti alle diversità di natura, in quanto cioè in base ad esse sono stati loro concessi i vari gradi di grazia. Direttamente invece essi dipendono dal grado di grazia: poiché tali ordini riguardano l'elargizione delle realtà divine e il godimento dello stato di gloria, il quale avviene secondo la quantità della grazia, essendo quasi il fine e l'effetto della medesima. Invece **gli ordini della Chiesa militante riguardano l'amministrazione e la ricezione dei sacramenti, che sono la causa della grazia**, e in qualche modo la precedono. **Quindi in questi nostri ordini non è necessaria la grazia santificante**, ma solo la facoltà di amministrare i sacramenti. **Così dunque l'ordine, o gerarchia, non dipende dal grado di grazia santificante, ma dalla diversità dei poteri.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **il Maestro delle Sentenze** non abbia dato una buona definizione dell'ordine affermando che «l'ordine è un **contrassegno** di cui la Chiesa si serve per conferire un **potere spirituale** all'ordinato». Infatti:

Spl. III^a q. 34, a. 2, arg. 1

La parte non può mai essere presa come genere di un tutto. Ora il «**carattere**», che dalla definizione successiva viene identificato col «**contrassegno**», è una parte [integrante] dell'ordine: poiché va aggiunto a ciò che ne costituisce la **res tantum** e il **sacramentum tantum**, essendo esso insieme **res et sacramentum** [cf. III, q. 63, a. 3, ad 2]. Quindi il termine «contrassegno» non va posto come genere nella definizione dell'ordine.

Spl. III^a q. 34, a. 2, arg. 2

Nel sacramento dell'ordine viene impresso il carattere come nel battesimo. Ma nella definizione del battesimo non si accenna al carattere [Sent., 4, d. 3, c. 1]. Quindi non se ne deve parlare neppure nella definizione dell'ordine.

Spl. III^a q. 34, a. 2, arg. 3

Anche il **battesimo** conferisce un certo **potere spirituale**: quello di accostarsi ai sacramenti; ed è un contrassegno, essendo anch'esso un sacramento. Perciò questa definizione vale per il battesimo, e non va bene per l'ordine.

Spl. III^a q. 34, a. 2, arg. 4

L'ordine non è altro che una **relazione**, la quale si riscontra in entrambi i termini correlativi. Ora, i termini di questa relazione sono il **superiore e l'inferiore**. Perciò negli inferiori ci deve essere l'ordine come nei superiori. Ma in essi non c'è un qualche potere di preminenza, di cui invece si parla nella definizione dell'ordine, che nomina «il conferimento di un potere». Quindi l'ordine non è qui ben definito.

Spl. III^a q. 34, a. 2. RESPONDEO:

La definizione data dal Maestro delle Sentenze si addice all'ordine in quanto è un sacramento della Chiesa. Per cui egli ricorda queste due cose: **il segno esterno, o «contrassegno»**, e l'**effetto interiore**, là dove dice: «**per conferire un potere spirituale**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 34, a. 2, ad arg. 1

Il termine «contrassegno» non sta qui per il carattere interiore, ma per quello impresso esteriormente, quale segno e causa del potere interiore. E lo stesso si dica per il termine «carattere» nell'altra definizione. Tuttavia anche se indicasse il carattere interiore, non ci sarebbe alcun inconveniente. Poiché la divisione suddetta del sacramento non vuole essere quella in parti integranti in senso proprio. Infatti la grazia che è **res tantum** non è essenziale al sacramento. E così pure il **segno sensibile** che è **sacramentum tantum** è transitorio, mentre il sacramento rimane. Perciò si deve concludere che **il costitutivo essenziale e principale dell'ordine è il carattere interiore**.

Spl. III^a q. 34, a. 2, ad arg. 2

Sebbene il **battesimo** conferisca **il potere di ricevere i sacramenti**, in vista del quale imprime il carattere, tuttavia non è questo il suo effetto principale, che è piuttosto il lavacro interiore, il quale giustifica il battesimo anche a prescindere dall'altro suo effetto. Invece l'ordine implica principalmente il potere. Quindi il carattere, che è un **potere spirituale**, è posto nella definizione dell'ordine e non in quella del battesimo.

Spl. III^a q. 34, a. 2, ad arg. 3

Nel **battesimo** la **capacità spirituale** che viene data è **per ricevere**, per cui è piuttosto passiva. Il «**potere**» invece indica propriamente «**una facoltà attiva unita a una certa preminenza**». Perciò la definizione suddetta non si addice al battesimo.

Spl. III^a q. 34, a. 2, ad arg. 4

Il termine ordine può avere due significati. Talora significa la relazione stessa. E in questo senso appartiene sia all'inferiore che al superiore, come nota l'obiezione. Ma non è questo il significato che ora ci interessa. - Talora invece sta a indicare il grado che deriva dall'ordine preso nel primo significato. E poiché l'ordine nel senso di relazione si riscontra innanzitutto là dove c'è superiorità di una cosa su un'altra, per questo il grado che emerge in forza del potere spirituale viene denominato ordine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**ordine** non sia un **sacramento**. Infatti:

Spl. III^a q. 34, a. 3, arg. 1

Il **sacramento**, secondo **Ugo di S. Vittore**, «è un **elemento materiale**». Ma l'ordine non indica nulla di tal genere, bensì **relazione** o **potere**: poiché, come dice **S. Isidoro**, **l'ordine è una forma di potere**. Quindi non è un sacramento.

Spl. III^a q. 34, a. 3, arg. 2

Non esistono sacramenti nella **Chiesa trionfante**. In essa invece si riscontra l'ordine, come è evidente negli angeli. Quindi l'ordine non è un sacramento.

Spl. III^a q. 34, a. 3, arg. 3

L'autorità spirituale, che è l'ordine, viene conferita con una consacrazione al pari dell'autorità civile: poiché anche i re vengono consacrati, secondo le spiegazioni date [q. 19, a. 3, ob. 2]. Ma la dignità regale non è un sacramento. Quindi neppure l'ordine di cui parliamo.

Spl. III^a q. 34, a. 3. SED CONTRA:

1. **Tutti enumerano l'ordine tra i sette sacramenti della Chiesa.**

2. «La causa deve possedere ciò che produce in grado più eminente», **Aristotele**. Ora, si diventa dispensatori degli altri sacramenti mediante l'ordine. Perciò **l'ordine deve essere un sacramento più ancora degli altri.**

*[Contro le **triviali affermazioni di Lutero** che si compiaceva di presentare l'ordinazione sacra, in onore da sempre in tutte le chiese d'Oriente ed Occidente, come: "Una lubrificazione, una tosatura o una soperchieria, la quale non può fare che degli istrioni, dei ciarlatani e dei sacerdoti di Satana", nonché contro le opinioni di Calvino il quale era disposto a considerarla una cerimonia per segnalare i ministri che l'Assemblea deputa al servizio religioso, il Concilio Tridentino ha definito: "Se uno afferma che l'ordine, o sacra ordinazione, non è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo, Signore nostro, o che esso è un'invenzione umana, escogitata da uomini ignoranti delle cose ecclesiastiche, oppure che è soltanto un rito per eleggere i ministri della parola di Dio e dei sacramenti sia scomunicato".]*

Spl. III^a q. 34, a. 3 RESPONDEO:

Un sacramento, secondo le spiegazioni date [cf. In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 1; III, q. 60, a. 2], non è altro che la **santificazione procurata a un uomo mediante segni visibili**. Siccome dunque nel conferimento dell'ordine viene fatta la **consacrazione** di un uomo mediante **segni visibili**, è evidente che l'ordine è un sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 34, a. 3, ad arg. 1

Sebbene il termine ordine non indichi alcun elemento materiale, tuttavia l'ordine non viene conferito senza qualche elemento del genere.

Spl. III^a q. 34, a. 3, ad arg. 2

I poteri devono essere proporzionati alle funzioni per cui vengono dati. Ora la distribuzione dei beni divini, per cui è dato il potere spirituale, non viene fatta agli angeli mediante segni sensibili, come invece è fatta agli uomini. Perciò agli angeli l'ordine, o potere spirituale, non viene conferito mediante segni visibili come agli uomini. E così l'ordine è un sacramento per gli uomini e non per gli angeli.

Spl. III^a q. 34, a. 3, ad arg. 3

Non tutte le benedizioni e consacrazioni sono dei sacramenti. Poiché anche i monaci e gli abati vengono benedetti: e tuttavia queste benedizioni non sono sacramenti. E così nemmeno la consacrazione dei re. Queste benedizioni infatti non sono ordinate alla distribuzione dei divini sacramenti, come le benedizioni date nell'ordine sacro.

ARTICOLO 4

VIDETUR che nel testo delle Sentenze 4, 24, cc. 5-7, non venga espressa convenientemente la forma di questo sacramento. Infatti:

[La lettera cui l'autore si riferisce e naturalmente il testo delle Sentenze in cui si riferiscono le formule in uso per gli ordini minori che oggi nessun teologo considera sacramenti. Nei secoli scorsi molte furono le discussioni tra i teologi circa la forma e la materia del sacramento dell'ordine lasciando molti dubbi sull'elemento determinante e indispensabile per la validità della consacrazione. Il 30 novembre del 1947 Pio XII emanava in proposito la Costituzione Apostolica Sacramentum Ordinis che per la sua straordinaria importanza riferiamo... nell'ordinazione presbiteriale la materia è la prima imposizione delle mani del vescovo che è fatta in silenzio. La forma consiste nelle parole del prefazio delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Ascolta, o Padre, la nostra preghiera: effondi la benedizione dello Spirito Santo e la potenza della grazia sacerdotale su questo tuo figlio; noi lo presentiamo a te, Dio di misericordia, perché sia consacrato e riceva l'inesauribile ricchezza del tuo dono. Per Cristo nostro Signore"...Queste cose sentenziamo, dichiariamo e decretiamo nonostante qualsivoglia cosa in contrario anche degna di speciale menzione e perciò vogliamo e comandiamo che con esse nel Pontificale Romano siano in certo modo poste in evidenza. A nessuno dunque sia lecito infrangere questa Costituzione da noi fatta, ovvero con temeraria audacia impugnarla.]

Spl. III^a q. 34, a. 4, arg. 1

I sacramenti devono l'efficacia alla loro forma. Ma l'efficacia dei sacramenti deriva dalla «virtù divina» che in essi «causa misteriosamente la salvezza», Isidoro. Quindi nella forma di questo sacramento bisognava menzionare la virtù divina con l'invocazione della Trinità, come negli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 34, a. 4, arg. 2

Comandare spetta a chi ha l'autorità. Ora, in chi amministra i sacramenti non c'è l'autorità, ma solo il ministero. Perciò l'ordinante non deve usare il modo imperativo, dicendo: «Fate», o «Ricevete», questa o quella cosa, oppure espressioni consimili.

Spl. III^a q. 34, a. 4, arg. 3

Nella forma del sacramento si deve far menzione solo di quanto è essenziale al sacramento. Ora, l'esercizio del potere ricevuto non è essenziale, ma conseguente al sacramento stesso. Quindi esso non andava ricordato nella forma di questo sacramento.

Spl. III^a q. 34, a. 4, arg. 4

I sacramenti ordinano tutti al premio eterno. Ma nella forma degli altri sacramenti non si parla della ricompensa. Perciò non se ne doveva parlare neppure nella forma di questo, come invece risulta dall'espressione: «Per aver parte, se fedelmente l'eserciterai», ecc.

Spl. III^a q. 34, a. 4. RESPONDEO:

Questo sacramento consiste principalmente in una **trasmissione di poteri**. Ora, un potere viene trasmesso da un altro potere come il simile dal consimile. Inoltre un potere viene **conosciuto mediante il suo esercizio**: poiché le facoltà vengono conosciute dai loro atti. Per questo nella forma dell'ordine si esprime il suo esercizio mediante l'atto che viene comandato; e viene espressa la trasmissione del potere attraverso il **modo imperativo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 34, a. 4, ad arg. 1

Gli altri sacramenti non sono ordinati principalmente a produrre effetti simili al potere che li amministra, come invece accade in questo. Perciò in questo sacramento si ha come una **trasmissione univoca**. E così mentre negli altri sacramenti si fa riferimento alla virtù divina, con cui l'effetto del sacramento dice somiglianza, in questo invece non vi si accenna.

Spl. III^a q. 34, a. 4, ad arg. 2

Sebbene **il vescovo**, che è il ministro di questo sacramento, non abbia autorità rispetto al rito sacramentale, tuttavia **ha un certo potere rispetto alla potestà di ordine** che viene da lui conferita, in quanto essa deriva dal suo potere.

Spl. III^a q. 34, a. 4, ad arg. 3

L'esercizio del potere è effetto del potere nel genere della causalità efficiente: e sotto questo aspetto non va posto nella definizione dell'ordine. Ma esso è in qualche modo anche causa finale. E sotto tale aspetto può rientrare nella definizione dell'ordine.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che questo sacramento non abbia una **materia**. Infatti:

[San Tommaso accenna a una delle tante controversie tra teologi nella determinazione della materia. Egli naturalmente segue la prassi vigente nelle sacre ordinazioni in pieno secolo XIII; e quindi respingerà ogni tentativo volto a minimizzare le cerimonie allora stimate più essenziali e significative. In seguito gli studi storici sull'ordinazione ecclesiastiche dei secoli primitivi portarono all'opinione qui timidamente avanzata a conquistare in massa i teologi e i canonisti prima di essere a sua volta superata dall'opinione di chi non richiede neppure la presentazione degli strumenti che servono nell'esercizio dei vari ordini.]

Spl. III^a q. 34, a. 5, arg. 1

In ogni sacramento che ha una materia, la virtù operativa sacramentale risiede in essa. Invece nelle realtà materiali che qui vengono adoperate, come le **chiavi, i candelabri ecc.**, non c'è alcun potere santificante. Quindi nell'ordine non esiste la materia.

Spl. III^a q. 34, a. 5, arg. 2

In questo sacramento, come nella cresima, viene conferita la pienezza «della grazia settiforme», secondo l'espressione delle Sentenze [4, 24, 1]. Ma **la materia della cresima deve essere benedetta in precedenza**. Non essendo invece benedette le realtà materiali che servono in questo sacramento, è chiaro che esse non ne sono la materia.

Spl. III^a q. 34, a. 5, arg. 3

In tutti i sacramenti che hanno la loro materia si richiede il contatto di essa con coloro che li ricevono. Invece, secondo l'opinione di alcuni, per chi riceve questo sacramento non si richiede necessariamente il **contatto con gli oggetti**, ma basta la loro presentazione. Quindi queste realtà materiali non sono la materia di questo sacramento.

Spl. III^a q. 34, a. 5. SED CONTRA:

1. Qualsiasi sacramento è fatto di cose e di parole. Ma **le cose in ogni sacramento costituiscono la materia**. Quindi anche in questo sacramento le cose che vengono adoperate ne costituiscono la materia.

2. Si richiede di più per amministrare i sacramenti che per riceverli. Ora il battesimo, che dà la facoltà di ricevere i sacramenti, esige la materia. Quindi la esige anche l'ordine, con cui viene data la facoltà di amministrarli.

Spl. III^a q. 34, a. 5. RESPONDEO:

La materia, che è l'elemento esterno dei sacramenti, sta a indicare che la virtù in essi operante viene totalmente dall'esterno. Poiché dunque l'effetto proprio di questo sacramento, cioè il carattere, non è ricevuto dall'ordinando in forza di un suo atto, come invece accade nella confessione, **ma viene dall'esterno**, è giusto che questo sacramento abbia una materia. In modo diverso però dagli altri sacramenti in cui essa si riscontra. **Poiché l'effetto sacramentale negli altri sacramenti deriva solo da Dio, non da chi li amministra**, mentre il potere spirituale conferito in questo sacramento **deriva anche da colui che dà il sacramento**, come un potere limitato da quello perfetto. Per questo l'efficacia degli altri sacramenti risiede soprattutto nella materia, la quale significa e contiene la virtù divina in forza della consacrazione del ministro, mentre **l'efficacia di questo sacramento risiede principalmente in colui che lo conferisce; e la materia**, più che a causare, **serve** piuttosto **a determinare il potere che viene parzialmente trasmesso da chi lo possiede in pienezza**. Il che risulta dal fatto che la materia è quella adatta all'esercizio del potere [conferito].

*[In tutti gli altri sacramenti per la mozione di Dio la materia è produttrice della grazia e il ministro non ha quasi altro compito che quello di utilizzare codesta causalità come lo stagnino che per saldare si serve del saldatore. Invece nell'ordine il ministro svolge il compito principale, è il padre che genera il figlio: qui la materia non vale che per il suo simbolismo essa designa solo il genere del potere che è conferito. Ciò è tanto più vero nella nuova prospettiva aperta dalla Costituzione Apostolica Sacramentum Ordinis la quale ha chiarito definitivamente che materia di questo sacramento non è che **l'imposizione delle mani** è chiaro infatti che le mani del consacrante sono materia in una maniera ben diversa da come può esserlo l'acqua nel battesimo o l'olio nell'estrema unzione]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 34, a. 5, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III^a q. 34, a. 5, ad arg. 2

Negli altri sacramenti la materia deve essere benedetta in precedenza per la virtù che deve contenere. **Ciò non si richiede invece nel sacramento dell'ordine.**

Spl. III^a q. 34, a. 5, ad arg. 3

L'opinione suddetta potrebbe essere giustificata da quanto abbiamo detto [nel corpo]. La presentazione della materia infatti è più essenziale al sacramento dell'ordine che non il suo contatto, poiché **il potere d'ordine non deriva dalla materia, ma da chi lo conferisce**. - Tuttavia le parole della forma sembrano mostrare che **il contatto della materia è essenziale al sacramento**; poiché si dice: «**Ricevi**» questa o quella cosa.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Gli effetti del sacramento dell'ordine

Spl. **Questione** 35

Proemio

Passiamo a esaminare **gli effetti di questo sacramento**.

In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia;

2. Se venga impresso il carattere;

3. Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale;

4. Se presupponga il carattere della confermazione;

5. Se il carattere di un ordine presupponga il carattere di quello precedente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nel sacramento dell'ordine non venga **conferita la grazia santificante**. Infatti:

Spl. III^a q. 35, a. 1, arg. 1

Si dice comunemente che il sacramento dell'ordine ha lo scopo di **togliere l'ignoranza** [cf. III, q. 65, a. 1]. Ma a rimedio dell'ignoranza non viene data la **grazia santificante**, bensì quella **gratis data**: poiché la prima riguarda piuttosto la volontà. Perciò nel sacramento dell'ordine non viene data la grazia santificante.

Spl. III^a q. 35, a. 1, arg. 2

L'ordine implica **distinzione**. Ora, i membri della Chiesa non si distinguono per la grazia santificante, ma per le grazie gratis datae, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinri 12, 4**: «**Ci sono diversità di carismi**». Quindi nell'ordine non viene conferita la grazia santificante.

[L'ordine sacro ha in comune con le grazie carismatiche di essere a vantaggio di terzi; mentre però i carismi sono concessi alla Chiesa in maniera transitoria e sono estranei alla santificazione propria, l'Ordine appartiene alla sua struttura essenziale e permanente e i doni di Dio che esso amministra, data la loro intrinseca soprannaturalità, non possono essere impartiti decorosamente e lecitamente senza una spirituale consonanza con essi.]

Spl. III^a q. 35, a. 1, arg. 3

Nessuna causa presuppone il proprio effetto. Ma **in chi si presenta agli ordini si presuppone la grazia che lo rende idoneo a esercitarne i compiti**. Quindi tale grazia non viene conferita nell'ordinazione.

Spl. III^a q. 35, a. 1. **SED CONTRA:**

1. I sacramenti della nuova legge «producono ciò che significano» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora l'ordine, col suo numero settenario, significa i sette doni dello Spirito Santo, come dice il testo delle *[Sentenze 4, 24, 2 s.]*. Quindi nell'ordine vengono dati i doni dello Spirito Santo, i quali non sono mai separati dalla grazia santificante.

2. L'ordine è un sacramento della nuova legge. Ma nella definizione di questi sacramenti si dice che «sono causa della grazia» *[Sentenze 4, 1, 2]*. Perciò esso in chi lo riceve causa la grazia.

Spl. III^a q. 35, a. 1. **RESPONDEO:**

Sta scritto, **Deuteronomio 32, 4**: «**Perfetta è l'opera sua**». **Perciò a chiunque viene data da Dio una facoltà, vengono dati pure gli aiuti per esercitarla in modo conveniente**. E ciò è evidente anche nell'ordine naturale: poiché agli animali vengono fornite le membra mediante le quali le loro facoltà psichiche possono emettere i loro atti, **salvo difetti dovuti alla materia**. Ora, come la grazia santificante è necessaria per ricevere degnamente i sacramenti, così lo è anche per degnamente amministrarli. **Come dunque viene data la grazia santificante nel battesimo**, che rende l'uomo capace di **ricevere** gli altri sacramenti, così essa viene data [anche] nel sacramento dell'**ordine**, che lo rende capace di **amministrarli** ad altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 35, a. 1, ad arg. 1

L'**ordine** viene dato non per un vantaggio personale, ma **per il bene di tutta la Chiesa**. Perciò quando si dice che esso «**è dato contro l'ignoranza**», ciò non va inteso nel senso che con il sacramento dell'ordine venga tolta l'ignoranza in chi lo riceve, ma nel senso che costui **nel riceverlo viene posto in grado di liberare da essa i fedeli**.

Spl. III^a q. 35, a. 1, ad arg. 2

Sebbene i doni della grazia santificante siano comuni a tutti i membri della Chiesa, tuttavia gli atti di quei doni in base ai quali i membri della Chiesa si distinguono tra loro non possono essere degnamente compiuti senza la carità: e questa non può sussistere senza la grazia santificante.

Spl. III^a q. 35, a. 1, ad arg. 3

Per esercitare degnamente il ministero dell'ordine non basta una bontà qualsiasi, ma si richiede una bontà eminente: in modo che chi riceve l'ordine, come viene posto in un grado superiore di dignità, così superi gli altri anche nella santità. **La grazia quindi prerequisita è quella sufficiente per appartenere degnamente ai fedeli di Cristo**; ma nell'ordinazione si riceve un dono di grazia più abbondante, **per essere idonei a compiti più grandi**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non tutti gli ordini imprimano il carattere. Infatti:

[Gli ordini di cui si tratta sono i quattro ordini minori, ostiariato, lettorato, esorcistato e accolitato, e tre maggiori, suddiaconato, diaconato e sacerdozio. I teologi medievali perlopiù ritenevano che anche gli ordini minori fossero veri e propri sacramenti. I moderni invece lo negano concordemente e con ragione. Da questa nuova impostazione risulta che codesti ordini minori, compreso il suddiaconato, non imprimono propriamente il carattere; anche se la Chiesa ha sempre esclusa la reiterabilità della consacrazione impartita nell'ordinazione. Perciò si può concedere agli ordini minori il conferimento di un carattere solo di valore analogico rispetto a quello proprio dei sacramenti.]

Spl. III^a q. 35, a. 2, arg. 1

Il carattere dell'ordine consiste in un potere spirituale. Ma certi ordini sono deputati ad atti materiali, come ad es. quelli degli ostiari e degli accoliti. Quindi in essi non viene impresso il carattere.

Spl. III^a q. 35, a. 2, arg. 2

Il carattere è sempre indelebile. Quindi in forza del carattere si è posti in uno stato che non si può più abbandonare. Invece **chi ha ricevuto certi ordini può tornare lecitamente allo stato laicale**. Perciò essi non **imprimono il carattere**.

Spl. III^a q. 35, a. 2, arg. 3

Il carattere abilita a dare, o a ricevere qualche cosa di sacro. Ma per ricevere i sacramenti basta il carattere battesimale. E per poter dare i sacramenti si richiede l'ordine sacerdotale. Perciò negli altri ordini non viene impresso il carattere.

Spl. III^a q. 35, a. 2. SED CONTRA:

1. **Tutti i sacramenti che non imprime il carattere si possono reiterare.** Invece nessun ordine è reiterabile. Quindi tutti gli ordini imprime il carattere.
2. Il carattere è un segno distintivo. Ma qualsiasi ordine implica una distinzione. Quindi qualsiasi ordine imprime il carattere.

Spl. III^a q. 35, a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento abbiamo tre opinioni:

- Alcuni hanno affermato che il carattere viene impresso **solo nell'ordine del sacerdozio**. Ma ciò non è vero. Poiché nessuno può esercitare lecitamente l'ufficio di diacono senza il diaconato, il che dimostra che il diacono ha un potere speciale nel distribuire i sacramenti, che altri non hanno.
- Per questo altri hanno affermato che il carattere viene impresso dagli **ordini maggiori**, ma non dai minori. Però anche questa tesi non regge. Poiché uno **con qualsiasi ordine viene costituito al di sopra del popolo**, in vista della distribuzione dei sacramenti.
- Perciò, essendo il carattere un segno che distingue dagli altri, **è necessario che tutti gli ordini imprime il carattere. E ne è un indizio anche il fatto che essi rimangono in perpetuo, e non vengono mai reiterati.** Questa è dunque la terza opinione, che è la più comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 35, a. 2, ad arg. 1

Qualsiasi ordine o ha il compito di realizzare qualche **atto del sacramento**, o è ordinato all'**amministrazione del medesimo**: come gli ostiari hanno il compito di ammettere all'assistenza dei divini sacramenti; e così per gli altri ordini. Perciò **in tutti si richiede un potere spirituale**.

Spl. III^a q. 35, a. 2, ad arg. 2

Per quanto uno ritorni allo stato laicale, tuttavia il carattere gli rimane per sempre. Come risulta dal fatto che se rientra nel clero non può ricevere di nuovo l'ordine già ricevuto.

Spl. III^a q. 35, a. 2, ad arg. 3

Alla terza obiezioni si risponde come alla prima.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **carattere dell'ordine non presupponga quello battesimale**. Infatti:

Spl. III^a q. 35, a. 3, arg. 1

Per il carattere dell'ordine l'uomo diventa amministratore dei sacramenti; per il carattere battesimale invece diventa capace di riceverli. **Ma la potenza attiva non presuppone necessariamente quella passiva: può infatti esistere senza di essa, come è evidente in Dio.** Quindi il carattere dell'ordine non presuppone necessariamente il carattere battesimale.

Spl. III^a q. 35, a. 3, arg. 2

Può darsi che uno non sia battezzato, pur credendo di esserlo. Ora, se costui accedesse agli ordini non ne riceverebbe il carattere, se è vero che il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale. E così sarebbero invalidi i suoi atti nel consacrare o nell'assolvere, con inganno della Chiesa. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 35, a. 3. SED CONTRA:

Il battesimo è «la porta dei sacramenti». Quindi l'ordine, essendo un sacramento, presuppone il battesimo.

Spl. III^a q. 35, a. 3 RESPONDEO:

Nessuno può ricevere una cosa se non ha la facoltà di riceverla. Ora, l'uomo diventa capace di ricevere gli altri sacramenti mediante il carattere battesimale. Quindi chi non ha questo carattere non può ricevere alcun altro sacramento. Perciò il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 35, a. 3, ad arg. 1

In chi possiede per se stesso la potenza attiva questa non presuppone la potenza passiva, ma in chi deve riceverla da un altro la potenza attiva presuppone sempre quella passiva che prepari a riceverla.

Spl. III^a q. 35, a. 3, ad arg. 2

Se un tale uomo fosse ordinato sacerdote, non sarebbe sacerdote, e non sarebbe in grado né di consacrare, né di assolvere in confessione. Quindi a norma dei Canonici [Decretales 3, 43, 1] dovrebbe essere battezzato e ordinato di nuovo. E se fosse stato promosso all'episcopato, gli ordinati da lui non avrebbero l'ordine sacro. - Tuttavia si può piamente supporre che il Sacerdote Supremo supplirebbe gli effetti ultimi dei sacramenti; e non permetterebbe che un fatto simile rimanesse nascosto, al punto di mettere in pericolo la Chiesa.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il carattere dell'ordine presupponga **necessariamente** quello della confermazione. Infatti:

Spl. III^a q. 35, a. 4, arg. 1

Nelle cose ordinate tra loro, come l'intermedia presuppone la prima, così l'ultima presuppone l'intermedia. Ora, il carattere della confermazione presuppone, come primo, quello battesimale. Dunque il carattere dell'ordine presuppone, come intermedio, quello della confermazione.

Spl. III^a q. 35, a. 4, arg. 2

Coloro che sono posti a confermare gli altri devono essere fermissimi. Ma quelli che ricevono gli ordini devono confermare gli altri. Quindi spetta ad essi soprattutto ricevere il sacramento della confermazione.

Spl. III^a q. 35, a. 4. SED CONTRA:

Gli Apostoli ricevettero il potere di ordine prima dell'Ascensione, quando fu loro detto, **Giovanni 20, 22:** «**Ricevete lo Spirito Santo**». Invece furono confermati dopo l'Ascensione con la discesa dello Spirito Santo. Quindi l'ordine non presuppone la confermazione.

Spl. III^a q. 35, a. 4. RESPONDEO:

Tra i requisiti dell'ordinazione alcuni sono di **necessità** per il sacramento, altri invece di **convenienza**. È infatti di necessità che chi si presenta agli ordini sia capace di riceverli, il che è dato dal battesimo. Per questo il carattere battesimale è un presupposto necessario alla validità del sacramento, cosicché senza di esso è impossibile riceverlo. È invece per un motivo di convenienza che sono richieste tutte le perfezioni che rendono idonei all'esercizio dell'ordine: e una di queste è l'essere cresimati. Perciò è conveniente, ma non necessario, che al carattere dell'ordine sia preposto quello della confermazione.

[Per meglio apprezzare le ragioni di convenienza cui si allude, vanno tenute presenti le parole della Costituzione dogmatica Lumen Gentium la quale, trattando del sacerdozio comune dei fedeli, così parla della confermazione: “Col sacramento della confermazione essi sono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l’opera la fede come veri testimoni di Cristo”].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 35, a. 4, ad arg. 1

In questo caso il rapporto della realtà intermedia con l’ultima non è paragonabile a quello esistente fra la prima e l’intermedia: poiché uno diventa capace di ricevere la cresima mediante il carattere battesimale, ma non diventa capace di ricevere il sacramento dell’ordine mediante il sacramento della cresima. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 35, a. 4, ad arg. 2

L’argomento dimostra che c’è un **motivo di convenienza**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il carattere di un ordine presupponga necessariamente quello degli ordini precedenti. Infatti:

Spl. III^a q. 35, a. 5, arg. 1

E’ più stretto il legame tra un ordine e l’altro che tra l’ordine e un altro sacramento. Ora, il carattere dell’ordine presuppone il carattere di un altro sacramento, cioè del battesimo. Quindi a maggior ragione presuppone quello degli ordini precedenti.

Spl. III^a q. 35, a. 5, arg. 2

Gli ordini sono gradi. Ora, nessuno può raggiungere il grado superiore senza aver prima raggiunto quello precedente. Perciò nessuno può ricevere il carattere di un ordine senza aver prima ricevuto quello degli ordini precedenti.

Spl. III^a q. 35, a. 5. SED CONTRA:

Se nel conferire un sacramento viene omesso qualcosa di necessario, il sacramento va reiterato. Invece i Canonici [Decr. di Graz. 1, 52] prescrivono che se uno riceve un ordine più alto senza aver ricevuto quelli precedenti non venga riordinato, ma si suppliscano gli ordini omessi. Quindi gli ordini precedenti non sono strettamente necessari per quelli successivi.

Spl. III^a q. 35, a. 5. RESPONDEO:

Per ricevere gli ordini più alti non è necessario che uno prima abbia ricevuto quelli minori: **poiché si tratta di poteri distinti**; e di per sé l’uno non richiede l’altro nel medesimo soggetto. Per questo nella **Chiesa primitiva** venivano ordinati sacerdoti alcuni che non avevano ricevuto in precedenza gli ordini inferiori; e tuttavia avevano tutti i poteri di questi ultimi: poiché il potere inferiore è virtualmente implicito in quello superiore, come il senso è nell’intelletto e il ducato nel regno. **In seguito però fu stabilito per legge ecclesiastica che non si acceda agli ordini maggiori senza prima umiliarsi negli uffici minori**. E così nei Canonici viene prescritto che chi è stato ordinato saltando dei gradi non venga ordinato di nuovo, ma venga supplito ciò che è stato omesso degli ordini precedenti.

[Il decreto di Graziano cui si allude riferisce il brano seguente di una lettera indirizzata da Papa Alessandro II (1061-1073) a Grimoaldo, vescovo di Costanza: “La sollecitudine della tua carità mi domanda se il portatore di questa lettera sia o no idoneo a esercitare gli uffici del diaconato e del presbiterato per il fatto che risulta essere ascenso a codesti ordini trascurando il suddiaconato più per negligenza che per arroganza.

Perciò noi disponiamo di comandare alla tua carità di sospenderlo dalle funzioni sacerdotali fino a che nelle prossime quattro tempora tu non gli abbia conferito il suddiaconato E così dopo gli concederai di riprendere l'esercizio degli ordini superiori.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 35, a. 5, ad arg. 1

Relativamente alla specie gli ordini sono più connessi tra loro che con il battesimo, ma **secondo il rapporto tra la potenza e l'atto un ordine è più connesso con il battesimo che con gli altri ordini.** Poiché con il battesimo si acquista la potenza passiva per ricevere gli ordini, mentre **gli ordini inferiori non danno la potenza passiva per ricevere gli ordini superiori.**

Spl. III^a q. 35, a. 5, ad arg. 2

Gli ordini sono gradi, ma non come quelli richiesti in un'unica funzione o in un unico moto, per cui è indispensabile il passaggio dal primo all'ultimo, bensì come quelli che si riscontrano in realtà diverse. Come l'angelo e l'uomo stanno in gradi diversi, ma non per questo è necessario che l'angelo sia stato prima uomo. Similmente c'è diversità di grado tra il capo e le altre membra del corpo, ma non occorre che il capo prima sia stato piede. E lo stesso si dica nel caso nostro.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Le qualità richieste per ricevere questo sacramento

Spl. **Questione 36**

Proemio

Eccoci quindi a considerare le **qualità richieste per ricevere questo sacramento.**

In proposito si pongono cinque quesiti:

- 1. Se nei candidati si richieda santità di vita;**
- 2. Se si richieda la conoscenza di tutta la sacra Scrittura;**
- 3. Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia;**
- 4. Se si pecchi nel promuovere agli ordini persone indegne;**
- 5. Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che in chi riceve gli ordini non si richieda la santità della vita.** Infatti:

Spl. III^a q. 36, a. 1, arg. 1

Gli ordini predispongono all'amministrazione dei sacramenti. Ma questi possono essere amministrati dai buoni e dai cattivi. Quindi non si richiede la santità della vita.

Spl. III^a q. 36, a. 1, arg. 2

Il ministero che si presta a Dio nei sacramenti non è superiore a quello prestato corporalmente al Verbo incarnato. Ora, questo ministero non fu negato a una donna peccatrice e malfamata, come appare dal Vangelo, **Luca 7, 37 ss. Perciò non va negata a persone del genere nemmeno l'amministrazione dei sacramenti.**

Spl. III^a q. 36, a. 1, arg. 3

Qualsiasi grazia offre un rimedio contro il peccato. Ma ai peccatori non va negato alcun rimedio che possa guarirli. Poiché dunque nel sacramento dell'ordine viene conferita la grazia, sembra che si debba dare questo sacramento anche ai peccatori.

Spl. III^a q. 36, a. 1. SED CONTRA:

1. Nella Scrittura, **Levitico 21, 17 s.**, si legge: «Nessuno della stirpe di Aronne affetto da macchia si presenti a offrire i pani davanti al Signore, o presti il ministero sacro». Ora, la **Glossa** spiega che per «**macchia**» va inteso qualsiasi «**vizio**». Quindi chi è irretito in qualche vizio non va assunto al ministero dell'ordine.

2. **S. Girolamo** scrive: «Non soltanto i vescovi, i sacerdoti e i diaconi devono sforzarsi di essere superiori a tutto il popolo a cui presiedono nel modo di parlare e di vivere, ma anche quelli che sono negli ordini inferiori, e quanti amministrano la parola del Signore: poiché è molto pericoloso per la Chiesa di Dio che i laici siano migliori dei chierici». Quindi per tutti gli ordini si richiede la santità della vita.

Spl. III^a q. 36, a. 1. RESPONDEO:

Dionigi insegna: «Come sotto l'influsso dei raggi solari le essenze più sottili e diafane si illuminano per prime della luce che si irradia su di esse, e allora soltanto, divenute anch'esse simili al sole, trasmettono a quelle inferiori la luce di cui traboccano, così si deve sempre evitare l'audacia di voler essere guide ad altri nelle vie di Dio senza aver raggiunto la perfetta deificazione in tutta la propria condotta». Siccome dunque con qualsiasi ordine uno viene costituito guida degli altri nelle cose di Dio, pecca mortalmente di presunzione chi riceve gli ordini con la coscienza di peccato mortale. **Perciò la santità della vita per ricevere gli ordini è di necessità di precetto. Non lo è invece di necessità di mezzo per la validità del sacramento.** Per cui se viene ordinato un peccatore, di fatto egli riceve l'ordine, pur commettendo un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 36, a. 1, ad arg. 1

Come sono veri sacramenti quelli che un peccatore amministra, così è un vero sacramento dell'ordine quello che egli riceve; **ma come indegnamente lo amministra, così indegnamente lo riceve.**

Spl. III^a q. 36, a. 1, ad arg. 2

Il ministero suddetto consisteva in **servizi corporali**, che anche i peccatori possono prestare lecitamente. Diverso è invece il caso del **ministero spirituale**, a cui sono deputati gli ordinandi: **poiché con questo essi diventano intermediari fra Dio e il popolo, Ebrei 5, 1**, per cui devono **risplendere presso Dio** per la purezza della coscienza, e **presso gli uomini** per il loro buon nome.

Spl. III^a q. 36, a. 1, ad arg. 3

Ci sono delle medicine che esigono un certo vigore naturale, altrimenti potrebbero costituire un pericolo di morte, e ce ne sono altre che possono essere amministrate anche ai più deboli. Così anche nel campo spirituale ci sono dei sacramenti che sono ordinati a rimedio del peccato, come il battesimo e la penitenza: e questi possono essere amministrati anche ai peccatori. Quelli invece che conferiscono la perfezione della grazia richiedono un uomo già fortificato dalla grazia.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che negli ordinandi si richieda la **conoscenza di tutta la Sacra Scrittura**. Infatti:

Spl. III^a q. 36, a. 2, arg. 1

È tenuto a conoscere la legge chi ha il dovere di parlarne. Ora, «dalla bocca del sacerdote si richiede la legge», **come dice il profeta, Malachia 2, 7**. Quindi egli deve avere la conoscenza di tutta la legge.

Spl. III^a q. 36, a. 2, arg. 2

S. 1Pietro 3, 15 esorta: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione delle cose riguardanti la fede e la speranza che è in voi». Ma rendere conto delle cose riguardanti la fede e la speranza è proprio di coloro che hanno una conoscenza perfetta delle Scritture. Perciò gli ordinandi, a cui sono dirette quelle parole, devono avere tale conoscenza.

Spl. III^a q. 36, a. 2, arg. 3

Non si può leggere bene ciò che non si comprende: poiché, **come dice Catone**, «leggere senza capire è perdere il tempo». Ora, è detto nelle Sentenze [4, 24, 6. 10] che **il lettore, il cui ordine è quasi il più basso, ha il compito di leggere l'antico Testamento. Egli quindi deve essere in grado di capirlo tutto**. E a maggior ragione devono capirlo i candidati agli ordini superiori.

Spl. III^a q. 36, a. 2. SED CONTRA:

1. **Molti vengono promossi al sacerdozio, anche tra i religiosi, pur ignorando quasi del tutto queste cose. Quindi una tale conoscenza non è richiesta.**
2. **Nelle Vite dei Padri** si legge che certi monaci semplici, i quali erano però di santissima vita, furono promossi al sacerdozio. Quindi per gli ordinandi non si richiede la scienza suddetta.

Spl. III^a q. 36, a. 2. RESPONDEO:

Ogni atto umano che voglia essere ordinato deve essere sotto la direttiva della ragione. Per compiere dunque le funzioni di un dato ordine si richiede che uno abbia tanta scienza quanta esse ne richiedono. Perciò anche la scienza in chi deve essere ordinato è richiesta in tale misura: e non è necessario che uno sia istruito perfettamente in tutta la Scrittura, ma di più o di meno a seconda dell'estensione dei compiti a cui viene deputato; **in modo cioè che quanti sono destinati alla cura delle anime conoscano la dottrina relativa alla fede e ai costumi, e gli altri quanto riguarda le funzioni del proprio ordine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 36, a. 2, ad arg. 1

Il sacerdote ha due funzioni:

- la prima relativa al corpo reale di Cristo;

- la seconda relativa al suo corpo mistico. La seconda dipende dalla prima, ma non viceversa. **Vi sono quindi dei candidati al sacerdozio che sono incaricati solo della prima: come i religiosi a cui non è affidata la cura delle anime. E dalla loro bocca non è richiesta la legge, ma solo l'amministrazione dei sacramenti.** Quindi per essi basta quella scienza che è necessaria per compiere rettamente tale ministero. **Altri invece sono deputati a certi atti che riguardano il corpo mistico di Cristo.** E dalla loro bocca il popolo richiede la legge. **Quindi essi devono averne la conoscenza: non certamente in modo da conoscere tutte le questioni difficili ad essa relative, poiché per queste uno deve ricorrere ai superiori, ma in modo da conoscere le cose che il popolo deve credere e osservare. Invece i sacerdoti più alti in dignità, cioè i vescovi, sono tenuti a conoscere anche i problemi difficili della legge: e tanto di più quanto più alto è il grado che occupano.**

Spl. III^a q. 36, a. 2, ad arg. 2

Rendere ragione della fede e della speranza non significa dimostrare il loro oggetto, che è una realtà invisibile, ma mostrare in generale la ragionevolezza dell'una e dell'altra. E ciò non richiede una scienza molto grande.

Spl. III^a q. 36, a. 2, ad arg. 3

Il lettore non ha il compito di spiegare al popolo il significato della Sacra Scrittura, che è proprio degli ordini superiori, ma solo quello di leggere il testo. Perciò da lui non si esige che la conosca in modo da

capirla, ma solo in modo da **proclamarla bene**. E poiché tale conoscenza è facilmente accessibile a molti, si può presumere che un ordinando la acquisterà, anche se attualmente non la possiede; specialmente se ha cominciato a esercitarsi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che basti una **vita meritoria** per raggiungere un ordine nella gerarchia. Infatti:

Spl. III^a q. 36, a. 3, arg. 1

Scriva il **Crisostomo**: «Non ogni sacerdote è santo, ma ogni santo è sacerdote». Ora, **con la vita meritoria si diventa santi. Quindi anche sacerdoti**. E a maggior ragione lo si diventa avendo già altri ordini.

Spl. III^a q. 36, a. 3, arg. 2

Nell'ordine di natura una cosa viene posta in un grado superiore per il fatto stesso che si avvicina a Dio e partecipa maggiormente della sua bontà, come insegna Dionigi. Ma con la santità e con la scienza uno si avvicina di più a Dio e partecipa maggiormente della sua bontà. Quindi basta questo fatto a collocarlo in un grado dell'ordine.

Spl. III^a q. 36, a. 3. SED CONTRA:

La santità che si possiede può anche essere perduta. L'ordine invece non può mai essere perduto. Perciò l'ordine non consiste nella santità.

Spl. III^a q. 36, a. 3 RESPONDEO:

La causa deve essere proporzionata al suo effetto. Come quindi in Cristo, da cui deriva la grazia a tutti gli uomini, deve esserci la pienezza della grazia, così **nei ministri della Chiesa**, che hanno il compito di distribuire non la grazia, ma i sacramenti di essa, **non si costituisce un grado gerarchico per il fatto che essi hanno la grazia, ma perché ricevono un particolare sacramento della grazia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 36, a. 3, ad arg. 1

Il Crisostomo dà al termine *sacerdote* il **significato etimologico** di *sacra dans* [=distributore di cose sante]: e in questo senso tutti i **giusti**, in quanto aiutano gli altri con i propri meriti, possono essere detti **sacerdoti**. Ma egli non dà alla parola il suo **significato proprio**. Poiché il termine *sacerdote* sta a indicare «**colui che dà le cose sante nell'amministrazione dei sacramenti**».

Spl. III^a q. 36, a. 3, ad arg. 2

In natura un essere è superiore agli altri in quanto può agire su di essi in forza della propria forma: quindi per il fatto che ha una forma più nobile è costituito in un grado superiore. I ministri della Chiesa invece non sono proposti agli altri perché diano ad essi qualcosa in forza della propria santità, poiché ciò appartiene a Dio soltanto, ma come ministri e quasi come strumenti dell'influsso vitale che dal capo fluisce nelle membra. Perciò l'analogia suddetta non vale per la dignità dell'ordine; sebbene vi sia una certa convenienza.

ARTICOLO 4

VIDETUR che chi promuove delle **persone indegne** non commetta peccato. Infatti:

Spl. III^a q. 36, a. 4, arg. 1

Il vescovo ha bisogno di collaboratori di ordine inferiore. Ma se egli richiedesse l'**idoneità descritta dai Santi Padri**, non potrebbe trovarne in numero sufficiente. Quindi se promuove delle persone indegne può essere scusato.

Spl. III^a q. 36, a. 4, arg. 2

La Chiesa ha bisogno di ministri non solo per le cose spirituali, ma anche per l'amministrazione dei **beni temporali**. Ora, capita che persone prive di scienza e di santità siano invece utili nel governo dei beni temporali: o per gli appoggi secolareschi, o per le capacità naturali. Perciò la loro promozione non sembra peccaminosa.

Spl. III^a q. 36, a. 4, arg. 3

Si è tenuti a evitare il peccato nei limiti del possibile. Se quindi **il vescovo** peccasse nel promuovere gli indegni, **dovrebbe usare una diligenza estrema** per sapere se i candidati agli ordini sono persone degne, **facendo indagini diligenti sui loro costumi e sul loro sapere**. Ora, ciò non viene osservato in alcun luogo.

Spl. III^a q. 36, a. 4. SED CONTRA:

1. Promuovere dei cattivi soggetti ai ministeri sacri è peggio che non correggere quelli già promossi. Ma **Eli** peccò mortalmente non correggendo i figli della loro malvagità, per cui **«cadendo all'indietro rimase morto»**, come dice la Scrittura, **1Samuele 4, 18**. Perciò non è senza peccato chi promuove gli indegni.

2. **Nella Chiesa gli interessi spirituali vanno preferiti a quelli temporali**. Ora, peccerebbe mortalmente chi a ragion veduta mettesse in pericolo i beni temporali della Chiesa. A maggior ragione, dunque, peccerebbe chi mettesse in pericolo i beni spirituali. Ma chiunque promuove gli indegni espone al pericolo i beni spirituali: poiché, come dice **S. Gregorio**, **«il disprezzo che uno merita per la sua condotta ricade sulla sua predicazione»**, e quindi su tutti i beni spirituali che amministra. **Quindi chi promuove gli indegni pecca mortalmente.**

Spl. III^a q. 36, a. 4. RESPONDEO:

Il Signore, **Luca 12,42**, descrive **«il servo fedele posto a capo della sua servitù, per distribuire a tempo debito la giusta razione di cibo»**. Perciò è reo di infedeltà chi dà a qualcuno le cose divine oltre la misura dovuta. Ed è appunto ciò che compie chi promuove gli indegni. Quindi egli commette un peccato mortale, come infedele al Signore supremo: specialmente perché ciò pregiudica **il bene della Chiesa e l'onore di Dio**, che vengono invece promossi dai buoni ministri. Sarebbe infatti infedele a un padrone terreno chi chiamasse al suo servizio persone incapaci.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 36, a. 4, ad arg. 1

Dio non abbandona mai la sua Chiesa al punto che non si trovino ministri sufficienti per le necessità del popolo, se si promuovono i degni e si allontanano gli indegni. E se non è possibile trovarne tanti quanto quelli attuali, **«sarebbe pur sempre meglio avere pochi ministri buoni che molti cattivi»**, come dice **S. Clemente**.

Spl. III^a q. 36, a. 4, ad arg. 2

I beni temporali vanno cercati solo per quelli spirituali. Perciò bisogna preferire qualsiasi danno temporale, e disprezzare ogni guadagno del genere, per promuovere il bene spirituale.

Spl. III^a q. 36, a. 4, ad arg. 3

Il meno che si richiede è che al vescovo ordinante non risulti nulla nel candidato che sia contrario alla santità. Inoltre si richiede che, **secondo l'importanza dell'ordine** o dell'ufficio da conferire, si usi la **dovuta diligenza** per avere la certezza sull'idoneità dei candidati, almeno in base alla testimonianza di altri. Ed è quanto raccomanda l'Apostolo a **1Timoteo 5, 22**: **«Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno»**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che chi è in **peccato mortale** possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto. Infatti:

Spl. III^a q. 36, a. 5, arg. 1

Chi non lo esercita quando vi è tenuto per ufficio, commette peccato. Se dunque peccasse anche esercitandolo, non potrebbe evitare il peccato. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 36, a. 5, arg. 2

La dispensa è «un'eccezione alla legge». Perciò, anche se per legge l'esercizio dell'ordine ricevuto fosse illecito, tuttavia con la dispensa diverrebbe lecito.

Spl. III^a q. 36, a. 5, arg. 3

Chi partecipa al peccato altrui, pecca lui stesso mortalmente. Se quindi un ordinato pecca mortalmente esercitando il proprio ordine in stato di peccato, allora pecca anche chi da lui riceve o richiede le cose sacre. Il che sembra assurdo.

Spl. III^a q. 36, a. 5, arg. 4

Se costui pecca esercitando il proprio ordine, fa peccato mortale con qualsiasi atto ad esso relativo. Così dunque, concorrendo molti atti all'esercizio dell'ordine, egli dovrebbe commettere altrettanti peccati mortali. Il che sembra estremamente duro.

Spl. III^a q. 36, a. 5. SED CONTRA:

1. **Dionigi** ha scritto: «Costui, ossia chi non è illuminato [dalla grazia], «sembra molto presuntuoso, mettendo mano alle funzioni sacerdotali; e non sente timore e vergogna nel trattare le cose divine senza dignità, pensando che Dio ignori i segreti della sua coscienza; e pensa di poter ingannare colui che egli falsamente chiama Padre; e osa servirsi delle parole di Cristo per pronunziare sui segni divini, non oso dire delle preghiere, ma delle immonde bestemmie». **Perciò il sacerdote che indegnamente esercita il proprio ordine è come un bestemmiatore, o un ipocrita. Quindi pecca mortalmente.** E per lo stesso motivo peccano in caso analogo tutti gli altri ordinati.

2. La santità è richiesta negli ordinandi in quanto indispensabile per esercitare le loro funzioni. Ora, chi si presenta agli ordini in peccato mortale pecca mortalmente. A maggior ragione quindi pecca chiunque esercita in stato di peccato il proprio ordine.

Spl. III^a q. 36, a. 5. RESPONDEO:

La legge, **Deuteronomio 16, 20**, comanda di «**compiere santamente le cose sante**». **Perciò chi esegue le funzioni del proprio ordine in modo indegno compie le cose sante in maniera non santa, e quindi agisce contro la legge, per cui pecca mortalmente.** Chi infatti esercita un ufficio sacro in peccato mortale, senza dubbio lo esercita indegnamente. Perciò è evidente che fa peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 36, a. 5, ad arg. 1

Costui non può dirsi perplesso, così da essere costretto a peccare: **poiché può abbandonare il peccato, oppure rinunciare all'ufficio che lo obbliga a esercitare il proprio ordine.**

Spl. III^a q. 36, a. 5, ad arg. 2

La legge naturale non ammette dispense. Ora, è di legge naturale che uno tratti santamente le cose sante. Quindi in questo caso nessuno può dispensare.

Spl. III^a q. 36, a. 5, ad arg. 3

Fino a che la Chiesa tollera un suo ministro in peccato mortale, i sudditi sono in dovere di ricevere da lui i sacramenti, essendovi obbligati. Tuttavia fuori del caso di necessità non è prudente indurre costui a esercitare il proprio ordine, quando si è persuasi che egli è in peccato mortale. Persuasione che comunque uno potrebbe anche abbandonare, considerando che la grazia divina può convertire un uomo all'istante.

Spl. III^a q. 36, a. 5, ad arg. 4

Uno pecca mortalmente tutte le volte che in peccato mortale agisce come ministro della Chiesa; e tante volte quante compie tale atto: poiché, come dice **Dionigi**, «agli immondi non è permesso neppure toccare i simboli», cioè i segni sacramentali. Perciò quando costoro toccano le cose sacre nell'esercizio delle loro funzioni, fanno peccato mortale. Non così invece se toccano le cose sacre per qualche necessità, o quando ciò sarebbe lecito anche ai laici: ad es. per battezzare in caso di necessità, oppure per raccogliere il corpo di Cristo caduto per terra.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La distinzione degli ordini e delle loro funzioni, e l'impressione del carattere

Spl. **Questione 37**

Proemio

Veniamo ora a esaminare la **distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni**, nonché **l'impressione del loro carattere**.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se si debbano distinguere vari ordini;
2. Quanti siano;
3. Se debbano essere distinti in sacri e non sacri;
4. Se siano ben assegnate le funzioni di ciascuno;
5. Come venga impresso il carattere dei vari ordini.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si debbano **distinguere vari ordini**. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 1

Più una virtù è perfetta, meno è frazionata. Ora, questo è un sacramento superiore agli altri: poiché costituisce chi lo riceve in un grado di superiorità. Siccome dunque gli altri sacramenti non hanno distinzioni che assumano il nome del tutto, non devono esserci più ordini neppure in questo sacramento.

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 2

- Se l'ordine **[casa]** si divide, si avrà la **divisione** o **in parti integranti** **[finestra, porta, tetto...]** o in parti soggettive. Ma va esclusa quella in parti integranti: poiché **di esse non si può predicare il tutto [casa]**.

- Perciò **rimane la divisione in parti soggettive**. Ma queste possono avere come predicato comune solo il **genere prossimo** o il **genere remoto**: come l'uomo e l'asino sono due «animali», e due «corpi viventi». Quindi il sacerdozio e il diaconato, come sono due ordini, così sono due sacramenti distinti: poiché il «sacramento» è come il genere rispetto agli ordini.

[Parti soggettive]

Genere prossimo

Genere remoto

*uomo - asino
sacerdozio – diaconato*

*se sono due
se sono due*

*animali
ordini*

*sono due
sono due*

*corpi viventi
sacramenti]*

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 3

Il regime monarchico, secondo il **Filosofo**, è superiore come governo di una collettività all'aristocrazia, nella quale i vari compiti sono affidati a persone distinte. Ora, il governo della Chiesa deve essere il più nobile. Quindi nella Chiesa non ci dovrebbe essere distinzione di ordini per le diverse funzioni, ma tutto il potere dovrebbe accentrarsi in uno solo. E così l'ordine [sacro] dovrebbe essere unico.

Spl. III^a q. 37, a. 1. SED CONTRA:

1. La Chiesa è il **corpo mistico di Cristo**, che secondo l'Apostolo, **Romani 12, 4 s.; 1Corinti 12, 12 ss.; Efesini 1, 22 s.; 4, 15 s.**, è simile al corpo fisico. Ma nel corpo fisico le membra hanno uffici diversi. Quindi anche nella Chiesa ci devono essere **ordini diversi**.

2. Il ministero sacro del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico, come dice S. Paolo, **2Corinti 3, 7 ss.** Ora, nell'antico Testamento venivano santificati non solo i **sacerdoti** [*discendenti di Aronne*], ma anche i loro ministri, i **leviti**, **Numeri 8, 6 ss.** Perciò nel nuovo Testamento devono essere consacrati col sacramento dell'ordine non solo i **sacerdoti**, ma anche i loro **ministri**. Quindi devono esserci vari ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 1. RESPONDEO:

La pluralità degli ordini fu introdotta nella Chiesa per tre motivi:

- **Primo**, per far risplendere la sapienza di Dio, che si manifesta soprattutto nella distinzione ordinata delle cose, sia nel campo materiale che in quello spirituale. Il che fu prefigurato simbolicamente dal fatto che rapita d'ammirazione per la sua sapienza.

- **Secondo**, per sostenere la debolezza umana: non potendo uno solo compiere tutti gli uffici relativi al sacro ministero senza grave incomodo. Da cui i vari ordini per le diverse mansioni. Come risulta dal fatto che il Signore, **Numeri 11, 16 s.**, diede in aiuto a Mosè «**settanta anziani del popolo**».

- **Terzo**, per offrire agli uomini una più larga via di perfezionamento, distribuendo i vari uffici a persone diverse, in modo che tutti fossero cooperatori di Dio: del che non esiste «nulla di più divino», come scrive **Dionigi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 1

Gli altri sacramenti sono dati in vista di **certi effetti da ricevere**: questo invece è dato principalmente per **compiere delle funzioni**. Perciò secondo la diversità di queste funzioni il sacramento dell'ordine deve avere delle distinzioni: come le potenze si distinguono per i loro atti.

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 2

La divisione dell'ordine non è quella di un tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella **di un tutto potenziale**. La cui natura comporta che esso si riscontri completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una sua qualche partecipazione. E così è in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel **sacerdozio**, mentre negli altri vi è una certa **partecipazione dell'ordine**. E ciò è indicato nelle parole che il Signore disse a Mosè, **Numeri 11, 17**: «**Prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo**». Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 3

Sebbene in un regno il potere risieda interamente nel **re**, non si esclude tuttavia l'autorità dei ministri, che è una **partecipazione del potere regale**. E lo stesso avviene per l'ordine. Invece nel regime aristocratico la pienezza del potere non risiede in alcun individuo particolare, ma nella collettività.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli ordini non siano **sette**. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 1

Gli **ordini ecclesiastici** hanno come scopo le **funzioni gerarchiche**. Ora, le **funzioni gerarchiche** secondo le quali **Dionigi** li distingue sono tre soltanto, cioè «**il purificare, l'illuminare e il perfezionare**». Essi dunque non sono sette.

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 2

Tutti i sacramenti traggono l'efficacia e il valore dall'istituzione di Cristo, o almeno dei suoi apostoli. Ma nell'insegnamento di Cristo e degli apostoli non sono ricordati che i sacerdoti e i diaconi. Quindi non esistono altri ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 3

Il sacramento dell'ordine costituisce chi lo riceve amministratore degli altri sacramenti. Ma gli altri sacramenti sono sei. Quindi sei devono essere gli ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2. SED CONTRA:

1. Sembra che debbano essere di più. Infatti: 1. Più una virtù è superiore, meno è frazionata. Ora, il potere gerarchico degli angeli è superiore al nostro, come insegna Dionigi. Essendoci dunque nella gerarchia angelica nove ordini, altrettanti o di più ancora devono essercene nella Chiesa.

2. Le profezie dei salmi sono superiori a tutte le altre. Ora, per leggere nella Chiesa le altre profezie esiste un ordine, quello dei lettori. Quindi dovrebbe esistere anche **un altro ordine per recitare i salmi**: tanto più che nel Decreto [di Graziano 1, 21, 1] tra gli ordinati viene ricordato il salmista al secondo posto dopo l'ostiario.

Spl. III^a q. 37, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni spiegano il numero degli ordini **facendoli corrispondere alle grazie gratis datae di cui parla S. Paolo, 1Corinti 12, 4 ss.** Cosicché «**il linguaggio della sapienza**» sarebbe dovuto al **vescovo**, essendo egli deputato a ordinare gli altri, il che è compito della sapienza; «**il linguaggio della scienza**» al **sacerdote**, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; «**la fede**» al **diacono**, il quale predica il Vangelo; «**le opere della virtù**» al **suddiacono**, il quale si slancia verso le opere della perfezione con il voto di castità; «**l'interpretazione delle lingue**» all'**accolito**, come viene indicato dal candelabro che egli porta; «**la grazia delle guarigioni**» all'**esorcista**; «**il dono delle lingue**» al **salmista**; «**la profezia**» al **lettore**; «**il discernimento degli spiriti**» all'**ostiario**, che deve ammettere gli uni e respingere gli altri. **Ma tale spiegazione è inconsistente.** Poiché i carismi suddetti, a differenza degli ordini che vengono conferiti a una medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: «**C'è infatti una divisione dei carismi**», **1Corinti 12,4**. - Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmista.

- Perciò altri cercano di spiegare la cosa **per analogia con la gerarchia celeste**, nella quale gli ordini si distinguono per l'opera di **purificazione**, di **illuminazione** e di **perfezionamento**. L'**ostiario** infatti, essi dicono, «**purifica**» esternamente, separando materialmente i buoni dai cattivi; l'**accolito** invece purifica interiormente, poiché con il lume che porta manifesta che egli allontana le tenebre; l'**esorcista** poi svolge entrambe le funzioni, poiché il demonio che egli scaccia turba all'interno e all'esterno. **L'«illuminazione»** invece, che è dovuta all'insegnamento, va attribuita ai **lettori** per la dottrina dei profeti; ai **suddiaconi** per quella degli apostoli; ai **diaconi** per quella evangelica. Quanto al «**perfezionamento**», se esso è comune, come

quello della penitenza, del battesimo ecc., spetta al **sacerdote**; se invece è straordinario spetta al **vescovo**, come la consacrazione dei sacerdoti e delle vergini; e se è eccellentissimo spetta al **Sommo Pontefice**, in cui risiede la pienezza dell'autorità. **Ma anche questa spiegazione non ha valore.** Sia perché gli ordini della gerarchia celeste non sono distinti tra loro per tali funzioni gerarchiche, trovandosi esse in qualsiasi ordine. - Sia perché, secondo **Dionigi**, perfezionare spetta ai vescovi, illuminare ai sacerdoti, purificare a tutti i ministri.

- Altri quindi stabiliscono un **legame tra gli ordini e i sette doni [dello Spirito Santo]**: facendo corrispondere al **sacerdozio** il dono della sapienza, la quale ci «nutre con il pane dell'intelligenza», come il sacerdote ci ristora con il pane celeste; all'**ostiario** invece il timore, poiché egli ci allontana dalle malvagità; agli ordini intermedi infine i doni intermedi. **Anche questo ragionamento però non vale.** Poiché in ciascun ordine vengono elargiti tutti e sette i doni.

- Cercando quindi un'altra spiegazione, diremo che **il sacramento dell'ordine è ordinato al sacramento dell'Eucaristia**, il quale secondo **Dionigi** è «**il sacramento dei sacramenti**». Come infatti il tempio, l'altare, i vasi sacri e le vesti ordinate all'Eucaristia hanno bisogno di consacrazione, così ne hanno bisogno anche i ministri: e tale consacrazione costituisce il sacramento dell'ordine. **Perciò anche la divisione dell'ordine va desunta in rapporto all'Eucaristia.** Infatti il potere di ordine ha per oggetto o la consacrazione dell'Eucaristia medesima, oppure qualche funzione ad essa ordinata.

+ Nel primo caso si ha l'**ordine dei sacerdoti**. Per cui quando questi vengono ordinati ricevono il calice con il vino e la patena con il pane, segno del potere di **consacrare il corpo e il sangue di Cristo**.

+ A sua volta la **cooperazione dei ministri è in ordine o al sacramento stesso**, o a quelli che devono riceverlo. Nel primo caso si presenta sotto tre forme.

* **Primo**, sotto forma di cooperazione nel sacramento stesso, **rispetto però alla distribuzione**, non alla consacrazione, che è riservata al sacerdote. **Ed è il compito del diacono.** Per questo nel testo [delle Sentenze 4, 24, 10] si legge che «ai diaconi spetta fare da ministri ai sacerdoti in tutto ciò che riguarda i sacramenti di Cristo». Per cui essi possono distribuire anche il sangue.

* **Secondo**, c'è un ministero ordinato a **preparare la materia** del sacramento nei vasi sacri destinati a contenerlo. Ed esso spetta al **suddiacono**. Per questo nel testo [ib. 9] si dice che essi portano i vasi del corpo e del sangue del Signore, e portano le oblate sull'altare. **Essi perciò nell'ordinazione ricevono dal vescovo il calice, però vuoto.**

* **Terzo**, c'è un ministero ordinato a **presentare la materia del sacramento**. E questo spetta all'**accolito**. Questi infatti, come dice il testo [ib. 8], **prepara le ampolle col vino e l'acqua**. Per cui riceve all'ordinazione le ampolle vuote.

+ **Le funzioni poi ordinate a preparare alla ricezione del sacramento** non possono essere esercitate che sugli immondi: poiché i mondi sono già preparati a riceverlo. Ora, **secondo Dionigi**, ci sono tre categorie di immondi.

* Alcuni sono del tutto **infedeli**, non volendo credere. E questi devono essere tenuti lontani dalla partecipazione ai divini misteri e dall'assemblea dei fedeli. E tale è il compito degli **ostiari**.

* Altri invece sono desiderosi di credere, ma privi di istruzione, cioè i **catecumeni**. E a istruirli è deputato l'ordine dei **lettori**. Per cui viene loro affidata la lettura dell'antico Testamento, nel quale si trovano i primi rudimenti della fede.

* Altri infine sono credenti e istruiti, ma impediti dall'**ossessione diabolica**, cioè gli energumeni. E su di essi si esercita l'ordine degli **esorcisti**. Così dunque appare chiaro il motivo del numero e della gerarchia degli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 1

Dionigi parla degli ordini non in quanto sacramenti, ma **in quanto ordinati alle funzioni gerarchiche**. Per questo distingue in base ad esse **tre ordini soltanto**. E tra questi il primo, cioè l'**episcopato**, le compie tutte e tre; il secondo, cioè il **sacerdozio**, due, il terzo infine, il **diaconato**, una sola, cioè la purificazione; che spetta appunto al diacono, denominato ministro; e in quest'ultimo vengono compresi tutti gli ordini inferiori. - Ma gli ordini sono sacramenti in rapporto al più nobile dei sacramenti. Perciò è in base ad esso che va desunto il loro numero.

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri, come risulta evidente da quelle parole di **Dionigi** [ib. 3, 2]: «Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione». Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. In seguito invece, essendosi esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. E in questo senso il Maestro può dire nelle Sentenze che la Chiesa «ha istituito» gli altri ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 3

Gli ordini sono ordinati principalmente all'Eucaristia, e solo di conseguenza agli altri sacramenti: poiché anche questi ultimi derivano da ciò che è contenuto nel sacramento eucaristico. Non è quindi necessario ricavare la divisione degli ordini dagli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 37, a. 2, S.c. 1

Gli angeli differiscono tra loro nella specie: quindi in essi può essere diverso il modo di ricevere le cose divine. Per cui in essi si distinguono anche diverse gerarchie. Invece negli ordini c'è una sola gerarchia, essendo unico il modo di ricevere le cose divine che consegue alla specie umana, cioè mediante segni tratti dalle realtà sensibili. E così negli angeli non ci può essere distinzione di ordini in base a dei sacramenti, come avviene presso di noi, ma solo in base alle funzioni gerarchiche esercitate da ciascun ordine su quelli inferiori. E sotto questo aspetto i nostri ordini corrispondono ai loro: poiché nella nostra gerarchia ci sono tre tipi di ordini distinti secondo le funzioni gerarchiche, come in ciascuna delle gerarchie angeliche.

Spl. III^a q. 37, a. 2, S.c. 2

Il salmistato non è un ordine, ma un ufficio annesso a un ordine: siccome infatti i salmi si cantano, per questo il cantore viene chiamato salmista. Ma «cantore» non è il nome di un ordine specifico. Sia perché cantare compete a tutto il coro. - Sia perché non ha un rapporto speciale col sacramento dell'Eucaristia. - Sia perché salmeggiare è un semplice ufficio, che talora è computato tra gli ordini presi in senso lato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli ordini non vadano distinti in **sacri e non sacri**. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 3, arg. 1

Tutti gli ordini sono dei sacramenti. Ma tutti i sacramenti sono sacri. Quindi sono sacri anche tutti gli ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 3, arg. 2

Gli ordini ecclesiastici non dispongono che a ministeri divini. Ma questi sono tutti sacri. Quindi tutti gli ordini sono sacri.

Spl. III^a q. 37, a. 3. SED CONTRA:

Gli **ordini sacri** [o maggiori] **impediscono di contrarre matrimonio, e lo dirimono se contratto. Invece i quattro ordini inferiori non hanno tali effetti. Perciò essi non sono ordini sacri.**

Spl. III^a q. 37, a. 3 RESPONDEO:

L'ordine può essere denominato sacro in due modi:

- **Primo, in se stesso.** E in questo senso ogni ordine è sacro, essendo un sacramento.

- **Secondo, in rapporto alla materia su cui viene esercitato.** E allora si dice sacro quell'ordine che ha una funzione relativa a realtà consacrate. E in questo senso gli ordini sacri sono tre soltanto: **il sacerdozio e il diaconato**, che esercitano le loro funzioni sul corpo e sul sangue consacrati di Cristo, **e il suddiaconato**, che tratta i vasi consacrati. Per questo essi comportano l'obbligo della castità, affinché siano mondi coloro che trattano le cose sante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non sia giusta l'attribuzione dei compiti ai vari ordini fatta nel **libro delle Sentenze 4, 24.** Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 4. RESPONDEO:

La funzione principale di ciascun ordine è quella che più immediatamente è ordinata all'Eucaristia, poiché **la consacrazione conferita nell'ordinazione ha come scopo il sacramento dell'Eucaristia**, come si è detto **[a. 2]. Per questo un ordine è superiore all'altro a seconda che la sua funzione è più o meno connessa con tale sacramento.** Poiché dunque all'Eucaristia, che è il sacramento più nobile, sono ordinate moltissime cose, **nulla impedisce che un medesimo ordine abbia molte altre funzioni oltre a quella principale**, e ciò in proporzione alla sua perfezione: poiché una virtù tanto più si estende quanto più è perfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 1

L'assoluzione prepara l'anima a ricevere il corpo di Cristo. Ma la preparazione dei fedeli a ricevere i sacramenti spetta agli **ordini inferiori**. Quindi non è giusto mettere l'assoluzione dei peccati tra i compiti del **sacerdote**.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 1

La preparazione di chi riceve i sacramenti è di due generi:

- **una remota**, che viene fatta dai ministri minori;

- **l'altra prossima, che rende immediatamente idonei a ricevere i sacramenti.** E quest'ultima appartiene al **sacerdote**. Poiché anche tra gli esseri materiali la causa agente che dà l'ultima disposizione alla materia è la stessa che introduce la nuova forma. Ora, consistendo la disposizione prossima all'Eucaristia nel fatto che uno viene purificato dai peccati, **ne viene che il ministro proprio di tutti i sacramenti istituiti principalmente per la purificazione dei peccati è il sacerdote:** e tali sacramenti sono il battesimo, la penitenza e l'estrema unzione.

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 2

L'uomo viene configurato immediatamente a Dio in forza del battesimo, ricevendo il carattere configurante. Ora, pregare e offrire oblazioni sono atti ordinati immediatamente a Dio. Perciò questi atti può farli qualsiasi battezzato, e non solo il sacerdote.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 2

Gli atti che si riferiscono immediatamente a Dio sono di due specie. Alcuni sono soltanto personali, come la preghiera individuale, il voto e altri atti consimili. E questi appartengono a qualsiasi battezzato. - Altri sono di tutta la Chiesa. E questi possono essere indirizzati immediatamente a Dio solo dal sacerdote: poiché egli soltanto può agire a nome di tutta la Chiesa, consacrando l'Eucaristia, che è il sacramento della Chiesa universale.

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 3

Ordini diversi devono avere funzioni diverse. Ma portare le **oblate** all'altare e **leggere l'epistola** spetta al **suddiacono**. Inoltre i suddiaconi portano la croce dinanzi al Papa. **Quindi tali funzioni non vanno attribuite ai diaconi.**

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 3

Le oblazioni fatte dal popolo vengono offerte dal sacerdote. Per questo **circa le oblate ci devono essere due ministeri**. L'uno dalla parte del popolo: ed è quello del **suddiacono**, che riceve le oblate dal popolo e le porta sull'altare, o le offre al **diacono**. L'altro dalla parte del sacerdote: e questo spetta al diacono, che presenta le oblate al **sacerdote** stesso. **E queste sono le funzioni principali dei due ordini suddetti**. Ed è per questo che il diaconato è superiore. - **Invece leggere l'epistola non è una funzione del diacono, se non nel senso che le funzioni degli ordini inferiori rientrano in quelle degli ordini superiori**. - E lo stesso si dica per il compito di cruciferario. Ma questi uffici dipendono dalle consuetudini delle chiese particolari: poiché nelle funzioni secondarie nulla impedisce che ci siano consuetudini differenti.

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 4

Identica è la verità contenuta nel nuovo e nell'antico Testamento. Ora, leggere l'antico Testamento è ufficio dei **lettori**. Quindi per lo stesso motivo toccherebbe a loro leggere anche il nuovo, non ai **diaconi**.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 4

L'insegnamento è una preparazione remota a ricevere l'Eucaristia: per questo viene affidato ai ministri. Quello però dell'antico Testamento è più remoto dell'insegnamento del nuovo: poiché si limita a esporre le figure di questo sacramento. Di conseguenza la lettura del nuovo Testamento viene affidata ai **ministri superiori**, e quella dell'antico **agli inferiori**. Inoltre anche nel nuovo Testamento la dottrina che il Signore ha esposto da se stesso è più perfetta dell'insegnamento dato dagli Apostoli. **Per questo il Vangelo viene riservato ai diaconi, e l'epistola ai suddiaconi.**

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 5

Gli apostoli non hanno predicato altro che il Vangelo di Cristo, come appare da S. Paolo, Romani 1, 1. Ma ai suddiaconi è dato l'incarico di leggere gli insegnamenti degli apostoli. Quindi andava loro affidata anche la lettura del Vangelo.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 5

È così risolta anche la quinta obiezione.

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 6

Secondo **Dionigi**, ciò che compete a un ordine superiore non può essere attribuito a un ordine inferiore. Ora, **porgere le ampolline** spetta al **suddiacono**. Quindi non va attribuito agli **accoliti**.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 6

Gli **accoliti** esercitano il loro ministero solo sulle **ampolle**, non sul loro contenuto. Il **suddiacono** invece lo esercita sul **contenuto**: poiché mette l'acqua e il vino nel calice, e versa l'acqua sulle mani del sacerdote. Il **diacono** poi, come anche il suddiacono, **esercita il suo ministero sul calice, non su ciò che esso contiene: il**

sacerdote invece sul suo contenuto. Per questo come nell'ordinazione il suddiacono riceve il calice vuoto, e il sacerdote pieno, così l'accolito riceve le ampolle vuote e il suddiacono piene. **Perciò tra gli ordini si ha una certa continuità.**

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 7

Gli atti spirituali devono prevalere su quelli materiali. Ora, **l'accolito non ha che una funzione materiale.** Perciò l'**esorcista**, che è a lui inferiore, non può avere la **funzione spirituale** di scacciare i demoni.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 7

Le funzioni materiali dell'**accolito** riguardano **più da vicino quelle degli ordini maggiori** che quelle dell'**esorcista**, sebbene queste siano in qualche modo spirituali, **poiché gli accoliti esercitano il loro ministero sui vasi che contengono la materia del sacramento**, cioè il vino, che per essere un liquido ha bisogno di un vaso che lo contenga. **Per questo l'accolito è il più alto tra gli ordini minori.**

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 8

Le cose più affini vanno poste l'una accanto all'altra. Ora, **la lettura dell'antico Testamento è sommamente affine alla lettura del nuovo, che spetta ai ministri superiori.** Quindi **leggere l'antico Testamento non può essere funzione del lettore, ma piuttosto dell'accolito: specialmente se pensiamo che i lumi materiali portati dagli accoliti stanno a indicare la luce spirituale della dottrina.**

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 8

- È evidente che la funzione degli accoliti è più vicina agli **atti principali dei ministri superiori** di quanto lo sia quella degli altri ordini minori. E lo stesso si dica per le **funzioni secondarie** che predispongono il popolo con l'insegnamento: **poiché l'accolito portando i lumi esprime visibilmente la dottrina del nuovo Testamento, mentre il lettore la esprime leggendo le figure dell'antico Testamento. Perciò l'accolito è superiore.**

- E così pure l'esorcista. Poiché come la funzione del lettore si rapporta ai ministeri secondari del diacono e del suddiacono, così la funzione dell'esorcista si rapporta al ministero secondario del sacerdote, che consiste nel legare e nello sciogliere, e con il quale l'uomo viene liberato totalmente dalla schiavitù del demonio. Da ciò risulta dunque la perfetta gradazione gerarchica dell'ordine. Cooperano infatti col sacerdote nel suo ministero principale, che è la consacrazione del corpo di Cristo, solo i tre ordini superiori. In quello secondario invece, che consiste nello sciogliere e nel legare, cooperano con lui tanto i superiori quanto gli inferiori.

Spl. III^a q. 37, a. 4, arg. 9

Per qualsiasi ministero degli ordini spirituali deve esserci una virtù spirituale che distingue gli ordinati. Ma **nell'aprire e chiudere le porte gli ostiari non hanno un potere che li distingue dagli altri uomini.** Questa dunque non può considerarsi la loro funzione.

Spl. III^a q. 37, a. 4, ad arg. 9

Alcuni dicono che con l'ordinazione viene conferito all'ostiaro un potere divino per impedire ai profani l'ingresso nella chiesa simile a quello che si manifestò in Cristo quando scacciò i mercanti dal tempio, Giovanni 2, 15. - Ma ciò appartiene più a un carisma che a un sacramento. Perciò rispondiamo che **egli riceve il potere di compiere le sue funzioni per ufficio: sebbene queste possano essere compiute anche da altri, ma non per ufficio.** Come si può celebrare la messa anche in un edificio non consacrato, sebbene la consacrazione della chiesa sia ordinata a tale atto di culto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **carattere sacerdotale** non venga impresso alla **consegna del calice**. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 5. SED CONTRA:

L'atto principale del sacerdozio è consacrare il corpo di Cristo. Ma tale potere viene dato alla consegna del calice. Quindi allora ne viene impresso il carattere.

Spl. III^a q. 37, a. 5. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato [a. 4, ad 1], appartiene alla medesima causa imprimere la nuova forma e predisporre immediatamente la materia a riceverla. Per questo **il vescovo nel conferire l'ordine compie due cose**: prepara gli ordinandi a ricevere l'ordine e ne trasmette il potere.

- **Li prepara sia istruendoli nel loro ufficio**, sia compiendo qualcosa su di loro per renderli idonei a riceverne i poteri. **E tale funzione preparatoria abbraccia tre cose**:

+ **la benedizione**, l'imposizione delle mani e l'unzione sacra. Con la benedizione **gli ordinandi vengono deputati al servizio divino**. Per questo la benedizione viene data in tutti gli ordini.

+ Con **l'imposizione delle mani** invece **viene data la pienezza della grazia**, necessaria per compiere gli uffici maggiori. E così essa è riservata solo ai diaconi e ai sacerdoti, a cui spetta l'amministrazione dei sacramenti: ai primi come incaricati principali, ai secondi come ministri.

+ Con **la sacra unzione** poi essi vengono consacrati per **trattare i sacramenti**. Così dunque l'unzione è riservata ai sacerdoti, i quali devono toccare con le loro mani il corpo di Cristo: come anche viene unto il calice che ne contiene il sangue, e la patena che deve accoglierne il corpo.

- Ma **il conferimento dei poteri** viene fatto mediante la consegna di **oggetti attinenti alle funzioni proprie**. Poiché dunque la funzione principale del sacerdote consiste nel consacrare il corpo e il sangue di Cristo, **di conseguenza il carattere sacerdotale** viene conferito nella **consegna del calice**, precisata dalle parole della forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 1

La consacrazione del sacerdote avviene mediante un'unzione, come anche la cresima. Ma nella cresima il carattere viene impresso al momento dell'unzione. Quindi anche nel sacerdozio, e non alla consegna del calice.

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 1

Nella cresima **non viene conferito un potere** per agire su una materia esterna. Perciò in essa il carattere non viene impresso con la consegna di qualcosa, ma con la sola imposizione delle mani e con l'unzione sacra. Invece nell'ordine sacerdotale è diverso. Quindi il paragone non regge.

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 2

Il Signore, **Giovanni 20, 22 s.**, diede ai discepoli il potere sacerdotale quando disse: «**Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati**», ecc. Ma lo Spirito Santo viene dato mediante **l'imposizione delle mani**. Perciò il carattere dell'ordine viene impresso nell'imposizione delle mani.

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 2

Il Signore diede ai discepoli il **potere sacerdotale** quanto alla **funzione principale** prima della passione, nell'ultima cena, quando disse, **1Corinti 11, 24**: «**Prendete e mangiate**», aggiungendo: «**Fate questo in memoria di me**». Invece dopo la risurrezione conferì loro il **potere sacerdotale** quanto all'**atto secondario**, che consiste nel **legare e nello sciogliere**.

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 3

I ministri vengono consacrati come le loro vesti. Ora, queste vengono consacrate con la sola benedizione. Quindi la consacrazione del sacerdote avviene al momento della benedizione episcopale.

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 3

Le vesti sacre non richiedono un'altra consacrazione oltre alla loro destinazione al culto di Dio. Per esse quindi basta la benedizione a consacrarle. Diverso invece è il caso degli ordinandi, come si è visto [nel corpo].

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 4

Al sacerdote viene consegnata la veste sacerdotale come viene consegnato il calice. Ora, **se il carattere viene impresso alla consegna del calice, per lo stesso motivo ciò dovrà avvenire anche alla consegna della casula. E così egli riceverebbe due caratteri distinti: il che è falso.**

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 4

La veste sacerdotale non significa il **potere** conferito al sacerdote, ma l'**idoneità** richiesta in lui per esercitarne le funzioni. Perciò né il sacerdote né gli altri ordinandi ricevono il carattere nella consegna di una qualche veste.

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 5

Il diaconato è conforme al sacerdozio più del suddiaconato. Ma se il sacerdote ricevesse il carattere alla consegna del calice, allora **il suddiacono sarebbe conforme al sacerdote più del diacono: poiché è il suddiacono, e non il diacono, che riceve il carattere alla consegna del calice.** Quindi il carattere sacerdotale non viene impresso alla consegna del calice.

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 5

Il potere del diacono è intermedio fra quello del suddiacono e quello del sacerdote: poiché il sacerdote ha il potere direttamente sul corpo di Cristo, il suddiacono sui soli vasi che lo contengono, il diacono invece sul corpo contenuto nei recipienti. Infatti egli non può toccare il corpo di Cristo, ma portarlo sulla patena, e distribuirne il sangue con il calice. **Quindi il suo potere rispetto all'atto principale non poteva essere espresso con la consegna né dei recipienti soltanto, né della materia. Invece il suo potere viene espresso in rapporto a un atto secondario, mediante la consegna del libro dei Vangeli: e in tale potere viene inteso anche l'altro.** Per questo il carattere [del diacono] viene impresso con la consegna del libro.

Spl. III^a q. 37, a. 5, arg. 6

L'ordine degli **accoliti** si avvicina alle funzioni sacerdotali più nel servizio delle **ampolle** che in quello del candelabro. Eppure gli accoliti ricevono il carattere dell'accollito più nella ricezione del candelabro che in quella delle ampole: poiché **il termine accolito** sta a indicare **l'azione di portare i ceri**. Perciò anche nel sacerdozio il carattere non viene impresso nell'atto di ricevere il calice.

Spl. III^a q. 37, a. 5, ad arg. 6

L'atto principale dell'accollito è presentare le ampole, non portare i candelabri: **sebbene esso prenda il nome dall'atto secondario, perché più noto e caratteristico.** Quindi **il carattere dell'accollito** viene impresso alla consegna delle **ampolle**, in virtù delle parole pronunziate dal vescovo.

Spl. **Questione 37**

Proemio

Veniamo ora a esaminare la **distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni**, nonché **l'impressione del loro carattere**.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se si debbano distinguere vari ordini;
2. Quanti siano;
3. Se debbano essere distinti in sacri e non sacri;
4. Se siano ben assegnate le funzioni di ciascuno;
5. Come venga impresso il carattere dei vari ordini.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si debbano **distinguere vari ordini**. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 1

Più una virtù è perfetta, meno è frazionata. Ora, questo è un sacramento superiore agli altri: poiché costituisce chi lo riceve in un grado di superiorità. Siccome dunque gli altri sacramenti non hanno distinzioni che assumano il nome del tutto, non devono esserci più ordini neppure in questo sacramento.

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 2

- Se l'ordine *[casa]* si divide, si avrà la **divisione** o **in parti integranti** *[finestra, porta, tetto...]* o in parti soggettive. Ma va esclusa quella in parti integranti: poiché **di esse non si può predicare il tutto** *[casa]*.

- Perciò **rimane la divisione in parti soggettive**. Ma queste possono avere come predicato comune solo il genere prossimo o il genere remoto: come l'uomo e l'asino sono due «animali», e due «corpi viventi». Quindi il sacerdozio e il diaconato, come sono due ordini, così sono due sacramenti distinti: poiché il «sacramento» è come il genere rispetto agli ordini.

<u><i>[Parti soggettive]</i></u>	<u><i>Genere prossimo</i></u>	<u><i>Genere remoto</i></u>
<i>uomo - asino</i>	<i>se sono due</i>	<i>animali</i>
<i>sacerdozio – diaconato</i>	<i>se sono due</i>	<i>ordini</i>
		<i>sono due</i>
		<i>corpi viventi</i>
		<i>sono due</i>
		<i>sacramenti</i>

Spl. III^a q. 37, a. 1, arg. 3

Il regime monarchico, secondo il **Filosofo**, è superiore come governo di una collettività all'aristocrazia, nella quale i vari compiti sono affidati a persone distinte. Ora, il governo della Chiesa deve essere il più nobile. Quindi nella Chiesa non ci dovrebbe essere distinzione di ordini per le diverse funzioni, ma tutto il potere dovrebbe accentrarsi in uno solo. E così l'ordine [sacro] dovrebbe essere unico.

Spl. III^a q. 37, a. 1. SED CONTRA:

1. La Chiesa è il **corpo mistico di Cristo**, che secondo l'Apostolo, **Romani 12, 4 s.; 1Corinti 12, 12 ss.; Efesini 1, 22 s.; 4, 15 s.**, è **simile al corpo fisico**. Ma nel corpo fisico le membra hanno **uffici diversi**. Quindi anche nella Chiesa ci devono essere **ordini diversi**.

2. Il ministero sacro del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico, come dice S. Paolo, **2Corinti 3, 7 ss.**. Ora, nell'antico Testamento venivano santificati non solo i **sacerdoti** *[discendenti di Aronne]*, ma anche i loro ministri, i **leviti**, **Numeri 8, 6 ss.**. Perciò nel nuovo Testamento devono essere consacrati col sacramento dell'ordine non solo i **sacerdoti**, ma anche i loro **ministri**. Quindi devono esserci vari ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 1. RESPONDEO:

La pluralità degli ordini fu introdotta nella Chiesa per tre motivi:

- **Primo**, per far risplendere la sapienza di Dio, che si manifesta soprattutto nella distinzione ordinata delle cose, sia nel campo materiale che in quello spirituale. Il che fu prefigurato simbolicamente dal fatto che rapita d'ammirazione per la sua sapienza.
- **Secondo**, per sostenere la debolezza umana: non potendo uno solo compiere tutti gli uffici relativi al sacro ministero senza grave incomodo. Da cui i vari ordini per le diverse mansioni. Come risulta dal fatto che il Signore, **Numeri 11, 16 s.**, diede in aiuto a Mosè «settanta anziani del popolo».
- **Terzo**, per offrire agli uomini una più larga via di perfezionamento, distribuendo i vari uffici a persone diverse, in modo che tutti fossero cooperatori di Dio: del che non esiste «nulla di più divino», come scrive **Dionigi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 1

Gli altri sacramenti sono dati in vista di certi effetti da ricevere: questo invece è dato principalmente per compiere delle funzioni. Perciò secondo la diversità di queste funzioni il sacramento dell'ordine deve avere delle distinzioni: come le potenze si distinguono per i loro atti.

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 2

La divisione dell'ordine non è quella di un tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella di un tutto potenziale. La cui natura comporta che esso si riscontri completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una sua qualche partecipazione. E così è in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel sacerdozio, mentre negli altri vi è una certa partecipazione dell'ordine. E ciò è indicato nelle parole che il Signore disse a Mosè, **Numeri 11, 17**: «Prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo». Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.

Spl. III^a q. 37, a. 1, ad arg. 3

Sebbene in un regno il potere risieda interamente nel re, non si esclude tuttavia l'autorità dei ministri, che è una partecipazione del potere regale. E lo stesso avviene per l'ordine. Invece nel regime aristocratico la pienezza del potere non risiede in alcun individuo particolare, ma nella collettività.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli ordini non siano sette. Infatti:

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 1

Gli ordini ecclesiastici hanno come scopo le funzioni gerarchiche. Ora, le funzioni gerarchiche secondo le quali **Dionigi** li distingue sono tre soltanto, cioè «il purificare, l'illuminare e il perfezionare». Essi dunque non sono sette.

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 2

Tutti i sacramenti traggono l'efficacia e il valore dall'istituzione di Cristo, o almeno dei suoi apostoli. Ma nell'insegnamento di Cristo e degli apostoli non sono ricordati che i sacerdoti e i diaconi. Quindi non esistono altri ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2, arg. 3

Il sacramento dell'ordine costituisce chi lo riceve amministratore degli altri sacramenti. Ma gli altri sacramenti sono sei. Quindi sei devono essere gli ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2. SED CONTRA:

1. Sembra che debbano essere di più. Infatti: 1. Più una virtù è superiore, meno è frazionata. Ora, il potere gerarchico degli angeli è superiore al nostro, come insegna Dionigi. Essendoci dunque nella gerarchia angelica nove ordini, altrettanti o di più ancora devono essercene nella Chiesa.

2. Le profezie dei salmi sono superiori a tutte le altre. Ora, per leggere nella Chiesa le altre profezie esiste un ordine, quello dei lettori. Quindi dovrebbe esistere anche **un altro ordine per recitare i salmi**: tanto più che nel Decreto [di Graziano 1, 21, 1] tra gli ordinati viene ricordato il salmista al secondo posto dopo l'ostiario.

Spl. III^a q. 37, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni spiegano il numero degli ordini **facendoli corrispondere alle grazie gratis datae di cui parla S. Paolo, 1Corinti 12, 4 ss..** Cosicché «**il linguaggio della sapienza**» sarebbe dovuto al **vescovo**, essendo egli deputato a ordinare gli altri, il che è compito della sapienza; «**il linguaggio della scienza**» **al sacerdote**, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; «**la fede**» **al diacono**, il quale predica il Vangelo; «**le opere della virtù**» **al suddiacono**, il quale si slancia verso le opere della perfezione con il voto di castità; «**l'interpretazione delle lingue**» **all'accolito**, come viene indicato dal candelabro che egli porta; «**la grazia delle guarigioni**» **all'esorcista**; «**il dono delle lingue**» **al salmista**; «**la profezia**» **al lettore**; «**il discernimento degli spiriti**» **all'ostiario**, che deve ammettere gli uni e respingere gli altri. **Ma tale spiegazione è inconsistente.** Poiché i carismi suddetti, a differenza degli ordini che vengono conferiti a una medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: «**C'è infatti una divisione dei carismi**», **1Corinti 12,4.** - Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmista.

- Perciò altri cercano di spiegare la cosa **per analogia con la gerarchia celeste**, nella quale gli ordini si distinguono per l'opera di **purificazione**, di **illuminazione** e di **perfezionamento**. L'**ostiario** infatti, essi dicono, «**purifica**» esternamente, separando materialmente i buoni dai cattivi; l'**accolito** invece purifica internamente, poiché con il lume che porta manifesta che egli allontana le tenebre; l'**esorcista** poi svolge entrambe le funzioni, poiché il demonio che egli scaccia turba all'interno e all'esterno. **L'«illuminazione»** invece, che è dovuta all'insegnamento, va attribuita ai **lettori** per la dottrina dei profeti; ai **suddiaconi** per quella degli apostoli; ai **diaconi** per quella evangelica. Quanto al «**perfezionamento**», se esso è comune, come quello della penitenza, del battesimo ecc., spetta al **sacerdote**; se invece è straordinario spetta al **vescovo**, come la consacrazione dei sacerdoti e delle vergini; e se è eccellentissimo spetta al **Sommo Pontefice**, in cui risiede la pienezza dell'autorità. **Ma anche questa spiegazione non ha valore.** Sia perché gli ordini della gerarchia celeste non sono distinti tra loro per tali funzioni gerarchiche, trovandosi esse in qualsiasi ordine. - Sia perché, secondo **Dionigi**, perfezionare spetta ai vescovi, illuminare ai sacerdoti, purificare a tutti i **ministri**.

- Altri quindi stabiliscono un **legame tra gli ordini e i sette doni [dello Spirito Santo]**: facendo corrispondere al **sacerdozio** il dono della sapienza, la quale ci «nutre con il pane dell'intelligenza», come il sacerdote ci ristora con il pane celeste; all'**ostiario** invece il timore, poiché egli ci allontana dalle malvagità; agli ordini intermedi infine i doni intermedi. **Anche questo ragionamento però non vale.** Poiché in ciascun ordine vengono elargiti tutti e sette i doni.

- Cercando quindi un'altra spiegazione, diremo che **il sacramento dell'ordine è ordinato al sacramento dell'Eucaristia**, il quale secondo **Dionigi** è «**il sacramento dei sacramenti**». Come infatti il tempio, l'altare, i vasi sacri e le vesti ordinate all'Eucaristia hanno bisogno di consacrazione, così ne hanno bisogno anche i ministri: e tale consacrazione costituisce il sacramento dell'ordine. **Perciò anche la divisione dell'ordine va desunta in rapporto all'Eucaristia.** Infatti il potere di ordine ha per oggetto o la consacrazione dell'Eucaristia medesima, oppure qualche funzione ad essa ordinata.

+ Nel primo caso si ha l'**ordine dei sacerdoti**. Per cui quando questi vengono ordinati ricevono il calice con il vino e la patena con il pane, segno del potere di **consacrare il corpo e il sangue di Cristo**.

+ A sua volta la **cooperazione dei ministri è in ordine o al sacramento stesso**, o a quelli che devono riceverlo. Nel primo caso si presenta **sotto tre forme**.

* **Primo**, sotto forma di cooperazione nel sacramento stesso, **rispetto però alla distribuzione**, non alla consacrazione, che è riservata al sacerdote. **Ed è il compito del diacono**. Per questo nel testo [delle Sentenze 4, 24, 10] si legge che «ai diaconi spetta fare da ministri ai sacerdoti in tutto ciò che riguarda i sacramenti di Cristo». Per cui essi possono distribuire anche il sangue.

* **Secondo**, c'è un ministero ordinato a **preparare la materia del sacramento** nei vasi sacri destinati a contenerlo. Ed esso spetta al **suddiacono**. Per questo nel testo [ib. 9] si dice che essi portano i vasi del corpo e del sangue del Signore, e portano le oblate sull'altare. **Essi perciò nell'ordinazione ricevono dal vescovo il calice, però vuoto**.

* **Terzo**, c'è un ministero ordinato a **presentare la materia del sacramento**. E questo spetta all'**accolito**. Questi infatti, come dice il testo [ib. 8], **prepara le ampolle col vino e l'acqua**. Per cui riceve all'ordinazione le ampolle vuote.

+ **Le funzioni poi ordinate a preparare alla ricezione del sacramento** non possono essere esercitate che sugli immondi: poiché i mondi sono già preparati a riceverlo. Ora, **secondo Dionigi**, ci sono tre categorie di immondi.

* Alcuni sono del tutto **infedeli**, non volendo credere. E questi devono essere tenuti lontani dalla partecipazione ai divini misteri e dall'assemblea dei fedeli. E tale è il compito degli **ostiari**.

* Altri invece sono desiderosi di credere, ma privi di istruzione, cioè i **catecumeni**. E a istruirli è deputato l'ordine dei **lettori**. Per cui viene loro affidata la lettura dell'antico Testamento, nel quale si trovano i primi rudimenti della fede.

* Altri infine sono credenti e istruiti, ma impediti dall'**ossessione diabolica**, cioè gli energumeni. E su di essi si esercita l'ordine degli **esorcisti**. Così dunque appare chiaro il motivo del numero e della gerarchia degli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 1

Dionigi parla degli ordini non in quanto sacramenti, ma **in quanto ordinati alle funzioni gerarchiche**. Per questo distingue in base ad esse **tre ordini soltanto**. E tra questi il primo, cioè l'**episcopato**, le compie tutte e tre; il secondo, cioè il **sacerdozio**, due, il terzo infine, il **diaconato**, una sola, cioè la purificazione; che spetta appunto al diacono, denominato ministro; e in quest'ultimo vengono compresi tutti gli ordini inferiori. - Ma gli ordini sono sacramenti in rapporto al più nobile dei sacramenti. Perciò è in base ad esso che va desunto il loro numero.

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri, come risulta evidente da quelle parole di **Dionigi** [ib. 3, 2]: «Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione». Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. In seguito invece, essendosi esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. E in questo senso il Maestro può dire nelle Sentenze che la Chiesa «ha istituito» gli altri ordini.

Spl. III^a q. 37, a. 2, ad arg. 3

Gli ordini sono ordinati principalmente all'Eucaristia, e solo di conseguenza agli altri sacramenti: poiché anche questi ultimi derivano da ciò che è contenuto nel sacramento eucaristico. Non è quindi necessario ricavare la divisione degli ordini dagli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 37, a. 2, S.c. 1

Gli angeli differiscono tra loro nella specie: quindi in essi può essere diverso il modo di ricevere le cose divine. Per cui in essi si distinguono anche diverse gerarchie. Invece negli ordini c'è una sola gerarchia, essendo unico il modo di ricevere le cose divine che consegue alla specie umana, cioè mediante segni tratti dalle realtà sensibili. E così negli angeli non ci può essere distinzione di ordini in base a dei sacramenti, come avviene presso di noi, ma solo in base alle funzioni gerarchiche esercitate da ciascun ordine su quelli inferiori. E sotto questo aspetto i nostri ordini corrispondono ai loro: poiché nella nostra gerarchia ci sono tre tipi di ordini distinti secondo le funzioni gerarchiche, come in ciascuna delle gerarchie angeliche.

Spl. III^a q. 37, a. 2, S.c. 2

Il salmista non è un ordine, ma un ufficio annesso a un ordine: siccome infatti i salmi si cantano, per questo il cantore viene chiamato salmista. Ma «cantore» non è il nome di un ordine specifico. Sia perché cantare compete a tutto il coro. - Sia perché non ha un rapporto speciale col sacramento dell'Eucaristia. - Sia perché salmeggiare è un semplice ufficio, che talora è computato tra gli ordini presi in senso lato.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > I ministri di questo sacramento

Spl. **Questione 38**

Proemio

Veniamo ora a parlare di **coloro che conferiscono questo sacramento**.

In proposito si pongono due quesiti:

1. Se il vescovo soltanto possa conferire questo sacramento;

2. Se possa conferirlo un eretico, o chiunque è separato dalla Chiesa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **non solo il vescovo** possa conferire il sacramento dell'ordine. Infatti:

Spl. III^a q. 38, a. 1, arg. 1

L'imposizione delle mani è tra le cause della consacrazione. Ora, **ai sacerdoti che vengono ordinati impongono le mani** non solo il vescovo, ma anche i sacerdoti presenti. Perciò il vescovo non è il solo a conferire il sacramento dell'ordine.

Spl. III^a q. 38, a. 1, arg. 2

Il potere di ordine viene conferito quando si consegna all'ordinando **quanto riguarda la funzione principale del suo ordine**. Ora, al **suddiacono** viene consegnato il brocchetto con l'acqua, il bacile e il manutergio **dall'arcidiacono**, e lo stesso si dica per la consegna agli **accoliti** del candelabro e delle ampolline vuote. **Quindi non è soltanto il vescovo a conferire il sacramento dell'ordine.**

Spl. III^a q. 38, a. 1, arg. 3

Le funzioni proprie di un ordine non possono mai essere affidate a chi non ha tale ordine. Ora, il conferimento degli ordini minori viene affidato a delle persone che non sono vescovi, cioè ai presbiteri cardinali. Perciò il conferimento degli ordini non è proprio dell'ordine episcopale.

Spl. III^a q. 38, a. 1, arg. 4

«Chi ha l'incarico di ciò che è principale ha anche quello di ciò che è accessorio» [Decretales 1, 29, 21]. Ma il sacramento dell'ordine è ordinato all'Eucaristia come l'accessorio al principale. Potendo dunque il sacerdote consacrare l'Eucaristia, potrà anche conferire gli ordini.

Spl. III^a q. 38, a. 1, arg. 5

Tra un sacerdote e un diacono c'è maggiore distanza che tra un vescovo e un altro vescovo. Eppure un vescovo può ordinare un altro vescovo. Quindi un sacerdote può ordinare un diacono.

Spl. III^a q. 38, a. 1. SED CONTRA:

1. La deputazione dei ministri al culto divino mediante gli ordini è superiore a quella dei vasi sacri. Ora, la consacrazione di tali vasi è riservata al vescovo. Quindi a maggior ragione è riservata solo a lui la consacrazione dei ministri.

2. Il sacramento dell'ordine è superiore a quello della cresima. Ora, solo il vescovo può cresimare. Perciò è più che mai prerogativa esclusiva del vescovo conferire il sacramento dell'ordine.

3. Le vergini mediante la benedizione non vengono costituite in un grado del potere spirituale, come gli ordinati. Eppure la consacrazione delle vergini è riservata al vescovo. Quindi a maggior ragione è riservata soltanto a lui la facoltà di ordinare.

Spl. III^a q. 38, a. 1. RESPONDEO:

Il potere del vescovo sta al potere degli ordini inferiori come la politica, a cui è affidato il bene comune, sta alle arti e alle virtù inferiori, che si restringono a un bene particolare, secondo le spiegazioni date [In 4 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, sol. 3]. Ora spetta alla politica, come dice Aristotele, dettar legge alle arti inferiori, determinando il compito di ciascuno e i limiti quantitativi e qualitativi del suo esercizio. Perciò **spetta al vescovo attribuire a ciascuno il proprio ministero nel servizio di Dio**. Per questo egli soltanto dà la **cresima**: poiché i cresimati ricevono come l'incarico speciale di **confessare la fede**. E ancora per questo egli soltanto **benedice le vergini**, che sono **figura della Chiesa sposa di Cristo**, di cui il vescovo principalmente deve aver cura. Finalmente spetta a lui **consacrare i candidati ai vari ordini**, e determinare con la sua consacrazione l'uso degli strumenti che ad essi consegna; come nella vita civile spetta al potere supremo, ad es. al re, distribuire gli uffici secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 38, a. 1, ad arg. 1

Con l'**imposizione delle mani** non viene conferito il **carattere sacerdotale**, come si è spiegato [q. 38, a. 5], ma la **grazia** che rende idonei a compierne le funzioni. E poiché i candidati al sacerdozio hanno bisogno della grazia più abbondante, con il vescovo impongono loro le mani anche i sacerdoti; ai diaconi invece le impone solo il vescovo.

Spl. III^a q. 38, a. 1, ad arg. 2

Essendo l'**arcidiacono come «il principe del ministero sacro»**, spetta a lui consegnare tutto ciò che riguarda il ministero: come il **candelabro**, con cui l'**accolito** accompagna il diacono per la lettura del Vangelo, e il **brocchetto**, con cui serve il **suddiacono**; e così pure egli offre al suddiacono gli strumenti con cui questi serve ai ministri superiori. Però l'atto principale del suddiacono non consiste in tali funzioni, ma nel cooperare quanto alla materia del sacramento. Quindi egli riceve il carattere tramite la **consegna del calice fatta dal vescovo**. L'**accolito** invece riceve il carattere tramite le parole che il vescovo dice mentre egli riceve dall'arcidiacono le cose suddette; e non tanto il candelabro, quanto piuttosto le ampole. Quindi da ciò non segue che l'arcidiacono conferisca l'ordine.

Spl. III^a q. 38, a. 1, ad arg. 3

Il Papa, avendo la pienezza del potere pontificale, **può incaricare chi non è vescovo** di funzioni che appartengono alla dignità episcopale, purché non abbiano attinenza immediata col corpo reale di Cristo. **E così per suo incarico un semplice sacerdote può conferire gli ordini minori e la confermazione: non però chi non è sacerdote.** E inoltre costui non può conferire gli ordini maggiori, che hanno relazione immediata con il corpo di Cristo, rispetto alla cui consacrazione il Papa non ha un potere superiore a quello di un semplice sacerdote.

Spl. III^a q. 38, a. 1, ad arg. 4

Sebbene l'Eucaristia sia in se stessa il sacramento principale, tuttavia non conferisce alcun ufficio, come [fa invece] il sacramento dell'ordine. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 38, a. 1, ad arg. 5

Per comunicare ad altri ciò che si possiede si richiede non solo l'affinità, ma la pienezza del potere. Poiché dunque il sacerdote non ha, come il vescovo, il pieno potere sugli uffici gerarchici, non ne segue perciò che egli possa promuovere al diaconato, sebbene tale ordine sia vicino al sacerdozio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli eretici e chi è separato dalla Chiesa non possano conferire gli ordini. Infatti:

Spl. III^a q. 38, a. 2, arg. 1

Conferire gli ordini è più che assolvere e legare. Ma gli eretici non possono assolvere e legare. Quindi neppure conferire gli ordini.

Spl. III^a q. 38, a. 2, arg. 2

Il sacerdote che è separato dalla Chiesa può consacrare perché in lui il carattere, che rende ciò possibile, rimane indelebile. Ma il vescovo nella sua elevazione non riceve un carattere speciale. Quindi **non è necessario che rimanga in lui il potere episcopale dopo la sua separazione dalla Chiesa.**

Spl. III^a q. 38, a. 2, arg. 3

Chi è espulso da una società non è in grado di ripartirne le cariche. Ora, gli ordini sono delle cariche nella Chiesa. Perciò **chi è posto fuori di essa non è in grado di conferire gli ordini.**

Spl. III^a q. 38, a. 2, arg. 4

I sacramenti hanno efficacia dalla **passione di Cristo** [cf. III, q. 62, a. 5]. Ma gli eretici non comunicano con la passione di Cristo: né per la propria fede, essendo degli infedeli, né per la fede della Chiesa, essendo separati da questa. Quindi gli eretici non sono in grado di conferire il sacramento dell'ordine.

Spl. III^a q. 38, a. 2, arg. 5

Nel conferimento dell'ordine si richiede una benedizione. Ora, un eretico non può benedire: ché anzi la sua benedizione si trasforma in maledizione, come dicono i testi riferiti nelle Sentenze [4, 25, 1]. Quindi egli non può conferire gli ordini.

Spl. III^a q. 38, a. 2. SED CONTRA:

1. Un vescovo caduto nell'eresia, quando si riconcilia [con la Chiesa] non viene riconsacrato. Egli dunque **non perde il potere che aveva di conferire gli ordini.**

2. Il potere di conferire gli ordini è più vasto di quello degli ordini stessi. Ma il potere di ordine non può essere perduto con l'eresia, o con altri peccati consimili. Quindi neppure il potere di conferire gli ordini.

3. Come chi battezza, così anche chi conferisce gli ordini si limita a prestare un ministero esterno, mentre è Dio ad agire interiormente. Ora, chi è separato dalla Chiesa in nessun modo perde la facoltà di battezzare. Perciò non perde neppure quella di conferire gli ordini.

Spl. III^a q. 38, a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento **le Sentenze** [4, 25, 3] riferiscono **quattro opinioni**.

- **Alcuni hanno insegnato che gli eretici hanno la facoltà di conferire gli ordini fino a che sono tollerati dalla Chiesa: non così invece dopo che sono stati scomunicati; e lo stesso dicono a proposito dei degradati, o di altri vescovi in analoghe situazioni. E questa è la prima opinione. Ma ciò è insostenibile. Poiché ogni potere conferito con una consacrazione non può mai essere tolto, qualunque cosa accada, come non può essere annullata la consacrazione stessa: infatti anche l'altare e il crisma una volta consacrati rimangono consacrati in perpetuo.** Siccome quindi il potere episcopale viene conferito con una consacrazione, esso deve rimanere in perpetuo, per quanto uno pecchi o venga separato dalla Chiesa.

- Perciò altri insegnarono che i vescovi cattolici tagliati fuori dalla Chiesa conservano il potere episcopale di ordinare e di promuovere [all'episcopato], **ma quanti sono da essi ordinati non hanno tale potere.** Ed è questa la quarta opinione. Anche questa però è insostenibile. Se infatti coloro che erano stati promossi dalla Chiesa conservano il potere ricevuto, esercitandolo conferiscono vere consacrazioni, e quindi trasmettono tutti i poteri impliciti nella consacrazione. Perciò chi è da essi ordinato, o promosso [all'episcopato], ha i loro medesimi poteri.

- Altri quindi hanno sostenuto che anche i vescovi tagliati fuori dalla Chiesa possono conferire gli ordini e gli altri sacramenti, sia quanto all'**effetto immediato**, che è il **sacramento stesso**, sia quanto all'**effetto ultimo**, che è il **conferimento della grazia, purché conservino la forma e l'intenzione debita.** E questa è la seconda opinione. Ma anch'essa è inaccettabile. Poiché per il fatto stesso che uno comunica nei sacramenti con un eretico scomunicato dalla Chiesa **commette peccato.** Perciò costui accede con malizia ai sacramenti, e non può conseguire la grazia: a eccezione forse del battesimo ricevuto in caso di necessità.

- **E così altri affermano che costoro conferiscono dei veri sacramenti, nei quali però non viene conferita la grazia: non per l'inefficacia di tali sacramenti, ma per il peccato di chi li riceve contro la proibizione della Chiesa.** E questa è la terza opinione, ed è quella vera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 38, a. 2, ad arg. 1

L'effetto dell'assoluzione non è altro che la remissione dei peccati, da conseguirsi con la grazia. **Un eretico quindi non può assolvere, come non può con i sacramenti conferire la grazia.** Inoltre per assolvere si richiede **la giurisdizione**, che chi è tagliato fuori dalla Chiesa non può avere.

Spl. III^a q. 38, a. 2, ad arg. 2

Nella promozione all'episcopato viene conferito un potere che **rimane in perpetuo** in chi ne è investito: sebbene tale potere non possa essere detto carattere, **inquantoché non ordina direttamente a Dio, ma al corpo mistico di Cristo.** Tuttavia rimane indelebile come il carattere, e viene conferito con la consacrazione.

Spl. III^a q. 38, a. 2, ad arg. 3

Chi è stato ordinato da un eretico, pur ricevendo l'ordine **non riceve la facoltà di esercitarlo,** in modo da poter **compiere lecitamente il proprio ministero,** per la ragione accennata nell'obiezione.

Spl. III^a q. 38, a. 2, ad arg. 4

Essi comunicano con la passione di Cristo mediante la fede della Chiesa. Sebbene infatti non siano nella Chiesa personalmente, vi sono tuttavia **in forza dei riti ecclesiastici** che ancora osservano.

Spl. III^a q. 38, a. 2, ad arg. 5

Tale trasformazione si riferisce all'effetto ultimo del sacramento, come dice la terza opinione.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Impedimenti a ricevere questo sacramento

Spl. **Questione** 39

Proemio

Passiamo ora a parlare degli **impedimenti di questo sacramento**.

In proposito si pongono sei quesiti:

1. Se impedisca di ricevere questo sacramento il sesso femminile;

2. Se l'impedisca la mancanza dell'uso di ragione;

3. Se lo stato di schiavitù;

4. Se l'omicidio;

5. Se l'illegittimità dei natali;

6. Se i difetti fisici.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sesso femminile non **impedisca di ricevere gli ordini**. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 1, arg. 1

L'ufficio di **profeta** è superiore a quello di sacerdote: poiché il profeta è intermediario tra Dio e il sacerdote, mentre il sacerdote lo è tra Dio e il popolo, **Ebrei 5, 1**. Eppure l'ufficio di profeta talora fu concesso alle donne, come risulta dalla Scrittura, **2Re 22, 14 ss.**. Quindi può loro competere anche il sacerdozio.

Spl. III^a q. 39, a. 1, arg. 2

La **prelatura**, il **martirio** e lo **stato religioso** implicano una **superiorità al pari dell'ordine**. Ora, alle donne viene conferita la prelatura, come è evidente per il nuovo Testamento nel caso delle **abbadesse**, e per l'antico nel caso di Debora, **Giudici 4, 4 ss.**, la quale fu **giudice** in Israele. Inoltre riscontriamo in esse il martirio e lo stato religioso. Quindi può essere loro attribuito anche l'ordine.

Spl. III^a q. 39, a. 1, arg. 3

Il potere di ordine risiede nell'anima. Il sesso invece non incide sull'anima. Quindi la differenza di sesso non implica una diversa abilità nella ricezione degli ordini.

Spl. III^a q. 39, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Timoteo 2, 12**, ha scritto: «**Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo**».

2. Negli ordinandi è requisita la corona clericale: sebbene non sotto pena di nullità del sacramento. Ma la corona e la tonsura non si addicono alle donne, stando alle parole di S. Paolo, 1Corinti 11, 6. Quindi neppure gli ordini.

Spl. III^a q. 39, a. 1. RESPONDEO:

Per ricevere i sacramenti certe cose sono richieste quasi dalla **natura stessa del sacramento**: quindi in mancanza di esse uno non può ricevere né il sacramento, né la grazia sacramentale. Altre invece sono richieste

non dalla natura del sacramento, ma **dalla legge**, per il rispetto dovuto al sacramento. E senza di esse si riceve il sacramento, ma non la grazia sacramentale. **Ora, il sesso virile è richiesto** per ricevere l'ordine non solo in quest'ultima maniera, bensì anche nella prima. Perciò anche se su una donna venissero fatte tutte le cerimonie dell'ordinazione, essa non riceverebbe l'ordine. **Essendo infatti il sacramento un segno**, gli atti che lo compiono non devono soltanto produrre la grazia sacramentale, ma [anche] esprimerne il segno. **Così nell'estrema unzione**, come si è visto [q. 32, a. 1], si richiede che uno sia infermo, per poter esprimere l'esigenza della guarigione. **Non potendo dunque il sesso femminile esprimere alcuna eminenza di grado, essendo la donna in stato di sudditanza, è chiaro che essa non può ricevere il sacramento dell'ordine.** Alcuni invece hanno insegnato che il sesso virile è richiesto per legge, e non per la natura del sacramento, poiché anche nel Decreto [di Graz. 2, 27, 1, 23] si parla di diaconesse e di presbiteri. Ma **la diaconessa è solo una donna a cui sono accordate alcune funzioni del diacono**, come la lettura dell'omelia nell'ufficio corale. **E presbiteri** sono denominate le vedove, poiché *presbitero* significa **anziano**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 39, a. 1, ad arg. 1

La profezia non è un **sacramento**, ma un **dono di Dio**, il quale non esige una significazione, ma solo una realtà spirituale. **E poiché in realtà rispetto alle cose dell'anima la donna non differisce dall'uomo, che anzi talora si trovano delle donne superiori a molti uomini quanto all'anima**, è evidente che essa può ricevere il dono profetico e altri consimili; non però il sacramento dell'ordine.

Spl. III^a q. 39, a. 1, ad arg. 2 e 3

Sono così risolte anche le altre due obiezioni. Per le **abbadesse** però va detto che esse non hanno un'**autorità ordinaria, ma solo delegata**, per evitare i pericoli della coabitazione di uomini e donne. - **Debora poi ebbe un'autorità civile**, non sacerdotale: come anche adesso le donne possono avere il dominio temporale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **bambini** e quanti sono privi dell'uso di ragione non possano ricevere gli ordini. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 2, arg. 1

Nelle **Sentenze** [4, 25, 7] è detto che i sacri Canoni hanno stabilito l'età precisa per ricevere gli ordini. Ma ciò non sarebbe se i bambini potessero ricevere il sacramento dell'ordine.

Spl. III^a q. 39, a. 2, arg. 2

L'ordine è un sacramento superiore al matrimonio. Ma **i bambini e quanti sono privi dell'uso di ragione non possono contrarre matrimonio. Quindi neppure possono ricevere gli ordini.**

Spl. III^a q. 39, a. 2, arg. 3

Secondo il Filosofo «la potenza appartiene a chi ne possiede l'atto». Ma l'atto o esercizio dell'ordine esige l'uso di ragione. Quindi lo esige anche la ricezione del suo potere.

Spl. III^a q. 39, a. 2. SED CONTRA:

1. Chi è stato promosso agli ordini prima dell'età della discrezione talora ottiene la facoltà di esercitarli, senza essere riordinato, come risulta dai Canoni [Decretales 5, 29, 1]. Ma ciò non verrebbe concesso se l'ordinazione non fosse stata valida. Quindi un bambino è in grado di ricevere gli ordini.

2. **I bambini possono ricevere gli altri sacramenti che imprimono il carattere, cioè il battesimo e la cresima. Quindi possono ricevere anche l'ordine.**

Spl. III^a q. 39, a. 2. RESPONDEO:

L'infanzia e gli altri difetti che tolgono l'uso della ragione impediscono l'esercizio degli atti. Perciò **tutti i sacramenti che richiedono un atto da parte di chi li riceve, come la penitenza, il matrimonio e simili, non**

possono essere conferiti ai bambini. Invece **le facoltà infuse**, essendo come quelle naturali **anteriori agli atti**, a differenza di quelle acquisite, eliminati gli atti non vengono a cessare. E così tutti i sacramenti in cui gli atti di chi li riceve non sono richiesti dalla natura del sacramento, e che trasmettono un potere o facoltà spirituale, possono essere ricevuti dai bambini e da quanti sono privi dell'uso di ragione. Tuttavia, **per il rispetto dovuto al sacramento, per gli ordini minori si richiede l'età della discrezione; ma ciò non è imposto né dalla legge, né dalla validità stessa del sacramento**. Per questo alcuni, quando la necessità lo richiede ed esiste la speranza di uno sviluppo in tal senso, **possono essere promossi lecitamente agli ordini minori prima dell'età della discrezione**, e ricevere così l'ordinazione: poiché sebbene per il momento non siano idonei a compierne le funzioni, lo possono tuttavia divenire in seguito esercitandosi in esse. - **Invece per gli ordini maggiori è richiesto l'uso di ragione: sia per il rispetto dovuto al sacramento, sia per la legge, sia per l'annesso voto di castità, sia perché essi implicano l'amministrazione dei sacramenti**. - Quanto poi all'episcopato, in cui si riceve il potere sul corpo mistico, si richiede un atto [di accettazione] da parte di chi assume la cura pastorale. Perciò la natura stessa della consacrazione episcopale esige nel candidato l'uso di ragione. Alcuni invece affermano che in tutti gli ordini è richiesto, per la validità stessa del sacramento, l'uso di ragione. Ma la loro affermazione non è confermata né dalla ragione, né dall'autorità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 39, a. 2, ad arg. 1

Come si è ora spiegato [nel corpo], **non tutto ciò che è imposto dalla legge è necessario per la validità del sacramento**.

Spl. III^a q. 39, a. 2, ad arg. 2

Il matrimonio viene causato dal consenso, il quale non può esserci senza l'uso di ragione. Invece **per ricevere l'ordine non si richiede un atto da parte del candidato**, come risulta evidente dalle cerimonie della consacrazione. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 39, a. 2, ad arg. 3

La potenza appartiene a chi ne possiede l'atto, tuttavia talora la potenza precede l'atto, come è evidente nel caso del libero arbitrio. E così pure accade nel nostro caso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che lo stato di schiavitù non impedisca di ricevere gli ordini**. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 3, arg. 1

La soggezione corporale non è incompatibile con la preminenza spirituale. Ora, nello schiavo c'è una soggezione corporale. Quindi egli non è impedito di ricevere la preminenza spirituale che viene data con l'ordine.

Spl. III^a q. 39, a. 3, arg. 2

Quanto è occasione di umiltà non deve impedire di ricevere un sacramento. Ma tale è appunto la schiavitù: per cui l'Apostolo, **1Corinti 7, 21**, consiglia che **«se uno può emanciparsi, preferisca piuttosto servire nella schiavitù»**. Perciò questa non deve impedire l'ascesa agli ordini.

Spl. III^a q. 39, a. 3, arg. 3

È più vergognoso che un chierico sia venduto come schiavo piuttosto che uno schiavo diventi chierico. Ora, un chierico può essere lecitamente venduto come schiavo: poiché S. Paolino vescovo di Nola vendette in questo modo se stesso, come scrive S. Gregorio nei Dialoghi [3, 1]. Quindi a più forte ragione uno schiavo può essere promosso chierico.

Spl. III^a q. 39, a. 3. SED CONTRA:

Sembra che tale stato comprometta la stessa validità del sacramento. Infatti:

1. La donna non può ricevere l'ordine a causa del suo stato di **sudditanza**. Ora, la sudditanza dello schiavo è ancora più grave: poiché **la donna non è data all'uomo come schiava**; tanto è vero che non fu formata dai suoi piedi, **Genesi 2, 21** s.. Quindi neppure lo schiavo è in grado di ricevere l'ordine.
2. Per il fatto che uno riceve un ordine è tenuto a compierne le funzioni. Ma **non è possibile che uno possa servire simultaneamente un padrone carnale e compiere un ministero spirituale**. Quindi lo schiavo non può ricevere l'ordine: poiché il padrone non può subire danni.

Spl. III^a q. 39, a. 3 RESPONDEO:

Con l'ordinazione uno si vota al servizio di Dio. Ora, **non potendo alcuno offrire ciò che non gli appartiene, lo schiavo, che non ha potere su se stesso, non può essere ordinato**. Se però lo fosse, riceverebbe l'ordinazione: poiché la condizione libera è richiesta non per la validità del sacramento, ma per legge; essendo **la schiavitù un impedimento non per la potestà dell'ordine, ma per il suo esercizio. E la stessa ragione vale per chi è gravato da altre obbligazioni, ad es. dai debiti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 39, a. 3, ad arg. 1

Ricevendo la potestà spirituale si contrae l'obbligo di compiere anche degli atti materiali. Da cui l'incompatibilità con la soggezione corporale.

Spl. III^a q. 39, a. 3, ad arg. 2

Uno può prendere occasione di umiliarsi da molte altre cose, che non sono d'ostacolo all'esercizio degli ordini. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 39, a. 3, ad arg. 3

S. Paolino fece quell'atto per l'abbondanza della carità, guidato dallo Spirito di Dio. E lo dimostrarono le conseguenze: poiché il suo gesto valse a liberare dalla schiavitù molti suoi diocesani. Perciò da esso non si può tirare conseguenza alcuna: infatti «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà», 2Corinti 3, 17.

Spl. III^a q. 39, a. 3, S.c.1

I segni sacramentali devono il loro significato alla natura. Ora, **la donna ha lo stato di sudditanza dalla natura, non invece lo schiavo. Perciò il paragone non regge**.

Spl. III^a q. 39, a. 3, S.c.2

Se l'ordinazione di uno schiavo avviene sapendolo il padrone, e senza la sua protesta, ne produce per se stessa l'emancipazione. Se invece avviene all'insaputa del padrone, allora il vescovo e chi lo ha presentato sono tenuti a sborsare al padrone il doppio del prezzo dello schiavo, se essi sapevano che si trattava di uno schiavo. In caso contrario, se lo schiavo possiede un peculio deve redimere se stesso, altrimenti torna schiavo del suo padrone, sebbene ciò gli impedisca l'esercizio del suo ordine.

ARTICOLO 4

VIDETUR che per l'**omicidio** non debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 4, arg. 1

Gli ordini sacri presero inizio dall'ufficio dei **leviti**, come si è notato sopra [Sent., 4, d. 24, cc. 4-12]. Ma i leviti «**consacrarono le loro mani**» con l'effusione del sangue dei loro fratelli, secondo l'espressione della

Scrittura, **Esodo 32, 26 ss.** Quindi nel nuovo Testamento non si deve interdire ad alcuno di ricevere gli ordini per l'effusione del sangue.

Spl. III^a q. 39, a. 4, arg. 2

Nessuno deve essere escluso da un sacramento per un **atto di virtù**. Ma talora il sangue viene sparso per giustizia, ad es. dal giudice, il quale peccherebbe a non farlo avendone l'incarico. Quindi egli non può essere impedito per questo di ricevere l'ordine.

Spl. III^a q. 39, a. 4, arg. 3

La pena non è dovuta che a una colpa. Ma talora alcuni compiono un omicidio senza colpa: come quando uccidono per legittima difesa, o casualmente. Perciò costoro non devono incorrere nella pena dell'irregolarità.

Spl. III^a q. 39, a. 4. SED CONTRA:

Molti **Canon** [Decr. di Graz. 1, 50,4; Decretales 5, 12, 8], **nonché la consuetudine della Chiesa, stabiliscono il contrario.**

Spl. III^a q. 39, a. 4. RESPONDEO:

Tutti gli ordini sono connessi con il sacramento dell'Eucaristia, che è il sacramento della pace a noi ottenuta dall'effusione del sangue di Cristo. **Poiché dunque l'omicidio è la cosa più contraria alla pace, e gli omicidi assomigliano più agli uccisori di Cristo che a Cristo vittima, a cui tutti i ministri di questo sacramento devono conformarsi, è stabilito per legge che i candidati agli ordini non devono avere mai ucciso alcun uomo; sebbene ciò non sia indispensabile per la validità del sacramento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 39, a. 4, ad arg. 1

L'antica legge infliggeva la pena di morte, non così invece la nuova. Perciò i ministri dell'antica legge non sono paragonabili a quelli della nuova, che è **«un giogo soave e un carico leggero»**, **Matteo 11, 30**.

Spl. III^a q. 39, a. 4, ad arg. 2

L'irregolarità deriva non solo dal peccato, ma principalmente dall'**inabilità di una persona ad amministrare il sacramento dell'Eucaristia**. E così diventano irregolari il giudice e tutti quelli che prendono parte a una condanna capitale: **poiché l'effusione del sangue non si addice ai ministri di questo sacramento.**

Spl. III^a q. 39, a. 4, ad arg. 3

Perché uno faccia una cosa deve esserne causa, e dall'uomo è causato solo ciò che è volontario. Perciò **chi uccide senza saperlo in un omicidio casuale non può dirsi omicida**, né incorre nell'irregolarità: a meno che non stesse facendo una cosa illecita, o abbia omissso la debita diligenza, perché allora l'atto è in qualche modo volontario. Ma se non incorre nell'irregolarità non è perché è esente da colpa: potendosi incorrere in essa anche senza colpa. Per questo **chi uccide un uomo senza colpa per legittima difesa non pecca, tuttavia diventa irregolare.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**illegittimità dei natali** non debba impedire di ricevere gli ordini. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 5, arg. 1

«Il figlio non deve portare l'iniquità del padre», **Ezechiele 1, 20**. Ma egli la porterebbe se per il motivo indicato gli fosse impedito di ricevere gli ordini.

Spl. III^a q. 39, a. 5, arg. 2

È più giusto che uno sia impedito per un difetto proprio che per un difetto altrui. Ora, non sempre uno viene impedito dal ricevere gli ordini per una fornicazione propria. Quindi non può esserne impedito per una fornicazione di suo padre.

Spl. III^a q. 39, a. 5. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 23, 3**, si legge: «Chi è nato da un'unione illegittima non entri nell'assemblea di Dio fino alla decima generazione». Molto meno dunque costui può essere promosso agli ordini sacri.

Spl. III^a q. 39, a. 5. RESPONDEO:

Gli ordinati sono costituiti in **una certa dignità rispetto agli altri**. Essi quindi devono avere un certo decoro, non per la validità del sacramento, ma per disposizione di legge: essi cioè devono godere di una buona fama, avere buoni costumi e non essere pubblici penitenti. E poiché il decoro personale viene oscurato dall'**origine peccaminosa**, anche gli illegittimi vengono esclusi dagli ordini, a meno che non ci sia una dispensa; la quale deve essere tanto più difficile quanto più l'origine è disonesta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 39, a. 5, ad arg. 1

L'irregolarità non è un castigo dovuto a una colpa. Gli illegittimi quindi per il fatto che sono irregolari non portano l'iniquità del padre.

Spl. III^a q. 39, a. 5, ad arg. 2

Gli atti personali possono essere cancellati con la penitenza e con atti contrari; non così invece i difetti contratti per nascita. Non c'è quindi paragone tra l'atto peccaminoso e l'origine illegittima.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nessun **difetto fisico** possa impedire di ricevere gli ordini sacri. Infatti:

Spl. III^a q. 39, a. 6, arg. 1

«**Non si deve aggiungere afflizione ad afflizione**» [Decretales 3, 6, 1]. Quindi nessuno va privato dei gradi dell'ordine in pena di un difetto fisico.

Spl. III^a q. 39, a. 6, arg. 2

Per esercitare l'ordine è richiesta più l'integrità di discrezione che quella fisica. Eppure alcuni possono essere promossi agli ordini prima dell'età della discrezione. Quindi può esserlo anche chi ha un difetto corporale.

Spl. III^a q. 39, a. 6. SED CONTRA:

Nella legge antica costoro erano esclusi dal ministero sacro, **Levitico 21, 17 ss.** Perciò a maggior ragione devono esserlo nella legge nuova. - Dei bigami poi parleremo nel trattato sul matrimonio [q. 66].

Spl. III^a q. 39, a. 6. RESPONDEO:

Come si è già visto [aa. 2, 5], uno è reso inabile a ricevere gli ordini o perché è **impedito di svolgerne le funzioni**, o per **mancanza di decoro personale**. Quindi le persone menomate fisicamente nelle loro membra sono escluse dagli ordini se il loro difetto è tale da infliggere una **macchia notevole al loro decoro personale**, come ad es. avverrebbe se mancassero del naso, oppure se è tale da **compromettere il ministero** che essi devono compiere. **Altrimenti l'impedimento non esiste.** Tale integrità è poi richiesta dalla legge [Decr. di Graz. 1, 36, 1], ma non per la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Cose connesse col sacramento dell'ordine

Spl. **Questione** 40

Proemio

Passiamo ora a considerare **cose connesse col sacramento dell'ordine.**

Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se gli ordinati debbano portare la rasura e la tonsura a forma di corona;
2. Se la tonsura sia un ordine;
3. Se col ricevere la tonsura uno rinunci ai beni materiali;
4. Se sopra il sacerdozio debba esserci il potere episcopale;
5. Se l'episcopato sia un ordine;
6. Se esista un potere superiore a quello dei vescovi;
7. Se siano convenienti le vesti istituite per i ministri.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli ordinati non debbano portare **la tonsura. Infatti:**

*[La scomparsa quasi totale di questo segno di consacrazione in seguito alle **caotiche riforme seguite al Concilio Vaticano II**, ci obbliga a dire una parola di spiegazione per i giovanissimi che non l'hanno conosciuta. La **tonsura clericale**, chiamata anche **corona**, consisteva in una acconciatura particolare dei capelli ottenuta da una rasatura superiore che metteva a nudo la sommità della calotta e dal taglio inferiore dei capelli al di sopra delle orecchie, così da ottenere un cerchio di capelli nelle proporzioni più ridotte in uso presso il clero secolare di questi ultimi secoli; essa consisteva in una rasatura appena percettibile al centro del cuoio capelluto. San Tommaso, come del resto tutti i maestri di spiritualità che in antico parlavano della rasatura, o chierica, o corona, si riferisce alla tonsura più ampia e tradizionale. Per l'esattezza bisogna **distinguere nettamente la monastica dalla tonsura clericale** sebbene nella forma e nella prassi quest'ultima sia derivata dalla prima. La distinzione si impone per il fatto che la prima era un'osservanza monastica connessa con la vestizione religiosa. La seconda invece era conferita dal vescovo con una cerimonia particolare che aveva l'effetto di inserire ufficialmente nel clero il candidato. Fino al IV secolo i chierici non si distinguevano dai laici per una speciale forma della chioma benché già il Concilio Cartaginese IV (398) prescrivesse loro di non curare eccessivamente i capelli; così che nella iconografia più antica San Pietro, gli apostoli e i Papi appaiono con chiome regolari; dal secolo IV, specialmente nel mondo monacale, comincia l'uso di radersi completamente il capo. All'inizio del secolo V, almeno in Africa, i chierici cominciarono a tenere una corona di capelli attorno alla testa così che furono chiamati chierici coronati. In seguito l'iconografia ci dà esempi di vescovi e di chierici in genere con tonsura. Il Concilio Toletano IV (633) prescrive che la tonsura non sia troppo piccola; mentre quello di Milano del 1575 ne fissa la grandezza diversa per i singoli ordini.]*

Spl. III^a q. 40, a. 1, arg. 1

Il Signore, **Deuteronomio 32, 42**, ha minacciato la schiavitù e la dispersione a quelli che si radevano la testa: «**I miei nemici con la testa rasata andranno in schiavitù**»; e ancora, **Geremia 49, 32**: «**Disperderò a tutti i venti coloro che si tagliano i capelli**». Ora, ai ministri di Cristo si addice non la schiavitù, ma la libertà. Quindi ad essi non si addice la rasura e la tonsura a forma di corona.

Spl. III^a q. 40, a. 1, arg. 2

La verità deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento si ebbe la figura della **corona clericale nella tonsura dei Nazarei**, come nota il testo delle Sentenze [4, 24, 4]. Non essendo però i Nazarei ordinati ai ministeri sacri, sembra che la tonsura o la rasura non si addica ai ministri della Chiesa. E ne è riprova anche il fatto che negli ordini religiosi la tonsura viene praticata ai conversi, che non sono ministri della Chiesa.

[I nazzareï o nazirei erano presso gli antichi israeliti coloro che si consacravano a Dio generalmente per un certo periodo di giorni o di mesi, sottoponendosi a un regime penitenziale di astinenze e di obblighi rituali. Tra codesti riti era contemplato anche il taglio dei capelli al termine del periodo stabilito dal loro voto di consacrazione o nel caso di una momentanea sua interruzione (Numeri 6, 1-21)]

Spl. III^a q. 40, a. 1, arg. 3

I capelli indicano le superfluità: poiché sono prodotti dagli umori eccedenti. Ora, i ministri dell'altare devono allontanare da sé qualsiasi superfluità. Perciò devono radersi il capo totalmente, e non a forma di corona.

Spl. III^a q. 40, a. 1. SED CONTRA:

1. Secondo **S. Gregorio** «**servire a Dio è regnare**». Ma la corona è il simbolo della regalità. Quindi è giusto che quanti sono addetti al ministero divino portino la corona.

2. «**La chioma è stata data a guisa di velo**», dice S. Paolo, **1Corinti 11, 15**. Ora, i ministri dell'altare devono avere una mente senza veli. Quindi ad essi si addice la rasura in forma di corona.

Spl. III^a q. 40, a. 1. RESPONDEO:

A quanti sono deputati al sacro ministero si addice la **rasura e la tonsura** a forma di **corona** per il suo **simbolismo**. La corona infatti è il simbolo della regalità e della perfezione, essendo circolare. Ora, quanti sono deputati al sacro ministero acquistano una **dignità regale**, e sono tenuti a essere **perfetti nella virtù**. E si addice loro anche a motivo della decurtazione dei capelli: **il taglio superiore** mediante la rasura li impegna infatti a non occuparsi delle realtà temporali per non essere distratti dalla contemplazione delle realtà divine, e **il taglio inferiore** mediante la tonsura a evitare che i loro sensi restino avviluppati nei beni temporali.

[San Tommaso, come tutti i commentatori, presuppone qui il testo delle sentenze di Ugo da San Vittore. La corona dei chierici è un segno col quale essi vengono designati a parte della sorta del ministero divino. La corona significa dignità regale e servire a Dio è regnare. Perciò i ministri della Chiesa devono essere re per governare se stessi e gli altri. Ad essi San Pietro (1Pietro 2, 9) ha detto: "Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale...". Viene emessa a nudo la sommità del capo per mostrare che la loro mente è libera verso Dio per contemplare la gloria di Dio a faccia scoperta. Infatti la sommità del capo è la parte eminente della mente; e lo scoprimento del capo equivale a uno scoprimento della mente poiché il chierico non deve essere ignaro dei segreti di Dio. Vengono poi tagliati i capelli fino allo scoprimento dei sensi ossia degli occhi e degli orecchi, al fine di ricordare che vanno recisi i vizi che profluiscono dal cuore e dalle opere perché, non impediscano di ascoltare e di intendere la parola di Dio la cui osservanza avrà come ricompensa una corona nei cieli.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 1, ad arg. 1

Il Signore rivolge quelle minacce a coloro che ciò facevano per il **culto idolatrico**.

Spl. III^a q. 40, a. 1, ad arg. 2

Gli usi dell'antico Testamento rappresentavano solo imperfettamente quelli del nuovo. Così quanto riguarda i ministri del nuovo Testamento non viene prefigurato solo dalle funzioni dei leviti, ma da tutti coloro che si dedicavano a qualche pratica di perfezione. Ora, i **Nazarei** si votavano alla perfezione col taglio dei capelli per indicare il disprezzo dei beni temporali. Non se li tagliavano però a forma di corona, ma totalmente: non essendo ancora giunto il tempo del perfetto e regale sacerdozio. E così pure fanno i conversi, i quali praticano

la tonsura per indicare la rinunzia ai beni temporali. Ma non hanno la rasatura: poiché non sono addetti ai ministeri sacri, nei quali bisogna contemplare con la mente i misteri divini.

Spl. III^a q. 40, a. 1, ad arg. 3

La tonsura clericale a forma di corona non deve indicare soltanto il disprezzo dei beni temporali, ma anche la dignità regale. Per questo la rasatura dei capelli non deve essere totale. - E ciò anche per non rendersi impresentabili.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la tonsura sia un ordine. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 2, arg. 1

Nelle pratiche vigenti nella Chiesa, all'atto materiale corrisponde sempre qualcosa di spirituale. Ora, la tonsura è una pratica materiale in uso nella Chiesa. Quindi ad essa corrisponde interiormente ciò che essa significa. Quindi con essa viene impresso il carattere, per cui si tratta di un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 2, arg. 2

La tonsura è data solo dal vescovo, come la cresima e gli altri ordini. Ma nella cresima e negli altri ordini viene impresso il carattere. Quindi esso viene impresso anche nella tonsura. Torniamo quindi alla conclusione precedente.

Spl. III^a q. 40, a. 2, arg. 3

L'ordine implica un grado di dignità. Ma un chierico, per il fatto stesso che è chierico, è posto in un grado di superiorità rispetto al popolo. Perciò la tonsura, per cui si diventa chierici, è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 2. SED CONTRA:

1. Nessun ordine viene conferito fuori della celebrazione della messa. Ora, la tonsura viene data anche fuori della messa. Quindi non è un ordine.

2. Nel conferimento di ciascun ordine si fa menzione del potere in esso conferito. Non invece nel conferimento della tonsura. Essa quindi non è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 2. RESPONDEO:

I ministri della Chiesa sono separati dal popolo per attendere al culto divino. Ma in tale culto ci sono degli atti che vanno esercitati mediante poteri determinati: e per questo viene conferito il potere spirituale dell'ordine. Altri atti invece sono compiuti comunemente da tutto il corpo dei ministri, come ad es. recitare le lodi divine. E per questo non si richiede un potere di ordine, ma solo una deputazione a tale ufficio. E ciò avviene con la tonsura. Perciò quest'ultima non è un ordine, ma un preambolo agli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 2, ad arg. 1

La tonsura ha interiormente qualcosa di spirituale che le corrisponde, come ciò che è significato corrisponde al segno che lo esprime. Ma non si tratta di un potere spirituale. Perciò la tonsura non imprime il carattere, e non è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 2, ad arg. 2

Sebbene la tonsura non imprime il carattere, tuttavia dedica un uomo al culto di Dio. E tale dedizione va fatta dal primo dei sacri ministri, cioè dal vescovo; a cui è riservata anche la benedizione dei vasi sacri e di quanto viene deputato al culto divino.

Spl. III^a q. 40, a. 2, ad arg. 3

Per il fatto che uno è chierico è in uno stato superiore ai laici, ma non ha un grado superiore di potere, come si richiede per l'ordine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che con la tonsura si rinunzi ai **beni temporali**. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 3, arg. 1

I candidati nel ricevere la tonsura dicono: «Il Signore è la porzione della mia eredità», **Salmo 15, 5**. Ora, secondo **S. Girolamo**, «il Signore non tollera di essere considerato una parte assieme ai beni temporali». Essi dunque rinunziano ai beni temporali.

Spl. III^a q. 40, a. 3, arg. 2

La giustizia dei ministri del nuovo Testamento deve superare quella dei ministri dell'antico Testamento, come dice il Vangelo, **Matteo 5, 20**. Ora, i ministri dell'antico Testamento, cioè i **leviti**, «non ebbero parte alcuna di eredità tra i loro fratelli», **Numeri 18, 20**; **Deuteronomio 10, 9; 18, 1**. Quindi non devono averne neppure i ministri del nuovo Testamento.

Spl. III^a q. 40, a. 3, arg. 3

Ugo di S. Vittore afferma che «quando uno è diventato chierico, deve essere mantenuto con le rendite della Chiesa». Ma così non sarebbe se costui ritenesse il proprio patrimonio. Sembra quindi che divenendo chierico egli vi rinunzi.

Spl. III^a q. 40, a. 3. SED CONTRA:

1. **Geremia 1, 1**, apparteneva all'ordine sacerdotale. Eppure, come risulta, **Geremia 32, 8 ss.**, egli ebbe dei possessi per diritto ereditario. Perciò i chierici possono ritenere i beni patrimoniali.
2. Se così non fosse non si vedrebbe più la differenza tra i religiosi e i chierici secolari.

Spl. III^a q. 40, a. 3 RESPONDEO:

I chierici, per il fatto che ricevono la tonsura, non rinunziano al patrimonio, né agli altri beni temporali. Poiché con il culto divino a cui i chierici vengono deputati non è incompatibile il possesso dei beni terreni, **ma [soltanto] la troppa sollecitudine per essi**. Poiché, come dice **S. Gregorio**, «è l'affetto che è peccaminoso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 3, ad arg. 1

Il Signore non tollera di trovarsi come parte fra tali cose nel senso di **essere amato** alla pari con esse: in modo cioè che uno ponga il suo fine in Dio e nelle cose del mondo. Ma non sdegna di essere parte per coloro che possiedono le cose del mondo in modo da **non essere distolti dal culto divino**.

Spl. III^a q. 40, a. 3, ad arg. 2

Nell'antico Testamento i **leviti** avevano diritto all'eredità paterna, ma non ricevettero l'eredità come le altre tribù poiché **dovevano essere dispersi fra tutte**, **Numeri 35, 1 ss.**, **Giosuè 21**: il che non sarebbe stato possibile se avessero ricevuto, al pari delle altre tribù, la loro porzione [di territorio].

Spl. III^a q. 40, a. 3, ad arg. 3

Se i chierici promossi agli ordini sacri sono nell'indigenza, il vescovo che li ha ordinati è tenuto a sostentarli; altrimenti non è tenuto. Costoro però in forza dell'ordine ricevuto sono tenuti al servizio della Chiesa. Perciò le parole di **Ugo di S. Vittore** valgono per coloro che non hanno di che vivere.

ARTICOLO 4

VIDETUR che sopra l'ordine del sacerdozio non debba esistere un potere episcopale. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 4, arg. 1

Come dice il testo delle *Sentenze 4, 24, 11*, «l'ordine sacerdotale deriva da Aronne». Ma nell'antica legge nessuno era superiore ad Aronne. Quindi neppure nella nuova legge ci deve essere un potere sopra quello sacerdotale.

Spl. III^a q. 40, a. 4, arg. 2

L'ordine dei poteri corrisponde a quello delle funzioni. Ora, nessuna funzione sacra può essere superiore all'atto di consacrare il corpo di Cristo, a cui è ordinato il potere sacerdotale. Perciò sopra di questo non ci deve essere il potere episcopale.

Spl. III^a q. 40, a. 4, arg. 3

Il sacerdote nell'offrire il sacrificio rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo, il quale offrì se stesso al Padre. Ora, nella Chiesa nessuno è superiore a Cristo: poiché «egli è il capo della Chiesa», *Efesini 1, 22; 5, 23*. Quindi non ci deve essere un potere superiore a quello sacerdotale.

Spl. III^a q. 40, a. 4. SED CONTRA:

1. Quanto più un potere è esteso, tanto più è grande. Ora il potere sacerdotale, come insegna Dionigi, giunge soltanto a «purificare» e a «illuminare», mentre l'episcopale giunge a «perfezionare». Perciò sopra il potere sacerdotale c'è quello episcopale.

2. I ministeri divini devono essere più ordinati di quelli umani. Ma l'ordine degli uffici umani esige che a ciascun ufficio sia preposta una persona che sia il capo di tale ufficio: come ai soldati viene preposto il comandante supremo. Perciò anche ai sacerdoti deve essere preposta una persona che sia il principe dei sacerdoti. E questo è il vescovo. Quindi sopra il sacerdozio ci deve essere il potere episcopale.

Spl. III^a q. 40, a. 4. RESPONDEO:

Il sacerdote, come si è visto [*q. 37, aa. 2, 4*], **ha due funzioni: una principale**, che consiste nel **consacrare il corpo reale di Cristo**, l'altra **secondaria**, che consiste nel **preparare il popolo a ricevere questo sacramento**. Rispetto alla prima il sacerdote non dipende da alcun potere superiore, all'infuori di quello divino. Invece rispetto alla seconda egli dipende da un potere anche umano. Ogni potere infatti che non può procedere all'atto se non rispettando certe condizioni, dipende da quel potere da cui tali condizioni vengono poste. Ora, **il sacerdote non può sciogliere e legare che in forza della giurisdizione concessa da un prelato**, con la quale gli siano sottoposti coloro che egli deve assolvere. **Invece può consacrare qualsiasi materia determinata da Cristo**, e non si richiede altro per la validità del sacramento; sebbene per un motivo di congruenza si presupponga la consacrazione dell'altare, delle vesti e di altre cose da parte del vescovo. Perciò è evidente che al disopra del potere sacerdotale ci deve essere quello episcopale rispetto alla funzione secondaria del sacerdozio, non rispetto a quella primaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 4, ad arg. 1

Aronne era sacerdote e pontefice, *Esodo 25, 19*, cioè «**principe dei sacerdoti**». Perciò da lui ebbe origine il potere sacerdotale in quanto era egli stesso un sacerdote che offriva sacrifici: il che era concesso anche ai sacerdoti inferiori, *Ebrei 9, 9*. Ma ciò non derivò da lui in quanto pontefice: poiché grazie a tale potere egli aveva la facoltà di compiere certe cose che agli altri non erano permesse, come «**entrare una volta all'anno nel santo dei santi**», *Ebrei 9, 7*.

Spl. III^a q. 40, a. 4, ad arg. 2

Non ci può essere un potere più alto rispetto alla funzione suddetta, ma ci può essere rispetto alle altre, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III^a q. 40, a. 4, ad arg. 3

Come le perfezioni di tutte le creature preesistono in Dio che ne è la causa esemplare, così Cristo fu l'esemplare di tutti i ministeri ecclesiastici. Perciò qualsiasi ministro della Chiesa sotto un certo aspetto rappresenta Cristo, come dice il testo delle Sentenze [4, 24, 1]; ed è superiore quel ministro che lo rappresenta con maggiore perfezione. Ora, il sacerdote rappresenta Cristo in quanto questi compì personalmente un ministero sacro, mentre il vescovo lo rappresenta in quanto istituì ministri altre persone e fondò la Chiesa. Infatti al vescovo spetta deputare persone e cose al servizio di Dio, quasi stabilendo il culto divino a immagine di Cristo. Per questo il vescovo, come anche Cristo, Matteo 9, 15; Giovanni 3, 29, viene denominato in modo speciale sposo della Chiesa.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'episcopato sia un ordine. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 5, arg. 1

Dionigi distingue tre ordini nella gerarchia ecclesiastica: il vescovo, il sacerdote e il ministro. E anche nelle Sentenze [4, 24, 17] si dice che «l'ordine dei vescovi si divide in quattro classi».

Spl. III^a q. 40, a. 5, arg. 2

L'ordine non è altro che un certo grado di potere per il conferimento delle cose sacre. Ora, i vescovi possono conferire dei sacramenti che non possono conferire i sacerdoti, come la cresima e l'ordine sacro. Quindi l'episcopato è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 5, arg. 3

Nella Chiesa il potere spirituale o è di ordine o è di giurisdizione. Ma i compiti riservati al potere episcopale non sono solo di giurisdizione: altrimenti potrebbero essere affidati a chi non è vescovo, il che è falso. Quindi appartengono al potere di ordine. Quindi il vescovo ha un ordine che il semplice sacerdote non possiede. Perciò l'episcopato è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 5. SED CONTRA:

1. Per la validità del sacramento un ordine non dipende mai da quello precedente. Invece il potere episcopale dipende da quello sacerdotale: poiché nessuno può essere ordinato vescovo se non è già sacerdote. Quindi l'episcopato non è un ordine.

2. Gli ordini maggiori sono conferiti solo di sabato. L'episcopato invece viene conferito di domenica. Perciò non è un ordine.

Spl. III^a q. 40, a. 5. RESPONDEO:

Al termine *ordine* si possono dare due significati:

- **Primo, quello di sacramento:** e in questo senso ogni ordine è ordinato all'Eucaristia, come si è spiegato sopra [q. 37, a. 4]. Poiché dunque il vescovo non ha in ciò un potere superiore a quello sacerdotale, l'episcopato non è un ordine.

- **Secondo, l'ordine può indicare un ufficio relativo a certe funzioni sacre.** E in questo senso, avendo il vescovo negli atti gerarchici un potere sul corpo mistico superiore a quello del sacerdote, l'episcopato è un ordine. Ed è in questo senso che vanno presi i testi riportati [ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 5, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione.

Spl. III^a q. 40, a. 5, ad arg. 2

L'ordine, in quanto sacramento che imprime il carattere, è ordinato direttamente all'Eucaristia, nella quale è contenuto Cristo medesimo: poiché il carattere ci rende conformi a Cristo. Sebbene quindi al vescovo venga conferito nell'ordinazione un certo potere spirituale rispetto ad altri sacramenti, tuttavia tale potere non ha natura di carattere. Perciò **l'episcopato non è un ordine, considerando l'ordine come sacramento.**

Spl. III^a q. 40, a. 5, ad arg. 3

Il potere episcopale non è soltanto di **giurisdizione**, ma anche **di ordine**, nel senso più generico che il termine può avere, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nella Chiesa non ci possa essere **nessuno superiore ai vescovi**. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 6, arg. 1

Tutti i vescovi sono successori degli Apostoli. Ma **l'autorità conferita a uno di essi, cioè a S. Pietro, Matteo 16, 19, fu data a tutti gli apostoli, Giovanni 20, 23.** Quindi i vescovi sono tutti uguali, e nessuno è superiore all'altro.

Spl. III^a q. 40, a. 6, arg. 2

Il rito della Chiesa deve conformarsi più a quello dei Giudei che a quello dei gentili. Ora, la gradazione della dignità episcopale, cioè la precedenza dell'uno sull'altro, «deriva dai gentili», come dicono le *Sentenze* [4, 24, 17], mentre nell'antica legge non c'era. Perciò nella Chiesa un vescovo non deve essere superiore all'altro.

Spl. III^a q. 40, a. 6, arg. 3

Un potere superiore non può essere conferito da un inferiore, e neppure da un uguale: poiché **«la contraddizione è esclusa dal fatto che l'inferiore è benedetto dal superiore»**, **Ebrei 7, 7**. Per cui un sacerdote non promuove un vescovo, e neppure un altro sacerdote, ma il sacerdote è promosso dal vescovo. Invece un vescovo può ordinare qualsiasi vescovo: poiché anche il vescovo di Ostia consacra il Papa. **Quindi la dignità episcopale è uguale in tutti.** Così dunque un vescovo non deve sottostare all'altro, come si dice nella lettera (l. cit.).

Spl. III^a q. 40, a. 6. SED CONTRA:

1. Negli atti del **Concilio di Costantinopoli [381]** si legge: **«Secondo la Scrittura e secondo le disposizioni dei Canoni noi riconosciamo che il vescovo santissimo dell'antica Roma è il primo e il più grande dei vescovi, e dopo di lui il vescovo di Costantinopoli».** Perciò i vescovi sono subordinati l'uno all'altro.

2. **S. Cirillo [400] vescovo di Alessandria** ha scritto: **«Restiamo membra del nostro capo, che è il trono apostolico dei Pontefici Romani, al quale noi dobbiamo domandare ciò che bisogna credere e ritenere, venerandolo e ricorrendo a lui più che a ogni altro. Poiché spetta soltanto a lui il compito di ammonire, correggere, decretare, disporre, sciogliere e legare in nome di colui che lo ha stabilito; e a nessun altro egli ha concesso il suo pieno potere, ma a lui soltanto, al quale tutti per legge divina inchinano il capo, e i principi del mondo obbediscono come al Signore nostro Gesù Cristo».** Quindi i vescovi anche per legge divina devono sottostare a qualcuno.

Spl. III^a q. 40, a. 6 RESPONDEO:

Dove si riscontrano molteplici autorità ordinate a un unico scopo, ci deve essere un'autorità universale sulle autorità particolari. Poiché, come dice Aristotele, in tutte le virtù e nei loro atti c'è un ordine secondo l'ordine dei fini. Ora, «il bene comune è più divino di quello particolare». Perciò **sopra il potere di governo che ha di mira il bene particolare ci deve essere un potere universale relativo al bene comune:** altrimenti non ci potrebbe essere il collegamento **verso l'unico scopo.** Essendo dunque la Chiesa tutta **«un unico corpo»**, **1Corinti 10, 17**, se tale unità deve conservarsi si richiede che ci sia un **potere di governo per tutta la Chiesa** superiore al potere episcopale, che governa ogni Chiesa particolare. **E questo è il potere del Papa.** Perciò quelli che negano tale potere sono chiamati **scismatici, cioè frazionatori dell'unità ecclesiale.** Tra un semplice vescovo poi e il Papa ci sono altri gradi intermedi di dignità, corrispondenti alle varie articolazioni di cui si compone l'unità, per cui una collettività include l'altra: come la provincia include la città, il regno include la provincia e il mondo intero include il regno.

[Il Concilio Vaticano secondo, pur affermando rigorosamente le prerogative che godono i vescovi sia individualmente che collegialmente, ha ribadito con tutta chiarezza il primato del Romano Pontefice nei termini seguenti: "Il Collegio o Corpo Episcopale non ha però l'autorità se non lo si concepisce insieme col Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e integra restando la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il romano Pontefice, in forza del suo ufficio cioè di vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte l'ordine dei vescovi il quale succede al Collegio degli apostoli nel Magistero e nel regime pastorale, anzi, del corpo apostolico, è continuamente insieme col suo capo, il romano Pontefice, e mai senza questo capo, è pure soggetto di Suprema piena potestà su tutta la Chiesa sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consenziente il romano Pontefice. Il signore ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge; ma l'Ufficio di legale di sciogliere che è stato dato a Pietro, è noto essere stato pure concesso al collegio degli apostoli congiunto col suo capo. Questo Collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio, in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi, di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La Suprema potestà che questo Collegio possiede su tutta la Chiesa è esercitata in modo solenne nel Concilio Ecumenico: mai può esserci concilio ecumenico che come tale non sia confermato o almeno ricevuto dal successore di Pietro: ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi concili, presiederli e confermarli."]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 1

Sebbene il potere di legare e di sciogliere sia stato dato in comune a tutti gli apostoli, tuttavia, **per significare l'ordine con cui viene conferito tale potere,** esso **fu dato prima a Pietro soltanto**, mostrando così che tale potere doveva derivare da lui agli altri. Per questo a lui solo fu detto: **«Conferma i tuoi fratelli»**, **Luca 22, 32**, e **«Pasci le mie pecore»**, **Giovanni 21, 17**. **«Cioè»**, come spiega il **Crisostomo**, **«sii in mia vece guida e capo dei tuoi fratelli: affinché essi, considerandoti mio vicario, proclamino e affermino per tutta la terra la supremazia del tuo trono».**

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 2

Il culto giudaico non era diffuso in vari regni e regioni, ma ristretto a un unico popolo. Perciò non era necessario che sotto il pontefice sommo, il quale aveva il potere supremo, ci fossero altri pontefici. Invece il culto della Chiesa, come quello dei gentili, è diffuso in molte nazioni. Quindi da questo punto di vista l'ordinamento della Chiesa deve conformarsi più al rito dei gentili che a quello dei Giudei.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 3

Il potere del vescovo supera quello del sacerdote come un potere di **genere diverso.** Invece **il potere del Papa** supera quello del vescovo come un **potere dello stesso genere.** Per cui **tutte le funzioni gerarchiche**

che può esercitare il Papa nell'amministrazione dei sacramenti può esercitarle anche il vescovo, mentre non tutte le funzioni che può esercitare il vescovo nel conferire i sacramenti può esercitarle il sacerdote. Perciò quanto alle funzioni dell'ordine episcopale tutti i vescovi sono uguali. E così qualsiasi vescovo può consacrare un altro vescovo.

ARTICOLO 7

VIDETUR che non siano convenienti le **vesti istituite** nella Chiesa per i ministri [dell'altare]. Infatti:

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 1

I ministri del nuovo Testamento sono tenuti alla castità più di quelli dell'antico. Ora, tra le vesti di questi ultimi c'erano i femorali, **Esodo 28, 42**, che stavano a indicare la castità. Perciò a maggior ragione questi dovrebbero esserci adesso tra le vesti dei ministri della Chiesa.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 2

Il sacerdozio del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico. Ma i sacerdoti antichi avevano le mitre, **Esodo 29, 9**, che sono un segno di dignità. Quindi dovrebbero averle anche i sacerdoti della nuova legge.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 3

Il sacerdote è più vicino agli ordini dei ministri che l'ordine episcopale. Ora, i vescovi portano le vesti dei ministri: cioè la dalmatica, che è la veste del diacono, e la tunicella, che è la veste del suddiacono. Perciò a maggior ragione dovrebbero portarle i semplici sacerdoti.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 4

Nell'antica legge, **Esodo 28, 4**, il pontefice portava l'efod, o superomero, che secondo S. Beda significava «il carico del Vangelo». Ma questo grava specialmente sulle spalle dei nostri pontefici. Essi quindi dovrebbero portare tale ornamento.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 5

Sul razionale che usavano i pontefici dell'antica legge erano incise «la dottrina e la verità», **Esodo 28, 30**. Ora, la verità è stata manifestata soprattutto nella nuova legge. Quindi esso si addice ai pontefici della nuova legge.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 6

La lamina d'oro **Esodo 28, 36**, su cui era scritto l'augustissimo nome di Dio, era l'ornamento più nobile dell'antica legge. Perciò il suo uso doveva essere trasferito nella nuova legge.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 7

Le insegne esterne dei ministri della Chiesa sono i segni del potere interiore. Ora, gli arcivescovi non hanno un potere diverso per natura da quello dei vescovi, come si è notato [*a. 6, ad 3*]. Essi dunque non devono avere il pallio, che i vescovi non hanno.

Spl. III^a q. 40, a. 7, arg. 8

Nel Romano Pontefice risiede la pienezza del potere. Eppure egli non usa il pastorale. Perciò non devono usarlo neppure gli altri vescovi.

Spl. III^a q. 40, a. 7. RESPONDEO:

Le vesti dei ministri rappresentano simbolicamente le doti in essi richieste per trattare le cose di Dio. E poiché alcune sono richieste in tutti, mentre altre che sono richieste nei ministri superiori non sono così

indispensabili per gli inferiori, di conseguenza certe vesti sono comuni a tutti i ministri, altre invece sono riservate a quelli superiori. E così

- **a tutti i ministri** viene assegnato **l'amitto** per coprire le spalle, che sta a indicare la **fermezza** nel compimento del ministero sacro a cui essi sono chiamati, **Innocenzo III, De sacro altaris mysterio 1, 50**; nonché **il camice**, che indica la **purezza dei costumi** [ib., c. 51], e **il cingolo**, che indica la **repressione della carne** [ib., c. 52]. Il suddiacono porta inoltre **il manipolo**, che indica la **purificazione dalle più piccole macchie** [ib., c. 59], poiché il manipolo è come un fazzoletto per astergere il volto:

- i **suddiaconi** infatti sono i primi ad essere ammessi a trattare le cose sacre. **Portano** inoltre **la tunicella stretta**, che vuole indicare **la dottrina di Cristo** [ib., c. 39]: per cui nell'antica legge da tale veste pendevano dei campanelli, **Esodo 28, 33 s.** Infatti i suddiaconi sono già ammessi ad annunziare la dottrina della nuova legge.

- Al **diacono** invece viene imposta anche la **stola sulla spalla sinistra**, per indicare che egli si consacra **al ministero degli stessi sacramenti**. E in più gli viene data la **dalmatica**, che è una veste larga, così chiamata perché cominciò a essere usata in Dalmazia [Isid., Etym. 19, 22]: e ciò per indicare che egli è già addetto alla **distribuzione dei sacramenti** [Innocenzo III, op. cit. 1, 56], avendo il compito di distribuire il sangue; ora, nel distribuire si richiede larghezza.

- Al **sacerdote** invece **la stola viene posta su entrambe le spalle**: per mostrare che a lui viene data la piena **potestà di amministrare i sacramenti**, e non quale ministro altrui: per cui la sua stola discende fino agli arti inferiori. Inoltre egli porta **la casula [o pianeta]**, che significa **la carità** [ib., c. 58]: poiché egli celebra «**il sacramento della carità**», cioè l'Eucaristia [cf. III, q. 73, a. 3, ad 3].

- Ai **vescovi** invece sono dati nove ornamenti in più, oltre a quelli dei sacerdoti:

+ le **calze**, i sandali, la cintura, la tunicella, la dalmatica, la mitra, i guanti, l'anello e il pastorale; e ciò perché sono nove le cose che essi possono fare in più del sacerdote, e cioè: ordinare i chierici, benedire le vergini, consacrare i pontefici, imporre le mani [nella cresima e nelle ordinazioni], dedicare le chiese, deporre i chierici, celebrare i sinodi, benedire il crisma, consacrare le vesti e i vasi sacri. - Oppure si può dire che le calze **stanno a indicare la rettitudine del camminare**.

+ I **sandali** che coprono i piedi indicano **il disprezzo dei beni terreni** [Innoc. III, op. cit. 1, 48].

+ La **cintura** che unisce la stola col camice indica **l'amore delle virtù** [ib., c. 52].

+ La **tunicella** indica **la perseveranza**: poiché si dice [Gen 37, 23] che Giuseppe portasse «una tunica talare», che cioè scendeva fino ai talloni, i quali simboleggiano l'estremità della vita.

+ La **dalmatica** significa la **larghezza nelle opere di misericordia** [Innoc. III, op. cit. 1, 56].

+ I **guanti** indicano la **cautela nell'operare** [ib., c. 57];

+ la **mitra** la **scienza dell'antico e del nuovo Testamento**: per cui essa ha due punte [ib., c. 60].

+ Il **pastorale** poi indica

- la **sollecitudine pastorale** con la quale il vescovo deve «**accogliere i lontani**», il che è indicato dalla **voluta in alto**;
- «**sorreggere i deboli**», il che è indicato dall'**asta medesima**;
- «**stimolare i tiepidi**», il che è indicato dalla **punta terminale** di questo ornamento. Da cui il verso: «**Collige, sustenta, stimula**, vaga, morbida, lenta».

+ E finalmente l'**anello** sta a indicare i **sacramenti della fede**, con la quale la Chiesa diviene sposa di Cristo [ib., c. 61]: poiché il vescovo in persona di Cristo è lo **sposo della Chiesa**.

- In più gli **arcivescovi** hanno **il pallio**, come segno di un potere privilegiato: esso infatti sta a indicare «**la collana d'oro**» che si soleva dare ai **combattenti valorosi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 1

Ai sacerdoti dell'antica legge la continenza era comandata solo per il tempo in cui attendevano al loro ministero. E così per indicare la castità che allora dovevano osservare nell'offrire i sacrifici usavano i femorali, **Esodo 28, 43**. Invece ai ministri del nuovo Testamento è imposta la castità perpetua. Perciò l'analogia non regge.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 2

La mitra suddetta non era un distintivo di dignità ma, come spiega S. Girolamo, era una specie di cappello. Invece la tiara, che era un segno di dignità, era riservata ai pontefici, **Esodo 28, 4**; **Levitico 8, 9**, come adesso la mitra.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 3

Il potere dei ministri ha la sua origine nel vescovo, non già nel sacerdote, il quale non può conferire i loro ordini. Per questo le loro vesti deve indossarle il vescovo e non il sacerdote.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 4

Invece dell'efod il sacerdote usa la stola, che ha il medesimo significato.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 5

Il razionale è sostituito dal pallio.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 6

Come dice Innocenzo III, in luogo della lamina suddetta i nostri vescovi hanno la croce; come al posto dei femorali hanno i sandali, al posto della veste di lino il camice, al posto della fascia il cingolo, al posto del manto la tunicella, al posto dell'efod l'amitto, al posto del razionale il pallio, al posto della tiara la mitra.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 7

Sebbene gli arcivescovi non abbiano un potere di natura diversa, tuttavia l'hanno più ampio dei vescovi. E per indicare tale ampiezza viene loro dato il pallio, che ne circonda da ogni parte la persona.

Spl. III^a q. 40, a. 6, ad arg. 8

Il Romano Pontefice non usa il pastorale, poiché S. Pietro inviò il suo per risuscitare un certo suo discepolo, che poi divenne vescovo di Treveri. Per questo il Papa usa il pastorale solo nella diocesi di Treveri, e non altrove. - Oppure ciò sta a significare che egli non ha un potere limitato, come quello indicato dalla curvatura del pastorale.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il matrimonio quale compito naturale

Spl. **Questione 41**

Proemio

Veniamo ora a trattare del **matrimonio**.

- Primo, in quanto **compito naturale**;
- secondo, in quanto **sacramento**;

- terzo, considerandolo **direttamente nella sua natura**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il matrimonio sia di ordine naturale;
2. Se attualmente esso sia di precetto;
3. Se il suo atto sia lecito;
4. Se possa essere meritorio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio non sia naturale**. Infatti:

Spl. III^a q. 41, a. 1, arg. 1

«È di diritto naturale ciò che la natura insegna a tutti gli animali», **Digesto 1, 1, 1**. Ora, negli altri animali ci sono i rapporti sessuali senza il matrimonio. Quindi il matrimonio non è di diritto naturale.

Spl. III^a q. 41, a. 1, arg. 2

Ciò che è di **diritto naturale** si riscontra in tutti gli uomini **in qualsiasi stato di civiltà**. Invece il matrimonio non si riscontra in qualsiasi momento della civiltà umana, poiché come riferisce **Cicerone** [De invention 1, 2] «da principio gli uomini erano selvaggi, e allora nessuno riconosceva i propri figli e l'unione stabile del matrimonio», nelle quali cose consiste il matrimonio. Perciò il matrimonio non è di ordine naturale.

Spl. III^a q. 41, a. 1, arg. 3

Le realtà naturali sono identiche presso tutti, **Aristotele**. Il matrimonio invece non ha la stessa forma presso tutti: poiché la sua celebrazione cambia secondo le varie leggi. **Quindi non è naturale**.

Spl. III^a q. 41, a. 1, arg. 4

I mezzi di cui la natura può fare a meno per raggiungere i suoi scopi non sono naturali. Ma **la natura mira alla conservazione della specie mediante la generazione**, la quale può avvenire anche fuori del matrimonio, ad es. nella fornicazione. Quindi il matrimonio non è di ordine naturale.

Spl. III^a q. 41, a. 1. **SED CONTRA:**

- All'inizio del **Digesto** si legge: «**È un diritto naturale l'unione dell'uomo e della donna, che noi chiamiamo matrimonio**».
- Il Filosofo** [Ethica 8, 12] **insegna che** «l'uomo è un animale più coniugale che politico». Ora «l'uomo», come egli scrive [ib. 9, 9], «è per natura un animale politico e socievole». **Quindi è per natura coniugale. Il matrimonio perciò è di ordine naturale.**

Spl. III^a q. 41, a. 1. **RESPONDEO:**

Una cosa può essere **naturale in due modi**:

- **Primo, perché prodotta necessariamente da cause naturali**: come è naturale per il fuoco salire verso l'alto. **E il matrimonio in questo senso non è naturale**: come non lo è quanto viene compiuto con il libero arbitrio.

[L'autore esclude che il matrimonio rientri tra le cose naturali di tal genere perché lo considera formalmente quale istituzione stabile e giuridicamente definita. Ben diversa Sarebbe la soluzione se egli si fosse limitato a considerare il fenomeno dell'accoppiamento dei due sessi. Sebbene infatti l'uomo abbia la facoltà di guidare l'istinto sessuale, è però innegabile che esso deriva per necessità da un impulso fisico-biologico. Per San Tommaso, il moralista e il teologo, pur tenendo nel debito conto la componente fisiologica, si devono considerare i rapporti dell'uomo con la donna nel matrimonio su di un piano schiettamente morale. Non sempre i teologi più recenti che hanno rimproverato acerbamente all'Aquinate di aver seguito in questo

campo le orme di Aristotele e di Agostino, hanno saputo leggere con intelligenza questa pericope fondamentale. E' innegabile quindi che le conoscenze fisiologiche e biologiche di San Tommaso sono insufficienti ed in parte errate ma non è su di esse che egli costruisce il suo trattato sul matrimonio.]

- **Secondo**, può dirsi naturale una cosa verso cui **la natura ha inclinazione, ma che viene compiuta mediante il libero arbitrio**: come si dicono naturali gli atti delle virtù. **E in questo senso il matrimonio è naturale**: poiché ad esso la ragione naturale inclina per due motivi:

+ **Primo**, per raggiungere **il suo fine principale**, che è **il bene della prole**.

*[Stando con il rigore al testo, ci sembra di poter dire che qui San Tommaso parla, per il momento, dei **fini oggettivi**, presupponendo il **fine soggettivo e immanente** dell'istituzione stessa che è **l'amore reciproco e il consenso coniugale**. Si sa che quest'ultimo costituisce la **forma stessa del matrimonio** ed "è più essenziale al matrimonio che la fedeltà è la prole" (q. 39, a.3). Nella III parte, che è l'opera della sua perfetta maturità, San Tommaso così esprime il modo inequivocabile il suo pensiero: "La **forma del matrimonio** consiste in una **indivisibile congiunzione degli animi** mediante la quale un coniuge è tenuto alla fedeltà indivisibile verso l'altro; mentre il fine del matrimonio è la prole da generare e da educare" (q. 29, a. 2)]*

Infatti la natura non mira soltanto alla **generazione della prole**, ma anche al suo **sostentamento** e alla sua **educazione** fino alla maturità perfetta dell'uomo in quanto uomo, cioè alla formazione nella virtù. Per cui, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], dai genitori riceviamo tre cose, cioè «l'essere, il nutrimento e l'educazione». Ora, il figlio non potrebbe essere educato e istruito se non avesse **genitori ben noti e determinati**. Il che non avverrebbe se non ci fosse un **legame stabile dell'uomo con la donna, cioè il matrimonio**.

+ **Secondo**, per raggiungere **il fine secondario del matrimonio**, che è **l'aiuto reciproco dei coniugi nella vita di famiglia**.

*[Non possiamo condividere l'opinione di chi vorrebbe includere in questo fine oggettivo secondario l'affetto coniugale. L'aiuto reciproco di cui si parla, è infatti un **effetto di codesto rapporto affettivo** sia per San Tommaso che per Aristotele. Dobbiamo dire quindi che l'uno e l'altro di codesti "maestri di coloro che sanno" si sono limitati a considerare **i fini oggettivi** della vita coniugale, lasciando sottinteso il fine soggettivo e immanente che è l'amore coniugale. **Questo fine costitutivo e immanente e la forma stessa del matrimonio**]*

Come infatti la ragione naturale spinge gli uomini ad abitare insieme, poiché uno non basta a se stesso nelle necessità della vita, ragione per cui si dice che l'uomo è «per natura un animale politico», così anche nelle necessità della vita umana alcuni uffici spettano agli uomini e altri alle donne. Perciò la natura invita a una convivenza dell'uomo con la donna, nella quale appunto consiste il matrimonio. - **E questi sono i motivi ricordati da Aristotele** [l. cit.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 41, a. 1, ad arg. 1

La natura ha posto nell'uomo **due serie di inclinazioni**:

- Alcune riguardano **ciò che conviene alla natura nel suo genere**, e queste sono comuni a tutti gli animali. Per questo **Aristotele** dice [l. cit.] che «la procreazione dei figli è comune a tutti gli animali».

- Altre riguardano **ciò che conviene alla natura nella sua differenza**, cioè in quanto la specie umana, essendo razionale, è superiore al genere: come avviene per gli atti della prudenza e della temperanza. E come la natura del genere, pur essendo unica in tutti gli animali, tuttavia non ha in essi lo stesso grado, così nemmeno inclina alla stessa maniera, ma nel modo che si addice a ciascuno. Ora, la natura umana inclina al matrimonio in forza del suo elemento differenziale per il secondo motivo indicato [nel corpo]. Il Filosofo infatti, nell'assegnare questo motivo, mette l'uomo al disopra degli altri animali. - Invece l'inclinazione dovuta al primo motivo dipende dal genere. Tuttavia **la natura non** li **inclina tutti allo stesso modo**. Poiché ci sono degli animali i cui figli appena nati sono in grado di procurarsi il cibo, oppure possono esserne provvisti dalla madre: e in essi

non c'è alcuna associazione tra maschio e femmina. In quelli invece che hanno bisogno di essere sostenuti da entrambi, ma per breve tempo, esiste un vincolo per il tempo suddetto: come è evidente nel caso di certi uccelli. Ma nell'uomo, in cui i figli hanno bisogno dei genitori per lungo tempo, ci deve essere un legame fortissimo ed esclusivo tra il maschio e la femmina, al quale inclina anche la natura del genere.

Spl. III^a q. 41, a. 1, ad arg. 2

Le parole di Cicerone possono essere vere per un dato popolo (considerando la sua origine prossima, per cui si distingue dagli altri popoli): poiché non tutti osservano i dettami della ragione naturale. Ma esse non sono vere universalmente: poiché la Scrittura, **Genesi 2, 23 s.; 4, 17 ss.**, ci ricorda che agli inizi del genere umano esisteva il matrimonio.

Spl. III^a q. 41, a. 1, ad arg. 3

La natura umana, come scrive il Filosofo, **Ethica 8, 14**, non è immutabile come quella divina. Perciò gli elementi di diritto naturale variano secondo gli stati e le condizioni umane, mentre gli elementi esistenti naturalmente nelle realtà divine non cambiano in alcun modo.

Spl. III^a q. 41, a. 1, ad arg. 4

La natura non mira soltanto all'esistenza della prole, ma alla sua perfetta esistenza. Per la quale si esige il matrimonio, come risulta evidente dalle spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il matrimonio sia tuttora di precetto. Infatti:

Spl. III^a q. 41, a. 2, arg. 1

Un precetto obbliga fino a che non viene revocato. Ora, nella sua prima istituzione il matrimonio era di precetto, come si legge nel testo [delle Sentenze 4, 26, 3]: e tale precetto non si legge che sia stato mai revocato; anzi, fu confermato con le parole, **Matteo 19, 6**: «Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto». Quindi il matrimonio è tuttora di precetto.

Spl. III^a q. 41, a. 2, arg. 2

I precetti del diritto naturale obbligano in ogni tempo. Ma il matrimonio è di diritto naturale, come sopra [a. prec.] si è dimostrato. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 41, a. 2, arg. 3

Il bene della specie è superiore al bene dell'individuo: poiché secondo **Aristotele** [Ethica 1, 2] «il bene del popolo è più divino del bene di un uomo singolo». Ora, il precetto dato al primo uomo per la conservazione dell'individuo con la nutrizione è ancora in vigore. Perciò a maggior ragione vige il precetto del matrimonio per la conservazione della specie.

Spl. III^a q. 41, a. 2, arg. 4

Un obbligo rimane fino a che sussiste il motivo che lo impone. Ora, gli uomini primitivi erano obbligati al matrimonio per non compromettere il moltiplicarsi del genere umano. Ma poiché si avrebbe lo stesso pericolo se ognuno potesse liberamente astenersi dal matrimonio, sembra che il matrimonio sia di precetto.

Spl. III^a q. 41, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 38**, afferma: «Chi non sposa la sua vergine fa meglio» di chi la sposa. Perciò contrarre matrimonio non è attualmente di precetto.

2. La trasgressione di un precetto non può meritare un premio. Ora, ai vergini è promesso un premio, cioè una speciale aureola. Quindi il matrimonio non è di precetto.

Spl. III^a q. 41, a. 2. RESPONDEO:

La natura offre **due specie di inclinazioni**:

- **La prima** è la tendenza verso ciò che è necessario alla **perfezione di ciascuno**. E tale inclinazione obbliga tutti, poiché le perfezioni naturali **[personali]** sono comuni a tutti.

- **La seconda** è la tendenza verso ciò che è **necessario alla società**. Ma trattandosi in quest'ultimo caso di realtà molteplici e incompatibili fra loro, ciascuno non è obbligato ad esse sotto precetto, altrimenti ognuno sarebbe obbligato a darsi all'agricoltura e all'architettura e a esercitare tutti gli altri mestieri necessari alla convivenza umana; si soddisfa invece all'inclinazione naturale per il fatto che varie persone esercitano i vari mestieri. Poiché dunque per la perfezione della società umana è necessario che alcuni si dedichino alla **vita contemplativa, la quale trova il massimo ostacolo nel matrimonio**, quest'ultimo, **anche secondo i filosofi**, non può obbligare sotto precetto. E Teofrasto [cf. Girolamo, Adversus Iovinianum 1, 47] dimostra che al sapiente non conviene sposarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 41, a. 2, ad arg. 1

Il precetto in parola non è stato revocato. Esso tuttavia **non obbliga ciascuno in particolare**, per la ragione esposta [nel corpo]; se non in quel tempo in cui il piccolo numero degli uomini esigeva che ciascuno attendesse alla procreazione.

Spl. III^a q. 41, a. 2, ad arg. 2-3

Da quanto abbiamo detto risulta evidente la risposta alla seconda e alla terza obiezioni.

Spl. III^a q. 41, a. 2, ad arg. 4

La natura umana, come si è detto inclina ad atti e compiti diversi; ma poiché essa è diversa nei vari individui, **inclina maggiormente chi a un compito e chi a un altro**. E per tale diversità, **guidata dalla divina provvidenza** che governa tutte le cose, avviene che c'è chi sceglie un mestiere, ad es. l'agricoltura, e chi un altro. E così avviene pure che alcuni scelgono il matrimonio e altri la vita contemplativa. **Per cui non vi è alcun pericolo imminente.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'atto matrimoniale sia sempre un peccato. Infatti:

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 1

S. Paolo, **1Corinti 7, 29**, scrive: «**Quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero**». Ma ai non sposati non è lecito l'atto matrimoniale. Quindi anche gli sposati peccano in quell'atto.

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 2

In **Isaia 59, 2**, si legge: «**Le nostre iniquità hanno scavato un abisso tra noi e il nostro Dio**». Ora, l'atto matrimoniale distoglie l'uomo da Dio: per cui nell'**Esodo 19, 15**, si comanda al popolo che doveva vedere Dio di «**non accostarsi alle proprie mogli**»; e **San Girolamo** afferma che «**nell'atto matrimoniale lo Spirito Santo non tocca il cuore dei profeti**». Perciò quell'atto è un peccato.

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 3

Ciò che è turpe in se stesso in nessun modo può essere compiuto bene. Ora, l'atto matrimoniale è accompagnato dalla **concupiscenza**, che è sempre **turpe**. Quindi è peccaminoso.

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 4

Ha bisogno di essere scusato solo ciò che è peccato. Ma l'atto matrimoniale ha bisogno di essere scusato dai beni del matrimonio, come insegna il Maestro [delle Sentenze 4, 26, 2]. Quindi è peccato.

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 5

Ciò che è della **medesima specie** merita un identico giudizio. Ma l'atto matrimoniale appartiene alla medesima specie dell'atto di adulterio: poiché entrambi hanno il medesimo oggetto, cioè la procreazione di un essere umano. **Essendo quindi peccato l'atto di adulterio, lo è pure l'atto del matrimonio.**

Spl. III^a q. 41, a. 3, arg. 6

Ogni eccesso di passione distrugge la virtù. Ora, nell'atto matrimoniale c'è sempre un eccesso di piacere, per cui si ha un assorbimento della ragione, che è il bene principale dell'uomo; per cui il Filosofo, *Ethica* 7, 11, scrive che «è impossibile all'uomo intendere allora una qualsiasi cosa». Quindi l'atto matrimoniale è sempre un peccato.

Spl. III^a q. 41, a. 3. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 28. 36**, dichiara: «**Se una vergine si sposa, non pecca**»; e ancora, **1 Timoteo 5, 14**: «**Desidero che le più giovani si risposino, abbiano figli**». Ma la procreazione dei figli non è possibile senza l'unione sessuale. **Quindi l'atto matrimoniale non è un peccato: altrimenti l'Apostolo non avrebbe voluto tali cose.**

2. **Nessun peccato può essere di precetto.** Ora, l'atto matrimoniale è materia di un precetto, **1Corinti 7, 3**: «**Il marito compia il suo dovere verso la moglie**». Quindi non è un peccato.

[Nel corso dei secoli la Chiesa ha dovuto più volte combattere contro un esagerato spiritualismo che pretendeva di condannare l'uso del matrimonio. La prima condanna esplicita del magistero fu quella del I Concilio di Braga che risale al 563, in cui si condannarono le tesi di Mani e di Prisciliano. Benedetto XII nel 1341 condannò un errore analogo che si era infiltrato tra gli Armeni. Il Concilio Vaticano secondo (1963-65) ha espresso in forma positiva il rispetto che si deve all'intimità coniugale.]

Spl. III^a q. 41, a. 3 RESPONDEO:

Se ammettiamo che la natura corporea è stata creata buona da Dio, è impossibile affermare che quanto è richiesto alla conservazione di tale natura, ed è secondo l'inclinazione naturale, sia universalmente cattivo. Perciò, esistendo l'inclinazione naturale alla procreazione della prole, che assicura la conservazione della specie, è impossibile affermare che l'atto con il quale viene procreata la prole sia del tutto illecito, così da non ammettere il giusto mezzo della virtù; - **a meno che non si voglia asserire, secondo la follia di alcuni, che gli esseri corporei sono stati creati da un Dio cattivo.** Dal quale errore forse deriva l'opinione a cui accenna il testo *[delle Sentenze 4, 26, 5; cf. ob. 4]*. **La quale è dunque una pessima eresia**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 1

L'Apostolo con quelle parole non volle proibire l'atto del matrimonio, come non proibiva il possesso dei beni quando diceva, **1Corinti 7, 31**: «**Quelli che usano del mondo, siano come se non ne usassero**», ma **in entrambi i casi volle proibire che venissero presi come fini tali mezzi.** Il che risulta dalle espressioni che usa. Non disse infatti: «non usino», oppure: «non posseggano», ma «**siano come se non usassero, o possedessero**».

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 2

Possiamo essere uniti a Dio sia con la **grazia abituale**, sia con l'**atto della contemplazione** e dell'amore. Ciò che dunque separa dalla prima unione è sempre **peccato.** Non così invece ciò che separa dalla seconda: **poiché qualunque occupazione lecita circa le cose inferiori distrae l'anima**, ostacolandone l'unione attuale con Dio. E ciò avviene soprattutto nell'unione sessuale, in cui l'**anima è vincolata dall'intensità del piacere.**

Per questo dunque a coloro che hanno l'incarico di contemplare o di amministrare le cose divine viene imposto temporaneamente di astenersi dall'atto coniugale. E per questo si dice ancora che lo Spirito Santo, per quanto riguarda la rivelazione dei misteri di Dio, non toccava l'anima dei profeti nell'atto del matrimonio.

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 3

La turpitudine della concupiscenza che sempre accompagna l'atto del matrimonio **non è una colpa, ma un castigo derivante dal peccato originale**: e consiste nel fatto che le facoltà inferiori e le membra del corpo non ubbidiscono alla ragione. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 4

Si dice propriamente che vengono scusati quegli atti che presentano un'apparenza di male, senza essere cattivi, oppure senza esserlo così gravemente come appare. E alcuni sono scusati del tutto, altri solo in parte. Poiché dunque **l'atto matrimoniale**, per la corruzione della concupiscenza, si presenta come un **atto disordinato, in forza dei beni del matrimonio** viene scusato del tutto, per cui non è peccato.

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 5

Pur essendo i due atti identici nella loro specie fisica, tuttavia differiscono nella specie morale, che è mutata da una circostanza, cioè dal fatto che si compie l'atto con il coniuge o con un'altra persona. Come anche **uccidere un uomo per vendetta e ucciderlo per eseguire una giusta condanna sono atti diversi nella specie morale, pur essendo della medesima specie fisica**: per cui uno è lecito e l'altro è illecito.

Spl. III^a q. 41, a. 3, ad arg. 6

L'eccesso di passione che distrugge la virtù non solo impedisce l'atto della ragione, ma elimina l'ordine da essa voluto. Ora, ciò non si verifica in seguito all'intensità del piacere nell'atto matrimoniale: poiché sebbene allora l'uomo non sia attualmente ordinato, è però preordinato dalla ragione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che **l'atto matrimoniale non sia meritorio** Infatti:

Spl. III^a q. 41, a. 4, arg. 1

Il Crisostomo afferma: «**Sebbene il matrimonio non procuri punizioni a chi ne usa, tuttavia non procura alcuna mercede**». Ma il **merito** è concepito in rapporto alla **mercede**. Quindi l'atto matrimoniale non è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, arg. 2

Non è una cosa lodevole abbandonare ciò che è meritorio. Ora **la verginità**, con la quale si rinunzia al matrimonio, è una cosa lodevole. Perciò l'atto matrimoniale non è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, arg. 3

Chi fa uso di un **permesso** fa uso di una **licenza accordata**. Ma con ciò **non acquista alcun merito**. Perciò l'atto del matrimonio non è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, arg. 4

Il merito presuppone una difficoltà, al pari della virtù. Ora, **l'atto matrimoniale non presenta difficoltà, ma comporta un piacere**. Quindi non è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, arg. 5

Ciò che non si può fare senza commettere peccato veniale non è meritorio: poiché non si può insieme meritare e demeritare. Ora, nell'atto matrimoniale una colpa veniale c'è sempre: poiché lo stesso primo moto istintivo verso il piacere è un peccato veniale. Perciò tale atto non può essere meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4. SED CONTRA:

1. Tutti gli atti che eseguono un precetto, se sono compiuti nella carità, sono meritori. Ora, l'atto matrimoniale è di questo genere, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 3:** «Il marito compia il suo dovere verso la moglie». Quindi, ecc.
2. Ogni atto di virtù è meritorio. Ma l'atto suddetto è un atto di giustizia: poiché si tratta di «rendere ciò che si deve». Perciò è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4. RESPONDEO:

L'atto matrimoniale in chi possiede la grazia è necessariamente peccaminoso o meritorio, poiché nessun atto deliberato è indifferente, come si è visto sopra [cf. In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 5; I-II, q. 18, a. 9]. Se infatti all'atto matrimoniale si è spinti da una virtù, cioè o dalla giustizia, per rendere il debito coniugale, o dalla religione, per procreare dei figli da consacrare al culto di Dio, allora esso è meritorio. Se invece si è mossi dalla libidine restando nei beni del matrimonio, nel senso cioè che uno mai desidererebbe andare con altre donne, allora è un peccato veniale. Se al contrario uno è trasportato al di là dei beni del matrimonio, così da essere disposto a compiere quell'atto con qualsiasi altra donna, allora è un peccato mortale. Poiché la natura o muove stando sottomessa all'ordine della ragione, e allora si ha un moto virtuoso, oppure si rifiuta a tale ordine, e allora si ha un moto di libidine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 41, a. 4, ad arg. 1

La radice del merito rispetto al premio sostanziale è la carità, ma rispetto al premio accidentale l'aspetto meritorio sta nella difficoltà dell'atto. E così l'atto matrimoniale è meritorio non nel secondo, ma nel primo modo.

Spl. III^a q. 41, a. 4, ad arg. 2

Si può meritare con opere buone piccole o grandi. Quando dunque uno lascia le opere minori per compiere le maggiori è degno di lode, abbandonando così atti meno meritori.

Spl. III^a q. 41, a. 4, ad arg. 3

Il «permesso» talvolta riguarda un male minore. E in questo senso è permesso l'atto matrimoniale mosso dalla libidine entro i limiti del matrimonio: così infatti è un peccato veniale. Ma quando ad esso si è spinti dalla virtù, che lo rende meritorio, allora quell'atto non è «permesso» se non nel senso che è «concesso», come si dice per un bene minore. E non c'è alcun inconveniente nel fatto che chi fa uso di tale concessione possa meritare, poiché il buon uso dei benefici di Dio è meritorio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, ad arg. 4

La difficoltà del sacrificio è richiesta per meritare il premio accidentale; ma per il merito relativo al premio essenziale basta la difficoltà che consiste nell'ordinare i mezzi al fine. E questa si riscontra anche nell'atto del matrimonio.

Spl. III^a q. 41, a. 4, ad arg. 5

Il primo moto istintivo che è peccato veniale è il moto appetitivo verso un piacere disordinato. Ma tale disordine non esiste nell'atto matrimoniale. Quindi l'argomento non regge.

Spl. Questione 42

Proemio

Passiamo quindi a parlare del **matrimonio come sacramento**.

Sul tema indicato si pongono quattro quesiti:

1. Se il matrimonio sia un sacramento;
2. Se dovesse essere istituito prima del peccato;
3. Se conferisca la grazia;
4. Se la copula carnale sia parte integrante del matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio non sia un sacramento**. Infatti:

Spl. III^a q. 42, a. 1, arg. 1

Tutti i sacramenti della nuova legge hanno una forma, che è essenziale al sacramento. Ora, **la benedizione data dal sacerdote nelle nozze non è essenziale al sacramento**. Quindi il matrimonio non è un sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 1, arg. 2

Secondo Ugo di S. Vittore il sacramento è «un elemento materiale». Ora, **il matrimonio non ha per materia un elemento materiale**. Quindi non è un sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 1, arg. 3

I sacramenti hanno la loro efficacia dalla **passione di Cristo** [cf. III, q. 62, a. 5]. Ma l'uomo col matrimonio, il quale implica un piacere, non viene reso conforme alla passione di Cristo, che fu dolorosa. Quindi il matrimonio non è un sacramento

Spl. III^a q. 42, a. 1, arg. 4

Ogni sacramento della nuova legge «produce ciò che significa» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, il matrimonio non produce l'unione di **Cristo con la Chiesa**, che esso significa [Ef 5, 32]. Perciò non è un sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 1, arg. 5

Negli altri sacramenti si riscontra qualcosa che è insieme «realtà e simbolo» [cf. III, q. 63, a. 6, ad 3]. Ora, ciò non si riscontra nel matrimonio: esso infatti non imprime il carattere, altrimenti non potrebbe essere ripetuto. Quindi non è un sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 1. SED CONTRA:

1. **S. Paolo, Efesini 5, 32** afferma: «Questo sacramento è grande». Quindi, ecc.
2. **Il sacramento è un segno di una cosa sacra**. Ma tale è il matrimonio. Perciò esso è un sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 1. RESPONDEO:

I sacramenti sono rimedi destinati a santificare l'uomo e a guarirlo dal peccato mediante segni sensibili. Poiché dunque tali condizioni si riscontrano nel matrimonio, esso va computato fra i sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 42, a. 1, ad arg. 1

La forma di questo sacramento **è costituita dalle parole che esprimono il consenso matrimoniale, non dalla benedizione del sacerdote**, che è solo un sacramentale.

Spl. III^a q. 42, a. 1, ad arg. 2

Il sacramento del matrimonio esige la cooperazione di chi lo riceve, come la penitenza [cf. III, q. 84, a. 1, ad 1, 2; q. 90, aa. 1, 2, 3]. **Come quindi la penitenza non ha altra materia all'infuori degli atti esterni del penitente, in sostituzione dell'elemento sensibile, così avviene anche nel matrimonio.**

Spl. III^a q. 42, a. 1, ad arg. 3

Sebbene il matrimonio non renda conformi alla passione di Cristo nella sofferenza, tuttavia tale conformità si produce quanto alla carità, con la quale egli accettò la passione per unire a sé la Chiesa come sposa, Efesini 5, 25 ss..

Spl. III^a q. 42, a. 1, ad arg. 4

L'unione di Cristo con la Chiesa non è la realtà contenuta in questo sacramento, ma solo la realtà da esso significata; e tale realtà non costituisce alcun sacramento. **Il matrimonio però, come vedremo [ad 5], produce un'altra realtà da esso contenuta e significata.** - Il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6] parla poi della sola realtà [significata e] non contenuta, poiché riteneva che il matrimonio non producesse realtà alcuna.

[Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! (Efesini 5. 22-32)]

Spl. III^a q. 42, a. 1, ad arg. 5

Quelle tre cose si riscontrano anche in questo sacramento. I «segni sensibili», **sacramentum tantum** sono infatti **gli atti esterni**; la «realtà e sacramento», **res et sacramentum** **è l'obbligo reciproco dell'uomo e della donna derivante da tali atti**; la «realtà contenuta», **res ultima** contenuta **è l'effetto di questo sacramento**; la «realtà non contenuta» [res non contenuta] è invece ciò di cui parla il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6; cf. ad 4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che il matrimonio non dovesse essere istituito prima del peccato.** Infatti:

Spl. III^a q. 42, a. 2, arg. 1

Ciò che è di diritto naturale non ha bisogno di istituzione. Ma tale è il matrimonio, come si è già notato [q. 41, a. 1]. Quindi esso non doveva venire istituito.

Spl. III^a q. 42, a. 2, arg. 2

I sacramenti sono medicine contro la malattia del peccato. Ora, la medicina non va preparata prima della malattia. Quindi essi non potevano essere istituiti prima del peccato.

Spl. III^a q. 42, a. 2, arg. 3

L'identico istituto non ha bisogno che di una sola istituzione. Ora, il matrimonio fu istituito anche dopo il peccato, come dice il testo delle Sentenze [4, 26, 2]. **Perciò esso non fu istituito prima del peccato.**

Spl. III^a q. 42, a. 2, arg. 4

L'istituzione di un sacramento deve essere fatta da Dio. Ora, le parole concernenti espressamente il matrimonio prima del peccato non furono pronunziate da Dio, ma da Adamo, **Genesi 2, 23 s.** *[Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta». 24 Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.]*, mentre quelle dette da Dio, **Genesi 1, 28**: **«Crescete e moltiplicatevi»**, furono rivolte anche alle bestie, **Genesi 1, 22**, tra le quali non c'è matrimonio. Quindi il matrimonio non fu istituito prima del peccato.

Spl. III^a q. 42, a. 2, arg. 5

Il matrimonio è tra i sacramenti della nuova legge. Ma questi furono iniziati da Cristo. Quindi il matrimonio non doveva essere istituito prima del peccato.

Spl. III^a q. 42, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 19, 4**, si legge: **«Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina?»**.

2. Il matrimonio fu istituito per la procreazione della prole. Ma la procreazione della prole era necessaria anche prima del peccato. Quindi il matrimonio doveva essere istituito prima del peccato.

Spl. III^a q. 42, a. 2. RESPONDEO:

La natura inclina al matrimonio in vista di un bene, che però cambia secondo le varie epoche della storia umana. Perciò il bene suddetto va diversamente determinato secondo i diversi stati degli uomini:

- E così il matrimonio in quanto è ordinato alla **procreazione della prole**, che era necessaria anche se non ci fosse stato il peccato, fu istituito **prima del peccato**.

- In quanto invece è un **rimedio alle ferite** del peccato fu istituito dopo il peccato, **al tempo della legge di natura**.

- Nella **legge di Mosè** furono poi regolate le **condizioni personali richieste** per il matrimonio, **Levitico 18, 6 ss.**.

- Ma in quanto rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**, il matrimonio fu istituito nella **nuova legge**, ed è un **sacramento della nuova alleanza**. Rispetto poi agli altri vantaggi connessi col matrimonio, quali l'amicizia e l'aiuto reciproco dei coniugi, esso ha la sua istituzione nella legge civile. Siccome però il **sacramento** è per sua natura un **segno e un rimedio**, il matrimonio è un sacramento in forza delle [tre] istituzioni intermedie, mentre in forza della prima è un compito naturale, e in forza dell'ultima è un compito sociale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 42, a. 2, ad arg. 1

Le cose che sono di **diritto naturale** quanto ai loro elementi comuni hanno bisogno di essere istituite rispetto alle loro **determinazioni concrete**, secondo i diversi stati. **Così è di diritto naturale che i malfattori siano puniti, ma la determinazione della pena va fatta dal diritto positivo.**

Spl. III^a q. 42, a. 2, ad arg. 2

Il matrimonio non è soltanto un rimedio al peccato, ma è principalmente **un compito naturale**. E prima del peccato fu istituito **sotto tale aspetto, non quale rimedio**.

Spl. III^a q. 42, a. 2, ad arg. 3

Dovendo il matrimonio essere determinato sotto vari aspetti, nulla impedisce che abbia avuto diverse istituzioni. E così le varie istituzioni riguardavano la stessa cosa, **ma sotto aspetti diversi**.

Spl. III^a q. 42, a. 2, ad arg. 4

Prima del peccato il matrimonio fu istituito da Dio **quando egli diede all'uomo come aiuto la donna, formandola da una sua costola**, **Genesi 2, 18 ss.**, e disse loro: «**Crescete e moltiplicatevi**», **Genesi 1, 28**. Sebbene infatti egli avesse detto la stessa cosa agli animali, tuttavia tale ordine non doveva essere eseguito da questi ultimi come dagli uomini. E d'altra parte Adamo proferì quelle parole divinamente ispirato, per ricordare l'istituzione del matrimonio compiuta da Dio.

Spl. III^a q. 42, a. 2, ad arg. 5

Come risulta evidente da quanto detto [nel corpo], **prima di Cristo il matrimonio non fu istituito quale sacramento della nuova legge**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il matrimonio non conferisca **la grazia**. Infatti:

Spl. III^a q. 42, a. 3, arg. 1

Stando a **Ugo di S. Vittore**, «**i sacramenti conferiscono la grazia mediante una santificazione**». Ora, **il matrimonio non implica per se stesso alcuna santificazione**. Quindi non conferisce la grazia.

Spl. III^a q. 42, a. 3, arg. 2

Ogni sacramento conferisce la grazia con la sua materia e con la sua forma. Ora, **gli atti che sono la materia di questo sacramento non sono causa della grazia: poiché sarebbe conforme all'eresia pelagiana sostenere che i nostri atti sono causa della grazia**. E neppure sono causa della grazia le **parole** che esprimono il consenso: **poiché esse non producono alcuna santificazione**. Quindi nel matrimonio non viene conferita in alcun modo la grazia.

Spl. III^a q. 42, a. 3, arg. 3

La grazia data per curare la piaga del peccato è necessaria a tutti coloro che hanno tale piaga. Ora, la piaga della concupiscenza si trova in tutti. Se quindi nel matrimonio venisse data la grazia contro la piaga della concupiscenza, tutti gli uomini dovrebbero contrarre il matrimonio. E così sarebbe assai stolto astenersene.

Spl. III^a q. 42, a. 3, arg. 4

Una malattia non può essere curata con ciò che l'aggrava. Ora, col matrimonio la concupiscenza si aggrava: **poiché, stando al Filosofo** [Ethic. 3, 12], «la concupiscenza è insaziabile, e aumenta se viene assecondata con gli atti corrispondenti». **Quindi il matrimonio non conferisce il rimedio della grazia contro la concupiscenza**.

Spl. III^a q. 42, a. 3. SED CONTRA:

1. La definizione deve corrispondere alla realtà definita e viceversa. Ma **nella definizione del sacramento si dice che esso causa la grazia**. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, esso causa la grazia.

2. **S. Agostino** afferma che il matrimonio è «**una medicina per i malati**». Ma non può essere una medicina se non in quanto ha una qualche efficacia. **Quindi ha una certa efficacia per reprimere la concupiscenza**. La concupiscenza però non viene repressa se non mediante la **grazia**. Quindi in esso viene conferita la grazia.

Spl. III^a q. 42, a. 3 RESPONDEO:

In proposito ci sono state tre opinioni:

- Alcuni hanno affermato che **il matrimonio in nessun modo produce la grazia, ma è solo un segno** [che sta a indicarla]. - **Ma ciò non è sostenibile**. Perché allora non sarebbe in alcun modo superiore ai sacramenti della legge antica, e così non ci sarebbe alcun motivo per annoverare il matrimonio tra i sacramenti della legge nuova. **Infatti anche nella legge antica, per la natura stessa dell'atto coniugale, il matrimonio offriva un**

rimedio, dando uno sfogo alla concupiscenza in modo che non degenerasse violentemente in seguito a un'eccessiva repressione.

- Perciò altri opinarono che in esso **viene conferita la grazia quanto al recesso dal male**: poiché gli atti che fuori del matrimonio sarebbero peccaminosi, in esso non lo sono. - Ma anche questo è troppo poco: poiché ciò avveniva anche nell'antica legge. Dicono quindi che esso elimina il peccato frenando la concupiscenza, perché non vada oltre i beni del matrimonio; **tuttavia con tale grazia non si otterrebbe un aiuto a ben operare**. - Anche questo però è insostenibile. Poiché a impedire il peccato e a inclinare al bene è sempre la medesima grazia: come è identico il calore che elimina il freddo e che riscalda.

- Ecco perché altri affermano che **il matrimonio cristiano conferisce la grazia in ordine ai compiti propri del matrimonio**. E questa è l'opinione più probabile. **Poiché quando Dio dà una facoltà, accorda anche tutti gli aiuti con i quali l'uomo può usarne convenientemente**: come a tutte le facoltà dell'anima, p. es., corrispondono altrettanti organi del corpo, per compiere le operazioni corrispondenti. Quindi, siccome nel matrimonio viene concesso all'uomo per istituzione divina di usare della propria moglie per la procreazione della prole, viene in esso conferita anche la grazia, senza la quale non si potrebbe far questo come si conviene. È quanto abbiamo detto sopra sul potere dell'ordine. **Perciò la grazia così conferita è il contenuto sostanziale [res] ultimo, presente in questo sacramento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 42, a. 3, ad arg. 1

Come nel battesimo l'acqua ottiene dal contatto [che ebbe nel Giordano] con la carne di Cristo «di toccare il corpo e di purificare il cuore», così **il matrimonio ha un influsso analogo principalmente per il fatto che Cristo volle raffigurarlo con la sua passione**; non invece in forza di una qualche benedizione del sacerdote.

Spl. III^a q. 42, a. 3, ad arg. 2

Come nel battesimo la materia e la forma producono immediatamente non la grazia, ma il carattere, così **gli atti esterni [materia] e le parole [forma] che esprimono il consenso matrimoniale [sacramentum tantum] producono direttamente un certo vincolo, che è il sacramento del matrimonio; e tale vincolo, in forza dell'istituzione divina, dispone alla grazia. [res et sacramentum] [la grazia così conferita è il contenuto sostanziale [res] ultimo, presente in questo sacramento]**.

Spl. III^a q. 42, a. 3, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se contro la concupiscenza non ci fosse un rimedio più efficace. Ma un rimedio migliore viene riscontrato negli esercizi spirituali e nella mortificazione della carne da parte di coloro che rinunziano al matrimonio.

Spl. III^a q. 42, a. 3, ad arg. 4

La concupiscenza può essere curata in due modi. Primo, dalla parte della concupiscenza medesima, in modo che venga repressa nella sua radice. E in questo senso il matrimonio è un rimedio mediante la grazia che in esso viene conferita. Secondo, rispetto ai suoi atti. E ciò in due modi. Primo, facendo sì che gli atti esterni a cui la concupiscenza inclina perdano la loro disonestà. E ciò avviene mediante i beni del matrimonio, i quali coonestano la concupiscenza della carne. - Secondo, impedendo gli atti disonesti. E ciò risulta dalla natura stessa degli atti coniugali: poiché sfogandosi la concupiscenza nell'atto coniugale, essa non spinge ad altre azioni disoneste. Da cui le parole dell'Apostolo, **1Corinti 7, 9: «È meglio sposarsi che ardere»**. **Sebbene infatti la concupiscenza sia portata di per sé a crescere mediante l'esercizio degli atti corrispondenti, tuttavia essa risulta repressa per il fatto che questi sono ordinati dalla ragione**: poiché «da atti simili risultano abiti e disposizioni consimili» [Ethic. 2, 1].

ARTICOLO 4

VIDETUR che per l'integrità del matrimonio sia richiesto l'atto coniugale. Infatti:

Spl. III^a q. 42, a. 4, arg. 1

Nell'istituzione del matrimonio fu detto, **Genesi 2, 24**: «I due saranno una sola carne». Ma ciò non avviene che con l'atto coniugale. Perciò quest'ultimo appartiene all'integrità del matrimonio.

Spl. III^a q. 42, a. 4, arg. 2

Come si è detto sopra [*a. 2; q. 39, a. 1*], ciò che esprime il significato del sacramento è indispensabile al sacramento stesso. Ora, il rapporto sessuale esprime il significato del sacramento, come si legge nelle Sentenze [4, 26, 6]. Quindi esso appartiene all'integrità del sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 4, arg. 3

Questo sacramento è ordinato alla **conservazione della specie**. Ma questa non può prodursi senza l'atto coniugale. Quindi tale atto è richiesto dall'integrità del sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 4, arg. 4

Il matrimonio è un sacramento in quanto offre un rimedio contro la concupiscenza, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 7, 9**: «È meglio sposarsi che ardere». Ma tale rimedio esso non può prestarlo a quanti non compiono l'atto coniugale. Si ha perciò la stessa conclusione.

Spl. III^a q. 42, a. 4. SED CONTRA:

1. Nel paradiso terrestre esisteva il **matrimonio**. Eppure là non ci fu l'atto **coniugale**. Quindi tale atto non è richiesto per l'integrità del matrimonio.

2. Sacramento dice santificazione. Ora, come dice il testo [delle Sentenze, l. cit.], il matrimonio è più santo senza l'atto coniugale. Quindi l'atto coniugale non è richiesto dal sacramento.

Spl. III^a q. 42, a. 4. RESPONDEO:

L'integrità o perfezione di una cosa può essere di due generi:

- l'una riguarda la **perfezione prima**, che consiste nell'essere stesso della cosa;
- l'altra riguarda la **perfezione seconda**, che consiste nell'operazione.

Essendo dunque l'atto coniugale una certa operazione o uso del matrimonio, di cui viene data la facoltà, ne risulta che tale atto rientra nel secondo tipo di integrità, e non nel primo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 42, a. 4, ad arg. 1

Adamo esprime l'integrità del matrimonio in tutti e due i generi di perfezione: poiché **una realtà si manifesta attraverso le sue operazioni**.

Spl. III^a q. 42, a. 4, ad arg. 2

È indispensabile per un sacramento che esso significhi la grazia che contiene. Ma l'atto coniugale, come si è visto [*a. 1, ad 4, 5*], non significa questa realtà, bensì una realtà non contenuta.

Spl. III^a q. 42, a. 4, ad arg. 3

Una cosa non raggiunge il suo fine che mediante il proprio atto. Se dunque il fine del matrimonio non viene raggiunto senza l'atto coniugale, ciò dimostra che questo appartiene al secondo genere di integrità, e non al primo.

Spl. III^a q. 42, a. 4, ad arg. 4

Prima del rapporto sessuale il matrimonio è un rimedio in forza della grazia con esso conseguita, sebbene non in forza dell'atto, che è richiesto dal secondo tipo di integrità.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il fidanzamento

Spl. **Questione** 43

Proemio

Passiamo così a considerare il matrimonio direttamente in se stesso:

- E in primo luogo esamineremo gli **sponsali**;
- secondo, la **definizione del matrimonio**;
- terzo, la sua **causa efficiente**;
- quarto, i **suoi beni**;
- quinto, **i suoi impedimenti**;
- sesto, **le seconde nozze**;
- settimo, **cose connesse col matrimonio**.

A proposito del fidanzamento si pongono tre quesiti:

1. Che cosa siano gli sponsali;

2. Chi può contrarli;

3. Se si possa rompere il fidanzamento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli **sponsali** non siano ben definiti, secondo le parole del **Papa S. Niccolò I** [*Decr. di Graz. 2, 30, 5, 3*], come «una promessa di futuro matrimonio». Infatti:

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 1

S. Isidoro ha scritto che «uno è sposo non perché promette, ma perché si impegna e offre garanzie». Ora, uno è detto sposo dagli sponsali. **Quindi** gli sponsali non sono «una promessa».

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 2

Chiunque promette una cosa deve essere costretto a mantenerla. Ma **quelli che hanno contratto gli sponsali non vengono obbligati dalla Chiesa al matrimonio**. Quindi gli sponsali non sono «una promessa».

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 3

Talora gli sponsali sono accompagnati non soltanto dalla **promessa**, ma anche dal **giuramento e da qualche pegno**. Perciò non vanno definiti solo come una promessa.

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 4

Il matrimonio deve essere libero e incondizionato. Invece gli sponsali talora sono legati a qualche condizione, e persino a obbligazioni in danaro. Quindi non è giusto definirli come una promessa «di matrimonio».

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 5

S. Giacomo 4, 13 ss., biasima le promesse di cose future. Ora, nei sacramenti non ci deve essere nulla di biasimevole. Quindi non si devono fare promesse di «futuro» matrimonio.

Spl. III^a q. 43, a. 1, arg. 6

Nessuno è detto sposo se non dagli sponsali. Ora, uno è detto sposo dalle nozze presenti, come si dice nel testo. Quindi gli sponsali non sono sempre le promesse di nozze future.

Spl. III^a q. 43, a. 1. RESPONDEO:

Il consenso all'«unione coniugale espresso con verbi al futuro costituisce **non il matrimonio**, ma una **promessa di matrimonio**. E tale promessa prende il nome di **sponsali**, dal verbo latino *spondere* [*promettere, obbligarsi, rendersi garante*], come spiega **S. Isidoro**: «Poiché prima che si usassero le pubblicazioni di matrimonio si davano delle garanzie con le quali ci si impegnava reciprocamente al matrimonio, e si presentavano dei mallevadori [garanti]». Ora, tale promessa può essere fatta in due modi:

- **assolutamente** o sotto condizione. Assolutamente può essere ancora fatta in quattro modi:
 - + Primo, **con la semplice promessa**, come quando si dice: «Io ti prenderò in sposa», o viceversa.
 - + Secondo, **offrendo pegni sponsalizi**, cioè danaro, o altre cose di valore.
 - + Terzo, **con l'anello di fidanzamento**.
 - + Quarto, **con il giuramento**.
- Se poi tale promessa è **sotto condizione**, bisogna distinguere.
 - + Poiché o questa **condizione è onesta**, come quando si dice: «Ti sposerò se i genitori acconsentono»; e allora la promessa tiene avverandosi la condizione, altrimenti non tiene.
 - + Oppure è **disonesta**, e ciò può avvenire in due modi. Poiché o è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dice: «Ti sposerò se mi procurerai il veleno per rendermi sterile»; e allora il fidanzamento è **nulla**. Oppure non è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dicesse: «Ti sposerò se mi aiuterai a rubare»; e allora la promessa tiene, però va eliminata la condizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 1

Le **garanzie e i doni** reciproci dei fidanzati sono una **conferma della promessa**. Quindi si riducono alla promessa.

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 2

Con tale promessa i fidanzati si impegnano reciprocamente a sposarsi: per cui pecca mortalmente chi non sta alla promessa senza che capiti un impedimento. E in tal caso la Chiesa costringe, infliggendo una penitenza per il peccato. Però non c'è costrizione in foro esterno, poiché «i matrimoni fatti per forza di solito finiscono male» [*Decretales 4, 1, 17*]. - Purché però non ci sia stato il **giuramento**. Perché allora bisogna costringere, secondo certi autori. Altri però non sono del parere, per il motivo accennato: specialmente se si temesse l'uxoricidio.

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 3

Le altre cose che accompagnano gli sponsali non servono che a **confermare la promessa**. Perciò gli sponsali non sono altro che una promessa.

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 4

Le condizioni apposte non compromettono la libertà del matrimonio. Poiché se sono disoneste vanno eliminate. Se invece sono oneste, allora o si tratta di un bene morale, come quando si dice: «Ti sposerò se sono contenti i genitori»; e tale condizione non toglie la libertà degli sponsali, ma ne accresce la bontà; oppure si tratta di un bene utile, come nel caso in cui si dicesse: «Mi sposerò con te se mi darai tanto»; e allora la condizione non equivale alla vendita del consenso del matrimonio, bensì alla promessa della dote: per cui il matrimonio non perde la sua libertà. Talora invece la condizione pecuniaria equivale a un'ammenda. E allora tale condizione non tiene, poiché i matrimoni devono essere liberi; e neppure si può esigere tale ammenda da chi si rifiuta di contrarre il matrimonio.

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 5

S. Giacomo non intende proibire in modo assoluto che si facciano delle promesse per il futuro, ma che si facciano come facendo affidamento sulla propria vita. Egli infatti insegna a mettere la condizione: «Se Dio vorrà», **Gc.4, 15**. E questa va sottintesa anche se non è espressa a parole.

Spl. III^a q. 43, a. 1, ad arg. 6

Nel matrimonio possiamo considerare il vincolo stesso e l'atto coniugale. Per cui uno può essere detto sposo per l'impegno relativo alla prima cosa in forza degli sponsali che vengono contratti con una formula al futuro. E può essere detto tale per l'impegno relativo alla seconda quando si è contratto il matrimonio con una formula al presente, poiché in tal modo ci si impegna in rapporto all'atto del matrimonio. - Tuttavia gli sponsali derivano propriamente dal primo di questi impegni, e sono come dei sacramentali che fanno parte del matrimonio, come gli esorcismi fanno parte del battesimo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per contrarre gli **sponsali** non sia ben determinata l'**età di sette anni** [cf. *Decr. di Graz. 2, 30, 2, prol.*]. Infatti:

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 1

Un contratto che può essere stipulato da altri non richiede l'età della discrezione in quelli per i quali viene stipulato. Ora, gli sponsali possono essere fatti dai genitori all'insaputa dei due futuri sposi. Quindi possono essere stipulati tanto prima che dopo i sette anni.

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 2

Per contrarre gli sponsali si richiede un certo uso di ragione come anche per commettere un peccato mortale. Ora, S. Gregorio racconta che un bambino [di cinque anni] fu colpito da morte improvvisa in seguito a una bestemmia. Quindi si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 3

Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ma per il matrimonio non viene determinata la stessa età per la ragazza e per il ragazzo. Perciò neppure negli sponsali andava determinata per entrambi la stessa età di sette anni.

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 4

Uno può contrarre gli sponsali dal momento in cui può sentire l'attrazione per il matrimonio. Ora, **i segni di tale attrattiva spesso appaiono nei bambini prima dei sette anni. Quindi essi possono contrarre gli sponsali prima di questa età.**

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 5

Se due contraggono gli sponsali prima dei sette anni, e dopo il settimo anno, ma prima della pubertà, li contraggono impegnandosi al presente, si deve far conto che sussista tra i due un fidanzamento. Ma questo non dipende dal secondo contratto: perché allora essi non intendono contrarre il fidanzamento, ma il matrimonio. Quindi dipende dal primo. E così si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 6

Nelle imprese compiute comunemente da più persone il difetto dell'una viene supplito dall'altra: come quando ad es. si trascina insieme una barca. Ma gli sponsali sono un'azione fatta in comune dai contraenti. Se quindi uno dei due è adulto, può contrarre gli sponsali con una bambina inferiore ai sette anni: poiché il tempo che manca a lei sopravanza all'altro.

Spl. III^a q. 43, a. 2, arg. 7

Se due contraggono le nozze con una formula al presente essendo vicini all'età puberale, pur senza averla ancora raggiunta, il contratto viene considerato un vero matrimonio. Quindi, per lo stesso motivo, se si contraggono le nozze con una formula al futuro prima dei sette anni, purché sia vicino quel termine, gli sponsali andranno considerati validi.

Spl. III^a q. 43, a. 2. RESPONDEO:

L'età di sette anni fu stabilita molto ragionevolmente dal diritto come quella indispensabile per gli sponsali. Essendo questi infatti, come si è detto [a. 1], una promessa di cose future, devono essere riservati a chi è in grado in qualche modo di **promettere**. E questa facoltà è solo in coloro **che hanno una certa previdenza del futuro; la quale richiede l'uso di ragione**. E qui, secondo il **Filosofo** [Ethica 1, 4], possiamo distinguere **tre gradi**:

- **il primo** è quello di chi non è capace di comprendere né da sé, né aiutato da altri; E poiché nell'uomo la ragione progredisce un po' per volta, con l'acquietarsi del moto e del flusso degli umori, **prima dei sette anni** l'uomo si trova nel primo di questi gradi: perciò in tale periodo non è in grado di stipulare alcun contratto, e quindi neppure gli sponsali. **Perciò prima dell'età di sette anni l'uomo è incapace di qualsiasi contratto.**

- **il secondo** è quello di chi può capire aiutato da altri, senza esserne capace da sé; il secondo grado invece comincia a essere raggiunto **alla fine del primo settennio**: ed è appunto a questa età che i fanciulli vengono mandati a scuola. Al termine di questo periodo comincia invece a essere in grado di **promettere alcune cose per il futuro**, specialmente quelle a cui la ragione naturale è più inclinata: non però a impegnarsi con un legame perpetuo, poiché la volontà non ha fermezza. **Può quindi in questo tempo contrarre gli sponsali.**

- **il terzo** è quello di chi può essere aiutato da altri e può anche considerare le cose da se stesso. Il terzo grado infine comincia a essere raggiunto **alla fine del secondo settennio** rispetto alle cose personali, in cui la ragione naturale si sviluppa più rapidamente. Invece alla fine del secondo settennio **uno può obbligarsi in ciò che riguarda la propria persona, cioè alla vita religiosa o al matrimonio.**

- **mentre rispetto alle altre cose viene raggiunto alla fine del terzo settennio.** Dopo il terzo settennio infine può obbligarsi anche per il resto. E a norma delle leggi [Dig. 4, 4, 3] egli non ha il potere di disporre dei propri averi se non all'età di venticinque anni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 1

Se prima degli anni della pubertà gli sponsali vengono contratti per interposta persona, i due fidanzati, o uno di loro, possono reclamare. **Per cui l'atto è nullo**: al punto che non si contrae con esso alcuna affinità. **Perciò gli sponsali contratti da terze persone hanno valore per i fidanzati solo in quanto giunti all'età canonica questi non reclamano, mostrando così di acconsentire a quanto altri hanno fatto in loro nome.**

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 2

Alcuni pensano che il bambino di cui parla S. Gregorio non si sia dannato, e non abbia peccato mortalmente, ma che quella visione avesse lo scopo di addolorare il padre di lui, che non lo aveva corretto. - Ciò però è espressamente contro l'intenzione di S. Gregorio, il quale scrive che «il padre del bambino, non curando l'anima del piccolo, nutrì per il fuoco dell'inferno un non piccolo peccatore». Perciò si deve rispondere che per peccare mortalmente basta il consenso sul presente, mentre negli sponsali si esige il consenso sul futuro. Ora, si richiede una discrezione maggiore nel provvedere per il futuro che nell'acconsentire a un atto presente. Quindi l'uomo è in grado di peccare mortalmente prima che di obbligarsi per il futuro.

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 3

Al momento di contrarre il matrimonio non **si richiede solo la disposizione quanto all'uso di ragione**, ma anche l'attitudine del corpo alla generazione. E poiché la ragazza raggiunge questa maturità fisica a dodici anni e il ragazzo a quattordici, **come insegna il Filosofo**, mentre l'uso della discrezione richiesto dagli sponsali

viene raggiunto contemporaneamente, di conseguenza per gli sponsali è determinata la stessa età per entrambi, e non invece per il matrimonio.

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 4

L'attrazione che si riscontra nei bambini prima dei sette anni non deriva dal perfetto uso della ragione, non essendo essi ancora pienamente capaci di istruzione, ma deriva piuttosto da un'inclinazione naturale. Perciò tale attrazione non basta per contrarre gli sponsali.

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 5

Nel caso ricordato, sebbene i due contraenti non contraggano un vero matrimonio, tuttavia mostrano di ratificare la promessa precedente. E così il primo contratto acquista vigore.

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 6

Coloro che trascinano una barca agiscono come una causa unica: quindi ciò che manca nell'uno può essere supplito dall'altro. Invece negli sponsali i contraenti agiscono come **persone distinte**: poiché gli sponsali non possono essere contratti che tra due persone. Per cui tutte e due devono essere capaci di stipulare un contratto. E l'incapacità dell'una non può essere supplita dall'altra.

Spl. III^a q. 43, a. 2, ad arg. 7

Anche negli sponsali, se i contraenti sono prossimi ai sette anni, il contratto è valido: poiché secondo il Filosofo «il poco viene valutato come un nulla». E questa prossimità da alcuni viene stabilita nel tempo di sei mesi. Però è meglio che sia determinata in base alla condizione dei contraenti: poiché in alcuni l'uso di ragione è più precoce che in altri.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **sponsali** non possano essere sciolti con l'**entrata in religione** di un contraente [cf. *Decretales 2, 32, 2*]. Infatti:

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 1

Il danaro che ho promesso a una persona non posso lecitamente offrirlo a un'altra. Ma **colui che contrae gli sponsali promette il proprio corpo alla fidanzata**. Quindi non può più offrirsi a Dio nella **vita religiosa**.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 2

Sembra che non possano essere sciolti neppure quando uno dei coniugi si trasferisce in una regione lontana [ib. 4, 1, 5]. Poiché «nel dubbio si deve sempre scegliere la analisi più sicura». Ora, è più sicuro aspettare il ritorno del coniuge assente. Quindi si deve aspettare.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 3

Sembra inoltre che non possano essere sciolti per la malattia in cui uno incorre dopo aver contratto gli sponsali [ib. 2, 24, 25]. Nessuno infatti deve essere punito per una sofferenza. Ma se chi si ammalasse perdesse il suo diritto sulla fidanzata, ne risulterebbe punito. Quindi gli sponsali non possono essere sciolti per malattia.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 4

Sembra che non basti neppure l'affinità sopraggiunta, come nel caso in cui il fidanzato avesse avuto nel frattempo illeciti rapporti con la sorella della fidanzata [ib. 4, 2, 4]. Poiché in tal caso quest'ultima sarebbe punita per il peccato del suo fidanzato. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 5

E neppure sembra che i due possano reciprocamente dispensarsi dall'impegno [ib. 4, 1, 2]. Poiché sarebbe un grave atto di leggerezza contrarre un obbligo e poi dispensarsene. E questo abuso non può essere tollerato dalla Chiesa. Quindi ecc.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 6

Neppure poi si può rompere il fidanzamento per la fornicazione di uno dei contraenti [ib. 2, 24, 25]. Poiché con gli sponsali uno non ha ricevuto il potere sul corpo dell'altro. Per cui sembra che non pecchino l'uno contro l'altro se nel frattempo commettono **fornicazione**. Perciò gli sponsali non possono essere sciolti per questo.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 7

Sembra inoltre che il fidanzamento non possa essere annullato dal matrimonio contratto con un'altra persona attraverso una formula al presente [ib. 4, 1, 31]. Poiché una seconda vendita non annulla la prima. Quindi il secondo contratto non può annullare il primo.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 8

E neppure può essere annullato per difetto di età [ib. 4, 2, 9]. Ciò che infatti non esiste non può essere annullato. Ma gli sponsali contratti prima dell'età stabilita erano **nulli**. Quindi **non possono essere invalidati**.

Spl. III^a q. 43, a. 3 RESPONDEO:

In tutti i casi indicati gli sponsali vengono sciolti, non però allo stesso modo. In due casi infatti, cioè con l'entrata in religione e con le nozze contratte con un'altra persona, **gli sponsali sono sciolti per legge**. Invece negli altri casi possono essere sciolti a **discrezione della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 1

La promessa suddetta viene a cessare con la morte spirituale [al mondo] [q. 61, a. 2]; poiché essa è soltanto spirituale, come si è detto [In 4 Sent., dist. 27, q. 1, a. 3, sol. 2].

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 2

Il dubbio indicato viene risolto dal fatto che uno non si presenta nel tempo stabilito per celebrare il matrimonio. Se quindi uno non ha mancato di attendere fino al tempo della celebrazione delle nozze, può sposare un'altra persona senza alcun peccato. Se invece è colpevole del mancato matrimonio deve fare penitenza per aver violato la promessa, o l'eventuale giuramento; e in seguito può, se vuole, sposarsi con altra persona, però con la dispensa dalla Chiesa.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 3

Se prima del matrimonio uno dei fidanzati incorre in una **grave infermità** che in modo considerevole lo debiliti, come l'epilessia o la paralisi; oppure lo deformi, come l'asportazione del naso o degli occhi; ovvero comprometta il bene della prole, come la lebbra, che d'ordinario è contagiosa, allora i fidanzati possono dirimere gli sponsali, per non rendersi spiacevoli l'uno all'altro e compromettere la buona riuscita del matrimonio. Né con ciò uno viene punito per una sofferenza, ma dalla sua sofferenza riceve un danno. Il che avviene senza ingiustizia.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 4

Se il fidanzato ha avuto rapporti con una consanguinea della fidanzata, o viceversa, allora gli sponsali devono essere sciolti. E per questo basta la notorietà del fatto, poiché si deve **evitare lo scandalo**. Le cause infatti che devono produrre in futuro i loro effetti ne vengono impediti non solo da ciò che è in atto, ma anche da ciò che deve attuarsi. Come quindi l'affinità esistente al momento di contrarre gli sponsali impedirebbe il contratto, così sopravvenendo prima del matrimonio, che è un effetto degli sponsali, impedisce il contratto precedente.

Né per questo si toglie qualcosa alla comparte; anzi, le si offre un beneficio, sciogliendola da una persona che con la fornicazione si è resa detestabile a Dio.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 5

Alcuni non ammettono questo caso. - Ma contro di essi una decretale [cit. nell'ob.] dice espressamente: «Al pari di coloro che hanno stipulato un patto e poi lo rescindono, così va tollerato» che reciprocamente si dispensino coloro che hanno contratto gli sponsali. Al che essi Rispondono che la Chiesa sopporta questo fatto per evitare il peggio. - Ma questa spiegazione non si accorda con l'esempio che viene allegato. Perciò si deve rispondere che non sempre è un atto di leggerezza ritrattare le promesse fatte: poiché, come dice il libro della **Sapienza 9, 14**, «le nostre previsioni sono incerte».

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 6

Sebbene i fidanzati non si siano concesso il diritto sul proprio corpo, tuttavia con la fornicazione nasce il sospetto che essi non sappiano mantenere la fede nel futuro. Perciò l'uno può premunirsi contro l'altro sciogliendo per questo il fidanzamento.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 7

La ragione invocata avrebbe valore se i due contratti fossero della stessa natura. Il secondo invece, cioè il matrimonio, è superiore al primo. Quindi lo scioglie.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 8

Quantunque non fossero veri sponsali, tuttavia ne avevano la formalità. Giunti perciò all'età legittima, per non sembrare consenzienti i due devono chiedere l'annullamento all'autorità della Chiesa, dando così il buon esempio.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > La natura del matrimonio

Spl. **Questione** 44

Proemio

Passiamo ora a considerare la natura del matrimonio. Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il matrimonio sia un tipo di unione;

2. Se sia ben denominato;

3. Se sia ben definito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia un tipo di **unione**. Infatti:

Spl. III^a q. 44, a. 1, arg. 1

Il **vincolo** che unisce è distinto dall'**unione medesima**, come la **causa** è distinta dall'**effetto**. Ora, il matrimonio è un vincolo che unisce i coniugi. Quindi non è un tipo di unione.

Spl. III^a q. 44, a. 1, arg. 2

Tutti i sacramenti sono dei segni sensibili [cf. III, q. 60, a. 4]. Ma nessuna relazione è un accidente sensibile. Perciò il matrimonio, essendo un sacramento, non è una relazione. Quindi non è un tipo di unione.

Spl. III^a q. 44, a. 1, arg. 3

L'unione è una relazione di equivalenza, come l'uguaglianza. Ora, come nota Avicenna [Met. 3, 10], la relazione di uguaglianza non è identica numericamente in ciascuno dei termini. Quindi non è identica neppure l'unione. Se quindi il matrimonio fosse un tipo di unione, tra i due coniugi il matrimonio non sarebbe unico.

Spl. III^a q. 44, a. 1. SED CONTRA:

1. La relazione consiste nel riferimento di una cosa a un'altra. Ma dal matrimonio scaturiscono dei riferimenti: **il marito infatti è tale in rapporto alla moglie, e viceversa**. Quindi il **matrimonio è nel genere della relazione**. E non può essere altro che un'unione.

2. Per fare di due esseri una cosa sola si richiede un'unione. Ora, ciò avviene nel matrimonio, poiché **nella Genesi 2, 24**, si legge: «**E i due saranno una sola carne**». Perciò il matrimonio è un tipo di unione.

Spl. III^a q. 44, a. 1. RESPONDEO:

Il termine **unione** implica l'idea di **adunare**, o di **unificare**. Quindi dovunque si riscontra l'unificazione di più cose, lì abbiamo un'**unione**. Ora, le cose che sono **ordinate a un dato scopo** sono come unite in ordine ad esso: come molti uomini si **adunano** per formare un solo esercito, o esercitare un'unica attività; per cui **sono tutti commilitoni, o consoci**. Siccome dunque dal matrimonio alcuni sono ordinati a un'**unica generazione ed educazione della prole**, nonché a un'**unica vita domestica**, è evidente che nel matrimonio esiste una certa unione per la quale uno è detto marito e l'altra moglie. E tale unione, per il fatto che è **ordinata a uno scopo unico** [per i due coniugi], è il matrimonio. **Invece l'unione dei corpi e dei cuori consegue al matrimonio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 44, a. 1, ad arg. 1

Il **matrimonio** è un **vincolo** che unisce non come **causa efficiente**, ma come **causa formale**. Quindi non è detto che debba distinguersi dall'**unione [coniugale]**.

Spl. III^a q. 44, a. 1, ad arg. 2

Sebbene la relazione stessa non sia un accidente sensibile, tuttavia **le sue cause possono essere percettibili dai sensi**. E **in un sacramento non si richiede che sia sensibile ciò che ne costituisce la res et sacramentum**: tale è infatti l'unione coniugale nel matrimonio. **Invece le parole che esprimono il consenso**, e costituiscono il segno sacramentale e la causa di detta unione, sono percettibili dai sensi.

Spl. III^a q. 44, a. 1, ad arg. 3

La **relazione** ha il suo fondamento nella **causa** che la produce, come la somiglianza si fonda sulla qualità; e risiede in un soggetto, come la somiglianza negli esseri simili. E dall'uno e dall'altro fatto si può desumere l'unità o la distinzione della relazione. Siccome dunque nella somiglianza la qualità non è identica numericamente, ma solo specificamente in entrambi i soggetti, e poiché i soggetti sono appunto due, come avviene anche nel rapporto di uguaglianza, così l'uguaglianza e la somiglianza sono numericamente distinte nei due soggetti posti a confronto. **La relazione che costituisce il matrimonio** invece da una parte è **unica** per entrambi i contraenti, cioè **se si considera la sua causa**, essendo ordinata a un'**unica generazione**, mentre **vista nei soggetti** contraenti è **numericamente molteplice**. E sotto tale aspetto viene indicata dai termini **moglie e marito**, mentre in quanto è una, viene indicata dal termine **matrimonio**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia ben **denominato**. Infatti:

Spl. III^a q. 44, a. 2, arg. 1

Le denominazioni vanno desunte dall'elemento più nobile. Ora, il padre è superiore alla madre. Perciò l'unione tra il padre e la madre doveva essere denominata dal padre piuttosto che dalla madre.

Spl. III^a q. 44, a. 2, arg. 2

Una cosa deve essere denominata dagli elementi essenziali: poiché, come insegna **Aristotele**: «il significato del nome costituisce la definizione». Ma le cerimonie nuziali non sono essenziali al matrimonio. Quindi il matrimonio non dovrebbe essere indicato con il termine nozze.

Spl. III^a q. 44, a. 2, arg. 3

La specie non può prendere come suo proprio il nome del genere. Ora l'unione, o congiunzione, è il genere rispetto al matrimonio. Perciò questo non può essere detto coniugio [*o connubio*].

Spl. III^a q. 44, a. 2. SED CONTRA:

Tale è il linguaggio comune.

Spl. III^a q. 44, a. 2. RESPONDEO:

Nel matrimonio si devono considerare tre aspetti:

- **Primo**, l'essenza, che è l'unione, o congiunzione. E sotto tale aspetto esso è denominato **coniugio** [*o connubio*], **Isidoro**.
- **Secondo**, la causa, che è lo **sposalizio**. E allora si parla di **nuptiae** (= *nozze*), dal verbo **nubere** [=velarsi]: poiché nelle cerimonie nuziali si è soliti mettere un velo sul capo degli sposi. [*il matrimonio è «il consenso legittimo per l'unione di due persone idonee».*]
- **Terzo**, l'effetto, che è la **prole**. E sotto tale aspetto viene detto **matrimonio**: «poiché la donna», come dice S. Agostino [Contra Faustum 19, 26], «non deve sposarsi per altro scopo che per essere madre». - «Matrimonio» può anche derivare da **matris munium** [=ufficio di madre], poiché il compito di educare la prole ricade specialmente sulla donna. - O potrebbe anche derivare da *matrem muniens*, difesa della madre: poiché questa ha ormai nel marito colui che la difende. - Oppure da *matrem monens*, quasi avvertimento alla madre di non lasciare il marito per un altro uomo. - Si può anche far derivare da *materia unius*, la materia di uno solo, poiché nel matrimonio si ha un'unione per la procreazione materiale di un'unica prole: cosicché «matrimonio» deriverebbe da *monos* e *materia*. - Finalmente S. Isidoro lo fa derivare da *matre* e *nato*: poiché col matrimonio la donna diviene madre di un nato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 44, a. 2, ad arg. 1

Sebbene il padre sia superiore alla madre, tuttavia i compiti della madre rispetto alla prole sono più assorbenti. - Oppure ciò è dovuto al fatto che la donna fu creata principalmente per aiutare l'uomo rispetto alla prole. L'uomo invece non fu creato per questo. Perciò rispetto al compito specifico del matrimonio la madre è più essenziale del padre.

Spl. III^a q. 44, a. 2, ad arg. 2

Talora gli **elementi essenziali** vengono conosciuti mediante quelli accidentali, e quindi certe cose possono essere denominate anche mediante **elementi accidentali**: i nomi infatti servono a far conoscere le cose.

Spl. III^a q. 44, a. 2, ad arg. 3

La specie talora porta il nome del proprio genere a motivo della sua imperfezione, avendo perfettamente la natura del genere ma senza un elemento che la distingua: come l'accidente proprio ritiene il nome di «proprio» [tra i predicabili]. Talora invece ciò avviene a motivo della perfezione: quando cioè la totale perfezione del genere si riscontra in una data specie e non in altre: come l'animale è così denominato dall'anima, che pure si riscontra in ogni corpo animato; ma l'animazione si riscontra perfettamente solo in quegli animati che sono

gli animali. E lo stesso avviene nel caso nostro: **poiché l'unione tra il marito e la moglie nel matrimonio è perfettissima**, essendo un'unione di anima e di corpo. Perciò viene denominata coniugio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia esatta la definizione del matrimonio riferita dalle **Sentenze** [4, 27, 2], cioè: «L'unione maritale tra persone legittime fatta per una consuetudine indissolubile di vita». Infatti:

Spl. III^a q. 44, a. 3, arg. 1

Per la definizione di marito è necessario ricorrere al termine matrimonio: poiché il marito è colui che è unito a una donna col matrimonio. Ma nella definizione del matrimonio si parla di «unione maritale». Quindi in queste definizioni si fa un circolo vizioso.

Spl. III^a q. 44, a. 3, arg. 2

Col matrimonio come l'uomo diviene marito di una donna, così la donna diviene moglie di un uomo. Perciò non si può parlare di **unione maritale** piuttosto che di **unione uxoria**.

Spl. III^a q. 44, a. 3, arg. 3

La consuetudine riguarda la condotta. Ma spesso tra gli sposati si riscontrano **condotte molto diverse**. Perciò nella definizione del matrimonio non si doveva includere l'espressione: «fatta per una consuetudine indissolubile di vita».

Spl. III^a q. 44, a. 3, arg. 4

Ci sono poi altre definizioni del matrimonio. Poiché secondo **Ugo di S. Vittore** il matrimonio è «il consenso legittimo per l'unione di due persone idonee».

- Secondo altri invece è «la partecipazione a una vita in comune, e una comunanza secondo le leggi divine e umane». - E ci si domanda come differiscano tra loro queste definizioni.

Spl. III^a q. 44, a. 3 **RESPONDEO**:

Come si è già visto [a. 2], nel matrimonio si possono considerare tre cose: la **causa**, l'**essenza** e gli **effetti**. E in base ad esse sono state date tre definizioni del matrimonio. Infatti quella di **Ugo di S. Vittore** è desunta dalla **causa**, cioè dal **consenso**, ed è evidente per se stessa. Invece - la definizione riferita dalle **Sentenze** mira all'**essenza del matrimonio**, che è l'**«unione»**.

- E aggiunge la **determinazione dei soggetti** interessati, con le parole «tra persone legittime».

- Indica poi la **differenza specifica** con l'aggettivo «**maritale**» [*spettante o appartenente al marito*]: poiché essendo il matrimonio un'unione in ordine a un dato scopo, tale unione viene specificata dall'oggetto a cui è ordinata, e precisamente da **quanto riguarda il marito**.

- Inoltre indica il **valore di questa unione**, poiché è indissolubile, aggiungendo: «fatta per una consuetudine indissolubile di vita».

L'altra definizione poi ha di mira gli **effetti** a cui è ordinato il matrimonio, cioè «una vita in comune» nell'ambito della famiglia. E poiché ogni società è ordinata da una legge, viene indicato il diritto dal quale è regolata questa unione, cioè «la legge divina e umana». Invece le altre società, come quelle dei commercianti e dei soldati, sono istituite soltanto dalla legge umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 44, a. 3, ad arg. 1

Talora gli elementi primigeni che devono servire per la definizione non hanno un nome: e così in certe definizioni si ricorre a dati posteriori in se stessi, che però sono da noi più conosciuti; come nella definizione della qualità Aristotele [Categ. 6] ricorre al termine quale, dicendo che «la qualità è ciò per cui siamo denominati quali». E lo stesso avviene nella definizione del matrimonio, nella quale si ricorre all'aggettivo maritale: nel senso che il matrimonio è «l'unione richiesta per i compiti propri del marito», che non potevano essere denominati con un solo vocabolo.

Spl. III^a q. 44, a. 3, ad arg. 2

Come si è spiegato [nel corpo], con questa specificazione viene indicato il fine dell'unione suddetta. E poiché secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinti 11, 9**, **l'uomo «non fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo»**, di conseguenza la specificazione doveva essere desunta più dall'uomo che dalla donna.

Spl. III^a q. 44, a. 3, ad arg. 3

Come la vita civile non è costituita dalle azioni private di questo individuo o di quell'altro, ma da quanto può interessare la società civile, così la vita coniugale non è altro che la convivenza relativa a tale società. Perciò rispetto a tale vita **la consuetudine degli sposi è unica e indissolubile; sebbene sia diversa rispetto agli atti personali di ciascuno.**

Spl. III^a q. 44, a. 3, ad arg. 4

La risposta appare chiara in base a quanto detto.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il consenso matrimoniale

Spl. **Questione 45**

Proemio

Passiamo ora a parlare del **consenso**: In proposito prima considereremo il consenso

- **in se medesimo;**
- secondo, il consenso **confermato col giuramento o con l'atto matrimoniale;**
- terzo, il **consenso coatto e quello condizionato;**
- quarto, **l'oggetto del consenso.**

Sul primo argomento si pongono cinque quesiti:

- 1. Se il consenso sia la causa efficiente del matrimonio;**
- 2. Se sia necessario esprimerlo a parole;**
- 3. Se il consenso in forma di promessa per il futuro costituisca il matrimonio;**
- 4. Se il consenso a parole, senza quello inferiore, basti a produrre il matrimonio;**
- 5. Se il consenso dato in segreto come di cosa presente basti a contrarre il matrimonio.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **consenso** non sia la **causa efficiente del matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 45, a. 1, arg. 1

I sacramenti non derivano dalla volontà umana, ma dall'istituzione divina [In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 4, sol. 4; III, q. 64, a. 2]. Ora, il consenso dipende dalla nostra volontà. Esso quindi non può essere la causa del **matrimonio**, come nemmeno di alcun altro sacramento.

Spl. III^a q. 45, a. 1, arg. 2

Una cosa non può essere causa di se stessa. Ma il matrimonio si identifica con il consenso: poiché il consenso matrimoniale sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa. Quindi il consenso non è la causa del matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 1, arg. 3

Una data cosa deve avere un'unica causa. Ora, il matrimonio tra due persone è unico, come si è visto sopra [q. 44, a. 1]. I consensi dei due invece sono diversi, sia per il soggetto che per l'oggetto: poiché una parte acconsente al marito e l'altra alla moglie. Perciò il mutuo consenso non è la causa del matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 1. SED CONTRA:

1. Il **Crisostomo** afferma: «Il matrimonio non è prodotto dal rapporto sessuale, ma dal volere».
2. Uno non consegue un diritto su ciò di cui un altro può disporre liberamente se non per il **consenso** di quest'ultimo. Ora, **col matrimonio entrambi i contraenti acquistano un diritto sul corpo dell'altro**, come insegna S. Paolo, **1Corinti 7, 4**, mentre prima ognuno poteva disporre liberamente del proprio corpo. **Quindi il consenso produce il matrimonio.**

Spl. III^a q. 45, a. 1. RESPONDEO:

Tutti i sacramenti producono un effetto spirituale mediante un atto materiale che lo significa: come nel battesimo si produce un'abluzione interiore spirituale mediante un'abluzione corporale. Poiché dunque **nel matrimonio si ha un'unione spirituale** in quanto esso è un sacramento, e un'unione materiale in quanto è un istituto naturale e sociale, **è necessario che l'unione spirituale venga realizzata per virtù divina mediante qualcosa di materiale**. Perciò, **dal momento che le stipulazioni dei contratti di ordine materiale vengono fatte col mutuo consenso**, è necessario che ciò avvenga anche per l'unione matrimoniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 45, a. 1, ad arg. 1

La causa prima dei sacramenti è, secondo **Isidoro**, «**la virtù divina, che con essi opera la salvezza**», ma **le cause seconde strumentali** sono gli atti esterni che hanno efficacia dall'istituzione divina. Ed è così appunto che il consenso è causa del matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio non è il consenso medesimo, bensì l'unione di due esseri ordinati a un unico scopo prodotta dal consenso, come si è visto sopra [q. 44, a. 1]. Né, propriamente parlando, il consenso significa l'unione di Cristo con la Chiesa, ma piuttosto l'atto del suo volere che ha determinato tale unione.

Spl. III^a q. 45, a. 1, ad arg. 3

Come è unico il matrimonio per l'unicità del fine dell'unione coniugale, sebbene siano due i contraenti, così è unico il consenso per l'oggetto a cui si acconsente, che poi è l'oggetto di tale unione, sebbene siano molteplici i consensi dalla parte dei contraenti. Né dalla parte della donna il consenso cade sul marito, ma sull'unione col marito; e così pure il consenso dell'uomo cade sull'unione con la moglie.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia necessario esprimere il **consenso** con la **parola**. Infatti:

Spl. III^a q. 45, a. 2, arg. 1

Col matrimonio, come con il voto, un uomo si costituisce sotto il potere di un altro. Ma il voto obbliga rispetto a Dio anche se non è espresso a parole. Quindi anche il consenso crea l'obbligazione del matrimonio anche se non è espresso con la parola.

Spl. III^a q. 45, a. 2, arg. 2

Il matrimonio può essere contratto anche fra persone incapaci di esprimere reciprocamente a parole il loro consenso, o perché mute, o perché di lingua diversa. Quindi l'espressione verbale del consenso non è richiesta nel matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 2, arg. 3

Se per una causa qualsiasi si omette ciò che è essenziale a un sacramento, questo non si verifica. Ma in qualche caso si ha il matrimonio senza le parole del consenso: come quando la ragazza tace per pudore, mentre i genitori la consegnano allo sposo. Perciò le parole del consenso non sono necessarie per il matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 2. SED CONTRA:

1. Il matrimonio è un **sacramento** [q. 42, a. 1]. Ora, in ogni sacramento si richiede un segno sensibile [cf. III, q. 60, a. 4]. Quindi anche nel matrimonio. E così si richiedono almeno delle **parole che esprimano sensibilmente il consenso**.

2. Il matrimonio è un **contratto fra l'uomo e la donna**. Ma in ogni contratto ci deve essere l'**espressione verbale del consenso reciproco**. Perciò nel matrimonio ci deve essere il consenso espresso con la parola.

Spl. III^a q. 45, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [a. 1], l'unione coniugale avviene in modo simile a come si produce un'**obbligazione nei contratti materiali**. Poiché dunque tali contratti non possono avvenire senza che i contraenti esprimano reciprocamente a parole la loro volontà, così è necessario che il consenso matrimoniale venga espresso oralmente: e tale espressione verbale sta al matrimonio come il lavacro esterno al battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 45, a. 2, ad arg. 1

L'obbligazione del **voto non è sacramentale, ma solo spirituale**. Perciò non è necessario, affinché obblighi, che venga fatta come i contratti materiali, come invece accade nel matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 2, ad arg. 2

Sebbene quei contraenti non possano esprimere a parole il loro volere, possono però esprimerlo con dei segni di capo. E questi sostituiscono le parole.

Spl. III^a q. 45, a. 2, ad arg. 3

Come dice **Ugo di S. Vittore**, «gli sposi devono acconsentire allo spontaneo dono reciproco: il che si ritiene che avvenga se alle nozze non mostrano una volontà contraria». Per cui in quel caso le parole dei genitori vengono considerate come se fossero della ragazza: **e ne è prova sufficiente il fatto che essa non contraddica**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il consenso espresso in forma di **promessa** produca il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 45, a. 3, arg. 1

Il presente sta al presente come il futuro sta al futuro. Ora, il consenso maritale dato al presente costituisce il matrimonio come presente. Quindi il consenso dato al futuro costituisce il matrimonio come futuro.

Spl. III^a q. 45, a. 3, arg. 2

Nel matrimonio si contrae un legame con parole che esprimono il consenso come negli altri contratti civili. Ma negli altri contratti non ha importanza che l'espressione verbale del consenso sia al presente o al futuro. Quindi non c'è differenza neppure nel matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 3, arg. 3

Con i voti religiosi l'uomo contrae un **matrimonio spirituale** con Dio. Ma i voti religiosi vengono espressi come **promesse**, eppure **obbligano**. Quindi anche la promessa di matrimonio può produrre il vincolo coniugale.

Spl. III^a q. 45, a. 3. SED CONTRA:

1. Chi dà il consenso al futuro matrimonio con una donna e poi lo dà al presente sposando un'altra, a norma delle leggi [Decretales 4, 1, 22] deve considerare moglie la seconda. Ma ciò non avverrebbe se il consenso espresso come promessa per il futuro producesse il matrimonio: poiché finché esiste il matrimonio con una non si può sposare un'altra. Quindi il consenso espresso in forma di promessa non costituisce il matrimonio.

2. Chi promette di fare una cosa non per questo la compie. Ora, chi dà il consenso al futuro promette di contrarre matrimonio con quella data persona. Quindi non lo contrae ancora.

Spl. III^a q. 45, a. 3 RESPONDEO:

Le cause o formule sacramentali producono significando, per cui «producono ciò che significano» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, quando uno esprime il proprio consenso con parole al futuro **non vuole significare che sta facendo il matrimonio, ma che promette di farlo**. Perciò tale manifestazione del consenso non produce il matrimonio, bensì il fidanzamento, a cui si dà il nome di sponsali. Analisi delle obiezioni:

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 45, a. 3, ad arg. 1

Quando il consenso è espresso al presente, sono presenti le parole e si dà il consenso per il presente, cioè per il medesimo tempo. Invece quando il consenso viene espresso al futuro sono presenti le parole, ma si dà il consenso per il futuro. Quindi non per il medesimo tempo. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 45, a. 3, ad arg. 2

Anche negli altri contratti, espressi in forma di promessa, non si trasferisce il potere sulle proprie sostanze quando si usa il futuro, come nell'espressione: *Ti darò*; ma solo quando si usa il presente.

Spl. III^a q. 45, a. 3, ad arg. 3

Nella professione religiosa i voti **esprimono al futuro gli atti** del matrimonio spirituale, come l'obbedienza o l'osservanza della regola, **non il matrimonio spirituale in se stesso**. Se invece si fa voto di contrarre in futuro questo matrimonio spirituale, allora tale matrimonio non si produce: poiché in tal caso uno non diventa religioso, ma promette di diventarlo in avvenire.

ARTICOLO 4

VIDETUR che le espressioni di consenso, anche verbali, costituiscano il matrimonio pur **mancando il consenso interiore**. Infatti:

Spl. III^a q. 45, a. 4, arg. 1

A norma del diritto [Decretales 1, 3, cc. 15, 16; 4, 11, 2] «**la frode e l'inganno non devono mai favorire chi li commette**». Ma chi esprime a parole un consenso che non ha nel cuore commette un inganno. Perciò questo non deve servirgli per liberarlo dal vincolo coniugale.

Spl. III^a q. 45, a. 4, arg. 2

Il consenso interiore di un altro non può essere conosciuto se non mediante le parole che lo esprimono. Se quindi tali espressioni non bastassero, e si richiedesse il **consenso interiore**, allora nessuno dei due coniugi potrebbe sapere se l'altro è il suo vero coniuge. E così egli commetterebbe fornicazione ogni volta che usa del matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 4, arg. 3

Quando è provato che uno si è sposato con una donna esprimendosi al presente, costui è costretto sotto pena di scomunica a considerarla come moglie, sebbene dica di non aver dato il consenso interiore, anche se poi avesse contratto matrimonio con un'altra esprimendo a parole il consenso interiore [ib. 4, 4, 3]. Ma ciò non avverrebbe se nel matrimonio si richiedesse il consenso interiore. Quindi esso non è richiesto.

Spl. III^a q. 45, a. 4. SED CONTRA:

1. **Innocenzo III**, parlando in una decretale [cf. ib. 4, 1, 26] di questo problema, afferma: «Senza il consenso tutte le altre cose non bastano a produrre il vincolo coniugale».
2. **L'intenzione** è richiesta in tutti i sacramenti [cf. III, q. 64, a. 8]. Ma chi non acconsente col cuore non ha l'intenzione di contrarre il matrimonio. Quindi il matrimonio non sussiste.

Spl. III^a q. 45, a. 4. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 2], **l'assenso verbale** sta a questo sacramento come l'**abluzione esterna** sta al battesimo. Come dunque non è battezzato chi riceve l'abluzione esterna non con l'intenzione di ricevere il sacramento, ma per **gioco** o per **inganno** [III, q. 64, a. 10, ad 2], **così non contrae matrimonio chi nell'esprimerlo a parole non dà il consenso interiore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 45, a. 4, ad arg. 1

Nel caso si devono distinguere due cose:

- il **difetto di consenso**, che **in coscienza** vale per considerarsi liberi dal vincolo matrimoniale, sebbene non valga **in foro esterno** di fronte alla Chiesa, dove si giudica secondo le testimonianze allegate,
- e l'**inganno** espresso **con le parole**, che non viene scusato né in **foro interno** né in **foro esterno**, poiché in entrambi viene giudicato **degnò di punizione**.

Spl. III^a q. 45, a. 4, ad arg. 2

Se da parte di un contraente manca il consenso interiore, **il matrimonio non esiste** neppure dall'altra parte: poiché il matrimonio risulta dall'unione reciproca, come si è detto [q. 44, a. 1]. Tuttavia si deve credere che non ci sia inganno se non appaiono dei segni evidenti: poiché di chiunque si deve presumere l'onestà se non ci sono prove in contrario. Perciò la parte che ha agito senza inganno viene per l'ignoranza scusata dal peccato.

Spl. III^a q. 45, a. 4, ad arg. 3

Nel caso indicato **la Chiesa** costringe il contraente doloso a stare con la prima moglie poiché **giudica** «**dalle apparenze esterne**», **1Samuele 16, 7**, e in ciò non si ha un errore di diritto, ma solo di fatto. Però il responsabile deve piuttosto affrontare la scomunica che avere rapporti coniugali con la prima moglie [Decretales 5, 39, 44]; oppure fuggire in terre lontane.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che per fare il matrimonio non basti il **consenso verbale al presente dato in segreto**. Infatti:

Spl. III^a q. 45, a. 5, arg. 1

Ciò che è sotto il dominio di una persona non viene trasferito sotto il dominio di un'altra se non per il consenso della prima. Ma **la ragazza era sotto il dominio del padre. Perciò non può passare sotto il dominio del marito se non con il consenso del padre.** Se quindi il consenso matrimoniale viene dato di nascosto, per quanto sia espresso al presente, **il matrimonio non sussiste.**

Spl. III^a q. 45, a. 5, arg. 2

Nel matrimonio i **nostri atti** sono necessari al sacramento come nella penitenza [III, q. 84, a. 1, ad 1]. Ma il sacramento della penitenza non si realizza se non mediante i ministri della Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti [ib., ad 2; a. 4, ad 3]. Quindi **neppure il matrimonio può avvenire di nascosto senza la benedizione del sacerdote.**

Spl. III^a q. 45, a. 5, arg. 3

Dato che il battesimo può essere ricevuto o pubblicamente o di nascosto, la Chiesa non proibisce che lo si riceva di nascosto. Invece **la Chiesa proibisce i matrimoni clandestini** [Decretales 4, 3, 3]. Essi quindi non possono farsi di nascosto.

Spl. III^a q. 45, a. 5, arg. 4

La Chiesa ha proibito che si contraggano **matrimoni tra parenti di secondo grado** [ib. 4, 14, 8]. Ma allo stesso modo ha proibito i **matrimoni clandestini** [cf. ob. 3]. Questi dunque non possono essere dei veri matrimoni.

Spl. III^a q. 45, a. 5. SED CONTRA:

1. Posta la causa è posto anche l'effetto, **Aristotele.** Ma **la causa efficiente** del matrimonio è il **consenso matrimoniale espresso al presente.** Quindi, sia che esso venga dato in pubblico, sia che venga dato di nascosto, il matrimonio segue ugualmente.

2. Quando alla debita materia si aggiunge la debita forma, il sacramento si realizza. Ma **nel matrimonio occulto viene osservata la debita forma, poiché ci sono le parole che esprimono il consenso richiesto; e c'è la debita materia, poiché si tratta di persone legittime.** Quindi si ha un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 45, a. 5. RESPONDEO:

Nel matrimonio, come negli altri sacramenti, ci sono delle **formalità essenziali**, la cui omissione rende nullo il sacramento, e ce ne sono altre che appartengono alla solennità del sacramento, omettendo le quali si compie un vero sacramento, **sebbene chi le omette faccia peccato.** Così dunque il consenso espresso verbalmente al presente tra persone capaci di contrarlo produce il matrimonio. Poiché [solo] queste due cose sono essenziali al sacramento, mentre tutte le altre ne formano la solennità, essendo fatte per renderlo più conveniente e decoroso. Perciò [anche] se vengono omesse, si ha un vero matrimonio [Decretales 4, 3, 2]; **sebbene i contraenti pecchino, a meno che non ne siano scusati per un giusto motivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 45, a. 5, ad arg. 1

La ragazza non è sotto il dominio del padre come una **schiava**, così da non avere il dominio sul proprio corpo, ma come una **figlia da educare.** **Perciò in quanto è libera essa può sottomettersi al dominio di un altro senza il consenso del padre:** come anche un giovane, o una ragazza, può entrare nella vita religiosa senza il consenso dei genitori, essendo una persona libera.

Spl. III^a q. 45, a. 5, ad arg. 2

Sebbene i nostri atti nella confessione siano essenziali al sacramento, tuttavia non sono sufficienti per ottenere l'effetto immediato, che è l'assoluzione dei peccati: è necessario quindi che per produrre il sacramento

intervenga l'atto del sacerdote. Invece nel matrimonio gli **atti personali** sono la causa sufficiente per produrre l'effetto immediato, che è il **vincolo coniugale**: poiché chiunque è arbitro di se stesso può obbligarsi con un'altra persona. Perciò **la benedizione del sacerdote non è richiesta nel matrimonio come formalità essenziale del sacramento.**

Spl. III^a q. 45, a. 5, ad arg. 3

È proibito anche ricevere il battesimo da chi non è sacerdote, se non si tratta di un caso di necessità. Ora, il matrimonio non è un sacramento di stretta necessità. Perciò il paragone non regge. Tuttavia **i matrimoni clandestini sono proibiti per i gravi inconvenienti che facilmente ne derivano. Spesso infatti in essi c'è l'inganno; e si passa di frequente ad altre nozze, pentendosi di quelle fatte senza ponderazione.** Ne derivano poi molti altri mali. E inoltre tutti questi matrimoni hanno qualcosa di indecente.

Spl. III^a q. 45, a. 5, ad arg. 4

I matrimoni clandestini non sono proibiti perché contrari a ciò che è essenziale al matrimonio, come lo sono invece i matrimoni tra persone non legittime, che sono soggetti non idonei per questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il consenso seguito dal giuramento o dall'atto coniugale

Spl. Questione 46

Proemio

C'è ora da considerare il **consenso** accompagnato dal **giuramento, o dall'atto coniugale.**

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il giuramento che accompagna il consenso esplicito a future nozze produca il matrimonio;
2. Se lo produce l'atto coniugale che segue un tale consenso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **giuramento** aggiunto al **consenso espresso al futuro** causi il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 46, a. 1, arg. 1

Nessuno può obbligarsi ad agire contro la legge divina, poiché sta scritto, **Matteo 5, 33**: «**Adempi con il Signore i tuoi giuramenti**». Quindi **per nessun obbligo successivo uno può esimersi dalla fedeltà a un giuramento fatto in precedenza.** Se quindi dopo la promessa giurata di sposare una donna uno ne sposa un'altra esprimendosi al presente, sembra che debba stare in ogni modo al giuramento precedente. Ma ciò non avverrebbe se con tale giuramento non fosse avvenuto il matrimonio. Quindi il giuramento aggiunto alla promessa produce il matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 1, arg. 2

La veracità di Dio è superiore alla veracità dell'uomo. Ora, **col giuramento una cosa viene confermata dalla veracità di Dio.** Poiché dunque le parole che esprimono il consenso matrimoniale come impegno presente, nelle quali c'è la sola veracità umana, producono il matrimonio, a più forte ragione possono produrlo le parole di promessa per il futuro confermate con giuramento.

Spl. III^a q. 46, a. 1, arg. 3

Secondo l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**: «il giuramento è una garanzia che pone fine a ogni controversia». Perciò almeno in giudizio si deve stare più al giuramento che alle semplici parole. Se quindi uno ha dato il suo consenso a una donna, sposandola senza giuramento, dopo aver fatto la promessa giurata a un'altra, è chiaro che deve essere obbligato dal giudizio della Chiesa [Decretales 4, 1, 22] a stare con quest'ultima e non con la prima.

Spl. III^a q. 46, a. 1, arg. 4

La semplice promessa ha per effetto gli sponsali. Ma il giuramento aggiunge qualcosa. Quindi fa più degli sponsali. Ora, al di là degli sponsali non c'è che il matrimonio. Quindi la promessa giurata produce il matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 1. SED CONTRA:

1. **Ciò che è futuro non esiste ancora.** Ora, il giuramento aggiunto a una promessa per il futuro non toglie che si tratti di un consenso futuro. Perciò il matrimonio non esiste.
2. Quando un matrimonio è compiuto non si richiede un altro consenso per il matrimonio. Invece dopo il giuramento suddetto si richiede un altro consenso che produca il matrimonio: altrimenti sarebbe inutile giurare che esso seguirà nel futuro. Esso quindi non causa il matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 1. RESPONDEO:

Il giuramento serve a confermare ciò che si dice. Perciò esso conferma solo ciò che viene espresso dalle parole, e non muta il loro significato. Siccome dunque le parole di promessa per il futuro nel loro stesso significato non costituiscono il matrimonio, poiché ciò che viene promesso come futuro non viene ancora prodotto, anche se interviene il giuramento, **il matrimonio non è compiuto**, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 28, 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 46, a. 1, ad arg. 1

La legge divina comanda di mantenere i **giuramenti leciti**, non quelli **illeciti**. Se dunque un obbligo successivo al giuramento lo rende illecito, non disubbidisce alla legge divina chi non osserva il giuramento fatto in precedenza. E proprio questo avviene nel nostro caso. Infatti il giuramento diviene illecito se è illecita la promessa. Ora, non è lecita la promessa di ciò che appartiene ad altri. Quindi il consenso matrimoniale dato al presente, con il quale uno trasferisce a un'altra donna il dominio sul proprio corpo, rende illecito mantenere il giuramento precedente, che prima era lecito.

Spl. III^a q. 46, a. 1, ad arg. 2

La veracità divina è efficacissima per confermare esattamente l'affermazione a cui viene applicata.

Spl. III^a q. 46, a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezione.

Spl. III^a q. 46, a. 1, ad arg. 4

Il giuramento aggiunge qualcosa non producendo un obbligo nuovo, ma confermando quello già assunto. Per cui pecca più gravemente chi lo trasgredisce.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'atto coniugale compiuto dopo la promessa di nozze causi il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 46, a. 2, arg. 1

Acconsentire con i fatti è più che acconsentire a parole. Ma chi compie l'atto coniugale acconsente col fatto alla promessa precedente. Quindi in tal modo il matrimonio viene contratto più che se fosse stato espresso il consenso matrimoniale con le parole.

Spl. III^a q. 46, a. 2, arg. 2

A causare il matrimonio non è soltanto il consenso espresso, ma anche quello interpretativo [q. 45, a. 2, ad 3]. Ora, nessun indizio può indicare il consenso meglio del rapporto sessuale. Quindi quest'ultimo dà compimento al matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 2, arg. 3

Ogni rapporto sessuale estraneo al matrimonio è peccato. Invece la donna che compie l'atto coniugale con il fidanzato non sembra che faccia peccato. Quindi con quell'atto viene causato il matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 2, arg. 4

«Il peccato non può essere rimesso senza la restituzione», Agostino. Ma uno non può fare alcuna restituzione alla donna che egli ha deflorato con la prospettiva del matrimonio se non sposandola. Quindi anche se dopo il rapporto sessuale avesse contratto matrimonio con un'altra, sarebbe tenuto a riunirsi con la prima. Perciò l'atto coniugale dopo la promessa di nozze causa il matrimonio.

Spl. III^a q. 46, a. 2. SED CONTRA:

1. Il Papa S. Niccolò I [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 2] dichiara: «Se nelle nozze manca il consenso, tutto il resto, compresi i rapporti sessuali, non vale nulla».

2. Ciò che è posteriore a una cosa non può causarla. Ora, l'atto coniugale segue il matrimonio. Quindi non può causarlo.

Spl. III^a q. 46, a. 2. RESPONDEO:

Si può parlare del matrimonio in due modi.

- Primo, dal punto di vista della coscienza. E sotto questo aspetto l'atto coniugale non può produrre realmente il matrimonio che era stato preceduto dalla promessa esplicita di nozze, se manca il consenso interiore: poiché le stesse parole che lo esprimono non basterebbero a produrlo, se mancasse detto consenso [q. 45, a. 4].

- Secondo, dal punto di vista della legge ecclesiastica. E in questo caso, poiché nel giudizio esterno si giudica «da ciò che appare esternamente», 1Samuele 16, 7, non essendovi nulla che esprima il consenso più dell'atto coniugale, secondo la legge della Chiesa [Decretales 4, 1, 30] si giudica che il rapporto sessuale successivo al fidanzamento causi il matrimonio, a meno che non risultino segni evidenti di inganno o di frode.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 46, a. 2, ad arg. 1

Chi compie l'atto coniugale acconsente di fatto al rapporto sessuale, ma non acconsente al matrimonio, se non secondo l'interpretazione della legge.

Spl. III^a q. 46, a. 2, ad arg. 2

L'interpretazione suddetta non muta la realtà delle cose, ma il giudizio che se ne dà secondo l'apparenza esterna.

Spl. III^a q. 46, a. 2, ad arg. 3

La fidanzata che compie l'atto coniugale col futuro sposo credendo che egli voglia consumare il matrimonio è scusata dal peccato; a meno non vi siano segni evidenti di frode, come ad es. un'eccessiva distanza di

condizione, o per la nobiltà o per gli averi, oppure per altri segni evidenti. L'uomo però commette peccato, sia di fornicazione, sia, il che è peggio ancora, di frode.

Spl. III^a q. 46, a. 2, ad arg. 4

In tal caso il fidanzato, prima di sposare un'altra donna, è tenuto a sposare la donna deflorata, se sono di uguale condizione, o se la fidanzata è di condizione superiore. Se invece ha già sposato un'altra, allora non è più in grado di soddisfare il suo obbligo. Quindi basta che provveda al matrimonio della ragazza. Anzi, secondo alcuni non è tenuto neppure a questo, se lo sposo è di condizione troppo superiore, oppure se c'era qualche segno evidente della frode: poiché in tal caso si può presumere che la fidanzata non fu ingannata, ma finse di essere ingannata.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il consenso coatto e condizionato

Spl. **Questione** 47

Proemio

Veniamo quindi a trattare del **consenso coatto e condizionato**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se un consenso possa essere coatto;
2. Se certe violenze possano smuovere un uomo risoluto;
3. Se il consenso coatto basti per produrre il matrimonio;
4. Se il consenso coatto produca il matrimonio nel contraente che usa la violenza;
5. Se il consenso condizionato basti per produrre il matrimonio;
6. Se un padre possa costringere il figlio a contrarre matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun **consenso** possa essere **coatto**. Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 1, arg. 1

Nel **libero arbitrio** non ci può mai essere **coazione**, in nessuno dei suoi stati, come è detto nelle *Sentenze* [2, 25, 8]. Ma il consenso è un atto del libero arbitrio. Quindi non può mai essere forzato.

Spl. III^a q. 47, a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, ciò che è violento, o coatto, «ha una causa [solo] esterna, senza alcun apporto da parte di chi lo subisce». Ora, **la causa di qualsiasi consenso è interiore**. Quindi nessun consenso può essere coatto.

Spl. III^a q. 47, a. 1, arg. 3

Tutti i peccati sono compiuti dal consenso. Ma quello che determina il peccato non può essere costretto poiché, come dice **S. Agostino**, «nessuno pecca con un atto che è impossibile evitare». Siccome dunque secondo la definizione dei giuristi, **Digesto 4, 2, 2**, la violenza è «la spinta di un agente superiore a cui è impossibile resistere», è chiaro che il consenso non può essere coatto, o violento.

Spl. III^a q. 47, a. 1, arg. 4

Il predominio altrui è incompatibile con la libertà. Ora, la coazione è una forma di predominio, come risulta evidente da una definizione di **Cicerone**: dice infatti che la violenza è «la spinta di un agente predominante

che trattiene una cosa entro termini estranei». Quindi la violenza non agisce sul libero arbitrio. Quindi neppure sul consenso, che è un suo atto.

Spl. III^a q. 47, a. 1. SED CONTRA:

1. Ciò che non può esistere non può impedire nulla. Invece la coazione del consenso è un impedimento del matrimonio, come afferma **Pietro Lombardo** [*Sent. 4, 29, 1*]. Quindi il consenso può essere coatto.
2. Il **matrimonio** implica un **contratto**. Ma nei contratti la volontà può essere costretta: per cui la legge civile, **Digesto 4, 2, 1**, esige la restituzione per intero, «non ratificando ciò che è stato fatto per violenza o per paura». Quindi anche nel matrimonio il consenso può essere coatto.

Spl. III^a q. 47, a. 1. RESPONDEO:

La coazione, o violenza, può essere di due specie:

- La **prima** impone una **necessità assoluta**. E in questo caso il **Filosofo** parla di **violenza pura e semplice**: come quando si spinge fisicamente una persona muovendola.
- **La seconda** produce una **necessità condizionata**. E questa è chiamata dal **Filosofo** **violenza «mista»**, come quando uno getta in mare la mercanzia per sfuggire al naufragio. In questo caso, sebbene quanto viene compiuto non sia di per sé volontario, tuttavia nelle circostanze concrete risulta volontario. E poiché «gli atti avvengono nel concreto», secondo **Aristotele**, quell'atto è volontario assolutamente parlando [*simpliciter*], e involontario in senso relativo [*secundum quid*]. **Perciò nel consenso, che è un atto della volontà, ci può essere questa violenza o coazione**, non invece la prima. E poiché tale coazione avviene per il timore di un pericolo imminente, **questa violenza si identifica col timore**, che in qualche modo costringe la volontà. Invece il primo tipo di violenza riguarda gli atti esterni. Poiché tuttavia la legge civile non considera tanto gli atti interni, quanto piuttosto quelli esterni, **per violenza essa intende la coazione fisica**: per cui distingue la violenza dal timore, **Digesto 4, 2, 1**. **Ma qui noi trattiamo del consenso interiore**, sul quale non può influire la coazione che si distingue dal timore. Perciò nel nostro caso **la coazione non è altro che il timore**. E il timore, secondo il **Digesto** [ib.], è «il turbamento dell'animo sotto la minaccia di un pericolo presente o futuro».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Poiché la prima serie di argomenti vale per il primo tipo di coazione, e la seconda [s. c.] per il secondo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **costrizione del timore** non possa smuovere «un uomo risoluto» [Decretales 1, 40, 4]. Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 2, arg. 1

È proprio dell'uomo risoluto non temere il pericolo. Essendo dunque il timore «una **trepidazione dell'animo** nell'imminenza del pericolo», **Digesto 4, 2, 1**, sembra che tale uomo non possa essere costretto dal timore.

Spl. III^a q. 47, a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**: «la morte è la cosa più terribile», essendo l'oggetto più perfetto del timore. **Ma gli uomini risolti non si lasciano costringere dalla morte: poiché il coraggioso la sa affrontare**. Quindi nessun timore può smuovere l'uomo risoluto.

Spl. III^a q. 47, a. 2, arg. 3

Fra tutti i pericoli i buoni temono specialmente l'infamia. Eppure **il timore dell'infamia** non è considerato dalla legge civile come capace di smuovere un uomo risoluto: infatti si legge, **Digesto 4, 2, 7**, che «il timore

dell'infamia non rientra nell'editto: —Ciò che è stato compiuto per paura»). Quindi neppure gli altri timori possono smuovere l'uomo risoluto.

Spl. III^a q. 47, a. 2, arg. 4

L'intimidazione non lascia senza peccato colui che la subisce: poiché gli fa promettere ciò che egli non vuole mantenere, e quindi lo fa mentire. Ma non è dell'uomo risoluto commettere peccati, anche minimi, per paura. Quindi nessun timore può smuovere un uomo risoluto.

Spl. III^a q. 47, a. 2. SED CONTRA:

1. **Abramo e Isacco** erano uomini risoluti. Eppure si lasciarono smuovere dal timore: poiché per paura dissero che le loro mogli erano loro sorelle, **Genesi 12, 13 ss.; 20; 26, 7 ss.**.. Perciò il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

2. In tutti i casi di violenza «mista» si riscontra l'influsso del timore. Ma per quanto uno sia risoluto può sempre subire tale violenza: se infatti è in mare, getterà via le merci se c'è il pericolo di naufragio. Quindi il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

Spl. III^a q. 47, a. 2. RESPONDEO:

Un uomo viene smosso dal timore quando ne subisce la costrizione. E tale costrizione viene subita quando uno compie ciò che altrimenti non vorrebbe, per evitare ciò che teme. Ma **l'uomo risoluto si distingue dall'irrisoluto per due motivi:**

- **Primo per la diversa qualità dei pericoli temuti.** Poiché l'uomo risoluto e costante segue la retta ragione, che gli indica ciò che deve preferire. Ora, bisogna preferire sempre il **minor male**, oppure il **maggior bene**. Perciò l'uomo risoluto dal timore di un male maggiore si lascia costringere a un male minore, mentre non si lascia mai costringere a un male maggiore per evitarne uno minore. Invece l'irrisoluto si lascia costringere a un male maggiore per paura di mali minori: ad es. si abbandona al peccato per paura di un danno materiale. L'**ostinato** al contrario non si lascia costringere a subire neppure un male minore per evitare un male maggiore. Perciò il **risoluto** sta fra l'**irrisoluto** e l'**ostinato**.

- **Secondo**, il risoluto si distingue dall'irrisoluto anche per il giudizio **sull'imminenza del pericolo**. Poiché il primo si lascia smuovere solo da indizi gravi ed evidenti, il secondo invece da indizi leggeri: **«l'empio»** infatti, dicono i **Proverbi 28, 1**, **«fugge anche se nessuno lo insegue»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 47, a. 2, ad arg. 1

L'uomo risoluto, come il Filosofo dice anche del coraggioso, **è intrepido, ma non nel senso che non teme in alcun modo, bensì nel senso che non teme ciò che non si deve temere, o quando non si deve temere.**

Spl. III^a q. 47, a. 2, ad arg. 2

I peccati sono il male supremo. Per questo l'uomo risoluto non può mai esservi costretto: anzi, uno deve piuttosto morire che accettarli, come insegna anche il Filosofo. Ma **fra i danni materiali alcuni sono più piccoli, altri più gravi. E tra questi i principali sono i danni personali, come la morte, le percosse, lo stupro e la schiavitù.** Perciò l'uomo risoluto può lasciarsi costringere dal timore di essi a subire altri danni materiali. E tali danni maggiori sono appunto riassunti in quel verso: «Stupro, schiavitù, fustigazione e morte». **E non c'è differenza se queste minacce riguardano la persona propria o quella della moglie, dei figli o degli amici.**

Spl. III^a q. 47, a. 2, ad arg. 3

Sebbene l'infamia sia un danno grave, tuttavia può essere facilmente scongiurata. Per questo secondo il diritto civile il timore dell'infamia non viene ammesso nell'uomo risoluto.

Spl. III^a q. 47, a. 2, ad arg. 4

Il timore non costringe l'onesto a mentire, poiché in quel momento la persona virtuosa vuole dare; dopo però vuole chiedere la restituzione, o almeno denunciare la cosa al giudice, se promise di non chiedere la restituzione. Invece non può promettere di non denunciare, essendo ciò contrario alla giustizia: quindi non può lasciarsi costringere a questo, dato che ciò equivarrebbe ad agire contro la giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **il consenso coatto non renda nullo il matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 3, arg. 1

Nel matrimonio si richiede il consenso, come nel battesimo è richiesta l'intenzione. Ma chi riceve il battesimo costretto dal timore riceve il sacramento [Decr. di Graz. 1, 45, 5]. Quindi chi è costretto dal timore a dare il suo consenso al matrimonio ne contrae il vincolo.

Spl. III^a q. 47, a. 3, arg. 2

Un atto compiuto sotto l'influsso di una **violenza «mista» è più volontario che involontario**, come insegna **Aristotele**. Ma il consenso non può essere coatto che per una violenza «mista». **Quindi non si esclude la volontarietà. E così c'è il matrimonio.**

Spl. III^a q. 47, a. 3, arg. 3

A chi si è lasciato costringere a un matrimonio coatto pare che si debba consigliare di stare a quello: poiché promettere e non mantenere ha un **«aspetto di male»**, da cui l'Apostolo, **1 Tessalonesi 5, 22**, ci esorta ad **astenerci**. Ora, ciò non sarebbe da farsi se il consenso coatto rendesse nullo il matrimonio.

Spl. III^a q. 47, a. 3. SED CONTRA:

1. **Nelle Decretali** [4, 1, 14] si legge: **«Poiché quando interviene il timore o la costrizione non esiste il consenso, nei contratti bilaterali si deve evitare tutto ciò che costituisce costrizione»**. **Ma nel matrimonio si richiede un consenso bilaterale**. Quindi il consenso coatto annulla il matrimonio.

2. **Il matrimonio sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa, Efesini 5, 32**, derivante dalla **libertà dell'amore**. Quindi non può prodursi con un consenso coatto.

Spl. III^a q. 47, a. 3 RESPONDEO:

Il vincolo matrimoniale è perpetuo. Perciò quanto è incompatibile con la perpetuità elimina il matrimonio. Ora, **il timore «capace di smuovere un uomo risoluto» elimina la perpetuità dei contratti: poiché si può chiedere la restituzione totale, Digesto 4, 2, 9**. Quindi solo questo tipo di coazione rende nullo il matrimonio [Decretales 4, 1, cc. 15, 28]. - E va giudicato risoluto l'uomo «virtuoso», il quale, secondo Aristotele, è «la misura» in tutte le azioni umane. Alcuni però dicono che se c'è il consenso, sia pure coatto, il matrimonio sussiste internamente davanti a Dio, ma non esiste davanti alla Chiesa, la quale presume che non ci sia stato il consenso interno a causa del timore. - Ma questa ragione non vale. Poiché la Chiesa non deve presumere che uno abbia peccato finché non ne ha le prove. Ora, peccherebbe chi dicesse di acconsentire e non acconsentisse. **Perciò la Chiesa presume che abbia acconsentito, ma ritiene che il consenso estorto non sia sufficiente a contrarre il matrimonio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 47, a. 3, ad arg. 1

Nel battesimo l'intenzione non è causa efficiente del sacramento, ma solo pone in atto l'azione del battezzando. Invece nel matrimonio il consenso è causa efficiente [q. 45, a. 1]. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 47, a. 3, ad arg. 2

Per il matrimonio non basta una **volontarietà** qualsiasi, ma ci vuole quella **perfetta**: poiché deve essere perpetuo. E così la violenza «mista» ne è un impedimento.

Spl. III^a q. 47, a. 3, ad arg. 3

In tali circostanze non sempre si deve consigliare di stare a quel matrimonio, ma solo quando si teme che lo scioglimento provochi dei danni. Altrimenti **[chi rivendica la sua libertà] non fa peccato: poiché non ha apparenza di male non stare alle promesse fatte per costrizione.**

ARTICOLO 4

VIDETUR che il consenso coatto produca il matrimonio **almeno nel contraente che usa la violenza.** Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 4, arg. 1

Il matrimonio è il segno di un'unione spirituale. Ora, l'unione spirituale della carità ci può essere anche con uno che non ha la carità. Quindi anche il matrimonio può essere contratto con una persona che non lo vuole.

Spl. III^a q. 47, a. 4, arg. 2

Se colei che fu costretta in seguito acconsente, l'unione diventa un vero matrimonio. Ma chi l'aveva costretta non viene legato per tale consenso. Perciò era già legato in matrimonio per il suo consenso primitivo.

Spl. III^a q. 47, a. 4. SED CONTRA:

Il matrimonio è una relazione di uguaglianza. Ma tale relazione deve riscontrarsi ugualmente in entrambi i soggetti. Se quindi c'è un impedimento da parte di uno, il matrimonio non esiste neppure nell'altro.

Spl. III^a q. 47, a. 4. RESPONDEO:

Essendo il **matrimonio una relazione**, e non potendo questa nascere in uno dei termini correlativi senza nascere anche nell'altro, ciò che impedisce il matrimonio nell'uno lo impedisce anche nell'altro: poiché è impossibile che uno sia marito senza moglie e che una sia moglie senza marito; come è impossibile che una sia madre se non ha figli. Per questo si è soliti dire che «il matrimonio non può zoppicare».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 47, a. 4, ad arg. 1

Sebbene l'atto di chi ama possa volgersi verso chi non ama, tuttavia tra i due non ci può essere unione senza amore scambievole. Infatti il Filosofo [Ethic. 8, 2] afferma che per l'amicizia, che consiste in una certa unione, si richiede l'amore reciproco.

Spl. III^a q. 47, a. 4, ad arg. 2

Il libero consenso di chi prima era stato costretto non produce il matrimonio se non in quanto il consenso precedente nell'altro contraente rimane ancora in vigore. Per cui se costui non fosse più consenziente, il matrimonio non ci sarebbe.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che neppure il **consenso condizionato** basti per il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 5, arg. 1

Ciò che è affermato sotto condizione non è affermato in senso assoluto. Ma nel matrimonio le parole devono esprimere il consenso in modo assoluto. Quindi la condizione apposta a un consenso rende nullo il matrimonio.

Spl. III^a q. 47, a. 5, arg. 2

L'esistenza del matrimonio deve essere certa. Ma quando una cosa è affermata sotto condizione rimane nel dubbio. Perciò tale consenso non basta per il matrimonio.

Spl. III^a q. 47, a. 5. SED CONTRA:

Negli altri contratti l'obbligo sotto condizione è ammesso e regge, se si verifica la condizione. Essendo quindi il matrimonio un certo contratto, **sembra che possa essere fatto con un consenso condizionato.**

Spl. III^a q. 47, a. 5. RESPONDEO:

- La condizione posta o ha per oggetto una cosa presente, o ha per oggetto una cosa futura. **Se ha per oggetto una cosa presente**

+ **e non è contraria ai beni del matrimonio**, per quanto sia onesta o disonesta **fa sì che il matrimonio si produca al verificarsi della condizione**, e non si produca in caso contrario.

+ **Se invece è contraria ai beni del matrimonio**, allora questo non sussiste [Decretales 4, 5, 7].

- **Se poi la condizione posta ha per oggetto il futuro,**

+ **allora o si tratta di cose necessarie, per es. del fatto che domani nascerà il sole**, e in questo caso il matrimonio sussiste, poiché queste cose sono già presenti nelle loro cause,

+ **oppure si tratta di cose contingenti, come della concessione della dote** o del gradimento dei genitori. E in quest'altro caso il consenso va giudicato alla pari di quello fatto in forma di promessa per il futuro. Esso quindi non produce il matrimonio [ib. 4, 5, 5].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che un padre possa costringere i figli a contrarre matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 47, a. 6, arg. 1

S. Paolo, **Colossesi 3, 20**, comanda: «Voi, figli, obbedite ai vostri genitori in tutto». Quindi essi sono tenuti a ubbidire anche in questo.

Spl. III^a q. 47, a. 6, arg. 2

Sta scritto, **Genesi 28, 1**, che Isacco «comandò a Giacobbe «di non prendere per moglie una cananea». Ma egli non avrebbe dato questo comando se per diritto non avesse potuto farlo. **Perciò i figli in questo devono ubbidire al padre.**

Spl. III^a q. 47, a. 6, arg. 3

Nessuno deve promettere, tanto meno con giuramento, in nome di chi non può costringere a mantenere la promessa. Ora, **i genitori promettono i futuri matrimoni a nome dei figli, e anche li confermano con giuramento.** Quindi possono anche costringere i figli a mantenere la promessa.

Spl. III^a q. 47, a. 6, arg. 4

Il padre spirituale, cioè il Papa, può imporre per obbedienza il matrimonio spirituale, cioè l'episcopato. Perciò anche il padre carnale può imporre il matrimonio carnale.

Spl. III^a q. 47, a. 6. SED CONTRA:

1. Un figlio può senza peccato entrare in religione anche se suo padre gli comanda di sposarsi [Decr. di Graz. 2, 20, 2, 2]. Quindi in questo non è tenuto a ubbidirgli.
2. Se fosse tenuto a ubbidirgli, i fidanzamenti stabiliti dai genitori senza il consenso dei figli sarebbero validi. Ciò invece è contro le leggi [Decretales 4, 2, 11]. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 47, a. 6. RESPONDEO:

Essendovi nel matrimonio come una schiavitù perpetua, il padre non può costringere per obbedienza i figli al matrimonio, essendo essi di libera condizione. Può tuttavia indurli ad esso per dei motivi ragionevoli. E allora il figlio è tenuto a stare al comando di suo padre nella misura in cui valgono quei motivi: per cui se il motivo addotto costringe per necessità o per virtù, allo stesso modo costringerà il comando del padre; altrimenti no.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 47, a. 6, ad arg. 1

Il comando dell'Apostolo non vale per quelle cose in cui il figlio è padrone di sé come il padre. E tale è appunto il matrimonio, per cui anche il figlio diventa padre.

Spl. III^a q. 47, a. 6, ad arg. 2

Giacobbe era tenuto a fare ciò che comandava Isacco anche per altri motivi: sia per la malvagità delle donne cananee [Gen 26, 34 s.; 27, 46], sia perché la discendenza di Canaan doveva essere eliminata da quella terra che era stata promessa alla discendenza dei Patriarchi [Gen 12, 7; 13, 15; 15, 16; Es 23, 23]. Per cui Isacco poteva dare quel comando.

Spl. III^a q. 47, a. 6, ad arg. 3

I genitori giurano sempre sottintendendo la condizione: se ad essi piacerà, e si obbligano in buona fede a indurli ad accettare.

Spl. III^a q. 47, a. 6, ad arg. 4

Alcuni dicono che il Papa non può comandare ad alcuno di accettare l'episcopato, dovendo il consenso essere libero. - Ma con tale presupposto verrebbe distrutto tutto l'ordinamento ecclesiastico. Se infatti non si potesse costringere nessuno ad accettare il governo della Chiesa, questa non si potrebbe conservare: poiché talora quelli che ne sono capaci non vi si rassegnano se non perché costretti. Perciò bisogna rispondere che i due casi sono diversi. Poiché nel matrimonio spirituale non c'è alcuna schiavitù corporale come in quello corporale, equivalendo l'ufficio dei vescovi a quello di amministratori del bene comune, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri [come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio]».

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'oggetto del consenso

Spl. Questione 48

Proemio

Veniamo ora ad esaminare **l'oggetto del consenso**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto la copula carnale;

2. Se il consenso dato per un motivo disonesto produca il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto **il rapporto sessuale**. Infatti:

Spl. III^a q. 48, a. 1, arg. 1

S. Girolamo [Decr. di Graz. 1, 27, 4; 2, 17, 1, 2] afferma che «per coloro i quali hanno fatto voto di verginità è riprovevole non solo lo sposarsi, ma [anche] il volersi sposare». Ora, ciò non sarebbe riprovevole se non fosse contrario alla verginità: a cui le nozze si contrappongono solo a causa del rapporto sessuale. Perciò il consenso della volontà richiesto per le nozze ha per oggetto il rapporto sessuale.

Spl. III^a q. 48, a. 1, arg. 2

Tutti i rapporti tra marito e moglie possono essere leciti tra fratello e sorella, a eccezione dell'atto sessuale. Ma tra fratello e sorella non ci può essere il consenso matrimoniale. Quindi **il consenso matrimoniale ha per oggetto quell'atto**.

Spl. III^a q. 48, a. 1, arg. 3

Se la donna dicesse all'uomo: «Acconsento a sposarti, purché tu rinunci a conoscermi», **non si avrebbe un consenso coniugale**; poiché c'è qualcosa contro la natura di tale consenso. Ora, ciò non sarebbe se detto consenso non avesse per oggetto il rapporto sessuale. Quindi ecc.

Spl. III^a q. 48, a. 1, arg. 4

In ogni cosa l'inizio corrisponde al compimento. Ora, il matrimonio viene consumato con il rapporto sessuale. Essendo quindi esso iniziato con il consenso, sembra che questo abbia per oggetto tale rapporto.

Spl. III^a q. 48, a. 1. SED CONTRA:

1. Dando il consenso al rapporto sessuale non si può essere vergini di anima e di corpo. Ora, l'Evangelista S. Giovanni dopo il consenso coniugale rimase vergine di anima e di corpo. Quindi non diede il consenso al rapporto sessuale.

2. L'effetto corrisponde alla causa [Phys. 2, 3]. Ma la causa del matrimonio è il consenso [q. 45, a. 1]. Non essendo quindi l'atto coniugale essenziale al matrimonio, sembra che neppure il consenso, il quale causa il matrimonio, abbia per oggetto tale atto.

Spl. III^a q. 48, a. 1. RESPONDEO:

Il consenso che costituisce il matrimonio ha per oggetto il matrimonio: poiché l'effetto proprio della volizione è la cosa voluta. Quindi il consenso che causa il matrimonio sta al rapporto sessuale come questo sta al matrimonio. Ora, **abbiamo già dimostrato [q. 42, a. 2; q. 44, a. 1; q. 45, a. 1, ad 2] che il matrimonio non consiste essenzialmente nel rapporto sessuale**, ma in una certa **unione del marito e della moglie** in ordine all'atto coniugale e a tutti gli altri compiti che derivano a entrambi in quanto viene loro conferito il dominio reciproco riguardo a quell'atto. E questa unione viene detta «**unione coniugale**». Perciò ha ragione chi dice che acconsentire al matrimonio è acconsentire al rapporto sessuale in maniera non esplicita, ma implicita. **Nel senso cioè in cui l'effetto è incluso implicitamente nella sua causa**: poiché la facoltà di compiere l'atto coniugale, alla quale si acconsente, è causa di quell'atto come la facoltà di usare una cosa è causa del suo uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 1

Dopo il voto di verginità è riprovevole acconsentire al matrimonio proprio perché con tale consenso si dà la facoltà su una cosa che non è lecita. Come peccherebbe chi desse a un altro la facoltà di prendere ciò che è depositato presso di lui, anche prima di darlo attualmente. Quanto poi al consenso matrimoniale della Beata Vergine, ne abbiamo parlato in un altro luogo [cf. In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 2; III, q. 29, a. 2].

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 2

Tra fratello e sorella, come non è lecito il rapporto sessuale, così non è ammissibile nemmeno la **facoltà correlativa**. Perciò **l'argomento non regge**.

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 3

Tale condizione esplicita è contraria non soltanto all'atto, ma anche alla facoltà relativa all'atto coniugale. Quindi **è incompatibile col matrimonio**.

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 4

Il matrimonio iniziato sta alla sua consumazione come l'abito operativo o la facoltà sta all'operazione. Quanto agli argomenti in contrario, essi dimostrano che il consenso non riguarda il rapporto sessuale in modo esplicito. E questo è vero.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che non sia valido il matrimonio che uno contrae per qualche motivo disonesto**. Infatti:

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 1

Un'unica cosa non può avere che un unico scopo. Ora, **il matrimonio è un unico sacramento. Quindi il matrimonio non può prodursi se uno dei contraenti ha un'intenzione diversa da quella per cui esso fu istituito da Dio, e che è la procreazione della prole**.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 2

L'unione matrimoniale deriva da Dio, secondo le parole evangeliche, **Matteo 19, 6: «Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto»**. **Ma l'unione contratta per cause peccaminose non viene da Dio. Quindi non è un matrimonio**.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 3

Nei sacramenti non si ha un vero sacramento se non si ha l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Ma **l'intenzione della Chiesa nel sacramento del matrimonio non è per uno scopo turpe. Se quindi uno contrae il matrimonio per uno scopo turpe, non sarà un vero matrimonio**.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 4

Secondo Boezio [De diff. top. 2], «ciò che ha un fine buono, è buono in se stesso». Ora, il matrimonio è sempre una cosa buona. Se quindi viene contratto per un fine cattivo non è più un matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 5

Il matrimonio rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. Ma in essa si esclude qualsiasi cosa biasimevole. Quindi il matrimonio non può essere valido se viene contratto per un motivo peccaminoso.

Spl. III^a q. 48, a. 2. SED CONTRA:

1. Chi battezza con l'intenzione di guadagnare danaro, fa un vero battesimo. Perciò anche chi sposa una donna per motivi di lucro contrae un vero matrimonio.

2. Ciò è dimostrato anche dagli esempi e dai testi riferiti da Pietro Lombardo [Sent. 4, 30, 3 s.].

Spl. III^a q. 48, a. 2. RESPONDEO:

La **causa finale** del matrimonio può essere di **due specie**: essenziale o accidentale.

- Il **fine essenziale** è quello a cui il matrimonio è ordinato essenzialmente: **e questo è sempre buono, cioè la procreazione della prole e l'esclusione della fornicazione.**

- **Invece la causa accidentale** è ciò che i contraenti si aspettano dal matrimonio. E poiché ciò consegue al matrimonio, e d'altra parte ciò che è antecedente non può essere mutato da ciò che è conseguente, ma viceversa, ne viene che **da tali aspettative non è il matrimonio che diventa buono o cattivo, ma i contraenti stessi, che le hanno come fine diretto.** Poiché dunque «le cause accidentali sono infinite», secondo **Aristotele**, tali fini nel matrimonio possono essere infiniti, e tra questi alcuni onesti e altri disonesti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 1

L'argomento vale per il **fine essenziale e principale.** Ma ciò che ha un unico fine essenziale e principale può averne diversi essenziali e secondari, e infiniti accidentali.

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 2

Per unione si può intendere la relazione medesima che costituisce il matrimonio. E tale relazione è sempre da Dio; ed è buona qualunque sia il fine per cui viene cercata. - Oppure si può intendere l'atto dei contraenti. E questo talora è cattivo; e assolutamente parlando non viene da Dio. E neppure ripugna che da Dio derivi un effetto che ha una causa cattiva: come nel caso della prole concepita per adulterio. Poiché tali effetti derivano da quelle cause non in quanto sono cattive, ma in quanto hanno una certa bontà e dipendono da Dio, sebbene non ne dipendano in senso assoluto.

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 3

L'intenzione con la quale la Chiesa amministra i sacramenti è indispensabile per qualsiasi sacramento, e se non viene osservata il sacramento è nullo [cf. III, q. 64, a. 8]. Invece l'intenzione della Chiesa che ha di mira il frutto derivante dal sacramento non appartiene all'essenza, ma alla perfezione del sacramento. Per cui se essa dovesse mancare si avrebbe tuttavia un vero sacramento [ib., a. 10]. Però chi trascura questa intenzione fa peccato: come quando uno amministra il battesimo senza mirare alla salvezza dell'anima, che è nell'intenzione della Chiesa. Parimenti chi intende contrarre il matrimonio, anche se non lo ordina al fine inteso dalla Chiesa, tuttavia contrae un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 4

Nel caso lo scopo cattivo è il fine non del matrimonio, ma dei contraenti.

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 5

Il simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa è l'unione coniugale in se stessa, e non gli atti dei contraenti. Perciò l'argomento non regge.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > I beni del matrimonio

Spl. **Questione** 49

Proemio

Passiamo ora a considerare **i beni del matrimonio.**

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se ci debbano essere dei beni per coonestare il matrimonio;
2. Se la loro enumerazione sia sufficiente;
3. Se il bene del sacramento sia il principale;
4. Se l'atto matrimoniale venga coonestato da codesti beni;
5. Se si possa mai scusare dal peccato senza di essi;
6. Se in mancanza di essi sia sempre peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non debba essere coonestato *[giustificare, rendere onorevole, legittimare.]* da certi beni connessi. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 1, arg. 1

Come rientra nell'intenzione della natura la conservazione dell'individuo affidata alla **nutrizione**, così vi rientra la conservazione della specie ottenuta col **matrimonio**; anzi, in grado maggiore: quanto più cioè il bene della specie supera il bene dell'individuo. Ma l'atto della nutrizione non ha bisogno di alcuna giustificazione. Quindi neppure il matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo** l'amicizia tra marito e moglie è naturale, e racchiude in sé «il bene onesto, utile e dilettevole». Ma ciò che è onesto in se stesso **non ha bisogno di scusanti**. Perciò al matrimonio non vanno attribuiti dei beni che servano a scusarlo.

Spl. III^a q. 49, a. 1, arg. 3

Il matrimonio fu istituito come rimedio [al peccato] e come ufficio [di natura] *[q. 42, a. 2]*. Ma esso come compito naturale non ha bisogno di scuse: perché allora ne avrebbe avuto bisogno anche nel paradiso terrestre, il che è falso; là infatti, come scrive S. Agostino, «il matrimonio sarebbe stato rispettato da tutti, e il talamo senza macchia», Ebrei 13, 4. E neppure ne ha bisogno in quanto rimedio: come non ne hanno bisogno gli altri sacramenti, che furono istituiti come rimedio al peccato. Quindi il matrimonio non deve avere tali scusanti.

Spl. III^a q. 49, a. 1, arg. 4

In tutte le cose che si possono compiere onestamente si ha la guida delle virtù. Se dunque il matrimonio può essere coonestato da determinati beni, non ha bisogno d'altro che delle virtù. Quindi non si devono determinare dei beni per coonestare il matrimonio: come non si fa per le altre cose in cui siamo guidati dalle virtù.

Spl. III^a q. 49, a. 1. SED CONTRA:

1. Dovunque c'è un atto di condiscendenza è necessario un motivo di scusa. Ora, il **matrimonio** dopo il peccato viene concesso «per un atto di condiscendenza», come scrive l'Apostolo, **1 Corinti 7, 6** *[Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie. Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione. Questo però vi dico per concessione, non per comando.]*. Quindi ha bisogno di essere coonestato da certi beni.

2. L'**atto matrimoniale** e la fornicazione sono fisicamente della stessa specie. Ma il rapporto fornicario è per se stesso peccaminoso. Quindi **perché non lo sia anche quello matrimoniale bisogna aggiungervi qualcosa che lo renda onesto**, dandogli una specie morale diversa.

Spl. III^a q. 49, a. 1. RESPONDEO:

Una persona sensata non deve mai subire una menomazione senza il compenso di un bene uguale o maggiore. Quindi **l'accettazione di una cosa a cui è annessa una menomazione ha bisogno di essere accompagnata da qualche bene che la renda ordinata e onesta.** Ora, nell'atto coniugale avviene una **menomazione della ragione**: sia perché questa viene sommersa dalla violenza del piacere, in modo «da non poter intendere nulla in quell'atto», come dice il **Filosofo**, sia per «**la tribolazione della carne**», di cui parla S. Paolo, **1Corinti 7, 28** [*Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele.*], che **gli sposati devono subire per la preoccupazione dei beni temporali.** Perciò la volizione dell'**atto coniugale** non può essere ordinata se non grazie al compenso di **certi beni, i quali coonestano quell'atto.** **E questi sono i beni che scusano il matrimonio e lo rendono onesto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 1, ad arg. 1

Nell'atto del mangiare il piacere non è così violento da sommergere la ragione, come nel piacere suddetto. Sia perché la potenza generativa, che trasmette il peccato originale, è infetta e corrotta, mentre la nutritiva, che non lo trasmette, è corrotta ma non infetta. - Sia anche perché ciascuno sente più le necessità individuali che quelle della specie. **Cosicché per eccitare alla ricerca del cibo, con il quale si provvede alle deficienze dell'individuo, basta la sensazione del proprio bisogno, mentre per eccitare alla propagazione della specie la divina provvidenza ha annesso all'atto correlativo un piacere che smuove persino gli animali bruti, in cui non c'è l'infezione del peccato originale.** - Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 49, a. 1, ad arg. 2

I beni che coonestano il matrimonio gli sono essenziali. Esso quindi **non ne ha bisogno come di elementi esterni,** ma come di elementi causanti l'onestà che gli compete per se stesso.

Spl. III^a q. 49, a. 1, ad arg. 3

Il **matrimonio** si presenta come **utile e onesto** proprio per il fatto che è istituito come **ufficio [di natura]** e come **rimedio al peccato;** ma queste due qualifiche gli sono dovute in quanto implica quei **beni,** che lo rendono un dovere sociale e un rimedio alla concupiscenza.

Spl. III^a q. 49, a. 1, ad arg. 4

Un atto virtuoso deve la sua onestà alla virtù come al principio da cui promana, e alle circostanze come ai suoi principi formali. Ora, i beni suddetti stanno al matrimonio come le circostanze all'atto virtuoso, cioè come quelle circostanze da cui dipende il fatto che esso possa venire considerato un atto di virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i beni del matrimonio posti dal **Maestro delle Sentenze** [4, 31, 1], cioè la **fedeltà, la prole e il sacramento,** non siano **sufficienti.** Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 2, arg. 1

Gli uomini non si sposano soltanto per procreare e allevare dei figli, ma anche **per vivere insieme, scambiandosi i servizi,** come nota **Aristotele.** Come quindi tra i beni del matrimonio si enumera la prole, così si dovrebbe enumerare anche l'**aiuto reciproco.**

Spl. III^a q. 49, a. 2, arg. 2

L'unione di Cristo con la Chiesa, simboleggiata dal matrimonio, **Efesini 5, 32,** viene realizzata mediante la **carità.** Perciò tra i beni del matrimonio si doveva elencare più la **carità** che la **fedeltà** [fides].

Spl. III^a q. 49, a. 2, arg. 3

Come nel matrimonio si esige che nessuno dei due coniugi abbia rapporti sessuali con altri, così **si richiede che i coniugi si rendano reciprocamente il debito**. Ora, secondo il Maestro [Sent., l. cit.], al primo di questi doveri soddisfa la fedeltà. **Quindi bisognava elencare tra i beni del matrimonio anche la giustizia**, che soddisfa al secondo

Spl. III^a q. 49, a. 2, arg. 4

Nel matrimonio, in quanto sta a simboleggiare l'**unione di Cristo con la Chiesa**, come si richiede l'indivisibilità, così si richiede anche l'**unità**, cioè la **monogamia** [Decretales 1, 21, 5]. Ma il «sacramento», che è elencato tra i beni del matrimonio, riguarda l'indivisibilità [Sent. 4, 31, 1 ss.]. **Quindi ci doveva essere un altro termine che riguardasse l'unità.**

Spl. III^a q. 49, a. 2. SED CONTRA:

Sembra che detta enumerazione sia troppo abbondante. Infatti:

1. A rendere onesta un'azione basta una sola virtù. Ora, la fedeltà è una virtù. Quindi gli altri due beni non sono necessari per coonestare il matrimonio.
2. Un atto non può essere utile e onesto per lo stesso motivo: poiché l'utile e l'onesto dividono il bene per contrapposizione. Ora, **con la prole il matrimonio diventa utile**. **Perciò la prole non doveva essere computata tra i beni che lo rendono onesto.**
3. Una cosa non può essere posta tra le proprietà o le condizioni di se medesima. Ma i beni sono posti come condizioni del matrimonio. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, non si doveva porre il sacramento tra i beni del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 2. RESPONDEO:

Il matrimonio è insieme un compito naturale e un sacramento della Chiesa. Perciò in quanto compito naturale, come ogni atto di virtù, esso **è coonestato da due cose.**

- **La prima è richiesta dalla parte dell'agente, ed è l'intenzione del debito fine.** E a ciò corrisponde, tra i beni del matrimonio, **la prole.**

- **La seconda è richiesta dalla parte dell'atto medesimo,** che è buono nel suo genere **se cade sulla materia debita.** E così si ha **la fedeltà**, per cui ci si unisce solo al proprio coniuge.

- **Inoltre il matrimonio deve un aspetto della sua bontà al fatto che è un sacramento.** E ciò è indicato appunto dal termine sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 1

Nel termine prole non va inclusa solo la **procreazione**, ma anche l'**educazione** della prole, a cui è ordinata tutta l'**attività in comune dei due coniugi**: poiché per natura i genitori, come dice S. Paolo, **2Corinti 12, 14**, **«mettono da parte per i figli»**. **Perciò nella prole, come nel fine principale, è incluso anche l'altro come secondario.**

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 2

La **fedeltà** [fides] di cui si parla **non è la virtù teologale,** ma la fedeltà che è **tra le parti della giustizia:** in quanto si è fedeli con essa alla parola data nelle promesse, **Cicerone.** Poiché il matrimonio, **essendo un contratto,** implica una certa promessa che lega un determinato uomo a una determinata donna.

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 3

La promessa fatta nel matrimonio implica sia che nessuno dei due contraenti abbia rapporti sessuali con altri, sia **che essi si rendano reciprocamente il debito coniugale**. Anzi, quest'ultimo dovere è più importante, essendo una diretta conseguenza del dominio scambievole concesso col matrimonio. Perciò entrambi i doveri sono inclusi nella fedeltà. Ma nelle Sentenze si ricorda solo quello meno evidente.

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 4

Col termine sacramento non va intesa solo l'indivisibilità, ma tutto ciò che accompagna il matrimonio per il fatto che sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa. Oppure si può rispondere che l'**unità a cui accenna l'obiezione rientra nella fedeltà**, come l'indivisibilità nel sacramento.

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 1

Qui la fedeltà [fides] non va intesa come una virtù, ma come una condizione della virtù, che va posta tra le parti potenziali della giustizia.

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 2

Come **l'uso debito di un bene utile** acquista la **natura di bene onesto**, non certamente a motivo dell'utile, **ma della ragione che ne fa retto uso**, così anche l'intenzione di un bene utile può produrre un bene onesto in forza della ragione che stabilisce l'intenzione debita. **E in tal modo il matrimonio, per il fatto che viene ordinato alla prole, è utile e insieme onesto, in quanto debitamente ordinato.**

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 3

Come spiega Pietro Lombardo [Sent. 4, 31, 2], sacramento qui non indica il matrimonio stesso, ma la sua indissolubilità, che è segno dell'identica realtà sacra di cui è segno il matrimonio. Oppure si può rispondere che sebbene il matrimonio sia un sacramento, tuttavia per il matrimonio una cosa è essere matrimonio e un'altra essere sacramento: poiché esso fu istituito non soltanto per essere il segno di una cosa sacra, ma anche quale compito di natura. Perciò l'aspetto sacramentale è come una condizione complementare rispetto al matrimonio considerato in se stesso, la quale contribuisce anche alla sua onestà. E così la sacramentalità viene posta, per così dire, tra i beni coonestanti il matrimonio. Secondo questa spiegazione dunque il terzo bene del matrimonio, cioè il sacramento, non indica solo l'indissolubilità, ma anche tutto ciò che è racchiuso nel suo significato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che il sacramento non sia il principale tra i beni del matrimonio.** Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 1

«In ogni cosa l'aspetto più importante è il fine», Aristotele. Ora, la prole è il fine del matrimonio. Quindi la prole è il bene principale del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 2

Nel definire la specie, la differenza che la completa è più importante del genere: come nella costituzione di un essere corporeo la forma è superiore alla materia. Ora, al matrimonio l'attributo di sacramento spetta in forza del suo genere, la prole e la fedeltà invece in forza della sua differenza, in quanto è tale sacramento. Perciò gli altri due beni del matrimonio sono più importanti del sacramento.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 3

Come ci sono dei matrimoni senza prole e senza fedeltà, così se ne trovano senza indissolubilità: il che è evidente quando uno dei contraenti, prima di consumare il matrimonio, entra in religione. Anche per questo motivo dunque il sacramento non è il bene principale del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 4

L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ora il consenso, che è la causa del matrimonio, spesso è di breve durata. Perciò anche il matrimonio può essere sciolto. Quindi l'inseparabilità non sempre accompagna il matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 5

I sacramenti la cui efficacia è perpetua imprimono il carattere. Il matrimonio invece non imprime il carattere. Quindi non implica un'inseparabilità perpetua. Come quindi ci sono dei matrimoni senza prole, così ce ne possono essere anche senza il bene del sacramento. Si conferma così la conclusione precedente

Spl. III^a q. 49, a. 3. SED CONTRA:

1. Ciò che rientra nella definizione di una cosa è per essa sommamente essenziale. Ora, nella definizione del matrimonio da noi data in precedenza [q. 44, a. 3] rientra l'**indivisibilità, che equivale al sacramento, e non invece la prole o la fedeltà**. Quindi il sacramento è il più essenziale tra i beni del matrimonio.

2. La «virtù divina operante nei sacramenti», Isidoro, è più efficace della potenza umana. Ma la prole e la fedeltà appartengono al matrimonio in quanto è una funzione della natura umana; il sacramento invece in quanto deriva dall'istituzione divina. Perciò il bene del sacramento è nel matrimonio più importante degli altri due.

Spl. III^a q. 49, a. 3 RESPONDEO:

Tra le proprietà di una cosa l'una può dirsi superiore all'altra o perché è più essenziale, o perché è più eccellente. Quanto dunque all'eccellenza il sacramento è il principale tra i beni del matrimonio. Poiché gli appartiene in quanto il matrimonio stesso è un **sacramento della grazia**. Invece gli altri due beni gli appartengono in quanto è un **compito naturale**. **Ora, la perfezione della grazia è più eccellente di quella della natura**. Se invece consideriamo principale ciò che è più essenziale, allora bisogna distinguere. Poiché la fedeltà e la prole possono essere considerate da due punti di vista. Primo, in se stesse. E allora appartengono all'uso del matrimonio, poiché con esse nasce la prole e vengono mantenute le promesse coniugali. L'indissolubilità invece, che è implicita nel sacramento, appartiene al matrimonio in se stesso: poiché proprio dal fatto che con il contratto matrimoniale gli sposi si sono concesso in perpetuo il dominio scambievolmente, segue che non si possono separare. Per questo il matrimonio non può mai essere disgiunto dall'inseparabilità, mentre può sussistere senza la fedeltà e senza la prole, poiché l'esistenza di una cosa non dipende dal suo uso. E da questo lato il bene del sacramento è più essenziale al matrimonio che la fedeltà e la prole. Secondo, la fedeltà e la prole possono essere considerate nelle loro cause: e allora per prole si intende l'intenzione della prole, e per fedeltà l'obbligo di mantenere la fedeltà. Senza di esse allora il matrimonio non può sussistere: poiché tali impegni derivano nel matrimonio dallo stesso contratto coniugale; per cui se nel consenso matrimoniale si esprimesse qualcosa di incompatibile con esse non si avrebbe più un vero matrimonio. Prendendo quindi la fedeltà e la prole in questo senso, allora la prole è nel matrimonio il bene più essenziale; segue la fedeltà e al terzo posto viene il sacramento. Come anche nell'uomo la natura è più essenziale della grazia, sebbene la grazia sia più eccellente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 3, ad arg. 1

Il fine è il primo nell'intenzione, ma è l'ultimo nell'esecuzione. E lo stesso si dica della prole rispetto ai beni del matrimonio. Perciò essa è il bene principale sotto un certo aspetto, e non lo è sotto altri.

Spl. III^a q. 49, a. 3, ad arg. 2

Il fine è il primo nell'intenzione, ma è l'ultimo nell'esecuzione. E lo stesso si dica della prole rispetto ai beni del matrimonio. Perciò essa è il bene principale sotto un certo aspetto, e non lo è sotto altri.

Spl. III^a q. 49, a. 3, ad arg. 3

Le nozze, come dice S. Agostino, sono un bene dei mortali: infatti «nella risurrezione non si prenderà né moglie né marito», secondo l'espressione evangelica, Matteo 22, 30. Perciò il vincolo coniugale non si estende oltre i limiti della vita in cui viene contratto: per cui è detto indissolubile in quanto non può essere sciolto in questa vita. Ma lo scioglimento è possibile dopo la morte: sia corporale, anche dopo l'unione dei corpi; sia spirituale, dopo la sola unione spirituale.

Spl. III^a q. 49, a. 3, ad arg. 4

Sebbene il consenso matrimoniale non sia perpetuo materialmente, cioè quanto alla durata dell'atto, poiché cessa e può essere seguito da un atto contrario, è tuttavia perpetuo formalmente parlando, avendo per oggetto la perpetuità del vincolo: altrimenti non produrrebbe il matrimonio. Infatti il consenso dato a una donna per un certo periodo non costituisce il matrimonio. E dico formalmente in quanto l'atto viene specificato dall'oggetto. Ed è in questo modo che il matrimonio riceve l'indissolubilità dal consenso.

Spl. III^a q. 49, a. 3, ad arg. 5

I sacramenti che imprimono il carattere conferiscono il potere di compiere degli atti spirituali; il matrimonio invece degli atti corporali. E così per il potere che scambievolmente gli sposi acquistano sul coniuge il matrimonio è affine ai sacramenti che imprimono il carattere, e per questo è indissolubile, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 31, 2]; se ne distingue però in quanto il potere che conferisce riguarda degli atti corporali. Per cui non imprime un carattere spirituale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che l'atto coniugale non sia scusato dai beni suddetti fino a non essere in alcun modo peccaminoso. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 1

Chi accetta di subire la privazione di un bene maggiore per un bene minore fa peccato: poiché ammette un disordine. Ma il bene della ragione, che viene perduto nell'atto coniugale, è superiore ai suddetti tre beni del matrimonio. Quindi i predetti beni non bastano a coonestare l'atto coniugale.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 2

Quando al male si aggiunge del bene, moralmente tutto diventa male: poiché basta una circostanza cattiva a rendere cattiva un'azione, mentre non ne basta una buona per renderla buona. Ora, l'atto coniugale di per sé è un male: altrimenti non avrebbe bisogno di giustificazioni. Perciò i beni annessi al matrimonio non bastano a renderlo buono.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 3

L'eccesso di passione è sempre un vizio dal punto di vista morale. Ora, i beni del matrimonio non possono impedire l'eccesso di passione di quell'atto. Quindi non possono evitare che sia un peccato.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 4

Secondo il Damasceno si ha vergogna solo «di un atto turpe». Ora, i beni del matrimonio non tolgono che quell'atto sia vergognoso. Quindi non possono scusarlo dal peccato.

Spl. III^a q. 49, a. 4. SED CONTRA:

1. L'atto coniugale non differisce dalla fornicazione che per i beni del matrimonio. Se dunque questi non bastassero a giustificarlo, allora il matrimonio resterebbe sempre illecito.

2. I beni del matrimonio si rapportano all'atto coniugale come le debite circostanze, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 4]. Ma tali circostanze bastano a far sì che un atto non sia cattivo. Quindi tali beni possono coonestare il matrimonio in modo che esso non sia per nulla peccaminoso.

Spl. III^a q. 49, a. 4. RESPONDEO:

Un atto può essere scusato in due modi:

- **Primo, dalla parte del soggetto che lo compie:** cioè in modo che non sia imputabile a colpa, sebbene sia cattivo, *[omicidio per difesa personale]* oppure che ne venga **diminuita la responsabilità:** come si dice che l'ignoranza scusa dal peccato, in tutto o in parte.

- **Secondo, può essere scusato in se stesso: cioè in modo da non essere cattivo. Ed è in questo senso che i suddetti beni scusano l'atto del matrimonio.** Ora, i motivi che impediscono a un atto di essere moralmente cattivo sono gli stessi che lo rendono buono: poiché, come si è visto *[cf. I-II, q. 18, a. 9]*, non esiste un atto indifferente. Un atto umano però può essere buono in due modi:

+ **Primo**, in quanto è virtuoso. E allora la sua bontà dipende da quelle condizioni che lo pongono nel giusto mezzo. E nell'atto del matrimonio esse sono **la fedeltà e la prole**, come si è detto *[a. 2]*.

+ **Secondo**, in quanto è un **sacramento, per cui l'atto non è soltanto buono, ma anche santo**. E tale bontà deriva all'atto del matrimonio dall'**indivisibilità dell'unione coniugale**, che esprime l'**unione di Cristo con la Chiesa**, **Efesini 5, 31 s.** - È quindi evidente che i suddetti beni giustificano pienamente l'atto del matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 4, ad arg. 1

Con l'atto coniugale l'uomo perde l'uso della ragione non in modo abituale, ma per un atto passeggero. Ora, nulla impedisce che uno interrompa un atto di sua natura più **eccellente** per un'azione **meno buona**: ciò infatti può essere fatto senza peccato, come è evidente nel caso di **chi interrompe la contemplazione per attendere talvolta all'azione**.

Spl. III^a q. 49, a. 4, ad arg. 2

L'argomento varrebbe se il male che accompagna inseparabilmente l'atto coniugale fosse una colpa. Invece esso non è una colpa, ma soltanto un castigo, costituito dalla ribellione della concupiscenza alla ragione. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 49, a. 4, ad arg. 3

L'eccesso di passione che costituisce un vizio non si misura in base all'intensità, ma in rapporto alla ragione. Per cui **si dice che una passione è smodata solo quando oltrepassa i limiti della ragione**. Ora, il piacere dell'atto **matrimoniale**, sebbene sia intensissimo, tuttavia non oltrepassa i limiti prestabiliti dalla ragione prima del suo **inizio**; pur non potendo la ragione ordinarli nel momento del piacere.

Spl. III^a q. 49, a. 4, ad arg. 4

La turpitudine che è annessa all'atto matrimoniale e che provoca la **vergogna è un castigo, non una colpa**: poiché per qualsiasi difetto l'uomo prova per natura un sentimento di vergogna.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'atto matrimoniale possa essere giustificato anche **senza i beni del matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 5, arg. 1

Chi è mosso all'atto matrimoniale solo dalla natura sembra che non cerchi nessuno dei beni del matrimonio: poiché questi appartengono alla grazia e alla virtù. Eppure quando uno è mosso a tale atto dal solo appetito naturale non fa peccato, essendo il peccato «fuori della natura» e «fuori dell'ordine», come afferma Dionigi. Quindi l'atto del matrimonio può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 5, arg. 2

Chi si unisce al coniuge per evitare la fornicazione non sembra avere di mira qualcuno dei beni del matrimonio. Eppure costui non pecca: poiché il matrimonio è concesso alla debolezza umana perché sia evitata la fornicazione, come insegna S. Paolo, **1 Corinti 7, 2. 5. 9**. Perciò l'atto coniugale può essere giustificato anche senza i beni del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 5, arg. 3

Chi si serve delle proprie cose a piacimento sembra che non faccia peccato. Ora, col matrimonio la moglie appartiene al marito e viceversa. Se quindi essi fanno uso dei loro diritti mossi dal piacere, non c'è peccato. Si ha così la stessa conclusione.

Spl. III^a q. 49, a. 5, arg. 4

Un atto che per sua natura è buono non diventa cattivo se non è compiuto con un'intenzione cattiva. Ma l'atto matrimoniale compiuto tra marito e moglie è per sua natura buono. Quindi non può essere cattivo, se non è fatto con intenzione cattiva. Ma può essere fatto con intenzione buona anche senza che si cerca uno dei beni del matrimonio: come quando uno con quell'atto mira a conservare la salute, oppure a ricuperarla. Quindi l'atto coniugale può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 5. SED CONTRA:

1. «**Togliendo la causa si toglie anche l'effetto**», **Aristotele**. Ora, la causa dell'onestà dell'atto coniugale sono i beni del matrimonio. Senza di essi quindi tale atto non è giustificabile.
2. L'atto coniugale non differisce da quello della fornicazione se non per i beni suddetti. Ma il rapporto fornicario è sempre peccaminoso. Quindi anche l'atto matrimoniale è sempre peccaminoso se non è giustificato dai beni ricordati.

Spl. III^a q. 49, a. 5. RESPONDEO:

Come i **beni suddetti** in quanto esistenti allo stato abituale rendono onesto e santo il matrimonio, così anche come **intenzioni attuali** rendono onesto l'atto del matrimonio, in riferimento a quei due beni che lo riguardano. Perciò quando i coniugi si uniscono o per **procreare la prole** o per **rendere il debito coniugale**, il che rientra nella **fedeltà**, sono scusati totalmente dal peccato. Il **terzo bene** invece non appartiene all'**uso**, ma all'**essenza del matrimonio**, come si è visto sopra **[a. 3]**. Esso quindi rende onesto il matrimonio, ma non il suo atto, così da renderlo onesto per il [solo] fatto che i coniugi si uniscono per significare qualcosa. **Quindi gli sposi si uniscono senza peccato per due soli motivi: per procreare la prole o per rendere il debito coniugale** **[cf. q. 41, a. 4]**. Altrimenti il loro atto sarà sempre peccato, almeno veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 5, ad arg. 1

Considerata come bene del sacramento, la prole è superiore al bene inteso dalla natura. Poiché la natura ha di mira la prole per la conservazione della specie, mentre quale bene del sacramento del matrimonio la prole oltre a ciò viene ordinata a Dio. Perciò è necessario che l'intenzione naturale della prole venga riferita, in modo attuale o abituale, all'intenzione che ne fa un bene del sacramento: altrimenti ci si ferma alla creatura, il che non può farsi senza peccato. Perciò quando la natura muove all'atto del matrimonio non viene del tutto giustificata dal peccato se non in quanto il suo moto viene indirizzato, in maniera attuale o abituale, alla prole quale bene del sacramento. - E tuttavia non segue che il moto della natura sia cattivo, ma che è imperfetto se non è ulteriormente ordinato a un bene del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 5, ad arg. 2

Se uno con l'atto del matrimonio intende **evitare la fornicazione del coniuge**, non commette alcun peccato: poiché ciò equivale a rendere il debito, il che rientra nel bene della **fedeltà**. Se invece intende evitare la

fornicazione propria, allora abbiamo un **certo eccesso**. E sotto questo aspetto è un peccato veniale. E il matrimonio non fu istituito per questo se non «per una condiscendenza», **1Corinti 7, 5 s.**, che viene concessa appunto ai peccati veniali.

Spl. III^a q. 49, a. 5, ad arg. 3

A rendere buona un'azione non basta una sola debita circostanza. Perciò non è detto che comunque uno faccia uso di ciò che gli appartiene ne faccia un uso buono, ma solo quando ne fa uso secondo tutte le circostanze richieste.

Spl. III^a q. 49, a. 5, ad arg. 4

Sebbene l'intenzione di conservare la salute non sia cattiva, tuttavia lo diventa se si ordina ad essa ciò che per sua natura non può esserle ordinato: come nel caso in cui uno mirasse esclusivamente alla salute fisica nel ricevere il battesimo. E lo stesso si dica a proposito dell'atto coniugale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che compiere l'atto coniugale senza proporsi uno dei beni del matrimonio, ma **per il solo piacere, sia sempre un peccato grave**. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 6, arg. 1

S. Girolamo afferma: «I piaceri che si godono tra le braccia delle meretrici sono condannabili anche se presi con la propria moglie». **Ma non si dice condannabile se non il peccato mortale**. Quindi unirsi al coniuge per il solo piacere è sempre peccato mortale.

Spl. III^a q. 49, a. 6, arg. 2

Acconsentire al piacere è peccato mortale, come si è visto sopra [*cf. I-II, q. 74, a. 8*]. Ma chi usa del matrimonio per il solo godimento acconsente al piacere. Quindi pecca mortalmente.

Spl. III^a q. 49, a. 6, arg. 3

Chi nel fare uso della creatura non la riferisce a Dio, la fa oggetto di fruizione: e questo è un peccato mortale. Ora, chi compie l'atto coniugale per il solo piacere non riferisce a Dio l'uso della creatura. Perciò fa peccato mortale.

Spl. III^a q. 49, a. 6, arg. 4

Nessuno può essere scomunicato se non per un peccato mortale. Ma chi compie l'atto coniugale solo per il piacere non viene ammesso in chiesa, alla maniera degli scomunicati, come riferisce il libro delle Sentenze [4, 31, 8]. Quindi costui pecca mortalmente.

Spl. III^a q. 49, a. 6. SED CONTRA:

1. S. Agostino pone tali rapporti tra i peccati quotidiani per i quali si chiede perdono nel Padre Nostro. Ma questi non sono peccati mortali. Quindi ecc.

2. **Chi mangia solo per il piacere non fa peccato mortale. Così non può farlo chi compie l'atto coniugale solo per sfogare la concupiscenza.**

Spl. III^a q. 49, a. 6. RESPONDEO:

Secondo alcuni tutte le volte che nell'atto coniugale il **piacere è il movente principale**, si ha un **peccato mortale**; quando invece è solo un **movente concomitante**, si ha un **peccato veniale**; quando infine si respinge del tutto il piacere e **se ne prova rammarico**, allora l'atto è **del tutto senza peccato veniale**. Per cui cercare in quell'atto il piacere è peccato mortale, acconsentire al piacere connesso è peccato veniale, detestarlo è perfezione. **Ma ciò non può essere. Poiché**, come insegna il Filosofo [Ethic. 10, 2], l'identico giudizio vale

per il piacere e per l'azione che lo produce, per cui **il piacere di un'azione buona è buono e quello di un'azione cattiva è cattivo.** Non essendo quindi l'atto matrimoniale essenzialmente cattivo, cercarne il piacere non può essere sempre peccato mortale. Si deve perciò concludere che se uno cerca il piacere trasgredendo la legge del matrimonio, nel senso che nella moglie non vede che la donna, essendo disposto a compiere quell'atto anche se non fosse sua moglie, allora l'atto è un peccato mortale. E costui può essere detto «l'amante eccessivo di sua moglie» [Sent. 4, 31, 5]: **poiché la passione lo porta fuori dei beni del matrimonio.** Se invece il piacere è contenuto entro i limiti del matrimonio, nel senso cioè che quei piaceri vengono perseguiti solo col proprio coniuge, allora è un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 6, ad arg. 1

Il marito cerca nella moglie i piaceri del meretricio se considera in essa solo quanto si aspetterebbe da una meretrice.

Spl. III^a q. 49, a. 6, ad arg. 2

Il consenso al piacere di un rapporto sessuale che è peccato mortale, è peccato mortale. Ma tale non è il piacere dell'atto matrimoniale.

Spl. III^a q. 49, a. 6, ad arg. 3

Sebbene chi agisce così non riferisca attualmente a Dio il proprio piacere, tuttavia **non pone in esso il suo fine ultimo:** altrimenti lo cercherebbe ovunque indifferentemente. Non rende quindi necessariamente la creatura oggetto di fruizione, ma ne fa uso per se stesso, mentre ordina se stesso a Dio abitualmente, sebbene non attualmente.

Spl. III^a q. 49, a. 6, ad arg. 4

Il testo non dice che l'uomo per questo merita di essere scomunicato, ma che si rende inadatto ai beni spirituali, poiché con quell'atto l'uomo diventa «totalmente carnale», Agostino.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Gli impedimenti del matrimonio in generale

Spl. Questione 50

Proemio

Passiamo ora a parlare degli **impedimenti del matrimonio.**

Primo, **in generale**; secondo, in particolare.

1. Se sia giusto assegnare impedimenti al matrimonio

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che non sia giusto assegnare degli impedimenti al matrimonio.** Infatti:

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 1

Il matrimonio è uno dei sette sacramenti. Ma per gli altri sacramenti non vengono assegnati degli impedimenti. Quindi non vanno assegnati neppure per il matrimonio.

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 2

Più una cosa è imperfetta, meno numerosi sono gli ostacoli che possono impedirla. Ora, il matrimonio è il meno perfetto dei sacramenti. Quindi non ci dovrebbero essere impedimenti, o almeno dovrebbero essere pochissimi.

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 3

Dovunque si trovi una **malattia**, là deve applicarsi il **rimedio**. Ma la **concupiscenza**, in rimedio alla quale è stato concesso il matrimonio, si riscontra in tutti. Quindi non deve esistere qualche impedimento che renda una persona del tutto incapace di contrarlo.

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 4

Si dice illegittimo ciò che è contro la legge. Ma gli impedimenti stabiliti per il matrimonio non sono contro la legge naturale: poiché non si riscontrano ugualmente in tutti gli stati del genere umano; infatti i vari gradi di consanguineità non sono stati proibiti sempre allo stesso modo. Né d'altra parte la legge umana potrebbe creare degli impedimenti per il matrimonio: poiché il matrimonio non è di istituzione umana, ma divina, come anche gli altri sacramenti. Quindi per il matrimonio non si devono assegnare altri impedimenti, che rendano le persone inabili a contrarlo.

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 5

L'illegale e il legale si contrappongono come ciò che è contro e ciò che è conforme alla legge. Ora, qui non c'è alcun termine intermedio, trattandosi di opposti secondo l'affermazione e la negazione. Quindi non ci possono essere impedimenti matrimoniali che mettano certe persone a mezza strada tra quelle legittime e quelle illegittime.

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 6

L'unione tra l'uomo e la donna è lecita solo nel matrimonio. Ma tutte le unioni illecite devono essere sciolte. Se quindi una cosa impedisce di contrarre il matrimonio, essa deve pure dirimerlo quando è già contratto. Perciò **non si devono assegnare impedimenti che impediscono di contrarre il matrimonio e non lo sciolgono se è già contratto.**

Spl. III^a q. 50, a. 1, arg. 7

Nessun impedimento può togliere da una cosa ciò che rientra nella sua definizione. Ora, **nella definizione del matrimonio rientra l'indissolubilità** (Sent., 4, d. 27, c. 2). **Quindi non ci possono essere degli impedimenti che dirimono un matrimonio già contratto.**

Spl. III^a q. 50, a. 1. SED CONTRA:

1. **Sembra che gli impedimenti matrimoniali debbano essere infiniti.** Infatti **il matrimonio** è un certo bene e questo, secondo Dionigi, **può essere difettoso in infiniti modi.** Perciò **gli impedimenti del matrimonio sono infiniti.**
2. **Gli impedimenti matrimoniali derivano dalle condizioni delle singole persone.** Ma tali condizioni sono infinite. Quindi sono infiniti anche gli impedimenti del matrimonio.

Spl. III^a q. 50, a. 1. RESPONDEO:

[“Error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, si sis affinis...”]

Nel matrimonio, come anche negli altri sacramenti, **ci sono** dei requisiti essenziali e altri dovuti alla solennità. Poiché dunque eliminando i requisiti non necessari esso rimane ancora un vero sacramento, ne viene che **gli impedimenti che si contrappongono alla solennità del sacramento** non tolgono che esso sia un vero matrimonio. Tali impedimenti perciò si dice che **«impediscono di contrarlo»,** **ma «non lo dirimono se è già contratto»:** come «il veto della Chiesa» e «il tempo proibito». Da cui i versi: «Il veto della Chiesa e il tempo proibito proibiscono di contrarre, ma non di conservare il vincolo». **Invece gli impedimenti che sono in contrasto con i beni essenziali del matrimonio** lo rendono invalido. Perciò si dice che essi non solo

«impediscono di contrarlo», ma anche «dirimono quello già contratto». Il che è espresso nei versi seguenti: «**Errore, schiavitù, voto, delitto, disparità di culto, violenza, ordine sacro, vincolo, decenza, affinità, cognazione, impotenza: vietano di contrarre, dirimono il già contratto**». E tale enumerazione può essere giustificata in questo modo. Il matrimonio può essere impedito

- o **per difetto del contratto**, o per difetto dei contraenti. Nel primo caso, derivando il contratto del matrimonio dal **consenso volontario**, che può essere infirmato dall'ignoranza o dalla violenza, due saranno gli impedimenti del matrimonio: cioè **la violenza**, o coazione [*Vis - q. 47*], e l'**errore derivante dall'ignoranza** [*Error - q. 51*]. Per questo il Maestro delle Sentenze parla di questi due impedimenti trattando della causa del matrimonio [4, 29, 1; 4, 30, 1]. Qui invece [4, 34, 1] tratta degli

- **impedimenti che derivano dalla persona dei contraenti**. E in questo caso uno può essere impedito di contrarre il matrimonio o in modo assoluto, o con una data persona.

+ Se lo è **in modo assoluto**, così da non poterlo contrarre con nessuna, ciò è dovuto solo al fatto che **non può compiere l'atto matrimoniale**. Il che può avvenire in due modi:

* **Primo**, perché non può compierlo **fisicamente**: o in modo assoluto, e si ha l'impedimento dell'**impotenza** [*q. 58*], o perché non può farlo liberamente, e si ha l'impedimento della **condizione servile** [*Conditio - q. 52*].

* **Secondo**, perché **non può compierlo lecitamente**, essendo obbligato alla **continenza**. Il che può avvenire in due modi: O perché vi è obbligato dall'ufficio accettato: e si ha l'impedimento dell'**ordine sacro** [*Votum - q. 53*]. Oppure **dai voti fatti**: e si ha appunto il voto [*q. 53; q. 61*].

+ Se poi l'impedimento al matrimonio non è assoluto, ma è **in rapporto a una data persona**,

* ciò può accadere **o per il legame** che si ha con un'altra persona, come nel caso di chi è già sposato, e allora c'è l'impedimento del **vincolo** [*Ligamen - q. 67*], ossia del matrimonio,

* oppure perché **non c'è compatibilità fra i contraenti**. E ciò può accadere per tre motivi:

- **Primo**, per la troppa **distanza**: e si ha la **disparità di culto** [*Cultus – disparitas-q. 59*].

- **Secondo**, per la **vicinanza** troppo stretta, e allora abbiamo tre impedimenti: **la consanguineità** [*Cognatio - q. 54*], che implica la parentela diretta, **l'affinità** [*q. 55*], che consiste nella parentela derivante dal matrimonio di una terza persona, e la **pubblica decenza** [*Honestas - q. 55, a.4; qq. 56 s.*], derivante dalla parentela con persone già impegnate con gli sponsali.

- **Terzo**, per dei **rapporti illeciti avuti in precedenza**. E allora si ha come impedimento il crimine [*q. 60*] di **adulterio commesso** [*Crimen*] con quella data persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 1

Anche gli altri sacramenti, come si è già visto [nel corpo], possono essere impediti, se manca qualcosa che è richiesto dall'essenza o dalla solennità del sacramento. Tuttavia di impedimenti si parla più nel matrimonio che negli altri sacramenti per tre motivi:

- **Primo**, perché il matrimonio richiede **due soggetti**. Esso quindi può essere impedito più facilmente degli altri sacramenti, che vengono amministrati a un solo soggetto.

- **Secondo**, perché il matrimonio, a differenza degli altri sacramenti causati solo da Dio, è **causato anche da noi**. Infatti per la confessione, che ha in qualche modo anch'essa una causa in noi, il Maestro delle Sentenze [4, 16, 1] ha indicato alcuni impedimenti, quali l'ipocrisia, il gioco e simili.

- **Terzo**, perché mentre gli altri sacramenti, in quanto **beni più perfetti**, sono oggetto di precetto o di consiglio, il matrimonio, in quanto bene meno perfetto, è **oggetto di una «concessione»**, [1 Cor 7, 6; cf. q. 41, a. 4, ad 3]. Quindi, per dare l'occasione di progredire verso il meglio, vengono assegnati più impedimenti al matrimonio che agli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 2

Le cose più perfette sono passibili di un maggior numero di impedimenti in quanto richiedono più elementi. Ma se c'è una realtà imperfetta che dipende da molti requisiti, avrà anch'essa molteplici impedimenti. E tale è appunto il caso del matrimonio.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se non ci fossero altri rimedi, anche più efficaci, per guarire il morbo della concupiscenza. Il che è falso.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 4

Certe persone si dicono illegittime a contrarre il matrimonio per il fatto che sono contro la legge stabilita per il matrimonio. Ora, quest'ultimo come compito della natura è regolato dalla **legge naturale**, come sacramento è regolato dalla **legge divina** e come compito sociale è regolato dalla **legge civile**. Quindi una persona può diventare illegittima in riferimento al matrimonio per una qualsiasi di queste leggi. Il che non avviene per gli altri sacramenti, che sono soltanto sacramenti. E poiché la legge naturale secondo i vari stati ammette **determinazioni diverse**, e anche la legge positiva varia secondo le diverse condizioni degli uomini nei vari tempi, di conseguenza il Maestro [Sent. 4, 34, 1] ammette che **furono diverse le persone illegittime nel corso dei tempi**.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 5

La legge può proibire una cosa o universalmente, o in casi determinati. Perciò fra l'essere totalmente secondo la legge e l'essere totalmente contro la legge, le quali cose si oppongono come contrarie e non come contraddittorie, ci può essere qualcosa che sotto un aspetto è secondo la legge e sotto un altro è contro di essa. E così ci sono delle persone che sono tra quelle del tutto legittime e quelle del tutto illegittime.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 6

Gli impedimenti non dirimenti [L'argomento dirimente è quello che da solo basta a risolvere una questione, che non necessita di altri argomenti satelliti d'appoggio; nell'economia di una discussione è fondamentale per evitare di perdersi in mille osservazioni minori] sono per il matrimonio un ostacolo tale da renderlo non impossibile, ma illecito. Se però il contratto avviene si ha un vero matrimonio: sebbene chi lo contrae faccia peccato. Al pari cioè del sacerdote che consacrassero dopo aver mangiato, peccando così **contro una legge della Chiesa**; tuttavia costui realizzerebbe un vero sacramento, poiché il digiuno eucaristico non è essenziale al sacramento.

Spl. III^a q. 50, a. 1, ad arg. 7

Si dice che i suddetti impedimenti dirimono il matrimonio contratto non nel senso che sciolgano un vero matrimonio contratto legalmente, ma nel senso che sciolgono **un matrimonio esistente di fatto e non di diritto**. Se quindi uno di tali impedimenti capita dopo che il matrimonio è stato contratto validamente, non è in grado di scioglierlo.

Spl. III^a q. 50, a. 1, S.c. 1

Gli impedimenti che ostacolano un bene **in modo accidentale** sono infiniti: come lo sono tutte le cause per accidens. Le cause invece che lo distruggono direttamente **per se** sono determinate, come anche quelle che lo costituiscono: poiché le cause distruttive e quelle costitutive di una cosa sono opposte tra loro, oppure sono le medesime che agiscono in senso contrario.

Spl. III^a q. 50, a. 1, S.c. 2

Le condizioni delle varie persone prese singolarmente sono infinite, ma prese in generale possono venire ridotte a un numero determinato: come è evidente nella medicina e in tutte le arti operative, che considerano le condizioni dei particolari, nei quali si realizza l'atto.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento dell'errore

Spl. **Questione 51**

Proemio

Prendiamo ora a esaminare in particolare gli impedimenti del matrimonio. E innanzi tutto **l'errore**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se per sua natura l'errore impedisca il matrimonio;

2. Quale tipo di errore.

ARTICOLO I:

VIDETUR che l'errore non vada posto per se stesso tra gli **impedimenti matrimoniali**. Infatti:

Spl. III^a q. 51, a. 1, arg. 1

Il consenso, che è la causa immediata del matrimonio, viene impedito come ogni atto volontario. Ora, secondo il **Filosofo** l'atto volontario può essere impedito dall'ignoranza. Ma questa non si identifica con l'errore: poiché essa implica l'assenza di cognizione mentre l'errore, secondo **S. Agostino**, consiste nell'«approvare il falso come vero». Quindi tra gli impedimenti del matrimonio bisognava porre non l'errore, ma piuttosto l'ignoranza.

Spl. III^a q. 51, a. 1, arg. 2

Per se stesso può impedire il matrimonio quanto è in contrasto con i suoi beni. Ma l'errore non è incompatibile con quei beni. Quindi per se stesso l'errore non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 1, arg. 3

Il consenso è richiesto per il matrimonio come l'intenzione è richiesta per il battesimo. Ora, se uno battezza Giovanni credendo di battezzare Pietro, il battesimo è valido. Perciò l'errore non invalida il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 1, arg. 4

Tra Lia e Giacobbe ci fu un vero matrimonio [Gen 29, 21 ss.]. Eppure ci fu un errore. Quindi l'errore non esclude il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 1. **SED CONTRA:**

1. Si legge nel **Digesto 2, 1, 15**: «Che cosa c'è di più contrario al consenso che l'errore?». Ma per il matrimonio è indispensabile il **consenso**. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.

2. **Il consenso indica un atto volontario**. Ma **l'errore toglie la volontarietà**: poiché, come dicono il **Filosofo**, **S. Gregorio Nisseno** e il **Damasceno**, volontario è «ciò che ha il suo principio in chi conosce il concreto in cui agisce», il che non avviene in caso di errore. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 1. **RESPONDEO:**

Tutto ciò che impedisce la causa, per se stesso impedisce anche l'effetto. Ora, il consenso è la causa del matrimonio, come si è visto sopra [q. 45, a. 1]. Quindi ciò che invalida il consenso rende invalido il matrimonio. Ma il **consenso** è un atto della **volontà** che presuppone un atto dell'**intelletto**. Mancando dunque quest'ultimo viene viziato necessariamente anche l'altro. Quando dunque l'errore impedisce la conoscenza, segue un difetto anche nel consenso. Quindi nel matrimonio. Perciò l'errore per legge naturale invalida il matrimonio.

[Intelletto >> Conoscenza >> Volontà >> Consenso >> Matrimonio]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 51, a. 1, ad arg. 1

Propriamente parlando l'ignoranza differisce dall'errore, poiché nel suo concetto non implica alcun atto di cognizione, mentre l'errore indica un giudizio non corretto su qualcosa. Ma **quanto a impedire l'atto volontario non c'è differenza tra l'ignoranza e l'errore.** Poiché nessuna ignoranza può impedire un atto volontario se non è accompagnata da un errore: inquantoché l'atto della volontà presuppone una valutazione o un giudizio sul proprio oggetto. Per cui **dove c'è l'ignoranza bisogna che ci sia anche un errore.** E così si parla di errore come della **causa prossima.**

[Ignoranza >> Valutazione >> Errore >> Impedimento atto volontario]

Spl. III^a q. 51, a. 1, ad arg. 2

Sebbene l'errore non contrasti per se stesso con il matrimonio, tuttavia **è in contrasto con la sua causa.**

Spl. III^a q. 51, a. 1, ad arg. 3

Il carattere battesimale non è causato direttamente dall'intenzione del battezzante, ma dal rito esterno, mentre l'intenzione agisce solo in quanto applica l'elemento materiale al proprio effetto. **Invece il vincolo coniugale è causato direttamente dal consenso.** Quindi il paragone non regge.

Spl. III^a q. 51, a. 1, ad arg. 4

Come si spiega nelle Sentenze [4, 30, 1], il matrimonio tra Lia e Giacobbe non fu compiuto in seguito al loro rapporto, che avvenne per errore, ma in base al consenso successivo. Tuttavia essi vanno scusati dal peccato, come il Maestro dimostra [nel medesimo luogo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **qualsiasi errore** impedisca il matrimonio, e non il solo errore «di persona», o «della condizione personale», come vuole il testo delle **Sentenze 4, 30, 1.** Infatti:

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 1

Ciò che appartiene di per sé a una cosa le appartiene in tutto il suo ambito. Ma l'errore impedisce per se stesso il matrimonio, come si è dimostrato [a. 1]. Quindi qualsiasi errore impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 2

Se l'errore come tale impedisce il matrimonio, più grave è l'errore, più forte deve essere l'impedimento. Ora, **un errore sulla fede**, come quello dell'eretico che non credesse a questo sacramento, è più grave di un **errore di persona.** Esso dunque deve impedire il matrimonio più che l'errore di persona.

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 3

L'errore non invalida il matrimonio se non in quanto toglie la volontarietà dell'atto. Ma questa volontarietà è tolta dall'ignoranza di qualsiasi circostanza, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 1]. Perciò non soltanto l'errore di condizione e di persona impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 4

La condizione servile è un **accidente** annesso a una persona come le qualità del corpo o dell'animo. Ora, l'errore circa la condizione suddetta impedisce il matrimonio. Quindi lo impedisce per lo stesso motivo l'errore circa le qualità personali o la fortuna.

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 5

Come alle condizioni personali appartengono la schiavitù e la libertà, così anche la nobiltà e la dignità, oppure i loro contrari. Ma l'errore relativo alle condizioni di libertà o di schiavitù impedisce il matrimonio. Quindi anche l'errore relativo alle cose suddette.

Spl. III^a q. 51, a. 2, arg. 6

Come la condizione servile è un impedimento matrimoniale, così lo sono anche la **disparità di culto e l'impotenza**, come vedremo [q. 52, a. 1; q. 58, a. 1; q. 59, a. 1]. Come quindi tra gli impedimenti del matrimonio è ricordato l'errore su quella condizione, così ci deve essere anche l'errore su questi altri difetti.

Spl. III^a q. 51, a. 2. SED CONTRA:

1. Sembra che neppure l'errore di persona impedisca il matrimonio. Poiché il matrimonio è un contratto come la compravendita. Ma quest'ultima non viene annullata se all'oro stabilito si sostituisce dell'altro oro. Quindi neppure il matrimonio viene impedito se si prende una persona per un'altra.
2. Può capitare che i contraenti **vivano per molti anni in tale errore**, generando insieme figli e figlie. Ma sarebbe troppo gravoso dire che allora devono separarsi. Perciò l'errore iniziale non rese invalido il matrimonio.
3. Può capitare che sia presentato a una donna il fratello [il gemello?..] della persona con cui essa credeva di sposarsi, e che essa abbia dei rapporti sessuali con lui. Ora, in questo caso sembra evidente che non debba ritornare a colui che credeva di sposare, ma stare con suo fratello. Quindi l'errore di persona non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 2. RESPONDEO:

L'errore è in grado di **impedire il matrimonio** allo stesso modo in cui è in grado di **scusare dal peccato causando un atto involontario**. Ora, l'errore scusa dal peccato solo se riguarda delle circostanze la cui presenza o la cui esclusione **determina nell'atto la differenza tra il lecito e l'illecito**. Se infatti uno percuote suo padre con un bastone di ferro pensando che sia di legno, non è scusato dal delitto, o tutt'al più in minima parte. Se invece uno colpisce suo padre pensando di percuotere il proprio figlio per correggerlo è scusato del tutto, se non c'è stata avventatezza. Perciò **è necessario che l'errore, per impedire il matrimonio, riguardi cose essenziali al matrimonio stesso**. Ora, il matrimonio implica essenzialmente due elementi: **le due persone contraenti e il mutuo dominio reciproco**, nel quale consiste il matrimonio. Il primo elemento dunque è annullato dall'**errore di persona**, il secondo dall'**errore sulla condizione servile**, poiché lo schiavo non ha il dominio sul proprio corpo così da poterlo trasferire a un'altra persona senza il permesso del padrone. Perciò questi due soli errori, e non altri, impediscono il matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 1

L'errore è un impedimento matrimoniale in forza non del suo genere, ma della differenza che lo accompagna: cioè in quanto è un errore che riguarda un elemento essenziale del matrimonio.

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 2

L'errore dell'incredulo relativo al matrimonio riguarda **elementi collaterali**, [??] cioè se esso sia un sacramento, o una cosa lecita. Quindi tale errore non impedisce il matrimonio: come nemmeno un errore sul

battesimo impedisce di ricevere il carattere, purché uno intenda fare o ricevere ciò che dà la Chiesa, sebbene non gli attribuisca alcun valore.

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 3

Come si è già spiegato [nel corpo], per causare l'involontarietà che scusa dal peccato non basta un'ignoranza qualsiasi. Perciò l'argomento non vale.

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 4

La diversità nei beni di fortuna o nelle qualità personali non muta gli elementi essenziali [?] del matrimonio, come fa invece la condizione servile. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 5

L'errore sulla nobiltà del contraente di per sé non infirma il matrimonio: come non lo infirma l'errore sulle qualità personali. Se invece l'errore sulla nobiltà o dignità si riduce all'errore di persona, allora impedisce il matrimonio. Nel caso dunque in cui il consenso di una donna va direttamente a quella data persona, l'errore sulla sua nobiltà non impedisce il matrimonio. Se invece essa intende direttamente sposare il figlio del re, chiunque esso sia, allora se le viene presentato un altro individuo e non il figlio del re si ha un errore di persona, e il matrimonio è invalido.

Spl. III^a q. 51, a. 2, ad arg. 6

L'errore relativo agli altri impedimenti del matrimonio che rendono inabili i contraenti annulla anch'esso il matrimonio. Ma esso non viene qui ricordato poiché tali impedimenti invalidano il matrimonio **anche se sono conosciuti**: come se una donna sposa un suddiacono, sia che lo sappia sia che non lo sappia, non c'è il matrimonio. Invece la condizione servile non è un impedimento **se è conosciuta [e quindi accettata]**. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 51, a. 2, S.c. 1

Nei contratti di compravendita **il danaro funge da misura degli altri beni, e non è ricercato per se stesso, come dice Aristotele**. Se dunque si consegna non il danaro che uno crede, ma altre monete equivalenti, il contratto rimane valido. **Se invece l'errore vertesse sulla materia di scambio il contratto sarebbe invalido: come se si vendesse un asino per un cavallo**. E lo stesso si dica nel nostro caso.

Spl. III^a q. 51, a. 2, S.c. 2

Per quanto lunga sia stata la convivenza, **se non viene rinnovato il consenso non c'è matrimonio**.

Spl. III^a q. 51, a. 2, S.c. 3

Se in precedenza la sposa non aveva dato il consenso al primo dei fratelli, può restare col secondo che ha accettato per errore; e non può unirsi al primo, specialmente se col secondo ha avuto rapporti sessuali. **Se invece aveva espresso il consenso matrimoniale in riferimento al primo, allora non può ritenere il secondo mentre vive il fratello, ma può o abbandonare il secolo, o tornare al primo. L'ignoranza però la scusa dal peccato**: come ne sarebbe scusata se dopo aver consumato il matrimonio fosse oltraggiata in modo fraudolento da un consanguineo di suo marito; poiché la frode altrui non può recarle pregiudizio.

Spl. **Questione 52**

Proemio

Veniamo ora a considerare **l'impedimento della condizione servile**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la condizione servile impedisca il matrimonio;
2. Se uno schiavo possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone;
3. Se un ammogliato possa ridursi in schiavitù, senza il consenso della moglie;
4. Se i figli debbano seguire la condizione del padre o quella della madre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **condizione servile non impedisca il matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 1

Impedisce il matrimonio solo ciò che è incompatibile con esso. Ora, la schiavitù non ha con esso alcuna incompatibilità: altrimenti non ci potrebbero essere matrimoni tra schiavi. Quindi la schiavitù non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 2

Ciò che è **contro natura** non può impedire ciò che è **secondo natura**. Ma la schiavitù è contro natura: poiché secondo **S. Gregorio** «è **contro natura che l'uomo voglia dominare sull'uomo**». Il che risulta anche dal fatto che all'uomo fu detto, **Genesi 1, 26**, di «**dominare sui pesci del mare**», ecc., **non di «dominare sull'uomo»**. Perciò la schiavitù non può impedire il matrimonio, che è naturale.

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 3

Se essa è un impedimento, lo è o per diritto naturale o per diritto positivo. Ma non lo è per **diritto naturale**: poiché secondo tale diritto «**tutti gli uomini sono uguali**», come afferma **S. Gregorio**; e all'inizio del **Digesto 1, 1, 4**, si dice che la schiavitù non è di diritto naturale. Ora, il diritto positivo deriva da quello naturale, come scrive **Cicerone**. Quindi secondo nessun diritto la schiavitù può impedire il matrimonio.

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 4

Ciò che impedisce il matrimonio lo impedisce tanto se è conosciuto quanto se è ignorato, come è evidente nel caso della consanguineità. Ma la schiavitù, se è conosciuta dall'altro contraente, non impedisce il matrimonio. Quindi la schiavitù di per sé non può essere un impedimento matrimoniale. Perciò non dovrebbe essere elencata di per sé come un impedimento distinto.

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 5

Come ci si può ingannare sullo stato di schiavitù, in modo da ritenere libero chi è schiavo, così ci si può ingannare pensando che sia schiava una persona libera. Eppure la libertà non è considerata un impedimento del matrimonio. Quindi non va considerato tale neppure lo stato servile.

Spl. III^a q. 52, a. 1, arg. 6

Rende più gravoso il legame matrimoniale e impedisce maggiormente il bene della prole la **malattia della lebbra** che lo stato di schiavitù. Ma la **lebbra** non è posta fra gli impedimenti del matrimonio. Quindi non va elencata tra essi neppure la schiavitù.

Spl. III^a q. 52, a. 1. **SED CONTRA:**

1. **Le Decretali 4, 9, cc. 2, 4** stabiliscono che l'**errore sulla condizione servile** impedisce di contrarre il matrimonio e dirime il matrimonio contratto.

2. Il matrimonio, per la sua onestà, è tra i beni per se stessi desiderabili. Invece la schiavitù è tra le cose per se stesse repellenti. Perciò il matrimonio e la schiavitù sono incompatibili. Quindi la schiavitù impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 52, a. 1. RESPONDEO:

In forza del contratto matrimoniale **un coniuge è tenuto a rendere il debito all'altro. Se dunque colui che si obbliga non ha la capacità di renderlo, l'ignoranza di tale impotenza da parte dell'altro contraente annulla il contratto.** Ora, come l'impotenza rende del tutto incapaci di rendere il debito, così la schiavitù impedisce che lo si possa rendere liberamente. Come dunque l'impotenza è un impedimento del matrimonio quando è sconosciuta, e non lo è quando è conosciuta [cf. q. 58, a. 1, ad 4], così **la condizione servile impedisce il matrimonio se è ignorata, ma non lo impedisce se è conosciuta.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 1

La schiavitù è incompatibile col matrimonio sia rispetto all'atto a cui uno si obbliga nei riguardi del coniuge, e che egli non può porre liberamente, sia rispetto al bene della prole, che subisce la condizione servile dei genitori. **Poiché** tuttavia **ciascuno può spontaneamente rinunciare a un proprio diritto accettando una menomazione, se un contraente conosce la condizione servile dell'altro il matrimonio è valido.** Inoltre, essendo l'obbligo di rendere il debito identico per i due contraenti, uno non può pretendere dall'altro più di quanto egli può dare. Per cui se uno schiavo contrae matrimonio con una schiava che crede libera, non c'è impedimento al loro matrimonio. **È dunque evidente che lo stato di schiavitù non dirime il matrimonio se non quando è ignorato dall'altro contraente,** e questi sia di libera condizione. Nulla perciò impedisce che ci siano matrimoni tra schiavi, o tra un uomo libero e una schiava.

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 2

Nulla impedisce che una cosa sia contro l'intenzione prima della natura senza essere contro l'intenzione seconda della medesima. Ogni corruzione, ad es., o deficienza o invecchiamento, è contro la natura, come nota Aristotele, poiché la natura tende all'essere e alla perfezione, e tuttavia non è contro l'intenzione seconda della stessa: poiché la natura, non potendo conservare l'essere in una data cosa, lo conserva in un'altra che viene generata in seguito alla corruzione della prima. E quando non può giungere a una perfezione maggiore, la natura si accontenta di una minore: come quando non può produrre un maschio produce una femmina, la quale, secondo Aristotele, è «un maschio mancato». Parimenti anche la schiavitù è contro la prima intenzione della natura, ma non contro la seconda. **Poiché la ragione naturale e la natura stessa tendono a che tutti siano buoni, ma per il fatto che uno pecca la natura tende anche a far subire il castigo del peccato. Ora, la schiavitù è subentrata appunto come pena del peccato. E non è contraddittorio che una cosa, pur essendo di per sé naturale, venga impedita da un fatto contro natura: il matrimonio infatti viene impedito in questo modo dall'impotenza fisiologica, la quale è contro natura nel modo indicato.**

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 3

La legge naturale detta che **un castigo venga inflitto per una colpa** e che nessuno sia punito senza colpa, ma determinare il castigo secondo le condizioni della persona e della colpevolezza appartiene alla legge positiva. **Ora, essendo la schiavitù un castigo, essa viene determinata dalla legge positiva,** e deriva da quella naturale come il determinato dall'indeterminato. **E da questa determinazione del diritto positivo venne stabilito che la schiavitù ignorata sia un impedimento del matrimonio,** perché nessuno sia punito senza colpa: è infatti un certo castigo per la donna avere per marito uno schiavo, e viceversa.

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 4

Ci sono degli impedimenti che rendono illecito il matrimonio. E poiché la liceità di una cosa non dipende dalla nostra volontà, ma dalla legge, a cui la volontà deve sottomettersi, così l'ignoranza di tale impedimento, che toglie la volontarietà, o la sua conoscenza, non incide sulla validità del matrimonio. E tali impedimenti

sono l'affinità, i voti, e altri consimili. Ci sono invece altri impedimenti che rendono il matrimonio inefficace nel rendere il debito coniugale. E poiché dipende dalla nostra volontà condonare ciò che a noi è dovuto, qualora questi impedimenti siano conosciuti non invalidano il matrimonio, ma lo fanno solo quando l'ignoranza provoca un atto involontario. E tali sono gli impedimenti della schiavitù e dell'impotenza. E poiché essi anche per se medesimi hanno carattere di impedimento, vengono enumerati a parte come distinti dall'errore. Invece la sostituzione di persona non è un impedimento distinto dall'errore: poiché la persona che subentra non implica un impedimento se non rispetto all'intenzione del contraente.

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 5

La libertà personale non impedisce l'atto del matrimonio. Quindi l'ignoranza di tale condizione personale non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 52, a. 1, ad arg. 6

La lebbra non impedisce il matrimonio in quello che è il suo primo atto, poiché **i lebbrosi possono rendere liberamente il debito coniugale; sebbene vi apportino altri gravami rispetto agli effetti secondari.** [?] Perciò essa non impedisce il matrimonio nella stessa misura della schiavitù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che uno schiavo non possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone.** Infatti:

Spl. III^a q. 52, a. 2, arg. 1

Nessuno può cedere a una terza persona ciò che è di un altro senza il permesso di quest'ultimo. Ora, **«lo schiavo appartiene al padrone», Aristotele.** Perciò egli non può cedere alla moglie il potere sul proprio corpo **contraendo il matrimonio senza il benestare del padrone.**

Spl. III^a q. 52, a. 2, arg. 2

Lo schiavo è tenuto a ubbidire al suo padrone [Ef 6, 5; Col 3, 22]. Ma il padrone può comandargli di non **consentire al matrimonio.** Quindi egli non può contrarre il matrimonio senza il consenso del padrone.

Spl. III^a q. 52, a. 2, arg. 3

Contratto il matrimonio, lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale alla moglie anche per un precetto della legge divina. Ma **nel momento in cui la moglie chiede il debito coniugale il padrone può imporre allo schiavo qualche servizio che egli non può compiere se vuole stare con la moglie.** Se dunque uno schiavo potesse contrarre matrimonio senza il permesso del padrone, questi sarebbe ingiustamente privato dei suoi servizi. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 52, a. 2, arg. 4

Il padrone può vendere il proprio schiavo in lontane regioni dove la moglie non può seguirlo, o per debolezza fisica, o per il pericolo di perdere la fede, se ad es. viene venduto agli infedeli, oppure perché non lo permette il padrone della moglie, se questa è schiava. E così il matrimonio verrebbe disciolto. Il che non è ammissibile. Perciò lo schiavo non può contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.

Spl. III^a q. 52, a. 2, arg. 5

L'obbligazione con la quale uno si dedica al servizio divino è più favorevole di quella che lo sottomette alla moglie. Ora, **uno schiavo non può farsi religioso, né entrare nel clero, senza il beneplacito del padrone.** Molto meno quindi può unirsi in matrimonio senza tale consenso.

Spl. III^a q. 52, a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Galati 3, 28**, afferma: «**In Gesù Cristo non c'è più né schiavo né libero**». Quindi per contrarre il matrimonio nella fede di Gesù Cristo c'è l'identica libertà per i liberi e per gli schiavi.

2. **La schiavitù è di diritto positivo; il matrimonio invece è di diritto naturale e divino.** Non potendo dunque il diritto positivo pregiudicare il diritto naturale o quello divino, sembra che lo schiavo possa contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.

Spl. III^a q. 52, a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto in precedenza [**a. 1, ad 3**], il diritto positivo deriva da quello naturale. Perciò la schiavitù, che è di diritto positivo, non può pregiudicare quanto è di diritto naturale. Ora, come **l'appetito naturale spinge alla conservazione dell'individuo**, così spinge alla **conservazione della specie** mediante la **generazione**. Come dunque lo schiavo sottostà al padrone potendo liberamente mangiare, dormire e compiere altre simili cose che riguardano le sue necessità corporali, senza di che non si può conservare la natura, **così non deve sottostare ad esso al punto di non poter contrarre liberamente il matrimonio, anche all'insaputa o contro la volontà del padrone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 52, a. 2, ad arg. 1

Lo schiavo appartiene al padrone per le sue funzioni [professionali] aggiunte a quelle naturali: poiché rispetto a queste ultime siamo tutti uguali. Per quanto dunque riguarda le funzioni naturali lo schiavo può, senza il benestare del padrone, dare ad altri il potere sul suo corpo mediante il matrimonio.

Spl. III^a q. 52, a. 2, ad arg. 2

Lo schiavo è tenuto a ubbidire nelle cose che il padrone può lecitamente comandare. Ora, **come il padrone non può proibire lecitamente allo schiavo di mangiare e di dormire, così non può proibirgli di contrarre matrimonio: il legislatore infatti regola anche l'uso che uno deve fare di quanto gli appartiene.** Se dunque il padrone comanda allo schiavo di non contrarre matrimonio, questi non è tenuto a ubbidirgli.

Spl. III^a q. 52, a. 2, ad arg. 3

Se lo schiavo ha contratto il matrimonio col consenso del padrone, allora è tenuto a trascurare il servizio quando deve rendere il debito coniugale: poiché il padrone, avendogli concesso di contrarre il matrimonio, logicamente gli ha concesso tutto ciò che esso richiede. Se invece lo ha contratto a sua insaputa o contro la sua volontà, allora non è tenuto a rendere il debito, ma deve piuttosto ubbidire al padrone, quando le due cose sono incompatibili. Tuttavia **in questi casi, come in tutte le azioni umane, bisogna tenere presenti molti aspetti:** cioè il pericolo a cui è esposta la castità della moglie, l'ostacolo che il debito coniugale può apportare al servizio richiesto e altre cose del genere. E dopo avere tutto considerato uno può giudicare se è tenuto a ubbidire più al padrone o più alla moglie.

Spl. III^a q. 52, a. 2, ad arg. 4

In questo caso il padrone deve essere costretto a non vendere lo schiavo in modo da non rendere più gravosi gli oneri del matrimonio, soprattutto quando non manca la possibilità di vendere il proprio schiavo altrove a un prezzo giusto.

Spl. III^a q. 52, a. 2, ad arg. 5

Con la vita religiosa e con gli ordini sacri uno si obbliga per tutto il tempo al servizio di Dio. Invece il debito coniugale obbliga solo nei tempi convenienti. Quindi il paragone non regge. Inoltre chi entra in religione o riceve gli ordini si obbliga a delle opere che sono aggiunte a quelle naturali, e sulle quali il padrone ha il dominio, mentre non lo ha sui compiti naturali, a cui lo schiavo si obbliga con il matrimonio. Per cui questi potrebbe fare voto di castità senza il consenso del padrone.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi è sposato **non possa vendersi come schiavo dopo il matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 52, a. 3, arg. 1

Non può essere mai ratificato ciò che viene compiuto in frode e **a detrimento di terzi**. Ora, il marito che si vende come schiavo lo fa talora in frode del matrimonio, o almeno a danno della moglie. **Perciò tale vendita per ridursi alla condizione di schiavo non deve aver valore.**

Spl. III^a q. 52, a. 3, arg. 2

Due cose favorevoli prevalgono su una sola non favorevole. Ora, il matrimonio e la libertà sono favorevoli [Decretales 2, 27, 26], e si oppongono alla schiavitù, che non gode del favore del diritto. Quindi tale schiavitù deve essere del tutto annullata.

Spl. III^a q. 52, a. 3, arg. 3

Nel matrimonio il marito e la moglie sono alla pari. Ma la moglie non può rendersi schiava contro il volere del marito. Quindi neppure il marito può farlo senza il consenso della moglie.

Spl. III^a q. 52, a. 3, arg. 4

Ciò che nell'ordine naturale impedisce a una cosa di prodursi, la distrugge una volta prodotta. Ora la schiavitù del marito, se è ignorata dalla moglie, annulla il contratto matrimoniale [a. 1]. Se quindi essa sopraggiungesse al matrimonio lo distruggerebbe. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 52, a. 3. SED CONTRA:

1. **Chiunque può cedere ad altri ciò che gli appartiene [?].** Ora, il marito è padrone di sé, essendo una persona libera, Aristotele. Quindi può cedere ad altri questo dominio.
2. **Uno schiavo può prendere moglie contro la volontà del padrone**, come si è detto [a. 2]. **Quindi per lo stesso motivo può rendersi schiavo contro la volontà della moglie.**

Spl. III^a q. 52, a. 3 RESPONDEO:

Il marito è soggetto alla moglie solo riguardo all'atto matrimoniale, in cui essi sono alla pari; ma ad esso non reca pregiudizio la condizione di schiavitù. Perciò il marito può vendersi ad altri come schiavo contro il volere della moglie. Né per questo viene a sciogliersi il matrimonio: poiché, come si è visto [q. 50, a. 1, ad 7], nessun impedimento successivo al matrimonio può mai scioglierlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 52, a. 3, ad arg. 1

La frode può nuocere a chi la commette, ma non può pregiudicare i diritti altrui. **Se quindi il marito si dà come schiavo in frode della moglie** ne riporta lui stesso un danno, perdendo «il bene inestimabile della libertà» [Dig. 50, 17, reg. 106, 176], ma **non può pregiudicare i diritti della moglie, essendo tenuto a renderle il debito quando essa vuole, e a tutto ciò che il matrimonio richiede: non può infatti esimersene per un comando del padrone.**

Spl. III^a q. 52, a. 3, ad arg. 2

Nei casi di incompatibilità tra la schiavitù e il matrimonio sarà il matrimonio a prevalere sulla schiavitù: poiché lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale anche contro la volontà del padrone.

Spl. III^a q. 52, a. 3, ad arg. 3

Sebbene rispetto all'atto matrimoniale e agli obblighi di ordine naturale, sui quali non può interferire la condizione di schiavitù, **il marito e la moglie siano alla pari**, tuttavia rispetto al governo della famiglia e ad

altre cose connesse l'uomo è il capo della donna, **1Corinti 11, 3; Efesini 5, 23**, ed è tenuto a correggerla, non viceversa. **Perciò la donna non può darsi in schiava contro la volontà del marito.**

Spl. III^a q. 52, a. 3, ad arg. 4

L'argomento parte dall'analogia con le realtà corruttibili: però anche in queste troviamo molte cose che impediscono la generazione, eppure non sono capaci di corrompere ciò che è ormai generato. Nelle realtà perpetue poi ci possono essere degli ostacoli che impediscono a una certa cosa di iniziare, ma non bastano a distruggerla: come è evidente nel caso dell'anima umana. E così è per il matrimonio, che è un vincolo perpetuo finché dura la vita presente.

ARTICOLO 4

VIDETUR che i figli debbano seguire la condizione del padre. Infatti:

Spl. III^a q. 52, a. 4, arg. 1

La denominazione di un essere deriva dall'elemento costitutivo più importante. Ora, nella generazione il padre è più importante della madre. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 52, a. 4, arg. 2

L'essere di una cosa dipende più dalla forma che dalla materia. Ma nella generazione «il padre dà la forma», come scrive Aristotele [De gen. animal. 1, cc. 2, 20; 2, 4; 4, 1]. Perciò la prole deve seguire più il padre che la madre.

Spl. III^a q. 52, a. 4, arg. 3

La prole deve seguire il genitore a cui maggiormente somiglia. Ora, il figlio somiglia più al padre che alla madre, mentre la figlia somiglia più alla madre. Quindi almeno il figlio deve seguire più la condizione del padre, e la figlia della madre.

Spl. III^a q. 52, a. 4, arg. 4

La Sacra Scrittura fa derivare le genealogie non dalle donne, ma dagli uomini. Quindi la prole segue più il padre che la madre.

Spl. III^a q. 52, a. 4. SED CONTRA:

1. Se uno semina nel terreno altrui, il frutto appartiene al proprietario del terreno [Codex 3, 32, 11]. Ora, il seno di una donna sta al seme dell'uomo come la terra alla semente. Quindi, ecc.

2. Negli animali che nascono da specie differenti notiamo che la prole assomiglia più alla madre che al padre: come i muli che nascono da una cavalla e da un asino assomigliano ai cavalli più di quelli che nascono da un'asina e da un cavallo. Lo stesso quindi deve avvenire per gli uomini.

Spl. III^a q. 52, a. 4. RESPONDEO:

Secondo le leggi civili «la prole segue la condizione della madre» [Codex 3, 32, 7]. E ciò è ragionevole. Poiché la prole riceve dal padre la perfezione della forma, dalla madre invece la sostanza corporale. Ora, la schiavitù è una condizione corporale, essendo lo schiavo uno strumento di lavoro per il padrone. Perciò la prole quanto a libertà o schiavitù segue la condizione della madre. Invece quanto alla dignità personale, che deriva dalla forma, cioè nella nobiltà, nel luogo di origine, nell'eredità ecc., segue la condizione del padre. E così determinano anche i Canoni [Glossa al Decr. di Graz. 2, 32, 4, 15] e la legge di Mosè, come appare in Es 21, 4. Tuttavia in certe regioni, che non sono governate dal diritto civile, la prole segue sempre la condizione peggiore [Glossa cit.]: per cui se il padre è schiavo e la madre è libera i figli devono essere schiavi (non però se il padre si è reso schiavo dopo il matrimonio contro il volere della moglie); e così viceversa. Se poi entrambi sono schiavi, e appartengono a diversi padroni, allora questi si dividono i figli, se questi sono più di uno; se

invece è uno solo, allora un padrone ricompensa l'altro e prende la prole nata al suo servizio. - Tuttavia non è da credere che tale consuetudine sia ragionevole come ciò che è stato determinato con maturo consiglio da un gran numero di giureconsulti. Del resto anche nel mondo fisico vediamo che «quanto è ricevuto lo è alla maniera del ricevente» [De causis, 10, 12]. Perciò è ragionevole che il seme ricevuto dalla donna segua la condizione di quest'ultima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 52, a. 4, ad arg. 1

Sebbene il padre sia un principio superiore, tuttavia la madre dà la sostanza corporea, a cui viene annessa la condizione di schiavitù.

Spl. III^a q. 52, a. 4, ad arg. 2

Nei caratteri specifici l'uomo somiglia più al padre che alla madre, ma nelle condizioni materiali deve somigliare più alla madre: poiché l'essere specifico una cosa lo riceve dalla forma, ma le condizioni materiali le riceve dalla materia.

Spl. III^a q. 52, a. 4, ad arg. 3

La somiglianza del figlio con il padre è nell'ordine della forma, che egli possiede nella sua perfezione come il padre. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 52, a. 4, ad arg. 4

L'onore dei figli deriva più dal padre che dalla madre: per questo nelle genealogie della Scrittura e nell'uso corrente si fanno discendere i figli più dal padre che dalla madre. Ma rispetto alla condizione servile essi seguono più la madre [che il padre].

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento dei voti e degli ordini sacri

Spl. **Questione 53**

Proemio

Veniamo ora ad esaminare **l'impedimento dei voti e degli ordini sacri**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i voti semplici dirimano il matrimonio;

2. Se lo dirimano i voti solenni;

3. Se gli ordini sacri impediscano il matrimonio;

4. Se si possano ricevere gli ordini sacri dopo il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'emissione dei voti semplici possa dirimere il matrimonio già contratto**. Infatti:

Spl. III^a q. 53, a. 1, arg. 1

Un **vincolo più forte** pregiudica un **vincolo più debole**. Ora, il vincolo del voto è superiore a quello del matrimonio: poiché questo lega a un uomo, quello invece a Dio. Quindi il vincolo del voto pregiudica il vincolo del matrimonio.

Spl. III^a q. 53, a. 1, arg. 2

La legge di Dio non vale meno di quella della Chiesa. Ma la legge ecclesiastica obbliga al punto che se uno contrae matrimonio contro di essa, il matrimonio viene dichiarato nullo: come nel caso di chi sposa un parente in un grado di consanguineità proibito dalla Chiesa. **Siccome dunque adempiere i voti è una legge divina, sembra che un matrimonio incompatibile con un voto fatto a Dio debba essere dichiarato nullo.**

Spl. III^a q. 53, a. 1, arg. 3

Nel matrimonio un uomo può avere rapporti sessuali senza peccato. Chi invece ha fatto i voti semplici non può mai avere tali rapporti senza commettere peccato. Quindi il voto semplice dirime il matrimonio. Prova della minore. **Chi contrae matrimonio dopo aver fatto i voti semplici commette peccato mortale: poiché, come dice S. Girolamo, «per chi ha fatto voto di verginità è riprovevole non solo sposarsi, ma anche desiderare di sposarsi».** Ora, il contrarre matrimonio non si oppone al voto di castità se non per il rapporto sessuale. **Perciò nel primo atto del matrimonio costui pecca mortalmente.** E per lo stesso motivo tutte le volte successive: poiché un peccato non può giustificare quelli successivi.

Spl. III^a q. 53, a. 1, arg. 4

L'uomo e la donna devono godere gli stessi diritti nel matrimonio, specialmente quanto ai rapporti coniugali. Ma **chi ha fatto voto semplice di castità non può mai chiedere il debito coniugale senza peccato: poiché questo è espressamente contro il suo voto. Quindi neppure può rendere il debito coniugale senza peccato.**

Spl. III^a q. 53, a. 1. SED CONTRA:

Il Papa **Clemente** [Alessandro III in Decretales 4, 6, 4] **afferma che il voto semplice impedisce di contrarre matrimonio, ma non dirime quello contratto.**

Spl. III^a q. 53, a. 1. RESPONDEO:

Uno cessa di essere padrone di una cosa quando questa diventa proprietà di un altro. **Ora, non basta la promessa di una cosa per trasferirne il dominio. Quindi per il fatto che uno promette una cosa questa non cessa di essere in suo dominio.** Siccome dunque nei voti semplici c'è solo la promessa di impegnare il proprio corpo nella custodia della castità, **dopo i voti semplici uno rimane padrone del suo corpo.** Quindi può darlo ad altri, cioè alla moglie, mediante il matrimonio, che è indissolubile. **Per cui sebbene il voto semplice impedisca di contrarre matrimonio, poiché chi è legato da tale voto di castità pecca nel contrarlo, tuttavia non può dirimerlo, essendo il matrimonio un vero contratto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 53, a. 1, ad arg. 1

Il voto è un vincolo superiore al matrimonio sia rispetto all'oggetto, sia rispetto agli obblighi che ne derivano: poiché col matrimonio uno si obbliga in rapporto alla moglie a rendere il debito coniugale, mentre col voto si obbliga in rapporto a Dio a osservare la castità. **Tuttavia quanto al modo di obbligare il matrimonio è superiore al voto semplice: poiché il matrimonio consegna attualmente e di fatto l'uomo in potere della moglie;** non così invece il voto semplice, come si è detto [nel corpo]: ora, «la condizione di chi possiede di fatto è sempre più vantaggiosa» [Dig. 50, 17, 126]. **I voti semplici invece da questo punto di vista obbligano come gli sponsali. Per cui il voto semplice dirime gli sponsali.**

Spl. III^a q. 53, a. 1, ad arg. 2

La legge che proibisce il matrimonio tra consanguinei dirime il matrimonio contratto non in quanto è un precetto di Dio o della Chiesa, ma in quanto rende il corpo del consanguineo incapace di passare sotto il

dominio dell'altro. Non è questo invece l'effetto della legge che proibisce il matrimonio dopo i voti semplici, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo e ad 1]. Perciò l'argomento non vale: poiché vi si prende per causa ciò che non lo è.

Spl. III^a q. 53, a. 1, ad arg. 3

Chi contrae il matrimonio dopo avere emesso il voto semplice [di castità] non può avere rapporti coniugali senza peccato mortale: poiché egli ha sempre la possibilità di adempiere il voto di continenza prima di consumare il matrimonio [q. 61, a. 2]. Ma dopo aver consumato il matrimonio diventa illecito per lui non rendere il debito coniugale al coniuge che lo domanda, sebbene ciò sia per sua colpa. Perciò l'obbligo del voto in tal caso non sussiste, come risulta dalle cose già dette [ad 1]; tuttavia egli deve espiare con la penitenza la trasgressione del voto.

Spl. III^a q. 53, a. 1, ad arg. 4

Rispetto a ciò in cui può essere osservato, il voto di castità vale anche dopo il matrimonio. Cosicché, morta la moglie, uno è tenuto alla castità perfetta. E poiché il vincolo coniugale non obbliga a chiedere il debito coniugale, costui non può chiederlo senza peccato; sebbene possa renderlo senza peccato, dopo essersi obbligato con la consumazione del matrimonio. - E ciò vale sia per la richiesta esplicita che per quella implicita, o interpretativa, come quando la donna è vergognosa e il marito capisce il suo desiderio del debito coniugale: allora egli può farlo senza peccato, specialmente se teme per la castità della moglie. - Il fatto poi che i coniugi non siano uguali rispetto all'atto del matrimonio non fa obiezioni: poiché uno può sempre rinunciare al proprio diritto. Alcuni però sostengono che l'uomo in questo caso può sia chiedere che rendere il debito coniugale, per non rendere gravoso il matrimonio alla moglie costringendola sempre a chiederlo. - Ma a ben considerare la cosa, ciò si riduce al caso della richiesta implicita o interpretativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che neppure i voti solenni dirimano il matrimonio già contratto. Infatti:

Spl. III^a q. 53, a. 2, arg. 1

Secondo le **Decretali 4, 6, 6**, «presso Dio il voto semplice non obbliga meno del voto solenne». Ora, la validità o la nullità del matrimonio dipende da come lo giudica Dio. Siccome dunque a dirimere il matrimonio non basta il voto semplice, non può bastare neppure il voto solenne.

Spl. III^a q. 53, a. 2, arg. 2

La solennità non dà al voto tanto vigore quanto il giuramento. Ma il voto semplice, anche confermato col giuramento, non dirime il matrimonio. Quindi neppure il voto solenne.

Spl. III^a q. 53, a. 2, arg. 3

Il voto solenne non ha nulla che non possa avere anche il voto semplice. Poiché l'inadempienza di questo può essere accompagnata dallo scandalo: potendo il voto semplice essere fatto in pubblico come quello solenne. Inoltre la Chiesa potrebbe e dovrebbe stabilire in tal caso che il voto semplice dirime il matrimonio, per evitare molti peccati. Come quindi non dirime il matrimonio il voto semplice, così non deve dirimerlo nemmeno quello solenne.

Spl. III^a q. 53, a. 2. SED CONTRA:

1. Chi fa i voti solenni contrae un matrimonio spirituale con Dio, che è molto superiore al matrimonio carnale. Ora, il matrimonio carnale dirime ogni matrimonio successivo. Quindi lo dirime anche il voto solenne.

2. Possiamo dimostrarlo anche con i molti testi adottati nelle Sentenze [4, 38, 2].

Spl. III^a q. 53, a. 2. RESPONDEO:

Tutti concordano nell'affermare che il voto solenne, come impedisce di contrarre matrimonio, così dirime il matrimonio eventualmente contratto. E alcuni portano come motivo lo scandalo. - Ma ciò non vale. Poiché talora anche il voto semplice può dare luogo allo scandalo, presentandosi come un voto pubblico. D'altronde l'indissolubilità del matrimonio fa parte «della verità della vita», che «non può essere tralasciata a causa dello scandalo» [cf. II-II, q. 43, a. 7, ob. 4]. Altri perciò dicono che ciò avviene per una legge della Chiesa. - Ma anche questo non basta. Poiché in tal caso la Chiesa potrebbe stabilire anche il contrario. Il che non è vero. Perciò bisogna dire con altri che **i voti solenni dirimono il matrimonio per loro natura: poiché con essi l'uomo perde il dominio sul proprio corpo offrendolo a Dio in perpetua continenza,** come si è visto [In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 2, sol. 3]: **per cui non può dare se stesso a una donna contraendo matrimonio. E poiché il matrimonio che segue tali voti è nullo, si dice che essi dirimono lo stesso matrimonio già contratto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 53, a. 2, ad arg. 1

Si dice che il voto semplice obbliga rispetto a Dio come il voto solenne nelle relazioni che implica con Dio stesso: ad es. rispetto alla separazione da lui col peccato mortale; **poiché chi trasgredisce il voto semplice pecca mortalmente come chi trasgredisce quello solenne,** sebbene sia un peccato più grave trasgredire quest'ultimo. Cosicché l'equivalenza è nel genere, non nella quantità della colpa. **Ma rispetto al matrimonio,** in cui si crea un obbligo verso un altro essere umano, l'obbligo non è equivalente neppure nel genere: **poiché il voto solenne e quello semplice non producono gli stessi legami.**

Spl. III^a q. 53, a. 2, ad arg. 2

Il giuramento vale più del voto in rapporto al motivo per cui ci si obbliga, **ma il voto solenne vale di più quanto al modo dell'obbligazione: poiché consiste nel dare di fatto ciò che si promette, il che non avviene nel giuramento.** Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 53, a. 2, ad arg. 3

Il voto solenne implica la donazione attuale del proprio corpo, a differenza del voto semplice, come si è già spiegato [a. prec.]. Perciò l'argomento poggia su una ragione insufficiente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che l'ordine sacro non sia un impedimento matrimoniale.** Infatti:

Spl. III^a q. 53, a. 3, arg. 1

Una cosa può essere impedita solo dal suo contrario. Ma **l'ordine non è contrario al matrimonio, essendo entrambi dei sacramenti.** Quindi non può esserne un impedimento.

Spl. III^a q. 53, a. 3, arg. 2

L'ordine è identico per noi e per la Chiesa Orientale. Ora, **presso la Chiesa Orientale l'ordine non impedisce il matrimonio.** Quindi non lo impedisce neppure in quella Occidentale.

Spl. III^a q. 53, a. 3, arg. 3

Il **matrimonio** sta a significare l'**unione di Cristo con la Chiesa, Efesini 5, 32.** Ma questo simbolismo sarebbe espresso anche meglio nel matrimonio dei ministri di Cristo, cioè degli ordinati. Quindi l'ordine non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 53, a. 3, arg. 4

Tutti gli ordini dispongono a delle funzioni spirituali. Quindi l'ordine non può impedire il matrimonio se non a motivo della sua spiritualità. Se dunque lo impedisce un ordine devono impedirlo tutti. Il che invece è falso.

Spl. III^a q. 53, a. 3, arg. 5

Tutti gli ordinati possono ricevere dei benefici ecclesiastici, e godere ugualmente dei privilegi clericali. Se quindi, come dicono i giuristi [Decretales 3, 3, 7 ss.], l'ordine impedisce il matrimonio per il fatto che gli ammogliati non possono usufruire di tali cose, allora qualsiasi ordine dovrebbe impedirlo. Il che invece è falso, come risulta da una decretale di Alessandro III «sui chierici coniugati» [ib. 3, 3, 1]. Quindi nessun ordine sacro impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 53, a. 3. SED CONTRA:

1. Nei sacri **Canon ib.**, si legge: «**Se si scopre che alcuni si sono sposati da suddiaconi, o essendo costituiti in ordini anche maggiori, obbligateli ad abbandonare le mogli**». Ora, ciò non dovrebbe farsi se si trattasse di un vero matrimonio.

2. **Chi fa voto di [perpetua] castità non può contrarre matrimonio** [aa. 1, 2]. Ma ci sono degli ordini che implicano il voto di castità, come risulta dal testo delle Sentenze [4, 37, 1]. Quindi tali ordini impediscono il matrimonio.

Spl. III^a q. 53, a. 3 RESPONDEO:

Gli ordini sacri per una certa convenienza implicano di per sé un certo quale impedimento al matrimonio: poiché gli ordinati devono toccare i vasi sacri e amministrare sacramenti, per cui è opportuno che custodiscano la mondezza del corpo mediante la continenza. Ma **che questi ordini impediscano [effettivamente] il matrimonio deriva da una legge della Chiesa.** Non è però uguale la legge per i Latini e per i Greci. Poiché per i Greci l'ordine è un impedimento al matrimonio solo **in forza dell'ordine stesso.** Invece per i Latini lo è **in forza dell'ordine e del voto di castità annesso agli ordini sacri:** il quale voto, anche se non è formulato espressamente, viene considerato come emesso per il fatto che uno riceve gli ordini secondo il rito della Chiesa Occidentale. **Di conseguenza presso i Greci e gli Orientali l'ordine sacro impedisce di contrarre matrimonio, ma non di usare del matrimonio contratto in precedenza:** essi possono cioè usare del matrimonio già contratto, sebbene non possano contrarlo dopo. Invece per la Chiesa Occidentale l'ordine sacro impedisce il matrimonio e il suo uso: a meno che uno non abbia ricevuto gli ordini all'insaputa della moglie o contro la sua volontà, poiché in tal caso l'ordine non può portare pregiudizio alcuno ai suoi diritti. - Abbiamo poi già rilevato sopra [q. 37, a. 3] la differenza che esiste oggi e che esisteva nella Chiesa primitiva tra ordini sacri [o maggiori] e ordini non sacri [o minori].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 53, a. 3, ad arg. 1

Sebbene l'ordine sacro non sia incompatibile col matrimonio **in quanto sacramento,** tuttavia presenta una certa inconciliabilità a causa degli **atti matrimoniali,** che sono di ostacolo alle funzioni sacre.

Spl. III^a q. 53, a. 3, ad arg. 2

È evidente che l'argomento poggia su un falso presupposto [cf. corpo]. Infatti **l'ordine sacro è un impedimento al matrimonio ovunque, sebbene in certi luoghi non implichi il voto.**

Spl. III^a q. 53, a. 3, ad arg. 3

I chierici ordinati simboleggiano Cristo **con atti più nobili,** come appare chiaramente da quanto detto nel trattato sull'ordine [q. 37, a. 2 ss.]. Perciò l'argomento non vale.

Spl. III^a q. 53, a. 3, ad arg. 4

A coloro che hanno ricevuto gli ordini minori non è interdetto il matrimonio: poiché sebbene questi ordini siano deputati a delle funzioni spirituali, tuttavia **non trattano immediatamente le realtà sacre, come gli**

ordini maggiori. In ogni modo secondo le leggi della Chiesa Occidentale [Decretales 3, 3, cc. 1, 2, 3] l'uso del matrimonio impedisce di esercitare anche gli ordini minori, per un maggior decoro degli uffici ecclesiastici. Poiché dunque i chierici in forza del beneficio ecclesiastico sono tenuti a esercitare il loro ufficio, e a motivo di tale esercizio godono anche dei privilegi clericali, presso i Latini questi vantaggi vengono sottratti ai chierici sposati [cf. ob. 5].

Spl. III^a q. 53, a. 3, ad arg. 5

È così risolta anche l'ultima obiezione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non si possa ricevere l'ordine sacro dopo il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 53, a. 4, arg. 1

Il legame più forte pregiudica quello più debole. Ora, il vincolo spirituale è più forte di quello corporale. Se quindi uno sposato riceve gli ordini, pregiudica i diritti della moglie, in modo che questa non può più esigere il debito coniugale: poiché l'ordine è un vincolo spirituale, il matrimonio invece corporale. Sembra quindi che dopo il matrimonio consumato uno non possa ricevere gli ordini sacri.

Spl. III^a q. 53, a. 4, arg. 2

Dopo il matrimonio consumato un coniuge non può fare voto di castità senza il consenso dell'altro. Ma l'ordine sacro implica tale voto. Se quindi uno sposato ricevesse l'ordine sacro contro la volontà della moglie, costringerebbe quest'ultima a conservare la castità contro la sua volontà: non potendo essa risposarsi «vivente il marito», **Romani 7, 2 s..**

Spl. III^a q. 53, a. 4, arg. 3

Secondo l'Apostolo, 1Corinti 7, 5, uno sposato non può attendere alla preghiera per un certo tempo senza il consenso della moglie. Ora, presso gli Orientali i chierici ordinati sono tenuti a osservare la continenza nel tempo in cui devono attendere ai loro ministeri. Perciò neppure essi possono venire ordinati senza il consenso delle mogli. Molto meno quindi i Latini.

Spl. III^a q. 53, a. 4, arg. 4

Il marito e la moglie hanno pari doveri. Ora un prete greco, morta la moglie, non può sposarne un'altra. Quindi neppure la moglie, morto il marito. Ma a questa non si può togliere il diritto di risposarsi per un atto del suo primo marito. Perciò un uomo non può ricevere gli ordini dopo il matrimonio.

Spl. III^a q. 53, a. 4, arg. 5

Tanto il matrimonio è incompatibile con l'ordine, quanto questo con quello. Ma l'ordine che uno ha ricevuto impedisce il matrimonio. Quindi il matrimonio impedisce l'ordine.

Spl. III^a q. 53, a. 4. SED CONTRA:

1. I religiosi sono tenuti alla castità come i chierici negli ordini maggiori. Ora uno sposato, col consenso della moglie, o dopo la sua morte, può entrare in religione. Quindi può anche ricevere gli ordini.

2. Dopo il matrimonio uno può rendersi schiavo di un uomo [cf. q. 52, a. 3]. Quindi può anche rendersi servo di Dio con l'ordinazione.

Spl. III^a q. 53, a. 4. RESPONDEO:

Il matrimonio non impedisce di ricevere gli ordini sacri. Se uno sposato infatti riceve gli ordini sacri anche contro la volontà della moglie, riceve in ogni modo il carattere dell'ordine: però gli è proibito di esercitarlo.

Se invece si è fatto ordinare col consenso della moglie, o dopo la sua morte, allora riceve l'ordine e la **facoltà di esercitarlo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 53, a. 4, ad arg. 1

Il vincolo dell'ordine scioglie il vincolo del matrimonio quanto al debito coniugale, e così è incompatibile col matrimonio dalla parte di chi riceve l'ordine: poiché **chi riceve l'ordine non può chiedere il debito coniugale, né la moglie è tenuta a renderlo. Non lo scioglie invece dal lato della comparte: poiché l'ordinato è tenuto a rendere il debito alla moglie, se non può indurla alla continenza.**

Spl. III^a q. 53, a. 4, ad arg. 2

Se uno sposato si fa ordinare **sciente e consenziente** la moglie, quest'ultima è tenuta alla continenza perpetua, ma non è tenuta a entrare in religione, se non teme per la propria castità, per il fatto che il marito ha emesso i voti solenni. Diverso invece sarebbe il caso se il marito avesse emesso i voti semplici.- **Se al contrario costui si è fatto ordinare senza il suo consenso, allora non è tenuta: poiché il fatto non può pregiudicare i suoi diritti.**

Spl. III^a q. 53, a. 4, ad arg. 3

Sebbene alcuni pensino il contrario, è più probabile l'opinione che anche i Greci non possano ricevere gli ordini senza il consenso delle loro mogli. Poiché queste, almeno nel tempo in cui essi attendono ai loro ministeri, **non possono esigere il debito coniugale**, di cui non possono essere defraudate a norma di legge se i mariti si sono fatti ordinare contro la loro volontà, o a loro insaputa.

Spl. III^a q. 53, a. 4, ad arg. 4

Presso i Greci, quando la moglie acconsente all'ordinazione del marito, si obbliga a non sposare in perpetuo nessun altro: poiché altrimenti il simbolismo del matrimonio, che deve apparire soprattutto nel matrimonio del sacerdote, verrebbe compromesso. Se invece uno si fa ordinare senza il consenso della moglie, allora questa non sembra tenuta a tale norma.

Spl. III^a q. 53, a. 4, ad arg. 5

Mentre il matrimonio viene **causato dal nostro consenso**, l'ordine sacro viene causato da un sacramento determinato da Dio. E così il matrimonio può essere reso nullo dall'ordine che lo precede, ma l'ordine non può essere reso nullo dal matrimonio precedente: poiché **l'efficacia dei sacramenti è infallibile, mentre gli atti umani possono essere impediti.**

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento di consanguineità

Spl. **Questione** 54

Proemio

Passiamo così a parlare **dell'impedimento di consanguineità**.

In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se la consanguineità sia stata ben definita;
2. Se le sue divisioni siano desunte giustamente dai gradi e dalle linee;
3. Se essa impedisca il matrimonio per legge naturale;
4. Se la Chiesa possa stabilire i gradi di parentela che impediscono il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia accettabile la definizione che alcuni danno della consanguineità: «La consanguineità è il vincolo contratto tra persone discendenti dal medesimo capostipite mediante la generazione carnale», **Raimondo Penafort**, Summa de Poenitentia et De matrimonio, 4, 6, 1. Infatti:

Spl. III^a q. 54, a. 1, arg. 1

Tutti gli uomini discendono dal medesimo capostipite per figliolanza naturale, cioè da Adamo. Perciò se la definizione suddetta fosse esatta, tutti gli uomini sarebbero consanguinei. Il che è falso.

Spl. III^a q. 54, a. 1, arg. 2

Un vincolo non può sussistere che tra persone aventi un rapporto di somiglianza: poiché il vincolo unisce. Ora, tra i discendenti da un medesimo casato la somiglianza reciproca non è superiore a quella esistente tra gli altri uomini: poiché anch'essi sono simili nella specie e differenti nel numero come gli altri uomini. Perciò la consanguineità non costituisce un vincolo.

Spl. III^a q. 54, a. 1, arg. 3

La generazione, come insegna il Filosofo, avviene mediante «il superfluo del nutrimento». Ma tale superfluo è più affine alle sostanze commestibili, essendo della stessa natura, che non a colui che le ingerisce. Come quindi non nasce un vincolo di consanguineità tra chi deriva da tale seme e le sostanze commestibili, così non nasce un vincolo di affinità in seguito alla generazione carnale.

Spl. III^a q. 54, a. 1, arg. 4

Labano, **Genesi 29, 14**, disse a Giacobbe a motivo della sua parentela con lui: «Tu sei mio osso e mia carne». Perciò tale affinità va denominata più **carnalità** che **consanguineità**.

Spl. III^a q. 54, a. 1, arg. 5

La generazione carnale è comune agli uomini e agli animali. Ma con essa gli animali non contraggono un vincolo di consanguineità. Quindi non lo contraggono neppure gli uomini.

Spl. III^a q. 54, a. 1. **RESPONDEO:**

Come nota il **Filosofo**, «qualsiasi amicizia si fonda su una comunicazione, o comunanza». Essendo dunque **l'amicizia un legame, o un'unione, la comunanza, che è la causa dell'amicizia, viene denominata vincolo**. E così per qualsiasi comunanza si dice che certe persone sono collegate fra loro: come si dicono concittadini quelli che hanno tra loro una comunanza politica, e commilitoni quelli che sono associati in un'impresa militare. Così dunque **quelli che convengono tra loro in una comunanza di natura, ossia di origine, si dicono consanguinei**. Perciò nella suddetta definizione il «**vincolo**» funge quasi da **genere nella consanguineità**; le «**persone discendenti dal medesimo capostipite**», fra le quali esiste tale vincolo, indicano invece **il soggetto**; la «**generazione carnale**» infine indica il **principio di questo legame**.

<i>Causa - Genere</i>		<i>Effetto – Soggetto</i>	<i>Principio</i>
<i>Comunanza (=vincolo)</i>	>>	<i>Amicizia/Legame/Unione</i>	<i>Ragione del vincolo</i>
<i>Comunanza politica</i>		<i>Concittadini</i>	<i>Abitazione</i>
<i>Comunanza di natura/origine</i>	>>	<i>Consanguinei</i>	<i>Generazione carnale</i>

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 54, a. 1, ad arg. 1

La virtù attiva non viene ricevuta negli strumenti secondo lo stesso grado di perfezione con cui si trova nell'agente principale. Essendo dunque ogni motore mosso come uno strumento, di conseguenza la virtù di

un motore che è primo in un dato genere, se passa attraverso vari soggetti intermedi, alla fine si esaurisce giungendo a un soggetto che è soltanto mosso e non motore. Ora, la virtù del generante muove non soltanto alla forma specifica, ma anche alle particolarità individuali, per cui i figli assomigliano al padre anche negli accidenti, e non solo nella specie. Tuttavia la virtù individuale del padre non si trova nel figlio così perfettamente come nel padre; e nel nipote meno ancora; per cui gradatamente si attenua. E finalmente viene a cessare. Poiché dunque la consanguineità consiste nel partecipare di tale virtù in forza della generazione, «un po' per volta la consanguineità distrugge se stessa», come dice S. Isidoro. Perciò nella definizione della consanguineità il capostipite non è quello remoto, ma quello prossimo, la cui virtù attiva rimane ancora nei discendenti.

Spl. III^a q. 54, a. 1, ad arg. 2

Da quanto si è detto sopra [ad 1] risulta che i consanguinei non sono simili soltanto nella natura specifica, ma anche nella virtù individuale derivata in molti da un unico capostipite: per cui può avvenire che il figlio assomigli non solo al padre, ma al nonno, o ai proavi, come nota Aristotele [De gen. animal. 4, 3].

Spl. III^a q. 54, a. 1, ad arg. 3

La somiglianza va riscontrata più in base alla forma, per cui una cosa è in atto, che in base alla materia, per cui essa è in potenza: come il carbone acceso è più simile al fuoco che all'albero da cui fu tagliata la legna. E allo stesso modo il nutrimento già trasformato nella specie del nutrito dalla facoltà di nutrizione è più simile al soggetto nutrito che alla sostanza da cui il nutrimento fu desunto. L'argomento invece sarebbe valido secondo l'opinione di coloro i quali dicevano che la materia costituirebbe tutta l'essenza di una cosa, mentre le forme sarebbero solo accidenti. Il che è falso.

Spl. III^a q. 54, a. 1, ad arg. 4

Ciò che immediatamente si converte in seme è il sangue, come dimostra Aristotele. Per questo è più giusto chiamare consanguineità piuttosto che carnalità il vincolo che viene contratto con la generazione carnale. E quando si dice che un consanguineo è «carne dell'altro», ciò è dovuto al fatto che il sangue, il quale si trasforma in seme o in mestruo, è in potenza carne e ossa.

Spl. III^a q. 54, a. 1, ad arg. 5

Alcuni sostengono che il vincolo di consanguineità si contrae tra gli uomini e non tra gli animali per il fatto che quanto c'è di vera natura umana in tutti gli uomini si sarebbe trovato nel nostro progenitore: il che non avviene negli animali.- Ma in base a ciò la consanguineità non avrebbe limiti. E poi questa posizione l'abbiamo già confutata [cf. I, q. 119, a. 1]. Perciò rispondiamo che ciò avviene perché gli animali in forza della generazione da un comune ascendente prossimo non contraggono un vincolo di amicizia, come invece avviene tra gli uomini, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la consanguineità non sia ben divisa per linee e gradi. Infatti:

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 1

Per linea di consanguineità si intende «una serie ordinata di persone unite dal vincolo del sangue, discendendo esse da un medesimo capostipite, che abbraccia vari gradi», Raimondo, Summa 4, 6, 1. Ma la consanguineità non è altro che la serie di tali persone. Quindi la linea suddetta non è altro che la stessa consanguineità. Ora, nessuna cosa può servire a dividere se stessa. Quindi non è giusto dividere la consanguineità mediante linee di parentela.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 2

Le divisioni di un termine più universale non devono riscontrarsi nella sua definizione. Ora la discendenza si riscontra nella surriferita definizione della consanguineità. Perciò la consanguineità non può dividersi in linea ascendente, discendente e collaterale.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 3

La linea viene definita come «la distanza tra due punti». Ma due punti non costituiscono che un unico grado. Perciò una linea non ha che un solo grado. Quindi è identica la divisione della consanguineità per linee e per gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 4

Per definizione il grado è «il rapporto esistente tra persone distanti, che misura la distanza reciproca» [Raimondo, ib. 4, 6, 2]. Ora, essendo al contrario la consanguineità una prossimità, tale distanza si oppone alla consanguineità più che essere una sua parte. Dunque la consanguineità non si divide per gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 5

Se la consanguineità si divide e si conosce mediante i gradi, è indispensabile che quanti sono parenti nel medesimo grado siano ugualmente consanguinei. Ma ciò è falso: poiché il prozio e il pronipote sono nel medesimo grado, ma non sono ugualmente consanguinei. Perciò la consanguineità non è ben divisa per gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 6

In una serie ordinata di cose, qualsiasi aggiunta fa passare al grado superiore: come ogni unità aggiunta a un numero determina una nuova specie del numero [Met. 8, 3]. Invece l'aggiunta di un altro parente non sempre determina un grado diverso di consanguineità: poiché il padre e lo zio paterno, che viene aggiunto, sono nel medesimo grado di consanguineità. Perciò la consanguineità non va distinta mediante i gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2, arg. 7

Fra due persone imparentate la distanza di consanguineità è sempre la stessa: poiché ambedue gli estremi di quella distanza sono sempre tra loro ugualmente distanti. Invece il grado di consanguineità non è sempre identico da entrambe le parti: poiché talora da un lato la consanguineità è di terzo grado e dall'altro di quarto grado. Quindi il rapporto di consanguineità non può essere ben conosciuto mediante i gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2. RESPONDEO:

La consanguineità è un legame fondato su una comunanza di natura derivante dall'atto della generazione, con il quale la natura si propaga. Ora tale comunanza, secondo il Filosofo, può avere tre forme.

- **La prima in base al rapporto tra la causa e l'effetto:** ed è la consanguineità del padre rispetto al figlio. Per cui, secondo la sua espressione, «i genitori amano i figli come qualcosa di se stessi».

- **La seconda in base al rapporto tra l'effetto e la causa:** ed è quella tra i figli e i genitori: per cui «i figli amano i loro genitori quali cause della loro esistenza».

- **La terza in base alla relazione reciproca tra esseri derivanti dal medesimo principio,** o causa: per cui si dice che i fratelli «nascono dalle stesse persone»

- E poiché **un punto in movimento produce una linea**, e mediante la generazione il padre discende in qualche modo nel figlio, **ne viene che in base alle tre relazioni suddette si desumono tre linee di consanguineità: discendente, ascendente e collaterale.** Dato poi che il moto generativo non si arresta al termine definito, ma procede ulteriormente, si possono riscontrare il padre del padre e il figlio del figlio, e così via. **E secondo questi vari procedimenti si hanno diversi gradi nella stessa linea.** E poiché i gradi di una cosa formano le sue parti, i gradi di vicinanza non esistono dove non c'è vicinanza. Per questo l'identità e la troppa distanza eliminano i gradi di consanguineità: poiché nessuno può essere vicino o simile a se stesso. Così dunque nessuna persona costituisce un grado in se stessa, ma solo in relazione a un'altra persona. **Tuttavia sono diversi i modi di computare i gradi nelle diverse linee.** Infatti il grado di consanguineità nelle linee ascendenti e

discendenti si contrae tra due persone per il fatto che una deriva dall'altra. In base quindi alla legge ecclesiastica e a quella civile la persona che nel processo generativo compare per prima, o risalendo o discendendo, dista da un individuo, da Pietro ad es., **in primo grado, come padre e figlio**; quella che si riscontra come seconda dista invece in **secondo grado, come nonno e nipote**; e così via. La consanguineità invece di coloro che sono parenti **in linea collaterale** non si contrae per derivazione dell'uno dall'altro, ma per il fatto che derivano entrambi da un capostipite. Perciò il grado di consanguineità va computato qui in rapporto all'unico principio da cui entrambi derivano. In questo punto però la computazione della **legge ecclesiastica** differisce da quella civile: poiché quella **civile** somma i gradi di discendenza dal ceppo comune di entrambe le parti, mentre quella **ecclesiastica** conta quelli di una parte soltanto, cioè di quella in cui si riscontrano più numerosi gradi. Perciò secondo il computo della legge civile un fratello e una sorella, o due fratelli, sono consanguinei in **secondo grado** poiché entrambi distano dalla radice comune di un grado; e similmente i figli di due fratelli distano reciprocamente nel quarto grado. **Invece secondo il computo ecclesiastico due fratelli sono consanguinei in primo grado**: poiché nessuno dei due dista dalla radice comune più di un grado. Invece il figlio di un fratello dista dall'altro fratello in secondo grado: poiché tanti sono i gradi che li dividono dalla radice comune. Perciò secondo il computo ecclesiastico quanti sono i gradi che separano una persona da un ascendente comune, tanta è la distanza che la separa da qualsiasi altro suo discendente, e mai può essere minore: poiché «la causa è sempre superiore all'effetto». Per cui se gli altri che discendono da un capostipite comune sono consanguinei di una data persona in forza di tale capostipite, non possono essere vicini a chi ne discende per un'altra linea più di quanto tale discendente è vicino al capostipite stesso. Talora però la distanza maggiore nella parentela si riscontra dalla parte degli altri, i quali forse distano dal capostipite comune più dell'interessato; e la consanguineità va sempre computata in base alla maggiore distanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 1

L'obiezione parte da un falso presupposto. Infatti **la consanguineità non è una serie di persone, ma una relazione esistente fra di esse**, la cui serie produce la consanguineità.

[Relazione fra persone >> Serie di persone >> Consanguineità]

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 2

La discendenza in senso lato si riscontra in qualsiasi linea di consanguineità: poiché l'origine carnale, in base alla quale si contrae il vincolo di consanguineità, è una certa discendenza. Ma questa discendenza specifica, cioè dalla persona di cui si cerca la consanguineità, costituisce la linea dei discendenti.

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 3

La linea può essere presa in due sensi. In senso proprio per la dimensione che costituisce la prima specie della quantità continua. E in questo senso la linea retta contiene in atto due soli punti, che ne sono i termini, ma virtualmente ne contiene infiniti, e con la determinazione attuale di ciascuno la linea si divide, e se ne formano due.- Talora invece per linea si intendono le cose allineate. E in quest'altro senso si ha la linea e la figura nei numeri, in quanto nei numeri un'unità viene dopo l'altra. E così ogni unità successiva determina un grado in tale linea. E lo stesso si dica per la linea della consanguineità. Per cui una linea contiene più gradi.

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 4

Come non ci può essere somiglianza dove non c'è una qualche diversità, così non ci può essere prossimità dove non c'è una qualche distanza. Perciò non una distanza qualsiasi si contrappone alla consanguineità, ma una distanza tale che la escluda.

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 5

Come la bianchezza può dirsi maggiore in due modi, cioè in intensità e in estensione, così la consanguineità può dirsi maggiore o minore in intensità, cioè per la sua stessa natura, oppure in estensione: e in questo senso

la consanguineità è misurata dal numero delle persone interposte nel processo di origine. Ed è in questo secondo senso che si distinguono i gradi di consanguineità. Per cui può capitare che di due soggetti che si trovano nel medesimo grado di consanguineità rispetto a una data persona, l'uno sia ad essa più consanguineo dell'altro quanto all'intensità di questo legame: il padre e il fratello, ad es., sono per un individuo consanguinei in primo grado, poiché in entrambi i casi non intercorre tra loro una persona intermedia, ma quanto a intensità il padre è più consanguineo del fratello, poiché il fratello non è consanguineo se non in quanto deriva dal medesimo padre. E così quanto più uno è vicino al capostipite comune da cui deriva la consanguineità, tanto più è consanguineo, sebbene non lo sia in un grado più prossimo. E in questo senso il prozio è più consanguineo di un pronipote, sebbene entrambi lo siano nello stesso grado.

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 6

Sebbene il padre e lo zio paterno siano nello stesso grado rispetto alla radice da cui nasce la consanguineità, poiché entrambi distano di un grado dal nonno, tuttavia rispetto alla persona di cui si cerca la consanguineità non sono nel medesimo grado: poiché il padre è consanguineo in primo grado, lo zio invece non può esserlo che in secondo grado, cioè come il nonno.

Spl. III^a q. 54, a. 2, ad arg. 7

Due persone distano tra loro sempre nello stesso numero di gradi, quantunque talora non distino allo stesso modo dal capostipite comune, come risulta da quanto detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **consanguineità** non impedisca il **matrimonio per legge naturale**. Infatti:

Spl. III^a q. 54, a. 3. SED CONTRA:

1. **Ciò che impedisce il bene della prole impedisce per legge naturale il matrimonio.** Ma la consanguineità impedisce il bene della prole: poiché, come nota **S. Gregorio**, «**abbiamo appreso dall'esperienza che da tale matrimonio non può svilupparsi la prole**». Quindi la consanguineità impedisce il matrimonio per legge naturale.

2. Ciò che si riscontra nella prima origine della natura umana è di legge naturale. Ma alla natura umana nella sua prima origine fu imposto che il padre e la madre fossero esclusi dal matrimonio, come appare evidente da quelle parole della **Genesi 2, 24**: «**Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre**», le quali non possono riferirsi alla coabitazione, e quindi vanno riferite all'unione matrimoniale. **Quindi è per legge naturale che la consanguineità impedisce il matrimonio.**

Spl. III^a q. 54, a. 3 RESPONDEO:

Nel matrimonio è contro la legge naturale ciò che lo rende inadatto rispetto al fine a cui è ordinato. Ora, **il fine primario ed essenziale del matrimonio è il bene della prole**. E questo viene impedito dal primo grado di consanguineità, cioè tra padre e figlia, o tra figlio e madre: non già totalmente, poiché la figlia può generare dal seme paterno e poi nutrire e istruire la prole assieme al padre, il che costituisce il bene della prole, ma **in quanto non può farlo in maniera conveniente. È un disordine** infatti **che si unisca al padre come compagna nel matrimonio, per generare ed educare la prole**, una figlia che è tenuta a una totale sottomissione al padre **in quanto da lui generata**. Perciò è di legge naturale che il padre e la madre siano esclusi dal matrimonio. E la madre più ancora del padre, poiché la riverenza che i figli devono ai genitori sarebbe più compromessa dal matrimonio di un figlio con la madre che da quello di una figlia con il padre, dovendo essere la moglie in qualche modo sottomessa al marito. **Il fine poi secondario del matrimonio è la repressione della concupiscenza**. E questo verrebbe compromesso se si potesse sposare qualsiasi consanguinea: poiché si offrirebbe un grande incentivo alla concupiscenza, qualora non fosse **interdetto il rapporto sessuale tra quelle persone che sono tenute a convivere nella stessa casa**. Per questo la legge divina, **Levitico 18**, non solo esclude il matrimonio col padre e con la madre, ma anche con gli altri consanguinei con i quali si deve

convivere, e che devono **custodire reciprocamente la pudicizia**. E a tale motivo accenna la legge divina, Levitico 18, 10, là dove dice: «Non scoprire la nudità» di tali e tali persone, «perché è la tua propria nudità». Inoltre sono un fine accidentale del matrimonio l'affratellamento e l'amicizia, poiché l'uomo si comporta verso i consanguinei della moglie come verso i suoi. Per cui si pregiudicherebbe tale espansione se uno sposasse una donna del proprio sangue: poiché dal matrimonio non nascerebbe alcuna nuova amicizia. Per questo le leggi umane ed ecclesiastiche proibiscono le nozze entro certi gradi di consanguineità. Risulta quindi che la consanguineità rispetto a certe persone è un impedimento al matrimonio per **legge naturale**, rispetto ad altre lo è per **legge divina** e rispetto ad altre ancora lo è per una **legge umana positiva**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 54, a. 3, arg. 1

Nessuna donna può essere più prossima a un uomo di quanto lo fu Eva ad Adamo, della quale egli disse, **Genesi 2, 23**: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa». Ma Eva fu a lui unita in **matrimonio**. Quindi nessuna consanguineità per legge di natura è un impedimento al matrimonio.

Spl. III^a q. 54, a. 3, ad arg. 1

Eva, sebbene derivasse da Adamo, **non era figlia di Adamo**: poiché non **ne derivò** nel modo in cui l'uomo genera i suoi simili, ma **mediante un intervento divino**, in forza del quale dalla costola di Adamo si sarebbe potuto fare un cavallo, come fu fatta Eva. **Perciò la prossimità di Eva con Adamo non è così naturale come quella della figlia col padre**. Né Adamo fu il principio naturale di Eva, come un padre lo è di sua figlia.

Spl. III^a q. 54, a. 3, arg. 2

La legge naturale è identica presso tutti i popoli. Ora, presso i popoli barbari nessun consanguineo è escluso dal **matrimonio**. Quindi per legge naturale la consanguineità non è un impedimento al matrimonio.

Spl. III^a q. 54, a. 3, ad arg. 2

Che certi barbari usino avere rapporti sessuali con i loro genitori non deriva dalla legge naturale, ma dall'**ardore della concupiscenza**, il quale in essi ha offuscato la legge naturale.

Spl. III^a q. 54, a. 3, arg. 3

Come dice il **Digesto 1, 1, 1**, «è legge naturale ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Ora, **gli animali bruti si accoppiano con la loro madre**. Quindi non è per legge naturale che certe persone sono escluse dal matrimonio a motivo della consanguineità.

Spl. III^a q. 54, a. 3, ad arg. 3

Si dice che l'accoppiamento tra maschio e femmina è di diritto naturale poiché la natura lo ha insegnato a tutti gli animali. Lo ha insegnato però in modo diverso per i diversi animali, secondo l'indole di ciascuno. Ora, **l'accoppiamento con i genitori deroga alla riverenza ad essi dovuta**: la natura infatti, come ha infuso nei genitori l'istinto di provvedere ai figli, così ha infuso nei figli la riverenza verso i genitori. **A nessun animale però, all'infuori dell'uomo, essa ha infuso la sollecitudine perpetua dei genitori verso i figli, né la riverenza perpetua dei figli verso i genitori**: poiché negli altri animali i figli sono necessari ai genitori, o i genitori ai figli, solo per un tempo più o meno lungo. Per cui in certi animali il figlio aborrisce l'accoppiamento con la madre, fino a che rimane in lui la conoscenza e il rispetto di essa come madre: e il **Filosofo** lo dimostra con l'esempio del cammello e del cavallo. E poiché tutte le abitudini oneste degli animali sono concentrate per natura nell'uomo, e in un modo più perfetto che in essi, di conseguenza l'uomo aborrisce per natura non solo di avere rapporti sessuali con la madre, ma anche con la figlia, il che sarebbe meno contro natura, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Inoltre gli animali non contraggono la consanguineità dalla generazione carnale come gli uomini. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 54, a. 3, arg. 4

Ciò che non pregiudica un **bene del matrimonio** non può essere un impedimento. Ma la consanguineità non pregiudica alcun bene del matrimonio. Quindi non può impedirlo.

Spl. III^a q. 54, a. 3, ad arg. 4

Abbiamo già dimostrato [nel corpo] come la consanguineità dei coniugi pregiudichi il bene del matrimonio. Perciò l'argomento poggia su un falso presupposto.

Spl. III^a q. 54, a. 3, arg. 5

Tra le cose più vicine e più simili l'**unione è più perfetta e duratura**. Ora, il matrimonio è un'unione. Essendo dunque la consanguineità una prossimità, essa non è un impedimento, ma un'agevolazione del matrimonio.

Spl. III^a q. 54, a. 3, ad arg. 5

Non c'è inconveniente nel fatto che tra **due tipi di unione l'una impedisca l'altra**: come ad es. l'identità esclude la somiglianza. Così dunque il vincolo della consanguineità impedisce l'unione coniugale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la Chiesa non possa fissare al **quarto grado** il vincolo di consanguineità che impedisce il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 19, 6**, si legge: «**L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto**». Ora, coloro che sono uniti dal vincolo di consanguineità in quarto grado furono uniti da Dio: poiché nella legge divina la loro unione non era proibita. Quindi essi non devono essere separati dalla legge umana.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 2

Il matrimonio è un sacramento, come anche il battesimo. Ora, una legge della Chiesa non può far sì che chi riceve il battesimo essendone idoneo secondo la legge divina non riceva il carattere battesimale. Perciò una deliberazione della Chiesa non può invalidare un matrimonio tra persone a cui la legge divina non lo proibisce.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 3

La legge positiva non può abrogare o ampliare ciò che è di ordine naturale. Ma la consanguineità è un vincolo naturale che di per sé impedisce il matrimonio. Quindi la Chiesa non può con una legge far sì che certe persone possano o non possano unirsi in matrimonio: come **non può far sì che siano o non siano consanguinee**.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 4

Una norma di diritto positivo deve avere un motivo ragionevole: poiché deriva dalla legge naturale in forza di tale motivo. Ma le cause che vengono addotte per il numero dei gradi sembrano **del tutto irragionevoli**, non avendo alcun rapporto con le realtà causate: come ad es. che la proibizione della consanguineità fino al **quarto grado** sia dovuta ai **quattro elementi**, fino al **sesto alle sei età del mondo** e fino al **settimo alla settimana che abbraccia tutto il tempo**. Quindi tale proibizione non ha alcun valore.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 5

L'identica causa avrà necessariamente il medesimo effetto. Ma le cause per le quali la consanguineità impedisce il matrimonio sono il bene della prole, la repressione della concupiscenza e l'espansione dell'amicizia, come si è visto sopra [a. prec.]: ora, queste cose sono ugualmente necessarie in ogni tempo. Perciò esse avrebbero dovuto impedire il matrimonio in tutti i tempi secondo gli stessi gradi di consanguineità. Il che non è vero: poiché adesso la consanguineità lo impedisce fino al quarto grado e in antico fino al settimo.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 6

L'identica unione non può essere insieme un sacramento e uno stupro. Ora, ciò avverrebbe se la Chiesa avesse il potere di cambiare i gradi di consanguineità che sono di impedimento al matrimonio: infatti le persone imparentate in quinto grado avrebbero commesso uno stupro quando ciò era proibito, mentre dopo la revoca dell'impedimento da parte della Chiesa il loro sarebbe diventato un matrimonio. E viceversa potrebbe capitare che i gradi ora ammessi siano in seguito interdetti dalla Chiesa. Sembra dunque che l'autorità della Chiesa non si estenda a questo.

Spl. III^a q. 54, a. 4, arg. 7

La legge umana deve imitare quella divina. Ora, secondo la legge divina contenuta nell'antico Testamento i gradi proibiti non sono uguali in linea ascendente e in linea discendente: poiché nell'antica legge era proibito di prendere per moglie la zia paterna, Levitico 18, 12, ma non la figlia del proprio fratello, Giovanni 15, 16. Perciò anche adesso non deve esserci una proibizione identica per i nipoti e per gli zii.

Spl. III^a q. 54, a. 4. SED CONTRA:

1. Il Signore, **Luca 10, 16**, ha detto ai suoi discepoli: «**Chi ascolta voi ascolta me**». Quindi il precetto della Chiesa è valido come il precetto di Dio. Ma la Chiesa talora ha permesso e talora ha proibito gradi di consanguineità che l'antica legge non proibiva. Quindi tali gradi impediscono il matrimonio.

2. Come un tempo i matrimoni dei pagani erano regolati dalle **leggi civili**, così ora i matrimoni sono regolati dalle **leggi ecclesiastiche**. Ma allora le leggi civili determinavano i gradi di consanguineità che impedivano il matrimonio. Perciò adesso questi devono venire stabiliti dalle leggi ecclesiastiche.

Spl. III^a q. 54, a. 4. RESPONDEO:

L'impedimento di consanguineità fu più o meno esteso nei vari gradi secondo le epoche:

- Infatti all'inizio del genere umano fu escluso il matrimonio solo **con il padre e con la madre**: poiché allora gli uomini erano pochi, e bisognava attendere col massimo impegno alla **propagazione della specie**; cosicché la proibizione si limitava a quelle persone che sarebbero state inadatte a raggiungere lo stesso fine primario del matrimonio, che è il bene della prole, come si è visto [a. prec.].

- In seguito invece, essendosi ormai propagato il genere umano, dalla legge di Mosè, che iniziava a reprimere la concupiscenza, furono escluse molte altre persone, **Levitico 18**. Come dice infatti Mosè Maimonide, furono allora vietate le nozze con tutte quelle persone che sono solite abitare **in una stessa famiglia**: poiché se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe un grande incentivo alla libidine. Però l'antica legge ammise il matrimonio in certi altri gradi di consanguineità: anzi, talora in qualche modo lo comandò, prescrivendo che ognuno prendesse in moglie una donna **«della tribù dei suoi padri»**, **Numeri 36, 6**: poiché allora il **culto del vero Dio** veniva propagato con l'espansione della famiglia.

- Ma con l'avvento della **nuova legge**, che è **«la legge dello Spirito»**, **Romani 8, 2**, e dell'amore, furono proibiti molti gradi di consanguineità: poiché ormai il culto di Dio viene propagato e moltiplicato non con la generazione carnale, ma attraverso la grazia spirituale; per cui è necessario che gli uomini si astengano maggiormente dalle cose della carne per attendere a quelle dello spirito; e inoltre perché si espanda maggiormente l'amore. Così dunque nei primi tempi del cristianesimo la consanguineità impediva il matrimonio fino ai suoi gradi più remoti: affinché l'amicizia naturale abbracciasse il più gran numero di persone con la consanguineità e l'affinità. E giustamente fu fissato **il settimo grado**: sia perché oltre tale grado non si conserva facilmente il ricordo della radice comune, sia perché esso allude alla grazia settiforme dello Spirito Santo. *[Nelle sentenze Pietro Lombardo aveva raccolto le testimonianze della tradizione ecclesiastica che fissava al settimo grado di consanguineità il limite massimo della illegittimità per le nozze cristiane. ma nel quarto Concilio lateranense 1215 era stato emanato un canone che riformava l'antica prassi restringendo quel limite al quarto grado di consanguineità.]* In seguito però, cioè in questi ultimi tempi, la proibizione della Chiesa si è ristretta al **quarto grado**: poiché proibire i gradi successivi di consanguineità era inutile e pericoloso. **Inutile**, poiché con i consanguinei più lontani non si ha quasi nessun rapporto di amicizia superiore a quello che si ha con gli estranei, **«col raffreddarsi della carità nel cuore di molti»**, **Matteo 24, 12**.

Pericoloso, poiché col prevalere della concupiscenza e della negligenza gli uomini non osservavano sufficientemente una così grande estensione della consanguineità: e così la proibizione delle nozze nei gradi più remoti costituiva per molti «**un laccio di perdizione**», cf. **1 Corinti 7, 35**. D'altra parte anche delle ragioni di convenienza giustificano la riduzione del divieto fino al quarto grado. Sia perché gli uomini sono soliti vivere *[nella memoria]* fino alla quarta generazione: cosicché il ricordo della consanguineità non può cancellarsi dalla memoria. Ed è per questo che il Signore minaccia di vendicare i peccati dei genitori nei figli «**fino alla terza e alla quarta generazione**», **Esodo 20, 5**. - Sia perché in ogni generazione avviene una nuova **mescolanza del sangue**, la cui identità invece costituisce la consanguineità; e tanto più si mescola dell'altro sangue, tanto più ci si discosta dal primo. E poiché quattro sono gli elementi, ciascuno dei quali è tanto più mescolabile quanto più è sottile, così avviene che nella prima mistura svanisce l'identità quanto al primo elemento, che è il più sottile; nella seconda quanto al secondo; nella terza quanto al terzo e nella quarta quanto al quarto. È quindi giusto che dopo la quarta generazione si possa rinnovare l'unione sessuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 1

Come Dio non unisce coloro che si uniscono **contro le leggi divine**, così non unisce coloro che si uniscono **contro le leggi della Chiesa, le quali obbligano come i precetti di Dio**.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 2

Il matrimonio non è soltanto un sacramento, ma anche un compito sociale. Perciò esso è soggetto alle disposizioni della gerarchia ecclesiastica più del battesimo, che è solo un sacramento: poiché come i contratti e i compiti civili sono sottoposti alle leggi umane, così i contratti e i compiti spirituali sono sottoposti alle leggi ecclesiastiche.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 3

Sebbene il vincolo di consanguineità sia di ordine naturale, tuttavia non dipende dalla natura il fatto che esso impedisca il vincolo coniugale, se non per i gradi più stretti, secondo le spiegazioni date [a. prec.]. Perciò **la Chiesa con le sue leggi non fa sì che alcuni siano o non siano consanguinei, poiché in tutti i tempi essi tali rimangono, ma fa sì che i rapporti coniugali siano leciti o illeciti nei vari tempi secondo i vari gradi di consanguineità**.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 4

Quei motivi sono addotti come ragioni accomodate e di congruenza, più che come ragioni vere e dimostrative.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 5

Come si è già spiegato [nel corpo], **non sono identici i motivi della proibizione del matrimonio nei vari gradi di consanguineità secondo le varie epoche. Perciò quanto in un dato tempo viene utilmente concesso, in un'altra epoca può essere salutarmente proibito**.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 6

Una legge impone delle norme non alle cose passate, ma a quelle future. Se quindi adesso venisse proibito il quinto grado che finora era ammesso, i coniugi che sono parenti in quinto grado non potrebbero essere per ciò separati: poiché nessun impedimento successivo al contratto matrimoniale è in grado di dirimerlo. Perciò l'unione che era un vero matrimonio non diviene uno stupro per la legge posta dalla Chiesa. - Parimenti, se fosse ammesso in seguito un grado di parentela che adesso è proibito, una tale unione illegittima non diventerebbe matrimoniale in base al contratto precedente in forza della legge ecclesiastica: poiché adesso costoro, volendolo, potrebbero separarsi. Tuttavia potrebbero rinnovare il contratto, e allora si avrebbe un'altra unione.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 7

Nel proibire il matrimonio tra consanguinei la Chiesa tiene conto soprattutto dei legami d'amore. Poiché dunque l'amore verso i nipoti non è minore di quello verso gli zii, anzi è maggiore, come il figlio è più vicino al padre che il padre ai figli, come nota Aristotele [Ethic. 8, 14], così il grado di consanguineità relativo agli zii e ai nipoti fu proibito in modo uguale. Invece l'antica legge, in queste proibizioni, volendo reprimere la concupiscenza teneva conto specialmente della coabitazione, proibendo il matrimonio tra quelle persone a cui sarebbe stato più facile avvicinarsi per l'abitazione in comune. Ora, capita più facilmente che la nipote coabiti con lo zio piuttosto che la zia col nipote: poiché la figlia quasi si identifica col padre, essendo qualcosa di lui, mentre la sorella non ha tale rapporto con il fratello, non essendo qualcosa di lui, ma essendo piuttosto derivata con lui dal medesimo genitore. Perciò il motivo per escludere la nipote non era identico a quello che escludeva la zia.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento di affinità.

Spl. **Questione 55**

Proemio

Passiamo ora ad esaminare l'impedimento di **affinità**.

In proposito si pongono undici quesiti:

1. Se l'affinità sia causata dal matrimonio;
2. Se essa perduri dopo la morte del marito o della moglie;
3. Se possa essere causata da relazioni illecite;
4. Se possa esserlo dagli sponsali;
5. Se un'affinità possa causarne un'altra;
6. Se l'affinità sia un impedimento per il matrimonio;
7. Se per se stessa abbia dei gradi;
8. Se i suoi gradi si estendano come quelli della consanguineità;
9. Se il matrimonio tra consanguinei ed affini esiga sempre la separazione;
10. Se per dirimere tale matrimonio si debba procedere alla denuncia;
11. Se in tale causa si debbano interrogare i testimoni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'affinità non sia causata dal matrimonio di un consanguineo**. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 1, arg. 1

«Chi causa in altri una certa cosa deve averla egli stesso in grado superiore», Aristotele. Ora, la donna non viene a imparentarsi con i consanguinei di suo marito se non a causa del marito. Non divenendo dunque affine a quest'ultimo, non diventerà affine a nessuno dei suoi consanguinei.

Spl. III^a q. 55, a. 1, arg. 2

In cose separate, se avviene l'unione con una, non necessariamente avviene con l'altra. Ma i consanguinei sono già tra loro separati. **Per il fatto quindi che una donna si unisce con un uomo non segue che venga a unirsi con tutti i consanguinei di lui mediante l'affinità.**

Spl. III^a q. 55, a. 1, arg. 3

Le relazioni nascono da certe unioni. Ma nei consanguinei di un uomo non avviene alcuna unione per il fatto che egli prende moglie. Quindi non nasce in essi la relazione di affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 1. SED CONTRA:

1. Il marito e la moglie diventano «una sola carne», **Genesi 2, 24; Matteo 19, 6**. Appartenendo quindi il marito a tutti i suoi consanguinei secondo la carne, anche la moglie dovrà appartenere ad essi.
2. Ciò è dimostrato anche dai testi citati nelle Sentenze [4, 41, 1].

Spl. III^a q. 55, a. 1. RESPONDEO:

Dalla comunanza o compartecipazione naturale nasce una certa amicizia naturale. Ora **la comunanza di natura**, secondo il **Filosofo**, avviene in due modi:

- **primo**, mediante la **generazione carnale**;

- **secondo**, mediante l'**unione destinata alla generazione**. Per cui egli afferma che «l'amicizia del marito con la moglie è naturale». E così si ha un vincolo di amicizia naturale sia nella persona che è unita a un'altra per la generazione carnale, sia in quella che si unisce per l'atto coniugale. Si ha però questa differenza, che la persona unita per la generazione carnale, come un figlio al padre, diventa partecipe della stessa radice e dello stesso sangue: per cui il figlio si unisce ai consanguinei di suo padre con un vincolo dello stesso genere, cioè con la consanguineità, sebbene in un grado diverso, per la sua maggiore distanza dalla radice comune. Invece **la persona che viene a unirsi per l'atto coniugale non diventa partecipe della stessa radice, ma viene ad aggiungersi come dall'esterno. Perciò si ha un vincolo di altro genere, che viene detto affinità**. Da cui il verso [mnemonico]: «Gli sposi mutano genere, i figli invece grado»: poiché la persona generata contrae lo stesso genere di parentela, in grado diverso, mentre con lo spotalizio si ha una parentela di altro genere.

[L'affinità è quel tipo di parentela che nasce dal matrimonio valido tra il marito e i consanguinei della propria moglie e, viceversa, tra la moglie e i consanguinei del proprio marito. In concreto le persone affini sono perciò le seguenti: suocero e suocera, genero e nuora, patrigno e matrigna, figliastro e figliastra, cognato e cognata. Tale parentela, secondo gli antichi teologi e canonisti, si contraeva anche in forza dei rapporti carnali naturali tra due persone complicando così enormemente tutti questi rapporti di parentela e mettendo spesso a contrasto il foro esterno col foro strettamente interno e sacramentale. Il codice di diritto canonico pubblicato nel 1917 ha semplificato tutto accettando il criterio del diritto romano antico che consiste nel considerare la sola affinità che deriva dal matrimonio legittimo.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 1, ad arg. 1

Sebbene la causa sia sempre superiore all'effetto, tuttavia non sempre la denominazione adatta per l'uno può valere per l'altra: poiché talora quanto si riscontra nell'effetto si trova nella causa non allo stesso modo, bensì in maniera più eminente, e quindi non conviene alla causa e all'effetto con l'identica denominazione, e neppure sotto il medesimo aspetto: come è evidente in tutte le forme di causalità analogica. Perciò l'unione del marito con la moglie è superiore a quella della moglie con i consanguinei del marito, ma non può essere detta affinità, bensì matrimonio, il quale è una certa unità: come uno è identico a se stesso, ma non consanguineo di se stesso.

Spl. III^a q. 55, a. 1, ad arg. 2

I consanguinei sotto un certo aspetto sono separati e sotto un altro in qualche modo uniti. E a motivo di tale unione reciproca avviene che la persona che si unisce a uno di essi in qualche modo si unisce a tutti. Data però la separazione e la distanza reciproca, avviene che la persona che si unisce a uno della parentela in un dato modo si unisce agli altri in un altro modo, diverso cioè per il genere o per il grado.

Spl. III^a q. 55, a. 1, ad arg. 3

La relazione nasce talora dalla mutazione di entrambi i termini, come nel caso della paternità e della filiazione. E tali relazioni sono reali nell'uno e nell'altro. Talora invece nasce dal moto di uno soltanto. E ciò può avvenire in due modi. Primo, quando la relazione nasce dal moto dell'uno senza il moto né antecedente né concomitante

dell'altro: come avviene nella relazione tra il Creatore e la creatura, tra il dato sensibile e il senso, tra la scienza e il suo oggetto. E in tal caso la relazione è reale in un termine, mentre nell'altro è solo di ragione. - Secondo, quando nasce dal moto dell'uno senza un moto concomitante, non però senza un moto precedente, dell'altro: come l'uguaglianza di altezza tra due uomini può avvenire per la crescita dell'uno senza che l'altro aumenti o diminuisca; tuttavia quest'ultimo era giunto alla grandezza attuale con una crescita antecedente. Perciò la relazione ha un fondamento reale in entrambi. E lo stesso si dica per la consanguineità e per l'affinità. Infatti la relazione di fratellanza che sorge in un bambino già grande per la nascita di un fratello non viene causata da un suo moto attuale, ma da un suo moto precedente, cioè dalla propria nascita: poiché in forza di essa viene ad acquistare la relazione di fratellanza grazie alla nascita dell'altro. Parimenti per il fatto che uno discende in forza della propria nascita dall'identico ceppo a cui appartiene il marito, si produce in lui l'affinità con la moglie, senza alcuna nuova mutazione da parte sua.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che dopo la morte del marito non perduri l'affinità tra la moglie e i consanguinei di lui. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 2, arg. 1

«Cessando la causa viene a cessare l'effetto» [Decretales 2, 28, 60]. Ma la causa dell'affinità era il matrimonio, il quale cessa con la morte del marito: poiché allora, come dice S. Paolo, **Romani 7, 2**, «la donna è libera dalla legge che la lega al marito». Quindi l'affinità suddetta non rimane.

Spl. III^a q. 55, a. 2, arg. 2

L'affinità è causata dalla consanguineità. Ma quest'ultima cessa con la morte del marito nei riguardi dei propri consanguinei. Quindi cessa anche l'affinità della moglie verso di essi.

Spl. III^a q. 55, a. 2. SED CONTRA:

L'affinità è causata dalla consanguineità. Ma la consanguineità è un vincolo perpetuo, che dura quanto le persone che sono legate dall'affinità. Quindi è perpetua anche l'affinità. E così l'affinità non viene sciolta con lo scioglimento del matrimonio per la morte di una terza persona.

Spl. III^a q. 55, a. 2. RESPONDEO:

Una relazione può cessare di esistere in due modi:

- **primo**, per la distruzione del soggetto in cui risiede. Come la somiglianza cessa quando viene a morire uno dei due soggetti simili;

- **secondo**, per la cessazione della propria causa, quando viene eliminata la qualità che la causava. Ora, ci sono delle relazioni che hanno per causa delle azioni, delle passioni o dei moti, come nota **Aristotele**. E di esse alcune sono causate dal moto in atto: come la relazione tra chi muove e la cosa mossa. Altre sono causate invece in forza dell'attitudine al moto: come la relazione tra il motore e il mobile, o tra il padrone e il servo. Altre infine sono causate per il fatto che una cosa fu mossa in precedenza: come il padre e il figlio devono la loro relazione non a una generazione in atto, ma a una generazione già avvenuta. Ora l'attitudine al moto, e lo stesso moto attuale, vengono a cessare, ma il fatto di essere stati mossi dura in perpetuo: poiché ciò che è avvenuto non può mai cessare di essere avvenuto. Quindi la paternità e la filiazione non vengono mai distrutte con l'eliminazione della causa, ma solo con la distruzione del soggetto, cioè di uno dei termini correlativi. **E lo stesso va detto per l'affinità**, la quale viene causata dal fatto che alcune persone si unirono tra loro, e non da una loro unione in atto. Perciò l'affinità rimane finché rimangono le persone che la contrassero, per quanto venga a morire la persona in forza della quale essa fu contratta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 2, ad arg. 1

L'unione matrimoniale causa l'affinità non solo per l'unione attuale degli sposi, ma per il fatto di averli già uniti in precedenza.

Spl. III^a q. 55, a. 2, ad arg. 2

La causa prossima dell'affinità non è la consanguineità, ma l'unione con i consanguinei: **non solo quella attuale, ma anche quella già avvenuta**. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un rapporto sessuale illecito non possa causare l'affinità. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 3, arg. 1

L'affinità è una cosa onesta. Ora, le cose oneste non sono causate da quelle disoneste. Quindi l'affinità non può essere causata da un rapporto sessuale disonesto.

Spl. III^a q. 55, a. 3, arg. 2

Dove c'è consanguineità non ci può essere affinità: poiché l'affinità è «un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [Raimondo, Summa 4, 15]. Ma uno potrebbe trovarsi ad avere affinità verso dei consanguinei e verso se stesso, se un rapporto sessuale illecito potesse causarla: cioè nel caso in cui uno commettesse un incesto con una sua consanguinea. Quindi l'affinità non è causata da un rapporto sessuale illecito.

Spl. III^a q. 55, a. 3, arg. 3

Il rapporto sessuale illecito può essere secondo natura e contro natura. Ma da quello contro natura non viene mai causata l'affinità, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 35, 2 s., 11]. Quindi essa non viene causata neppure da un rapporto sessuale illecito secondo natura.

Spl. III^a q. 55, a. 3. **SED CONTRA:**

1. Secondo S. Paolo, **1Corinti 6, 16**: «**chi si unisce a una prostituta forma con essa un solo corpo**». Ma proprio per questo il matrimonio causa l'affinità. Quindi **per lo stesso motivo la causa il rapporto sessuale illecito**.

2. La causa dell'affinità è l'unione sessuale, come risulta dalla sua definizione: «L'affinità è un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [cf. ob. 2]. Ma l'unione sessuale avviene anche in un rapporto illecito. Quindi quest'ultimo causa l'affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 3 **RESPONDEO:**

L'unione dell'uomo con la donna è detta naturale, come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 14], principalmente a causa della procreazione della prole, e secondariamente per lo scambio dei servizi. Ora, la prima deriva al matrimonio in forza dell'unione sessuale, il secondo invece in quanto il matrimonio è una società di vita comune. Ma il primo effetto si può riscontrare in qualsiasi unione sessuale con relativa fecondazione, potendo da essa nascere la prole, anche se manca il secondo. **Poiché dunque il matrimonio produce l'affinità in quanto è una certa unione sessuale, di conseguenza la produce anche il rapporto fornicario, in quanto anch'esso implica una certa unione sessuale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 3, ad arg. 1

Nel rapporto fornicario c'è qualcosa di naturale, che è comune alla fornicazione e al matrimonio: e sotto tale aspetto esso **causa l'affinità**. C'è però anche **qualcosa di disordinato**, per cui si distingue dal

matrimonio: e sotto tale aspetto non causa l'affinità. Per questo l'affinità rimane sempre onesta, anche se la sua causa è disonesta.

Spl. III^a q. 55, a. 3, ad arg. 2

Nulla impedisce che relazioni opposte possano trovarsi nel medesimo soggetto, in quanto prodotte da cause diverse. Quindi tra due persone ci può essere l'affinità e la consanguineità, e non solo per un rapporto illecito, ma anche per dei rapporti leciti: come quando un mio consanguineo per parte di padre prende in moglie una mia consanguinea per parte di madre. Perciò quando nella definizione dell'affinità si dice: «senza includere una parentela», ciò va inteso dell'affinità come tale. - Però dal fatto che uno ha rapporti sessuali con una sua consanguinea non segue un'affinità verso se stesso: poiché l'affinità, come anche la consanguineità e la somiglianza, implica la diversità dei soggetti.

Spl. III^a q. 55, a. 3, ad arg. 3

Un rapporto contro natura rende impossibile la generazione. Perciò da tale atto non nasce alcuna affinità.

ARTICOLO 4

VIDETUR che dal **fidanzamento** non possa essere causata alcuna **affinità**. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 4, arg. 1

L'affinità è un vincolo perpetuo. Ma gli sponsali talora vengono infranti. Essi dunque non possono essere causa dell'affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 4, arg. 2

Se un uomo viola una donna senza però consumare l'atto, l'affinità non si produce. Ma costui è più prossimo all'unione sessuale di chi ha contratto gli sponsali. Quindi l'affinità non viene causata neppure dagli sponsali.

Spl. III^a q. 55, a. 4, arg. 3

Negli sponsali non si ha che una promessa di nozze. Ma talora da questa promessa di future nozze non si contrae alcuna affinità: come quando essa è fatta prima dei sette anni, o è fatta da chi ha un impedimento perpetuo di impotenza fisica, oppure se la promessa è fatta tra persone le cui nozze sarebbero illecite, o per i voti o per altri motivi. Perciò gli sponsali non possono essere causa di affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 4. SED CONTRA:

Il Papa **Alessandro III** [Decretales 4, 1, 4] proibì a una donna di sposare un uomo poiché era stata **promessa sposa** del fratello di lui. Il che non sarebbe avvenuto se con gli sponsali non si contraesse alcuna affinità. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 55, a. 4. RESPONDEO:

Gli sponsali, come non hanno la perfetta natura del matrimonio, essendone una preparazione, così non producono un'affinità alla pari del matrimonio, ma qualcosa che **assomiglia all'affinità**, e che viene denominata **giustizia di pubblica onestà**: la quale è un **impedimento al matrimonio** come l'affinità e la consanguineità, secondo i medesimi gradi. Ed è così definita: «La giustizia di pubblica onestà è un legame che deriva dagli sponsali, e che acquista vigore in forza della legge ecclesiastica per un motivo di convenienza», **Alberto, In 4 Sent. 41, 7**. Sono così chiariti i motivi di questa denominazione e la sua origine: tale affinità infatti fu istituita dalla Chiesa per ragioni di **onestà, o convenienza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 4, ad arg. 1

Gli sponsali causano questa specie di affinità non per se stessi, ma per il matrimonio a cui sono ordinati.

Essendo quindi il matrimonio un vincolo perpetuo, di conseguenza è perpetua anche questa specie di affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 4, ad arg. 2

Con l'atto coniugale l'uomo e la donna diventano «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6] in forza della fecondazione. Così dunque per quanto uno violi una donna, se non c'è la possibilità della fecondazione l'affinità non si produce. Ma il matrimonio causa l'affinità a motivo non solo dell'atto, bensì anche della società coniugale, l'altro elemento per cui il matrimonio è naturale. Per cui **l'affinità viene contratta in forza del contratto matrimoniale, prima dell'atto coniugale. E così pure con gli sponsali, in cui si promette la convivenza coniugale, si contrae un'affinità consimile, cioè un vincolo di pubblica onestà.**

Spl. III^a q. 55, a. 4, ad arg. 3

Tutti gli impedimenti che invalidano gli sponsali tolgono alla promessa di nozze la capacità di produrre qualsiasi affinità. Perciò sia chi manca dell'età richiesta, sia chi ha il voto solenne di castità o altri **impedimenti** di questo genere, di fatto **non contrae gli sponsali**, e non consegue alcuna affinità. Tuttavia se un impubere, pur essendo perpetuamente frigido o colpito da malefizio, contrae gli sponsali con una persona adulta dopo i sette anni, da tale contratto risulta un vincolo di pubblica onestà: poiché a tale età l'impedimento non era ancora in atto, dato che a quell'età i fanciulli, qualunque sia il loro temperamento, rispetto a quell'atto sono ugualmente impotenti.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'affinità sia causa di affinità. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 5, arg. 1

Nel Decreto [di Graziano. 2, 35, 2 s., app. can. 21] sono riferite queste parole di Papa Giulio I: «Non si può sposare la vedova di uno dei parenti della moglie alla quale si sopravvive». E nel capitolo seguente si prescrive che **«le mogli di due consanguinei non possono sposare successivamente il medesimo uomo».** **Ma ciò non si spiega se non col fatto che unendosi a chi è affine si contrae l'affinità. Quindi l'affinità è causa di affinità.**

Spl. III^a q. 55, a. 5, arg. 2

L'unione sessuale unisce come la generazione carnale: poiché i gradi di affinità e di consanguineità si computano allo stesso modo. Ora, la consanguineità causa affinità. Quindi la causa anche l'affinità stessa.

Spl. III^a q. 55, a. 5, arg. 3

«Due cose identiche a una terza sono identiche tra loro» [Arist., De soph. elench. 6]. Ma la moglie contrae una parentela con tutti i consanguinei del marito. Perciò tutti i consanguinei del marito diventano un tutt'uno con quanti sono affini alla moglie. E così l'affinità è causa di affinità.

Spl. III^a q. 55, a. 5. SED CONTRA:

1. Se l'affinità dovesse causare affinità, uno che avesse avuto rapporti sessuali con due donne non potrebbe sposare nessuna delle due: poiché allora l'una diventerebbe affine all'altra. Ma ciò è falso. Quindi l'affinità non causa affinità.

2. Se dall'affinità nascesse un'altra affinità, chi sposasse una vedova diventerebbe affine a tutti i consanguinei del primo marito, a cui la donna è affine. Ma ciò è impossibile: poiché al massimo diventerebbe affine al marito morto. Quindi, ecc.

3. La consanguineità è un vincolo più forte dell'affinità. Ma i consanguinei della moglie non diventano affini ai consanguinei del marito. Molto meno quindi gli affini della moglie possono diventare loro affini. Si ha quindi la conclusione precedente.

Spl. III^a q. 55, a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può derivare da un'altra in due modi:

- **primo, come somigliante nella specie**, cioè come dall'uomo è generato un uomo; secondo, come dissimile nella specie. E questa seconda derivazione porta sempre a una specie inferiore, come è evidente nella causalità analogica. Ora, la prima forma di derivazione causale, ogni volta che viene esercitata, dà sempre per effetto l'identica specie: **come l'uomo con l'atto della generazione genera un uomo, e questi un altro uomo, e così di seguito**.

- **secondo, come dissimile nella specie**. Invece nel secondo tipo di derivazione, **come all'inizio si produce una specie diversa, così anche con ogni nuovo processo per quante volte lo si ripeta: come mediante il moto di un punto deriva una linea, non un punto; e il moto lineare di una linea non produce un'altra linea, ma una superficie; e dalla superficie si giunge al corpo solido; e qui tale processo si arresta, così da non poter avere altri sviluppi**.

Ora, anche nell'estendersi della parentela si riscontrano questi due modi. Il primo si ha nella **generazione carnale**: e questo produce sempre la medesima parentela. Il secondo si riscontra nell'**unione matrimoniale**: e questo fin dall'inizio produce un legame di specie diversa. **La donna infatti che sposa un mio consanguineo non diventa mia consanguinea, ma affine**. Perciò qualora questo processo si ripeta non si produce un'affinità, ma un altro tipo di parentela. **La persona quindi che si unisce in matrimonio con una persona affine non è affine, ma entra in un altro genere di affinità, che è «di seconda categoria»**. E se chi è affine in questa seconda maniera contrae matrimonio, si produrrà un'affinità «di **terza categoria**», conforme al verso sopra [a. 1] riferito: «Gli sposi mutano genere, i figli invece grado». E tra queste due ultime categorie di persone affini un tempo erano proibite le nozze, più **per la pubblica onestà** che per l'affinità: poiché non si tratta di vera affinità, come anche nel caso degli sponsali. **Ma adesso tale proibizione è stata tolta. E rimane proibito solo il primo genere, in cui si riscontra una vera affinità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 5, ad arg. 1

Un consanguineo della moglie diventa affine di prima categoria del marito, e la moglie di tale consanguineo lo diventa di seconda. Per cui alla morte di quest'uomo che era affine non era possibile sposarne la vedova, a causa del secondo genere di affinità. Parimenti, se uno sposa una vedova, il fratello del primo marito che era ad essa affine di prima categoria, diventa affine di seconda categoria rispetto al nuovo marito: mentre la moglie di quel fratello, che era affine di seconda categoria con la cognata acquistata, diviene affine di terza categoria con il marito di lei. E poiché la terza categoria di affinità era esclusa dal matrimonio più per la pubblica onestà che per l'affinità, il canone diceva: «**Un motivo di pubblica onestà proibisce che le mogli di due consanguinei sposino successivamente lo stesso uomo**». - **Ma tale proibizione ormai è stata tolta**.

Spl. III^a q. 55, a. 5, ad arg. 2

Sebbene l'unione sessuale unisca, non unisce tuttavia con un'unione dello stesso genere.

Spl. III^a q. 55, a. 5, ad arg. 3

La moglie acquista con i consanguinei del marito una parentela dello stesso grado, ma non del medesimo genere. **Siccome però dagli argomenti in contrario potrebbe sembrare che dall'affinità non derivi alcun legame successivo, bisogna rispondere anche a tali argomenti: affinché l'antica tradizione della Chiesa non sembri irragionevole**.

Spl. III^a q. 55, a. 5, S.c.1

La donna che ha rapporti sessuali con un uomo non acquista rispetto a lui un'affinità di prima categoria, come si è spiegato sopra [a. 1, ad 1]. Per cui non acquista un'affinità di seconda categoria con un'altra donna che ha avuto con lui gli stessi rapporti. E sposandosi l'una delle due con un altro uomo, l'altra non diventa per questo

affine a quell'uomo nel terzo genere di affinità. Per cui neppure secondo l'antica legislazione era proibito a un uomo di sposare successivamente due donne con le quali aveva avuto rapporti sessuali.

Spl. III^a q. 55, a. 5, S.c.2

Il marito, come non è affine alla propria moglie nel primo genere di affinità, così non lo diventa nel secondo genere rispetto al primo marito di sua moglie. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 55, a. 5, S.c.3

Una persona non può essermi unita mediante un'altra se non in quanto si unisce a quest'ultima. Perciò mediante una donna che mi è affine nessun altro può contrarre un legame con me se non in quanto è unito con questa donna. E ciò non può avvenire che mediante la sua figliolanza, oppure per un suo nuovo matrimonio. E secondo l'antica legislazione ciò avveniva in tutti e due i modi: poiché i figli di lei, anche dal secondo marito, mi sono affini nel medesimo genere, anche se non nel medesimo grado, secondo la regola illustrata in precedenza [a. 1]; e così pure il suo secondo marito mi diventa affine nel secondo genere di affinità. Invece i consanguinei di tale donna non si uniscono ad essa, ma è piuttosto essa che è unita a loro: a suo padre e a sua madre, in quanto deriva da essi, e ai suoi fratelli, in quanto deriva dalla loro stessa radice. Per cui il fratello o il padre di mia cognata non è mio affine in nessun genere di affinità.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'affinità non impedisca il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 6, arg. 1

Non impedisce il matrimonio se non ciò che è ad esso contrario. Ma l'affinità non è contraria al matrimonio, essendone un effetto. Quindi non può impedirlo.

Spl. III^a q. 55, a. 6, arg. 2

Col matrimonio la moglie diventa qualcosa del marito. Ora, i consanguinei del marito succedono a lui nell'eredità dei beni. Perciò possono anche ereditarne la moglie, verso la quale rimangono affini, come si è visto [a. 2]. Quindi l'affinità non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 55, a. 6. SED CONTRA:

Nel **Levitico 18, 8**, si legge: «**Non scoprirai la nudità della tua matrigna**». Ma essa è soltanto affine. Quindi l'affinità impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 55, a. 6 RESPONDEO:

L'affinità antecedente impedisce di contrarre matrimonio, e dirime il matrimonio contratto, per gli stessi motivi per cui lo dirime la consanguineità. Come infatti esiste una **necessità di coabitazione tra consanguinei, così anche tra affini**. E come c'è un vincolo di amicizia tra consanguinei, così pure tra affini. - Se invece l'affinità è successiva al matrimonio non può dirimerlo, come si è detto sopra [q.50, ad 7].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 6, ad arg. 1

L'affinità è incompatibile non col matrimonio da cui è causata, ma col matrimonio da contrarre con una persona affine, poiché impedirebbe l'espandersi dell'amicizia e la repressione della concupiscenza, che il matrimonio deve invece perseguire.

Spl. III^a q. 55, a. 6, ad arg. 2

I beni materiali non diventano una cosa sola col marito che li possiede, mentre la moglie diventa con lui «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6]. Per cui come la consanguineità impedisce l'unione coniugale col marito, così anche con la moglie.

ARTICOLO 7

VIDETUR che l'affinità abbia dei gradi anche per se stessa. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 7, arg. 1

In qualsiasi parentela si possono direttamente riscontrare dei gradi. Ma l'affinità è un tipo di parentela. Quindi in essa ci sono direttamente dei gradi, a prescindere da quelli della consanguineità dai quali è causata.

Spl. III^a q. 55, a. 7, arg. 2

Nelle Sentenze [4, 41, 2] si dice che «i figli del secondo matrimonio non possono raggiungere l'affinità del primo marito». Ora, ciò non avverrebbe se il figlio di un affine non fosse già affine. Quindi l'affinità ha dei gradi per se stessa, come la consanguineità.

Spl. III^a q. 55, a. 7. SED CONTRA:

L'affinità deriva dalla consanguineità. Ma tutti i gradi dell'affinità derivano dalla consanguineità. Essa quindi non ha gradi per se stessa.

Spl. III^a q. 55, a. 7. RESPONDEO:

Una cosa non può essere divisa per se stessa se non in base ai suoi elementi essenziali: come il genere animale si divide per se in razionale e irrazionale, non già in bianco e nero. Ora, la generazione carnale di per sé si riferisce alla consanguineità, poiché il vincolo che con essa direttamente si contrae è il **vincolo di consanguineità**, mentre non si riferisce all'affinità se non attraverso la consanguineità, che ne è la causa. Ora, dato che i gradi di parentela si distinguono in base alla generazione carnale, la distinzione dei gradi appartiene direttamente alla consanguineità, e solo mediatamente all'affinità. Perciò la regola generale per trovare il grado di affinità è questa: **quanti sono i gradi di consanguineità che mi separano dal marito, altrettanti sono i gradi di affinità che mi separano da sua moglie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 7, ad arg. 1

Il grado di parentela non può essere determinato che in rapporto alla generazione, o in via ascendente o in via discendente. Ora, l'affinità non si riferisce ad essa che mediante la consanguineità. Quindi l'affinità ha dei gradi non per se stessa, ma in base a quelli della consanguineità.

Spl. III^a q. 55, a. 7, ad arg. 2

Il figlio avuto da una mia affine in un secondo matrimonio non poteva dirsi affine di per sé, ma quasi in modo accidentale, secondo l'antica legislazione. Per cui tra affini di tal genere il matrimonio era proibito più per l'impedimento di pubblica onestà che per l'affinità. Ed è anche per questo che tale proibizione oggi è stata revocata.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i gradi dell'affinità non si estendano quanto quelli della consanguineità. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 8, arg. 1

Il vincolo dell'affinità è meno forte che quello della consanguineità: poiché l'affinità deriva da quest'ultima secondo una specie diversa, come avviene nella causalità analogica. Ma un vincolo tanto più si estende nella durata quanto più è forte. Quindi il vincolo dell'affinità non può estendersi per tutti i gradi a cui giunge la consanguineità.

Spl. III^a q. 55, a. 8, arg. 2

La legge umana deve imitare quella divina. Ora, la legge divina vietava il matrimonio in certi gradi di consanguineità che invece erano ammessi trattandosi di affinità: come è evidente nel caso della moglie del proprio fratello, che alla morte di lui il consanguineo poteva sposare [Dt 25, 5], mentre non poteva mai sposare la propria sorella [Lv 18, 9. 11]. Perciò anche adesso la proibizione per l'affinità e la consanguineità non deve essere identica.

Spl. III^a q. 55, a. 8. SED CONTRA:

Una donna mi è affine per il fatto che si è unita a un mio consanguineo. Perciò nel grado stesso in cui il marito mi è consanguineo, essa mi è affine. Quindi il grado di affinità va computato in base al grado di consanguineità.

Spl. III^a q. 55, a. 8. RESPONDEO:

Il grado dell'affinità deve corrispondere sempre a quello della consanguineità per il fatto che esso è desunto dal grado di consanguineità [a. 7]. Tuttavia, essendo l'affinità un vincolo minore della consanguineità, oggi come già in passato si ottiene più facilmente la dispensa nei gradi più remoti dell'affinità che non in quelli ugualmente remoti della consanguineità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 8, ad arg. 1

L'inferiorità di questo vincolo rispetto alla consanguineità produce una diversità di parentela, non di grado. Perciò l'argomento addotto non è a proposito.

Spl. III^a q. 55, a. 8, ad arg. 2

Un fratello non poteva sposare la vedova del fratello defunto se non in un caso: quando cioè questi moriva senza prole, «per assicurare la posterità al proprio fratello» [Dt 25, 5]. Cosa che a quell'epoca veniva richiesta perché allora il culto religioso si estendeva con la propagazione della stirpe; ma non è questa la condizione attuale. È chiaro quindi che egli non sposava la cognata in persona propria, ma quasi in sostituzione del fratello.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il matrimonio contratto tra affini o consanguinei non esiga sempre la dichiarazione di nullità e la separazione. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 9, arg. 1

Nel Vangelo **Matteo 19, 6**, si legge: «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto». Ora, siccome si deve pensare che Dio fa ciò che fa la Chiesa, la quale talora unisce tali persone senza saperlo, sembra che se in seguito la parentela viene conosciuta, i coniugi non vadano separati.

Spl. III^a q. 55, a. 9, arg. 2

Il vincolo matrimoniale è superiore al rapporto di dominio. Ma dopo una lunga prescrizione l'uomo diventa proprietario di cose che non gli appartenevano. Quindi **col passare del tempo il matrimonio viene convalidato, anche se non era valido inizialmente.**

Spl. III^a q. 55, a. 9, arg. 3

Di casi simili vanno dati giudizi consimili. Ma se un matrimonio va annullato per la parentela, allora quando due fratelli sposano due sorelle, se uno deve separarsi per la parentela deve farlo anche l'altro per lo stesso motivo. Il che non sembra. Quindi il matrimonio non va dichiarato nullo per l'affinità o per la consanguineità.

Spl. III^a q. 55, a. 9. SED CONTRA:

La consanguineità e l'affinità impediscono di contrarre un matrimonio e dirimono quello contratto. Se quindi due sposi risultano consanguinei devono separarsi, anche se sono già sposati.

Spl. III^a q. 55, a. 9 RESPONDEO:

Dato che il rapporto sessuale fuori del legittimo matrimonio è sempre un peccato mortale, che la Chiesa è tenuta a impedire in tutti i modi, è suo dovere separare quelle persone tra le quali non ci può essere un vero matrimonio; e specialmente i consanguinei e gli affini, i quali non possono avere rapporti sessuali senza peccato di incesto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 9, ad arg. 1

Sebbene la Chiesa sia sostenuta dai doni e dall'autorità di Dio, tuttavia come società umana sperimenta nei suoi atti l'umana deficienza, che non è da Dio. Perciò il legame contratto davanti alla Chiesa nell'ignoranza degli impedimenti non riceve dall'autorità divina l'inseparabilità, ma è dovuto a un errore umano contro l'autorità divina. Errore di fatto che scusa dal peccato, finché perdura. Per cui la Chiesa, quando ne viene a conoscenza, è tenuta a dichiarare nulla l'unione suddetta.

Spl. III^a q. 55, a. 9, ad arg. 2

Ciò che non può sussistere senza peccato non può essere convalidato da alcuna prescrizione: poiché, come dice Innocenzo III [Decretales 4, 14, 8], «la lunghezza del tempo non diminuisce, ma rende più grave il peccato». Né si possono invocare le prerogative del matrimonio, non potendo esso sussistere tra persone inabili a contrarlo.

Spl. III^a q. 55, a. 9, ad arg. 3

In un procedimento contenzioso il giudizio relativo a date persone non pregiudica gli altri. Perciò quando il matrimonio di un fratello viene dichiarato nullo per motivi di parentela, la Chiesa non intende dichiarare nullo l'altro matrimonio, che non è stato denunciato. Quanto poi al tribunale della coscienza, non sempre si deve esigere che l'altro fratello lasci per questo la propria moglie: poiché spesso tali denunce procedono da malevolenza, e vengono sostenute con false testimonianze; per cui il fratello non è tenuto a seguire in coscienza quanto è stato deciso riguardo all'altro matrimonio. Ma qui bisogna distinguere. Poiché del proprio impedimento matrimoniale uno può avere o la certezza, o il sospetto, o l'ignoranza. Nel primo caso egli non può né chiedere né rendere il debito coniugale; nel secondo deve renderlo, ma non può chiederlo; nel terzo invece può renderlo e chiederlo.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che per la dichiarazione di nullità del matrimonio tra affini o consanguinei non si debba ricorrere alla denuncia. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 10, arg. 1

La denuncia è preceduta dalla dichiarazione con la quale uno si obbliga al contrappasso, qualora non sia in grado di provare l'accusa. Ma ciò non è richiesto quando si tratta di una causa di separazione matrimoniale. Quindi in questi casi non ha luogo la denuncia.

Spl. III^a q. 55, a. 10, arg. 2

Nelle cause matrimoniali, come si legge nelle Sentenze [4, 41, 4], si ascoltano solo i parenti. Ma nelle denunce si ascoltano anche gli estranei. Quindi nelle cause di separazione matrimoniale non si ricorre alla denuncia.

Spl. III^a q. 55, a. 10, arg. 3

Se un matrimonio dovesse essere denunciato, bisognerebbe farlo soprattutto quando è meno difficile la separazione. Ora, tale momento è quello successivo agli sponsali. Invece allora il matrimonio non viene denunciato. Perciò in seguito non va più fatta alcuna denuncia.

Spl. III^a q. 55, a. 10, arg. 4

Per il fatto che uno non è pronto a denunciare, non gli si toglie la **possibilità di denunciare in seguito**. Invece questo avviene per il matrimonio: perché se uno ha taciuto quando esso veniva contratto, dopo non può denunciarlo, essendo la sua denuncia sospetta. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 55, a. 10. SED CONTRA:

Tutto ciò che è illecito può essere denunciato. Ma il matrimonio degli affini e dei consanguinei è illecito. Quindi può essere denunciato.

Spl. III^a q. 55, a. 10. RESPONDEO:

La denuncia fu istituita per impedire che venga considerato innocente chi invece è colpevole. Ora, come capita che un uomo colpevole sia ritenuto innocente per l'ignoranza di un fatto, così per l'ignoranza di una circostanza può capitare che sia considerato lecito un fatto che invece è illecito. Come quindi **può essere denunciata** una persona, così **può essere denunciato** un fatto. E **così il matrimonio viene denunciato quando per l'ignoranza di un impedimento è ritenuto legittimo mentre è illegittimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 10, ad arg. 1

L'impegno a subire la pena del contrappasso si ha quando si accusa una persona di un crimine, perché allora si mira alla sua punizione. Ma quando si denuncia un fatto, allora non si mira alla punizione di chi lo ha compiuto, bensì a dimostrare l'impedimento che lo rende illecito. Perciò chi denuncia il matrimonio non si obbliga a una pena, ma tale denuncia può essere fatta a parole o in iscritto, esprimendo l'accusatore del matrimonio che viene denunciato e l'impedimento per cui viene denunciato.

Spl. III^a q. 55, a. 10, ad arg. 2

Gli estranei non possono conoscere la consanguineità che mediante i consanguinei, ai quali è più sicuro attribuire tale conoscenza. Perciò quando questi tacciono la denuncia di un estraneo è sospetta di malevolenza, a meno che costui non sia disposto a provarla mediante i consanguinei. Cosicché la sua denuncia non è accettata quando tacciono i parenti con i quali bisognerebbe provarla. Invece i parenti, per quanto siano prossimi, non sono mai esclusi dalla denuncia quando si tratta di denunciare un matrimonio per un impedimento perpetuo e dirimente. Quando invece si denuncia per affermare che il matrimonio non è stato contratto, allora i genitori vanno esclusi come sospetti; a meno che non appartengano al coniuge inferiore in dignità e ricchezza, poiché in tal caso si può presumere che volentieri sosterrrebbero la validità del matrimonio.

Spl. III^a q. 55, a. 10, ad arg. 3

Quando non è stato ancora contratto il matrimonio, ma solo gli sponsali, esso non può essere denunciato, poiché non si denuncia ciò che non esiste. Però si può notificare l'impedimento, perché il matrimonio non venga contratto.

Spl. III^a q. 55, a. 10, ad arg. 4

Chi in un primo tempo ha taciuto, se poi intende denunciare il matrimonio, viene ascoltato in certi casi e non ascoltato in altri. E ciò risulta dal testo delle **Decretali [4, 18, 6]**: «Se uno denuncia un matrimonio dopo la sua celebrazione senza averlo fatto pubblicamente quando veniva notificato secondo l'uso della Chiesa, ci si può chiedere giustamente se la sua denuncia possa essere accolta. E rispondiamo che se al momento della notificazione suddetta il denunciante era lontano dalla diocesi, oppure la notizia non gli poté giungere, o perché era fuori di senno per malattia, o perché era di così tenera età da essere allora incapace di comprendere tali cose, o perché era impedito da altre cause legittime, allora la sua denuncia deve essere accolta. Altrimenti deve essere respinta come sospetta: a meno che non confermi col giuramento di avere appreso in seguito quanto denuncia, e di non agire per malizia».

ARTICOLO II:

VIDETUR che in tale causa non si debba **ricorrere ai testimoni** come nelle altre cause. Infatti:

Spl. III^a q. 55, a. 11, arg. 1

Nelle altre cause sono ammessi a testimoniare tutti coloro che sono superiori a ogni sospetto. Invece qui non sono ammessi gli estranei, sebbene superiori a ogni sospetto. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 55, a. 11, arg. 2

I testimoni sospetti di odio o di amore personale non sono ammessi a testimoniare. Ora, i più sospetti di amore per una parte e di odio per l'altra sono i parenti. Perciò non si dovrebbe accettare la loro testimonianza.

Spl. III^a q. 55, a. 11, arg. 3

Il matrimonio gode del favore del diritto più delle altre cause in cui si trattano interessi puramente materiali. Ma in tali cause nessuno può essere insieme accusatore e teste. Così dunque dovrebbe essere anche nel matrimonio. Perciò in questa causa non si procede con giustizia ricorrendo ai testimoni.

Spl. III^a q. 55, a. 11. SED CONTRA:

Nelle cause **si ricorre ai testimoni per dare al giudice la certezza in cose dubbie.** Ma in questa causa il giudice deve essere reso certo come nelle altre, poiché egli non deve risolvere con precipitazione un caso su cui non ha raggiunto l'evidenza. **Quindi anche qui si deve ricorrere ai testimoni, come nelle altre cause.**

Spl. III^a q. 55, a. 11 RESPONDEO:

In questa causa è necessario come nelle altre che **la verità sia dimostrata mediante i testimoni.** Tuttavia, secondo i giuristi, in questa causa si riscontrano molte particolarità, cioè: **la stessa persona può essere accusatore e testimone;** si omette il giuramento per escludere la falsità, essendo una causa quasi spirituale; **sono ammessi a testimoniare i consanguinei;** **non si osserva rigorosamente l'ordine giudiziale,** poiché una volta fatta la denuncia si può punire con la scomunica l'accusato contumace prima che la causa sia stata discussa; **si ammettono testimoni che affermano solo per sentito dire;** si ammettono testimonianze anche dopo la pubblicazione della lista dei testimoni. **E tutto ciò viene fatto per impedire il peccato, che potrebbe riscontrarsi in un falso matrimonio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 55, a. 11, ad arg. 1

Sono così risolte anche le obiezioni.

Spl. Questione 56

Proemio

Veniamo ora a parlare dell'impedimento di parentela spirituale.

In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se la parentela spirituale sia un impedimento del matrimonio;
2. Come si contragga questa parentela;
3. Tra quali persone nasca;
4. Se si trasmetta dal marito alla moglie;
5. Se si trasmetta ai figli del padrino spirituale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la parentela spirituale non impedisca il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 56, a. 1, arg. 1

Il matrimonio non è impedito che da quanto è in contrasto con un bene del matrimonio. Ma la parentela spirituale non è in contrasto con alcun bene del matrimonio. Quindi non ne è un impedimento.

Spl. III^a q. 56, a. 1, arg. 2

Un impedimento perpetuo del matrimonio non può coesistere con esso. Ora, la parentela spirituale talora coesiste col matrimonio, come nota il testo delle Sentenze [4, 42, 2]: come quando uno battezza il proprio figlio in caso di necessità; poiché allora acquista una parentela spirituale con la propria moglie, e tuttavia non si ha separazione. Perciò la parentela spirituale non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 56, a. 1, arg. 3

Un'unione spirituale non si comunica alla carne. Ma il matrimonio è un'unione carnale. Essendo quindi la parentela spirituale nell'ordine dello spirito, non può diventare un impedimento al matrimonio.

Spl. III^a q. 56, a. 1, arg. 4

Cose tra loro contrarie non hanno i medesimi effetti. Ora, la parentela spirituale è contraria alla disparità di culto, essendo «un'affinità derivante dal conferimento dei sacramenti, o dall'intenzione di conferirli» [Raimondo, Summa 4, 7, 1], mentre la disparità di culto consiste in una carenza di sacramenti, come si è visto sopra [In 4 Sent., d. 39, a. 1, ad 5]. Essendo dunque la disparità di culto un impedimento matrimoniale, sembra che non possa esserlo la parentela spirituale.

Spl. III^a q. 56, a. 1. SED CONTRA:

1. **Più un legame è sacro, più va rispettato.** Ma un legame spirituale è più sacro di un legame corporale. Ora, dal momento che il legame di parentela corporale impedisce il matrimonio, **sembra** che lo stesso effetto vada attribuito anche alla parentela spirituale.

2. Nel matrimonio l'unione delle anime è superiore a quella dei corpi: poiché la precede. Perciò la parentela spirituale può impedire il matrimonio più di quella carnale.

Spl. III^a q. 56, a. 1. RESPONDEO:

Come con la generazione carnale l'uomo riceve la **vita naturale**, così con i sacramenti riceve la **vita spirituale**. Come quindi è naturale per l'uomo, in quanto è una certa entità della natura, il vincolo di consanguineità derivante dalla generazione carnale, così in quanto è membro della Chiesa gli è quasi naturale il vincolo che deriva dal ricevere i sacramenti. **Come quindi impedisce il matrimonio la parentela carnale, così**

per **legge ecclesiastica** [Decr. di Graz. 2, 30] **lo impedisce la parentela spirituale**. A proposito però di questa parentela spirituale bisogna distinguere: poiché essa può precedere il matrimonio o seguirlo. Se lo precede impedisce di contrarlo, e lo dirime se venisse contratto. Se invece lo segue, allora non dirime il vincolo matrimoniale: però rispetto all'atto coniugale bisogna ancora distinguere. Perché o la parentela spirituale interviene per causa di necessità, come quando il padre battezza il proprio figlio in pericolo di morte; e allora non impedisce l'atto matrimoniale a nessuna delle due parti. - Oppure interviene fuori del caso di necessità, ma per ignoranza. E allora, se chi ne ha preso l'iniziativa ha usato la debita diligenza, il caso si risolve come quello precedente; se invece uno lo ha fatto di proposito, fuori del caso di necessità, allora il coniuge responsabile perde il diritto di chiedere il debito coniugale; però è tenuto a renderlo, poiché l'altro non deve riportare un danno per colpa sua.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 56, a. 1, ad arg. 1

Sebbene la parentela spirituale non impedisca nessuno dei beni principali del matrimonio, **tuttavia ne impedisce qualcuno dei secondari, cioè l'espansione dell'amicizia**. Poiché la parentela spirituale è di per sé un motivo sufficiente di amicizia. Per cui **col matrimonio vanno ricercate la familiarità e l'amicizia presso altre persone** [?].

Spl. III^a q. 56, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio è un vincolo perpetuo, e quindi nessun impedimento successivo può dirimerlo. E così talora capita la coesistenza del matrimonio con un suo impedimento; ma ciò non avviene se l'impedimento è antecedente.

Spl. III^a q. 56, a. 1, ad arg. 3

Nel matrimonio c'è un'unione non soltanto corporale, ma anche spirituale. Per cui una parentela spirituale ne è un impedimento, senza che la parentela suddetta si trasformi in parentela carnale.

Spl. III^a q. 56, a. 1, ad arg. 4

Nulla impedisce che due contrari siano incompatibili con un'identica cosa: come la misura maggiore e la minore si contrappongono entrambe a quella uguale. Ed è così che la disparità di culto e la parentela spirituale sono incompatibili col matrimonio: poiché in un caso è eccessiva la distanza, nell'altro è **eccessiva l'affinità** [?]. E così entrambe ne sono un impedimento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che la parentela spirituale si contragga soltanto con il battesimo. Infatti:**

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 1

Come la parentela carnale si rapporta alla generazione materiale, così la parentela spirituale si rapporta alla generazione spirituale. Ma per generazione spirituale si intende soltanto il battesimo. Quindi soltanto col battesimo si contrae la parentela spirituale, come anche solo con la generazione carnale la parentela carnale

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 2

La cresima imprime il carattere come lo imprime l'ordine. Ma col ricevere gli ordini non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi neppure con la cresima. Perciò essa viene contratta solo col battesimo.

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 3

I sacramenti sono superiori ai sacramentali. Ora, da certi sacramenti è sicuro che non segue alcuna parentela spirituale: ad es. dall'estrema unzione. Molto meno quindi essa può derivare dall'istruzione catechistica, come alcuni vorrebbero.

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 4

Fra i sacramentali che accompagnano il battesimo ci sono molte altre cose oltre all'istruzione catechistica. Quindi non c'è motivo di attribuire a quest'ultima la parentela spirituale, a preferenza degli altri sacramentali.

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 5

La preghiera non è meno efficace dell'istruzione e del catechismo nel condurre le anime al bene. Ma con la preghiera non si contrae una parentela spirituale. Quindi neppure con l'istruzione catechistica.

Spl. III^a q. 56, a. 2, arg. 6

L'istruzione che viene fatta ai battezzati con la predicazione non è meno efficace di quella che viene fatta ai non battezzati. Ma con la predicazione non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi non la si contrae neppure con la catechesi.

Spl. III^a q. 56, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 4, 15**, scriveva ai Corinzi: «**Sono io che vi ho generati in Cristo mediante il Vangelo**»; e così la generazione spirituale causa la parentela spirituale. **Perciò la parentela spirituale non deriva solo dal battesimo, ma anche dalla predicazione del Vangelo e dall'istruzione.**

2. **Come il battesimo cancella il peccato originale, così la penitenza cancella quello attuale. Come quindi causa una parentela spirituale il battesimo, così la causa pure la penitenza.**

3. Per esprimere la parentela spirituale si ricorre al termine padre. Ma **si diventa padri spirituali di altri anche mediante la penitenza sacramentale, l'insegnamento, la cura pastorale e molte altre funzioni consimili. Perciò la parentela spirituale viene contratta con molti altri atti, oltre che con il battesimo e la cresima.**

Spl. III^a q. 56, a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento ci sono tre opinioni. Alcuni infatti dicono che la rigenerazione spirituale, essendo data mediante la grazia settiforme dello Spirito Santo, viene comunicata mediante sette cerimonie, cominciando «dalla prima ricezione del sale fino alla confermazione data dal vescovo»: quindi con ciascuna di esse si contrarrebbe la parentela spirituale. - Ma tale opinione non sembra ragionevole. Poiché la stessa parentela carnale non si contrae se non con l'atto completo della generazione: cosicché l'affinità non si contrae se non mediante l'atto coniugale completo, capace di produrre la generazione carnale. Ora, la generazione spirituale non avviene che mediante un sacramento. Perciò non è giusto attribuire la produzione della parentela spirituale a cerimonie che non sono dei sacramenti. E così altri affermano che la parentela spirituale si contrae con tre soli sacramenti, cioè «col catechismo, il battesimo e la cresima». - Ma questi pare che non capiscano le parole con cui si esprimono: poiché l'istruzione catechistica non è un sacramento, ma un sacramentale. Perciò **altri ritengono che essa si contragga con due soli sacramenti, cioè con la cresima e con il battesimo. Ed è l'opinione più comune. Alcuni di questi autori però dicono che l'istruzione catechistica è anch'essa «un impedimento debole»:** poiché impedisce di contrarre matrimonio, pur non dirimendolo se contratto [Decretales 4, 11, 5].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 56, a. 2, ad arg. 1

Esistono due nascite nella generazione carnale. La prima intrauterina: in cui il neonato è talmente debole da non potersi esporre all'esterno senza pericolo. E a tale nascita somiglia la rigenerazione battesimale, in cui il rigenerato è come incluso nelle viscere della Chiesa. - La seconda è la nascita fuori del seno materno: quando il feto nato nell'utero è talmente maturo da poter essere esposto senza pericolo agli agenti esterni che potrebbero ucciderlo. E a questa nascita somiglia la cresima, che irrobustisce l'uomo in modo che possa esporsi al pubblico per confessare il nome di Cristo. - Giustamente quindi la parentela spirituale si contrae con questi due sacramenti.

Spl. III^a q. 56, a. 2, ad arg. 2

Il sacramento dell'ordine non produce una rigenerazione, ma una certa «trasmissione di poteri» [q. 34, a. 2, ob. 4; a. 3, ob. 1]. Cosicché la donna non è in grado di riceverlo. Perciò da esso non può derivare alcun impedimento al matrimonio. Così non si tiene conto di tale parentela spirituale.

Spl. III^a q. 56, a. 2, ad arg. 3

Assistere al catechismo equivale a un impegno per il futuro battesimo: come gli sponsali sono una promessa di futuro matrimonio. Come quindi si contrae una certa affinità con gli sponsali [q. 55, a. 4], così la si contrae anche con l'istruzione catechistica, essendo impedito per lo meno di contrarre il matrimonio, come dicono alcuni [cf. corpo]. Ciò invece non accade negli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 56, a. 2, ad arg. 4

Negli altri sacramentali del battesimo non si fa una professione di fede come nel catechismo. Perciò il confronto non regge.

Spl. III^a q. 56, a. 2, ad arg. 5 e 6

Lo stesso si dica per la preghiera e per la predicazione.

Spl. III^a q. 56, a. 2, S.c.1

La predicazione della fede fatta dall'Apostolo ai Corinzi era **in forma di catechesi**. E tale istruzione in qualche modo era ordinata alla generazione spirituale.

Spl. III^a q. 56, a. 2, S.c.2

Col sacramento della **penitenza** non si contrae una vera parentela spirituale. Perciò il figlio di un sacerdote può contrarre matrimonio con una penitente di suo padre, altrimenti qualche figlio di un sacerdote non potrebbe trovare in tutta la parrocchia una donna con cui sposarsi. - Né vale l'osservazione che con la penitenza si toglie il peccato [mortale] attuale. Poiché ciò avviene alla maniera non di una rigenerazione, ma di una guarigione. **Tuttavia il sacramento della penitenza implica un patto tacito tra la donna penitente e il confessore, simile a una parentela spirituale: cosicché un rapporto sessuale con una penitente costituirebbe un peccato grave come se si trattasse di una figlioccia.** E questo perché si ha una massima familiarità fra il sacerdote e il penitente: per togliere dunque ogni occasione di peccato è stata fatta questa proibizione [Decr. di Graz. 2, 30, 1, 8 ss.].

Spl. III^a q. 56, a. 2, S.c.3

La denominazione di padre spirituale deriva per analogia dalla paternità carnale. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 8, 11 s.], un padre carnale dà al figlio tre cose: «l'esistenza il nutrimento e l'educazione». Perciò uno può dirsi padre spirituale per ognuna di queste tre cose. Tuttavia un padre spirituale non contrae la parentela spirituale se non per un atto analogo alla generazione, con cui si dà l'esistenza. E così si potrebbe risolvere anche la obiezioni precedente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tra il **battezzato** e il **padrino** o la **madrina** del battesimo non si contragga una parentela spirituale. Infatti:

Spl. III^a q. 56, a. 3, arg. 1

Nella generazione carnale si contrae una parentela solo con chi genera, non già con chi rileva il neonato. Perciò neppure la parentela spirituale si contrae tra il neofita e chi lo rileva dal sacro fonte.

Spl. III^a q. 56, a. 3, arg. 2

Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 7; 7, 3, 11] chiama anadoco colui che rileva il battezzato dal sacro fonte, e a lui attribuisce il compito di istruire il bambino. Ma l'istruzione, come si è detto [a. prec., ad 9], non è una causa sufficiente per costituire una parentela spirituale. Quindi non si contrae alcuna parentela spirituale tra il padrino e il figlioccio.

Spl. III^a q. 56, a. 3, arg. 3

Può capitare che uno rilevi dal sacro fonte una creatura prima di essere egli stesso battezzato. Ora, in tal caso non si contrae alcuna parentela spirituale: poiché chi non è battezzato non è capace di alcuna funzione spirituale. Quindi rilevare uno dal sacro fonte non basta per contrarre una parentela spirituale.

Spl. III^a q. 56, a. 3. SED CONTRA:

La definizione riferita della parentela spirituale [a. 1, ob. 4] e gli altri testi riportati dalle Sentenze [4, 42, 2 ss.] dimostrano il contrario.

Spl. III^a q. 56, a. 3 RESPONDEO:

Come nella generazione carnale si nasce dal padre e dalla madre, così nella generazione spirituale si nasce come figli da Dio e dalla Chiesa. Ora, come chi conferisce il sacramento fa le parti di Dio, di cui è strumento e ministro, così chi rileva dal sacro fonte il battezzato, o fa da padrino alla cresima, fa le parti della Chiesa. Per cui entrambi contraggono una parentela spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 56, a. 3, ad arg. 1

Contrae una parentela col generato non solo il padre, dal cui seme la prole è generata [Arist., De gen. animal. 1, 21 s.], ma anche la madre, che somministra la materia e nel cui seno la generazione avviene [ib., c. 22]. Così dunque allo stesso modo contrae una parentela spirituale anche il padrino, che a nome di tutta la Chiesa presenta e rileva il battezzando, o lo tiene a cresima.

Spl. III^a q. 56, a. 3, ad arg. 2

Costui contrae la parentela spirituale non per l'istruzione che impartisce, bensì per la rigenerazione spirituale a cui coopera.

Spl. III^a q. 56, a. 3, ad arg. 3

Un non battezzato non può rilevare nessuno dal fonte battesimale, non essendo membro della Chiesa, di cui si fa le veci nel rilevare il battezzando. Sebbene possa battezzare, essendo una creatura di Dio, di cui fa le veci chi battezza. Non può in ogni modo contrarre alcuna parentela spirituale: poiché è privo della vita spirituale, a cui si nasce mediante il battesimo.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la parentela spirituale del marito non si comunichi alla moglie. Infatti:

Spl. III^a q. 56, a. 4, arg. 1

L'unione spirituale e quella materiale sono disperate e di genere diverso. Perciò mediante l'unione carnale tra marito e moglie non si può comunicare una parentela spirituale.

Spl. III^a q. 56, a. 4, arg. 2

Collaborano di più nella rigenerazione spirituale, causa della parentela suddetta, il padrino e la madrina che non il padrino e sua moglie. Ora, il padrino e la madrina non contraggono per questo alcuna parentela spirituale. Quindi non la contrae neppure la moglie, per il fatto che il marito fa da padrino a qualcuno.

Spl. III^a q. 56, a. 4, arg. 3

Può capitare che il marito sia battezzato e la moglie non battezzata: come quando l'uno si converte dal paganesimo e l'altra resta infedele. Ora, la parentela spirituale non può comunicarsi a un non battezzato [a. prec., ad 3]. Quindi non sempre essa si comunica dal marito alla moglie.

Spl. III^a q. 56, a. 4, arg. 4

Il marito e la moglie possono rilevare insieme un battezzato dal sacro fonte. Se quindi la parentela spirituale si comunicasse dal marito alla moglie, ne seguirebbe che i due coniugi sarebbero due volte padrino e madrina della stessa persona. Ma ciò non è ammissibile.

Spl. III^a q. 56, a. 4. SED CONTRA:

I beni spirituali sono più comunicabili di quelli corporali. Ora, **la consanguineità del marito si comunica alla moglie mediante l'affinità. Quindi a maggior ragione si comunica la parentela spirituale.**

Spl. III^a q. 56, a. 4. RESPONDEO:

Uno può diventare compadre di una persona in due modi. Primo, mediante l'azione di un altro, il quale ne battezza il figlio o lo tiene a battesimo. E in tal caso la parentela spirituale non si comunica dal marito alla moglie: a meno che il battezzato non sia figlio della moglie, perché allora questa contrae direttamente la parentela spirituale, come anche il marito. Secondo, mediante l'azione propria: come quando uno rileva il figlio di un altro dal sacro fonte. E allora la parentela spirituale si comunica alla moglie solo se il matrimonio è consumato, poiché in caso contrario i coniugi non sono divenuti ancora «una sola carne». E ciò avviene per una specie di affinità. Per cui sembra che per lo stesso motivo essa si comunichi anche alle altre donne con le quali il padrino avesse avuto rapporti sessuali, sebbene non siano sue mogli. **Da cui i versi seguenti: «La donna che ha tenuto mio figlio al battesimo, o il cui figlio è stato tenuto da mia moglie, non potrà mai essere mia sposa. Se una donna ha tenuto il figlio di mia moglie che non è mio, potrà essere mia sposa alla morte di mia moglie».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 56, a. 4, ad arg. 1

Dal fatto che l'unione corporale e quella spirituale sono di genere diverso si può concludere che l'una non si identifica con l'altra, non che l'una non può essere causa dell'altra: poiché talora in cose di genere diverso l'una è causa dell'altra, o per se o per accidens.

Spl. III^a q. 56, a. 4, ad arg. 2

Il padrino e la madrina collaborano solo accidentalmente nella generazione spirituale del comune figlioccio: poiché di per sé uno solo basterebbe. Perciò non è necessario che nasca tra loro una parentela spirituale che impedisca di contrarre matrimonio tra loro. Vigge infatti l'aforisma: «È regola fissa che per dirsi compadre, l'uno sia carnale e l'altro spirituale». Invece nel matrimonio il marito e la moglie diventano una carne sola, parlando di per sé. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 56, a. 4, ad arg. 3

Se la moglie non è battezzata, la parentela spirituale non si comunica ad essa poiché ne è incapace, e non perché il matrimonio non basti a trasmettere tale parentela dal marito alla moglie.

Spl. III^a q. 56, a. 4, ad arg. 4

Nulla impedisce che il marito e la moglie facciano insieme da padrini in un battesimo, poiché i padrini non contraggono fra loro alcuna parentela spirituale. D'altra parte nulla impedisce che la moglie diventi due volte madre spirituale della medesima persona per cause diverse: come per i legami del sangue può essere simultaneamente affine e consanguinea di una stessa persona.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che essa non si comunichi ai figli carnali del padrino. Infatti:

Spl. III^a q. 56, a. 5, arg. 1

Nella parentela spirituale non si riscontrano gradi. Invece questi ci sarebbero se essa si comunicasse dal padre al figlio: poiché, come si è visto sopra [q. 55, a. 1], la persona generata «muta grado» di parentela. Perciò la parentela spirituale non si comunica ai figli carnali del padrino.

Spl. III^a q. 56, a. 5, arg. 2

Il grado di parentela del padre col figlio è pari a quello tra due fratelli. Se quindi la parentela spirituale passasse dal padre al figlio, dovrebbe passare anche da fratello a fratello. Il che è falso.

Spl. III^a q. 56, a. 5. SED CONTRA:

Le autorità citate nel testo delle Sentenze [4, 42, 3 s.] dimostrano il contrario.

Spl. III^a q. 56, a. 5. RESPONDEO:

Il figlio, come scrive **Aristotele**, è «qualcosa del padre», ma non viceversa. Perciò la parentela spirituale passa dal padre al figlio, ma non viceversa. **Ci sono dunque tre tipi di parentela spirituale:**

- **La prima**, denominata **paternità spirituale**, è quella tra **il padrino e il suo figlioccio** [a. 2].
- **La seconda**, detta **compaternità**, è quella esistente **tra il padrino e i genitori del battezzato** [a. 4].
- **La terza**, detta **fraternità spirituale**, è quella **tra il figlioccio e i figli carnali del suo padrino** [Decr. di Graz. 2, 30, 3, cann. 2, 3, 5]. E ciascuna di esse è un impedimento dirimente del matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 56, a. 5, ad arg. 1

Le persone che derivano mediante successive generazioni carnali determinano gradi diversi rispetto a una data persona nel medesimo genere di parentela, non rispetto a una parentela di genere diverso: come il figlio è parente di primo grado rispetto a suo padre e alla matrigna, però in un altro genere di parentela. Ora, la parentela spirituale e quella carnale sono di genere diverso. Perciò il figlioccio non è nel medesimo genere di parentela con il figlio carnale rispetto al padre di lui, mediante il quale ha contratto tale legame. Quindi non è necessario che la parentela spirituale abbia dei gradi.

Spl. III^a q. 56, a. 5, ad arg. 2

Un fratello non è qualcosa del fratello, come invece il figlio è «qualcosa del padre». La moglie però è qualcosa del marito, con il quale «è divenuta un'unica carne» [1 Cor 6, 16]. E così la parentela spirituale non passa da fratello a fratello, sia che la nascita abbia preceduto, sia che abbia seguito la suddetta parentela spirituale.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > La parentela legale causata dall'adozione.](#)

Spl. Questione 57

Proemio

Passiamo ora a parlare della parentela legale causata dall'adozione.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Che cosa sia l'adozione;

2. Se con essa si contragga un impedimento per il matrimonio;

3. Tra quali persone essa si contragga.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'adozione non sia ben definita come l'«assunzione legale di una persona estranea in qualità di figlio, di nipote o di bisnipote», **Raimondo Penafort, Summa 4, 8, 1**. Infatti:

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 1

Il figlio deve essere sempre suddito di suo padre. Ma talora l'adottato non passa sotto l'autorità del padre adottivo. Quindi non sempre con l'adozione uno viene assunto «in qualità di figlio».

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 2

Secondo S. Paolo, **2Corinti 12, 14**, «i genitori devono mettere da parte per i figli». Il padre adottivo invece non sempre deve mettere da parte per l'adottato: poiché talora costui non ha diritto ai beni dell'adottante. Quindi l'adozione non è l'assunzione di una persona «in qualità di figlio».

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 3

L'adozione, con la quale si assume una persona come figlio, assomiglia alla generazione naturale. Essa quindi compete a coloro che sono in grado di generare dei figli. Ma ciò è falso: poiché non sono in grado di adottare né gli schiavi, né i minori di venticinque anni, né le donne, che pure sono in grado di generare naturalmente. Perciò l'adozione non può dirsi propriamente «assunzione di una persona in qualità di figlio».

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 4

Prendere per figlio un estraneo sembra esser necessario per supplire la mancanza di figli naturali. Ma chi più soffre di tale mancanza sono l'impotente e l'evirato. Perciò a questi specialmente compete di assumere così dei figli. Invece ad essi non è concesso di adottare. Dunque l'adozione non è "l'assunzione di una persona in qualità di figlio".

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 5

Nella **parentela spirituale**, in cui si ha una figliolanza senza generazione carnale, uno può essere **indifferentemente maggiore o minore del proprio figlioccio**: poiché un giovane può battezzare un anziano e viceversa. Se quindi con l'adozione una persona viene assunta in qualità di figlio senza generazione carnale, uno più anziano potrebbe adottare uno più giovane e viceversa. Il che non è vero. Si ha dunque la medesima conclusione.

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 6

Non esistono gradi tra l'adottante e l'adottato. Perciò qualsiasi adottato viene adottato in qualità di figlio. Quindi non è esatto affermare che può essere adottato «in qualità di nipote»

Spl. III^a q. 57, a. 1, arg. 7

L'adozione deriva dall'amore: si dice infatti che Dio ci ha adottati per amore [Rm 8, 15; Gal 4, 5; Ef 1, 5]. Ora, la carità deve essere maggiore verso i parenti che verso gli estranei. Quindi l'adozione non deve essere «di una persona estranea», ma piuttosto di un parente.

Spl. III^a q. 57, a. 1. RESPONDEO:

Dalla comunanza o compartecipazione naturale nasce una certa amicizia naturale. Ora **la comunanza di natura**, secondo il **Filosofo**, avviene in due modi:

«L'arte imita la natura», **Aristotele**, e supplisce ai suoi difetti. Come quindi uno può avere dei figli per generazione naturale, così può averne secondo il diritto positivo, che è «l'arte del buono e del giusto», **Digesto**, **a somiglianza dei figli naturali e per supplire alla loro perdita**, essendo questo lo scopo principale per cui è entrata in uso l'adozione. E poiché l'assumere implica un termine a quo, o punto di partenza, cosicché l'assumente non è assunto, è necessario che chi viene assunto come figlio sia una persona estranea. Come quindi la generazione naturale ha un termine ad quem, o punto di arrivo, cioè la forma che è «il fine della generazione», Aristotele, e un termine a quo, che è la forma contraria, così la generazione legale ha come termine ad quem il figlio o nipote di adozione, e come termine a quo una persona estranea. **Quindi è evidente che la definizione suddetta esprime il genere dell'adozione, con le parole: «assunzione legale»; il termine a quo, dicendo: «di una persona estranea»; il termine ad quem, con l'espressione: «in qualità di figlio o di nipote».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 1

La filiazione adottiva è a imitazione di quella naturale. Ci sono perciò due specie di adozione:

- La prima che **imita perfettamente la filiazione naturale**: essa è chiamata arrogazione, e mette l'adottato sotto l'autorità dell'adottante. E allora costui succede al padre adottivo «ab intestato»: né può essere privato della quarta parte dell'eredità senza una colpa. Ma può essere adottato in questo modo solo **chi è autonomo**, cioè chi non ha padre; oppure, se lo ha, è da lui **emancipato**. E tale adozione viene compiuta solo dall'autorità suprema dello stato.

- L'altro tipo di adozione **imita invece la filiazione naturale imperfettamente**: essa, che è chiamata semplice adozione, **non sottopone l'adottato all'autorità dell'adottante**. Perciò costituisce piuttosto una predisposizione all'adozione perfetta. E così può essere adottato anche chi non è autonomo; e tale adozione può essere autorizzata anche dal solo magistrato. Con essa l'adottato non ha diritto sui beni dell'adottante; e quest'ultimo non è tenuto, se non vuole, a lasciargli qualcosa.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 2

E così risolta anche la seconda obiezioni.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 3

La generazione naturale è ordinata alla riproduzione della specie: perciò essa spetta a tutti coloro che hanno senza impedimenti la facoltà naturale di generare. L'adozione invece è ordinata alla successione ereditaria: quindi spetta soltanto a coloro che hanno l'autorità di disporre della propria eredità. Perciò chi non è in grado di disporre di se stesso, o è minore di venticinque anni, oppure le donne, non possono adottare nessuno senza un'autorizzazione speciale dell'autorità suprema dello stato.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 4

L'eredità non può passare ai posteri mediante un uomo incapace in perpetuo di generare. Per cui tale eredità spetta per diritto ai suoi parenti più prossimi. Egli quindi non è in grado di adottare, come non è in grado di generare. Inoltre il dolore per la perdita dei figli è superiore al dispiacere di non averne mai avuti. Quindi coloro che sono incapaci di generare non hanno bisogno di un compenso per la mancanza dei figli come quelli che li hanno perduti, o che non hanno potuto averli per un impedimento accidentale.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 5

La parentela spirituale si contrae col sacramento mediante il quale i fedeli rinascono in Cristo, in cui non c'è differenza «tra maschio e femmina, tra schiavo e libero» [Gal 3, 28], e neppure tra giovane e vecchio. Perciò chiunque può diventare padre spirituale di un altro. Invece l'adozione mira alla successione ereditaria, e implica una certa sottomissione dell'adottato all'adottante. Ora, **non è conveniente che una persona anziana sia sottoposta nei rapporti familiari a una più giovane**. Perciò il minore non può adottare il più anziano, ma a

norma delle leggi è necessario che l'adottato sia tanto più giovane dell'adottante **da poter essere suo figlio naturale.**

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 6

Come capita di perdere i figli, così può capitare di perdere i nipoti. Essendosi quindi introdotta l'adozione per compensare la perdita dei figli, come uno può sostituire un figlio, così può sostituire un nipote o un bisnipote.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 7

Il parente prossimo è chiamato per legge alla successione ereditaria. Perciò non occorre che egli venga chiamato a succedere mediante l'adozione. E se viene adottato un parente a cui non spetta l'eredità, ciò avviene non in quanto è parente, ma in quanto è estraneo al diritto di successione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che con l'adozione non si contragga un legame che è un **impedimento** matrimoniale. Infatti:

Spl. III^a q. 57, a. 2, arg. 1

La cura delle anime è superiore a quella dei corpi. Ma per il fatto che uno è sotto la cura spirituale di **un sacerdote non contrae alcun vincolo di parentela**: altrimenti tutti gli abitanti di una parrocchia sarebbero imparentati con il loro parroco, e non potrebbero contrarre matrimonio con il figlio di lui. Quindi non può produrre una parentela neppure l'adozione che sottomette l'adottato alla cura dell'adottante.

Spl. III^a q. 57, a. 2, arg. 2

Per il fatto che si riceve un beneficio **non si contrae alcun vincolo di parentela col benefattore**. Ma l'adozione non è altro che un atto di beneficenza. Quindi dall'adozione non nasce alcun vincolo di parentela

Spl. III^a q. 57, a. 2, arg. 3

Secondo il Filosofo il padre naturale provvede al figlio in tre cose: quanto «all'esistenza, al nutrimento e all'educazione» Ora, la successione ereditaria è posteriore a queste tre cose. Eppure **per il fatto che si provvede al nutrimento o all'educazione di una persona non si contrae alcun vincolo di parentela: diversamente le balie, i pedagoghi e i maestri sarebbero parenti**; il che è falso. Quindi neppure con l'adozione, che dà il diritto di succedere a un'eredità, si contrae qualche parentela.

Spl. III^a q. 57, a. 2, arg. 4

I sacramenti della Chiesa non sottostanno alle leggi umane. Ma il **matrimonio** è un **sacramento** della Chiesa. Perciò l'adozione, essendo un'istituzione della legge umana, non può impedire il matrimonio con i legami che essa produce.

Spl. III^a q. 57, a. 2. SED CONTRA:

1. La parentela impedisce il matrimonio. Ora, l'adozione produce una parentela, cioè la parentela legale, come è evidente dalla sua definizione: poiché **la parentela legale è «una parentela che deriva dall'adozione»**, **Raimondo, Summa 4, 8, 1**. Quindi l'adozione produce un legame che impedisce il matrimonio.

2. La stessa conclusione deriva dai testi citati nelle Sentenze [4, 42, 3].

Spl. III^a q. 57, a. 2. RESPONDEO:

La legge di Dio esclude il matrimonio specialmente tra quelle persone che devono necessariamente **abitare insieme**: poiché, come dice **Mosè Maimonide**, se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe una **facile occasione alla concupiscenza**, a rimedio della quale è invece ordinato il matrimonio. Siccome dunque il figlio adottivo vive nella casa dell'adottante come il figlio naturale, così le leggi umane hanno proibito che venga contratto matrimonio tra costoro. E tale proibizione è stata in seguito **approvata dalla Chiesa**

[Decretales 4, 12, 1; Decr. di Graz. 2, 30, 3, 1]: dal che risulta che la parentela legale è un impedimento al matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 57, a. 2, ad arg. 1-3

Sono così risolte anche le prime tre obiezioni: poiché **nessuna delle funzioni ricordate implica una coabitazione che possa essere un incentivo alla concupiscenza**. E così da esse non viene causata alcuna parentela che possa impedire il matrimonio.

Spl. III^a q. 57, a. 2, ad arg. 4

Una proibizione della legge umana non basterebbe a stabilire un impedimento matrimoniale **se non intervenisse a confermarla l'autorità della Chiesa**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tale parentela si contragga solo tra il **padre e il figlio adottivo**. Infatti:

Spl. III^a q. 57, a. 3, arg. 1

Essa dovrebbe contrarsi, nel caso, tra il padre adottivo e la madre naturale dell'adottato, come avviene per la parentela spirituale [q. 56, a. 4]. Ma tra costoro non nasce alcuna parentela legale. Quindi neppure nasce tra altre persone all'infuori dell'adottante e dell'adottato.

Spl. III^a q. 57, a. 3, arg. 2

La parentela che impedisce il matrimonio è un impedimento perpetuo. Invece **non è perpetuo l'impedimento tra il figlio adottivo e la figlia naturale dell'adottante, poiché dopo la morte del padre, o dopo la propria emancipazione, l'adottato può sposarla**. Perciò con essa egli non ebbe mai alcuna parentela che impedisse il matrimonio.

Spl. III^a q. 57, a. 3, arg. 3

La parentela spirituale non può essere trasmessa a chi è incapace di presentare qualcuno ai sacramenti, o di rilevarlo: quindi non si comunica a chi non è battezzato [q. 56, a. 3, ad 3]. Le donne poi non sono in grado di adottare, come si è già notato [a. 1, ob. 3]. Quindi la parentela legale non si comunica dal marito alla moglie.

Spl. III^a q. 57, a. 3, arg. 4

La parentela spirituale è superiore a quella legale. Ma quella spirituale non si trasmette ai nipoti. Quindi neppure quella legale.

Spl. III^a q. 57, a. 3. **SED CONTRA:**

1. **La parentela legale** assomiglia a quella carnale più della parentela **spirituale**. Ma quest'ultima si comunica ad altre persone [q. 56, aa. 3, 4]. Si comunica dunque anche quella legale.

2. **I testi riferiti dalle Sentenze** [4, 42, 3 s.] confermano questa conclusione.

Spl. III^a q. 57, a. 3 **RESPONDEO:**

Ci sono **tre tipi di parentela legale**;

- **La prima**, che segue la linea della discendenza, viene contratta **fra il padre e il figlio adottivo**, e quindi si estende ai figli dell'adottato, ai nipoti, ai bisnipoti, ecc.

- **La seconda** viene contratta **tra il figlio adottivo e il figlio naturale**.

- **La terza** [viene contratta] a modo di una certa affinità, che intercorre **tra il padre adottante e la moglie del figlio adottivo**, o viceversa **tra il figlio adottivo e la moglie dell'adottante**.

La prima e la terza sono **impedimenti perpetui** del matrimonio. La seconda invece **dura quanto l'autorità del padre adottivo**. Cosicché dopo la **morte di lui**, o dopo l'**emancipazione del figlio adottivo**, è permesso il matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 57, a. 3, ad arg. 1

A differenza dell'adozione, il battesimo non sottrae un figlio all'autorità del padre. Quindi il figlioccio rimane figlio di suo **padre e del compadre**; non così invece il figlio adottivo. **Per cui non si contrae alcuna affinità tra il padre adottivo e i genitori dell'adottato**; come invece accade con la parentela spirituale.

Spl. III^a q. 57, a. 3, ad arg. 2

La parentela legale impedisce il matrimonio a motivo della **coabitazione**. Per cui **quando viene meno la necessità di coabitare, nessun inconveniente si oppone alla cessazione del legame suddetto**; ad es. con la cessazione della dipendenza dal padre adottivo. Invece il padre adottivo e sua moglie conservano sempre una certa autorità sul figlio adottato e sulla moglie di lui. Per cui il vincolo di parentela tra di essi rimane.

Spl. III^a q. 57, a. 3, ad arg. 3

Anche la donna è in grado di adottare, con l'autorizzazione del potere civile supremo. Quindi anche ad essa può estendersi la parentela legale. - Inoltre il motivo per cui la parentela spirituale non si comunica ai non battezzati non è dovuto al fatto che essi non possono presentare nessuno ai sacramenti, ma al fatto che non sono capaci di alcuna funzione spirituale.

Spl. III^a q. 57, a. 3, ad arg. 4

Con la rigenerazione spirituale il figlioccio non viene assoggettato all'autorità e alla cura di un altro padre, come accade invece nella parentela legale. Per cui tutto ciò che è in potere del figlio adottivo passa sotto la soggezione dell'adottante. Quindi con il padre vengono adottati i figli e i nipoti che sono sotto il potere del figlio adottivo.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Gli impedimenti di impotenza, di maleficio, di follia, d'incesto e di età

Spl. Questione 58

Proemio

Passiamo ora a considerare cumulativamente cinque impedimenti matrimoniali: l'impotenza, il maleficio, la follia, l'incesto e il difetto di età.

In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se l'impotenza impedisca il matrimonio;

2. Se l'impedisca il maleficio;

3. Se la follia;

4. Se l'incesto;

5. Se il difetto di età.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**impotenza** non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 1

Il rapporto sessuale non è essenziale al matrimonio, poiché i matrimoni accompagnati dal voto concorde di castità sono più perfetti. Ma l'impotenza non toglie al matrimonio altro che il rapporto sessuale. Quindi essa non è un impedimento dirimente del matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 2

Impedisce l'unione sessuale non solo l'impotenza, ma anche l'eccessiva passionalità. Eppure quest'ultima non viene elencata tra gli impedimenti matrimoniali. Quindi non lo è neppure l'impotenza.

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 3

Tutti i vecchi sono impotenti. Ma i vecchi possono contrarre matrimonio. Quindi l'impotenza non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 4

Se la donna quando contrae il matrimonio sa che il marito è impotente, il loro è un vero matrimonio. Perciò l'impotenza di per sé non è un impedimento matrimoniale.

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 5

Capita che talora uno sia abile a compiere l'unione sessuale con una donna violata, e impotente rispetto a una vergine. E in qualcuno si riscontra che è potente rispetto a una donna bella che ne infiamma la concupiscenza, e impotente verso una donna brutta. Quindi l'impotenza, pur essendo un impedimento a contrarre [il matrimonio] con una data persona, non lo è tuttavia in un modo assoluto.

Spl. III^a q. 58, a. 1, arg. 6

La donna comunemente è meno sensuale dell'uomo [Aristotele, De gen. animal. 4, 1]. Ma per questo le donne non sono escluse dal matrimonio. Quindi neppure l'impotenza dell'uomo è un impedimento.

Spl. III^a q. 58, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei sacri Canoni si legge [**Decretales 4, 15, 2**]: «Come è inabile al matrimonio il bambino, che non è in grado di rendere il debito coniugale, così sono inabili a contrarre matrimonio gli impotenti».

2. Nessuno può obbligarsi all'impossibile. Ma nel matrimonio l'uomo si obbliga al rapporto sessuale: poiché è in rapporto a ciò che cede all'altro coniuge il potere sul proprio corpo. Quindi **l'impotente, che non è in grado di compiere quell'atto, non può contrarre matrimonio**.

Spl. III^a q. 58, a. 1. RESPONDEO:

Nel matrimonio si ha un contratto per cui i coniugi si obbligano reciprocamente a rendere il debito coniugale. Come dunque negli altri contratti non è ammissibile che uno si obblighi a cose che non può dare o fare, così **non è ammissibile che si impegni col contratto di matrimonio chi non è in grado di rendere il debito coniugale**. E tale impedimento è denominato genericamente «di **impotenza**». Ma questa può essere di

- origine interna e naturale; oppure di **origine esterna e accidentale**: può derivare, ad es., da un **maleficio**, come vedremo nell'articolo seguente.

- Quella poi di **origine naturale** può essere di due specie:

+ **temporanea**, se è possibile porvi rimedio con la medicina o con lo sviluppo dell'età, e allora non dirime il matrimonio;

+ oppure **perpetua**, e allora dirime il matrimonio. Cosicché colui che ne è colpito viene privato per sempre della facoltà di risposarsi, mentre l'altro coniuge «**può nel Signore sposare chi vuole**», **1Corinti 7,**

39 *[La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore.]*. Per conoscere poi se l'impedimento è sì o no perpetuo, la Chiesa ha determinato un periodo di tre anni: cosicché se dopo un triennio, in cui da ambo le parti i coniugi hanno tentato fedelmente di attuare la loro unione, il **matrimonio risulta non consumato**, esso viene dichiarato **nullo dall'autorità della Chiesa**. Ma in tale giudizio la Chiesa può talvolta sbagliare: poiché talora un triennio non è sufficiente per provare la perpetuità dell'impotenza. E allora la Chiesa, se si accorge di essersi ingannata, in quanto chi era affetto da impotenza risulta avere compiuto l'atto coniugale con un'altra donna o con la stessa, **riconferma il matrimonio precedente ed eventualmente dirime il secondo, anche se è stato contratto col suo permesso**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 1

Sebbene l'atto del rapporto sessuale non sia essenziale al matrimonio *[?]*, è però essenziale la capacità di compierlo: poiché **il matrimonio conferisce ai coniugi il potere reciproco sul corpo altrui** in ordine all'unione sessuale.

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 2

Una passionalità eccessiva difficilmente può essere un impedimento perpetuo. Se però per un triennio impedisse il rapporto sarebbe da giudicarsi tale. Ma poiché l'impotenza è assai più frequente e più radicale (eliminando non solo la fecondazione, ma il vigore stesso delle membra deputate all'unione coniugale), si ricorda tra gli impedimenti piuttosto l'impotenza che l'eccesso di passionalità: poiché ogni difetto naturale in questo campo si riduce all'impotenza.

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 3

Sebbene i vecchi non siano in grado di generare, sono però capaci dell'atto coniugale. Per questo è loro concesso di contrarre matrimonio in quanto esso è un **rimedio alla concupiscenza**, sebbene non siano in grado di usarne in quanto è un compito naturale [ordinato alla generazione].

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 4

In qualsiasi contratto si osserva questa norma, che chi non è in grado di soddisfare un impegno non è considerato abile a quel contratto che ne implica il soddisfacimento. Tuttavia **in due modi uno può essere incapace di soddisfare**:

- **Primo**, per un'**incapacità di diritto**. E tale impotenza annulla radicalmente il contratto: sia che l'altro contraente conosca tale impotenza, sia che non la conosca.

- **Secondo**, per un'**incapacità di fatto**. E allora, se l'altro contraente conoscendo tale impotenza tuttavia stipula il contratto, mostra di perseguire con esso un altro scopo: quindi il contratto è valido. Se invece non la conosce, il contratto è nullo.

- Ora l'**impotenza fisica**, che rende l'uomo **incapace di rendere il debito** coniugale, e **la condizione servile**, che impedisce di fatto all'uomo di **renderlo liberamente**, sono **impedimenti dirimenti del matrimonio quando l'altro coniuge le ignora**.

- Invece gli impedimenti che rendono inabili per diritto a rendere il debito, come ad es. la **consanguineità**, **rendono nullo il matrimonio** ne sia o meno a conoscenza l'altro coniuge. Per cui il **Maestro delle Sentenze 4, 34, 1** afferma che le due cose suddette rendono le persone «**non del tutto illegittime**».

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 5

Non è possibile che uno sia impotente in perpetuo rispetto a una persona e potente rispetto a un'altra. Se poi uno non è in grado di violare una vergine, pur potendo compiere l'atto con una donna violata, allora si può ricorrere a un intervento chirurgico per rendere possibile l'atto coniugale. E ciò non sarebbe contro il

matrimonio: poiché non viene fatto a scopo di piacere, ma di guarigione. La ripugnanza poi verso una certa donna non è una causa naturale, ma una causa accidentale estrinseca. Perciò essa va giudicata come il maleficio, di cui stiamo per parlare [a. seg.].

Spl. III^a q. 58, a. 1, ad arg. 6

Nella generazione il maschio è attivo, mentre la donna è passiva (De gen. an., 1, cc. 20, 21). Perciò l'attitudine all'atto coniugale si richiede più nell'uomo che nella donna. Per questo la frigidezza che rende impotente l'uomo non rende impotente la donna. **Nella donna però ci può essere un impedimento naturale di altro genere, cioè l'impenetrabilità dovuta a un restringimento.** E in questo caso tale imperfezione va giudicata come **l'impotenza dell'uomo.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **maleficio** non possa essere un **impedimento matrimoniale** Infatti:

Spl. III^a q. 58, a. 2, arg. 1

Tali malefici sono opera dei demoni. Ma **i demoni non hanno il potere di impedire l'atto matrimoniale più delle altre azioni materiali, che essi non possono impedire: altrimenti porterebbero il disordine in tutto il mondo, impedendo di mangiare, di camminare, ecc.** Quindi i malefici non possono impedire il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 2, arg. 2

Le opere di Dio sono superiori a quelle del diavolo. Ma **il maleficio è opera del diavolo. Perciò esso non può impedire il matrimonio, che è opera di Dio.**

Spl. III^a q. 58, a. 2, arg. 3

Nessun impedimento dirime il matrimonio contratto, se non è perpetuo. Ora, **il maleficio non può essere un impedimento perpetuo: poiché il demonio ha potere solo sui peccatori, per cui eliminato il peccato cessa il maleficio; oppure può essere tolto con un altro maleficio, o con gli esorcismi della Chiesa,** i quali sono ordinati a reprimere il potere dei demoni. Quindi il maleficio non può impedire il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 2, arg. 4

Il rapporto sessuale non può essere impedito se non immobilizzando la potenza generativa, che è il principio di tale atto. Ma la facoltà generativa di un uomo è pressoché uguale rispetto a tutte le donne. Perciò il maleficio non può essere un impedimento rispetto a una donna se non lo è rispetto a tutte le altre.

Spl. III^a q. 58, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Decreto [di Graz. 2, 33, 1, 4] si fa la questione: «Se a causa di donne fattucchiere e malefiche», ecc. E si conclude: «Se non si riesce a guarirli, i coniugi possono dividersi».

2. **Il potere dei demoni è superiore a quello dell'uomo, secondo l'espressione del libro di Giobbe 41, 24: «Non esiste un potere simile sulla terra», ecc.** Ma uno può essere reso impotente con una bevanda, o con la sterilizzazione, per cui il matrimonio risulta impedito. Quindi a maggior ragione ciò può avvenire **per opera del demonio.**

Spl. III^a q. 58, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni affermano che il maleficio esiste solo nella **credulità della gente**, che attribuisce al maleficio degli effetti naturali le cui cause sono occulte. - **Ma ciò è contro l'insegnamento dei Santi Padri,** i quali scrivono che i demoni hanno potere **sui corpi** e sull'immaginazione dell'uomo, secondo la permissione di Dio. Per cui i fattucchieri col loro aiuto possono fare dei malefici. L'opinione suddetta deriva poi da una **mancanza di fede.** Poiché costoro non credono che esistano i demoni se non nella persuasione del volgo: **nel senso che l'uomo attribuirebbe al demonio le paure che egli si crea;** e anche perché allora l'immaginazione

fortemente impressionata presenta delle figure sensibili in cui si pensa di vedere dei demoni. - **Ma questa spiegazione è incompatibile con la vera fede**, per cui crediamo che ci sono degli angeli caduti dal cielo, i demoni [Lc 10, 17 ss.; 11, 14 ss.; Ap 12, 7 ss.] *[I settantadue tornarono pieni di gioia dicendo: «Signore, anche i demòni si sottomettono a noi nel tuo nome»; Gesù stava scacciando un demonio che era muto. Uscito il demonio, il muto cominciò a parlare e le folle rimasero meravigliate; Esultate, dunque, o cieli, e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è precipitato sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo».]*, i quali per la sottigliezza della loro natura possono fare molte cose che noi non possiamo. E quelli che li inducono a fare tali cose sono chiamati **fattucchieri**. Per questo motivo altri affermano che col maleficio si può creare un **impedimento al rapporto sessuale**, che però non sarebbe mai perpetuo, così da dirimere un matrimonio già contratto. E dicono che le leggi antiche, le quali ne parlano, sono state abrogate. - Ma ciò è in contrasto con l'esperienza. Ed è contro le leggi più recenti [Decretales 4, 15, 7], che concordano con quelle antiche [Decr. di Graz. 2, 33, 1, 4]. **Perciò si devono distinguere due casi. Se l'impotenza dovuta al maleficio è perpetua**, allora dirime il matrimonio. Se invece non è perpetua, non lo dirime. E per averne la prova la Chiesa ha stabilito un triennio, come per l'impotenza naturale, di cui abbiamo parlato sopra [a. 1]. Tuttavia tra il **maleficio** e l'**impotenza naturale** c'è questa differenza: che l'impotente per natura è tale rispetto a qualsiasi donna; per cui in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio non si concede all'uomo di risposarsi con un'altra donna. Invece in caso di maleficio uno può essere impotente rispetto a una donna e non a un'altra: e allora, quando la Chiesa dirime il matrimonio, concede a entrambi i coniugi di contrarne un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 58, a. 2, ad arg. 1

Il peccato originale, che ha reso l'uomo schiavo del demonio, si trasmette a noi mediante la generazione: perciò **Dio permette al demonio di agire col maleficio più su questo che sugli altri atti dell'uomo**; come del resto la virtù dei fattucchieri si esercita più sui serpenti che sugli altri animali, come fa notare S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 28], poiché il demonio tentò la donna servendosi del serpente [Gen 3].

Spl. III^a q. 58, a. 2, ad arg. 2

Un'opera di Dio può essere impedita dal demonio per **divina permissione**, e non perché il diavolo sia più forte di Dio così da poterne distruggere l'opera con la prepotenza.

Spl. III^a q. 58, a. 2, ad arg. 3

Un maleficio è **perpetuo** nel senso che **non ha alcun rimedio da parte dell'uomo**: sebbene Dio possa prestarvi rimedio tenendo a freno il demonio, e anche il demonio desistendo. E d'altra parte non è vero che un maleficio possa essere sempre eliminato da un altro maleficio: come confessano gli stessi fattucchieri. Del resto, anche se si potesse rimediare con un altro maleficio, l'impedimento sarebbe da ritenersi perpetuo: poiché non si deve in alcun modo invocare con un maleficio l'aiuto del demonio. E così pure non è detto che se uno è caduto sotto il potere del demonio per un peccato, **cessando il peccato** debba cessare tale soggezione. Poiché talora il castigo continua anche dopo che è cessata la colpa. E gli stessi esorcismi della Chiesa, quando una disposizione divina lo richiede, non sempre valgono a **reprimere il demonio** rispetto a tutte le molestie corporali. Valgono però sempre contro quelle infestazioni diaboliche per cui principalmente sono stati istituiti.

Spl. III^a q. 58, a. 2, ad arg. 4

Il maleficio può rendere impotenti rispetto a tutte le donne, o rispetto a una soltanto: poiché il demonio è una causa volontaria, che non agisce per necessità fisica. Inoltre **l'impedimento dovuto al maleficio può dipendere da un influsso diabolico sull'immaginativa**, per cui risulta eliminata del tutto in un uomo la concupiscenza verso una data donna, e non verso le altre.

VIDETUR che la **follia** non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. III^a q. 58, a. 3, arg. 1

Il matrimonio spirituale, che si contrae col battesimo, è superiore a quello carnale. Ma i pazzi possono essere battezzati. Quindi possono anche contrarre matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 3, arg. 2

L'impotenza impedisce il matrimonio perché impedisce il rapporto sessuale. Questo invece non trova ostacolo nella follia. Quindi non trova impedimento nella follia neppure il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 3, arg. 3

Il matrimonio trova un impedimento dirimente solo negli **impedimenti perpetui**. Ma della pazzia non si può sapere se sia un impedimento perpetuo. Essa dunque non può dirimere il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 3, arg. 4

Nei versi riferiti sopra [*q. 50, a. 1, nel corpo*] c'è l'elenco completo degli impedimenti dirimenti. Ma in esso manca la follia. Quindi...

Spl. III^a q. 58, a. 3. SED CONTRA:

1. **L'uso di ragione è infirmato più dalla follia che dall'errore.** Ma l'errore impedisce il matrimonio [*q. 51*]. Quindi anche la follia.
2. **I pazzi sono esclusi da qualsiasi contratto.** Ora, il matrimonio è un contratto. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 58, a. 3 RESPONDEO:

La follia di cui parliamo può precedere o seguire il matrimonio. **Se lo segue, in nessun modo può dirimerlo.** Se invece lo precede, bisogna distinguere:

- perché **o il pazzo ha intervalli lucidi**, o non ne ha. Nel caso che li abbia, **pur non essendo bene che contragga matrimonio**, non potendo educare la prole, se tuttavia lo fa, il matrimonio è valido.

- Se invece **non ha tali intervalli**, o contrae il matrimonio nei momenti di follia, il suo non è un vero matrimonio, **non potendoci essere il consenso dove manca l'uso della ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 58, a. 3, ad arg. 1

L'uso della ragione non è una condizione determinante per il battesimo, come lo è invece per il matrimonio. Quindi il paragone non regge. - Del battesimo dei pazzi poi abbiamo già trattato [*cf. In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2; III, q. 68, a. 12*].

Spl. III^a q. 58, a. 3, ad arg. 2

La follia impedisce il matrimonio per un difetto relativo al consenso che lo produce, non già all'atto coniugale, come nel caso dell'impotenza. Tuttavia il Maestro delle Sentenze [4, 34, 4] parla insieme delle due cose poiché entrambe sono difetti naturali.

Spl. III^a q. 58, a. 3, ad arg. 3

Un **impedimento momentaneo** che infirma la causa del matrimonio, cioè il **consenso**, rende nullo il **matrimonio**. Invece un impedimento dell'atto coniugale, per annullare il matrimonio, deve essere perpetuo.

Spl. III^a q. 58, a. 3, ad arg. 4

Questo impedimento **si riduce all'errore**: poiché in entrambi i casi c'è un **difetto di consenso** per una carenza della ragione.

ARTICOLO 4

VIDETUR Sembra che l'**incesto con la sorella della propria moglie** non dirima il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 58, a. 4, arg. 1

La moglie non deve essere punita per i peccati del marito. Ora, così avverrebbe, se il matrimonio venisse interrotto per il motivo suddetto. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 58, a. 4, arg. 2

Chi compie un incesto con una propria consanguinea pecca più gravemente di chi lo compie con una consanguinea della propria moglie. Ma il primo peccato non impedisce il matrimonio. Quindi neppure il secondo.

Spl. III^a q. 58, a. 4, arg. 3

Se la separazione viene inflitta come castigo del peccatore, sembra che l'incestuoso debba essere diviso anche dalla seconda moglie, sposata da lui dopo la morte della prima. Il che invece non accade.

Spl. III^a q. 58, a. 4, arg. 4

Neppure questo impedimento viene ricordato nell'elenco di cui abbiamo parlato [*q. 50, a. 1, nel corpo*]. Esso quindi non dirime il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 4. SED CONTRA:

1. Chi ha rapporti sessuali con la sorella della propria moglie contrae affinità con la sua stessa moglie. Ma l'affinità dirime il matrimonio. Quindi lo dirime anche l'incesto suddetto.

2. «**Uno deve essere punito nelle cose stesse in cui pecca**», **Sapienza 11, 17**. Ora, costui pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione del matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 4. RESPONDEO:

Se uno commette un **peccato carnale con la sorella o con un'altra consanguinea della propria moglie** prima di contrarre il matrimonio, il matrimonio deve essere annullato a motivo dell'**affinità contratta**, anche se sono stati già celebrati gli sponsali. Se invece il peccato è posteriore al matrimonio già contratto e consumato, allora non si esige una separazione totale, ma **il marito perde il diritto di chiedere il debito coniugale**, così da non poterlo fare senza peccato. Però è tenuto a renderlo se la moglie lo chiede [**Decretales 4, 13, cc. 1, 4**]: poiché questa non può essere punita per il peccato del marito. Costui inoltre dopo la morte della moglie deve rimanere del tutto «**senza speranza di risposarsi**» [**ib., c. 4**]: a meno che, in vista della sua fragilità, cioè nel timore che possa avere dei rapporti illeciti, non si ricorra a una **dispensa**. Se invece contraesse matrimonio senza dispensa, peccherebbe violando le leggi della Chiesa, ma non per questo il matrimonio dovrebbe essere dichiarato nullo [*ib.*].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. L'incesto infatti è tra gli impedimenti del matrimonio non a motivo della **colpa**, ma a motivo dell'**affinità** che produce. Per cui non è nell'elenco degli impedimenti, riducendosi all'impedimento dell'affinità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il difetto di età non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. III^a q. 58, a. 5, arg. 1

Le leggi civili impongono il tutore ai fanciulli fino all'età di venticinque anni. Quindi la ragione pare che non sia matura fino a tale età. Per cui dovrebbe essere quella l'età canonica per il matrimonio. Invece già prima di essa è lecito contrarre matrimonio. Quindi la mancanza dell'età stabilita non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 5, arg. 2

Il vincolo della professione religiosa è perpetuo come il vincolo del matrimonio. Ma a norma delle nuove leggi [Decretales 3, 31, cc. 8, 11] non si può fare la professione religiosa prima dei quattordici anni. Se quindi il difetto di età fosse un impedimento, prima di questa età non si potrebbe neppure contrarre matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 5, arg. 3

Il consenso matrimoniale è richiesto dalla parte della donna come dalla parte dell'uomo. Ora, la donna può contrarre matrimonio prima dei quattordici anni. Quindi può farlo anche l'uomo.

Spl. III^a q. 58, a. 5, arg. 4

L'impotenza non impedisce il matrimonio se non quando è perpetua e ignorata. Ma il difetto di età non è né perpetuo, né ignorato. Quindi non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 5, arg. 5

Il difetto di età non è ricordato nell'elenco degli impedimenti [q. 50, a. 1, nel corpo]. Perciò non è un impedimento matrimoniale.

Spl. III^a q. 58, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei **Canoni [Decretales 4, 15, 2]** si legge che «il fanciullo incapace di rendere il debito coniugale è inabile al matrimonio». Ma ordinariamente, come nota **Aristotele** [De hist. animal. 7, 1], l'uomo non è in grado di fare questo prima dei quattordici anni. Quindi...

2. Nota ancora il Filosofo [De anima 2, 4] che «tutte le realtà materiali hanno un limite costante di grandezza e di aumento». Essendo quindi il matrimonio un istituto naturale, deve avere una determinazione di tempo e di età, mancando la quale esso non può sussistere.

Spl. III^a q. 58, a. 5. RESPONDEO:

Essendo il matrimonio una specie di contratto, sottostà alle leggi positive come gli altri contratti. Perciò il diritto [Decretales 4, 2, 9 s.] ha stabilito che il matrimonio non venga contratto prima dell'età della discrezione, nella quale entrambi i contraenti possano deliberare coscientemente riguardo ad esso e avere rapporti coniugali; e se viene contratto prima sia considerato nullo. L'età della discrezione poi è ordinariamente quella dei quattordici anni per l'uomo e di dodici per la donna, come si è spiegato sopra [q. 43, a. 2]. Siccome però le leggi positive mirano a ciò che avviene nella maggior parte dei casi, se uno raggiunge la maturità suddetta prima di tale età, in modo che il vigore della natura e della ragione «supplisca il difetto dell'età» [Decretales 4, 2, 9], in tal caso il matrimonio è valido. Se quindi i contraenti hanno rapporti sessuali prima dell'età della pubertà, il loro matrimonio è indissolubile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 58, a. 5, ad arg. 1

Nelle cose conformi all'inclinazione naturale non si esige tanta maturità di giudizio per deliberare come nelle altre. E così uno può acconsentire al matrimonio prima che possa deliberare in altri contratti senza il tutore.

Spl. III^a q. 58, a. 5, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezione, poiché i voti religiosi riguardano cose che superano l'inclinazione naturale e presentano maggiori obiezioni del matrimonio.

Spl. III^a q. 58, a. 5, ad arg. 3

Come insegna **Aristotele**, la donna raggiunge l'età della pubertà prima dell'uomo. Da cui la differenza rispetto alla legge.

Spl. III^a q. 58, a. 5, ad arg. 4

Nel difetto di età c'è impedimento non solo per l'impotenza fisica, ma anche per una carenza di giudizio, il quale è ancora incapace di dare un consenso che deve durare per sempre.

Spl. III^a q. 58, a. 5, ad arg. 5

Come l'**impedimento della follia**, così anche quello del **difetto di età** si riduce all'impedimento dell'**errore**: poiché in questi casi l'uomo non ha l'uso pieno del libero arbitrio.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento di disparità di culto

Spl. **Questione 59**

Proemio

Veniamo ora a parlare della **disparità di culto** come impedimento del matrimonio.

In proposito si pongono sei quesiti:

- 1. Se un cristiano possa contrarre matrimonio con un'infedele;**
- 2. Se il matrimonio tra infedeli sia valido;**
- 3. Se il coniuge convertito alla fede possa convivere con quello rimasto infedele il quale ricusa di convertirsi;**
- 4. Se il marito possa abbandonare la moglie infedele;**
- 5. Se possa risposarsi con un'altra donna;**
- 6. Se il marito possa rimandare la moglie per altri peccati come può farlo per l'incredulità.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un cristiano possa **contrarre matrimonio con un'infedele**. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 1, arg. 1

Il patriarca Giuseppe sposò un'egiziana, **Genesi 41, 45**, ed **Ester 2, 16 s.**, sposò Assuero. Ma in entrambi i casi ci fu disparità di culto, poiché un coniuge era credente e l'altro infedele. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 1, arg. 2

La fede dell'antico e del nuovo Testamento è identica. Ma secondo l'antica legge era ammesso il matrimonio tra un fedele e un'infedele: poiché si legge nel **Deuteronomio 21, 10 ss.**: «**Se andrai in guerra contro i tuoi nemici, e vedrai nel numero dei prigionieri una donna bella d'aspetto e ti sentirai legato a lei tanto da volerla prendere in moglie, te la condurrà a casa**». Quindi ciò è ammesso anche nella nuova legge.

Spl. III^a q. 59, a. 1, arg. 3

Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ora, tra un cristiano e un'infedele in certi casi si possono contrarre gli sponsali con la condizione che in seguito l'infedele si converta. Perciò con la stessa condizione si può contrarre anche il matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 1, arg. 4

Tutti gli impedimenti matrimoniali sono in qualche modo direttamente contrari al matrimonio. L'incredulità invece non contrasta col matrimonio: essendo questo un compito naturale, mentre la fede è superiore alla natura. Quindi la disparità di religione non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 1, arg. 5

Ci può essere disparità di religione anche tra due battezzati: come quando un battezzato cade nell'eresia. Eppure se costui sposa una cattolica si ha un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 1. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, **2Corinti 6, 14**, si domanda: «**Che comunanza c'è fra la luce e le tenebre?**». **Ma tra marito e moglie c'è la massima comunanza.** Chi dunque è nella luce della fede non può contrarre matrimonio con chi è nelle tenebre dell'infedeltà.

2. In **Malachia 2, 11**, si legge: «**Giuda ha profanato ciò che è sacro al Signore, e ha sposato le figlie di un dio straniero**». Ma la profanazione non ci sarebbe stata se con esse fosse stato possibile contrarre un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto impedisce il matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 1. RESPONDEO:

Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Essendo dunque l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono a educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Se dunque essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non ci può essere tra di loro un buon matrimonio. E così la **disparità di culto precedente impedisce di contrarre matrimonio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 1, ad arg. 1

Dall'antica legge era permesso contrarre matrimonio con alcuni infedeli e con altri proibito. In particolare ciò era proibito con i Cananei, **Esodo 34, 16**; **Deuteronomio 7, 3**: sia perché il Signore aveva ordinato di ucciderli per la loro ostinazione, **Deuteronomio 7, 2**, sia per il maggior pericolo dei coniugi e dei figli di essere trascinati all'idolatria, dato che gli Israeliti erano più propensi ai loro riti per il contatto con essi. Ciò era invece permesso con altri popoli: soprattutto perché non c'era il pericolo di lasciarsi portare all'idolatria. E così **Giuseppe, Mosè, Esodo 2, 21**; **Numeri 12, 1**, ed **Ester** contrassero matrimonio con degli infedeli. Ma nella nuova legge, che è diffusa in tutto il mondo, il **motivo indicato vale per tutti gli infedeli.** Perciò la disparità di culto che precede il matrimonio è un impedimento a contrarlo e lo dirime se è contratto.

Spl. III^a q. 59, a. 1, ad arg. 2

La legge ricordata o parla degli altri popoli con i quali era lecito contrarre matrimonio, oppure si riferisce al caso di una **donna prigioniera disposta a convertirsi alla fede e al culto di Dio.**

Spl. III^a q. 59, a. 1, ad arg. 3

Il presente sta al presente come il futuro al futuro. Perciò quando il contratto di matrimonio si fa al presente l'unità di culto nei contraenti deve essere attuale; negli sponsali invece, in cui si stipula un matrimonio per il futuro, basta la condizione che in futuro si raggiunga l'unità di culto.

Spl. III^a q. 59, a. 1, ad arg. 4

La disparità di culto, come si è spiegato [nel corpo], è contraria al matrimonio a causa del suo bene principale, che è il bene della prole.

Spl. III^a q. 59, a. 1, ad arg. 5

Il matrimonio è un sacramento: perciò la validità del sacramento richiede che i due coniugi siano nell'**'identico rapporto rispetto al sacramento della fede, cioè al battesimo**, piuttosto che alla fede interiore. E così l'impedimento di cui parliamo non è chiamato disparità di fede, ma disparità di culto, cioè del culto esterno, come si è visto [In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 1]. **Cosicché se un fedele sposa un'eretica battezzata, contrae un vero matrimonio. Sebbene peccchi, se lo fa a ragion veduta: come peccherebbe contraendolo scientemente con una scomunicata.** E tuttavia il matrimonio non sarebbe nullo. Se invece un catecumeno, che ha la vera fede ma non è ancora battezzato, contraesse matrimonio con una fedele battezzata, non si avrebbe un vero matrimonio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tra gli infedeli non ci sia un vero matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 2, arg. 1

Il matrimonio è un sacramento della Chiesa [q. 42, a. 1]. Ma «la porta dei sacramenti» è il battesimo, cf. III, q. 63, a. 6; q. 73, a. 3. **Perciò gli infedeli, che non sono battezzati, non possono contrarre matrimonio**, come non possono ricevere nemmeno gli altri sacramenti.

Spl. III^a q. 59, a. 2, arg. 2

Due mali impediscono il bene più di uno solo. Ora, la mancanza di fede da parte di un coniuge solo impedisce quel bene che è il matrimonio [a. prec.]. Perciò a maggior ragione lo impedisce tale mancanza in entrambi. Quindi tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 2, arg. 3

Come c'è disparità di culto tra un infedele e un fedele, così ce ne può essere tra due infedeli: come quando uno è pagano e l'altro giudeo. Ma la disparità di culto, come si è visto sopra [ib.], impedisce il matrimonio. **Quindi almeno tra gli infedeli di religione diversa non ci può essere un vero matrimonio.**

Spl. III^a q. 59, a. 2, arg. 4

Nel matrimonio non manca la vera pudicizia. Invece, secondo S. Agostino, «non c'è vera pudicizia tra un infedele e sua moglie». Quindi non c'è un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 2, arg. 5

Nel vero matrimonio il rapporto sessuale è scusato dal peccato [q. 49, a. 4]. Ma il matrimonio degli infedeli non può avere tale effetto: poiché, come dice la Glossa [ord. su Rm 14, 23], «tutta la vita degli infedeli è peccato». Perciò tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 12**, scrive: «**Se un fratello ha in moglie un'infedele**», ecc. **Ma una donna non può essere moglie che per il matrimonio.** Quindi il matrimonio degli infedeli è un vero matrimonio.

2. **Gli elementi precedenti non dipendono da quelli successivi. Ora, il matrimonio è un compito della natura, la quale precede lo stato della grazia, il cui principio è la fede.** Perciò la mancanza di fede non può impedire che il matrimonio tra gli infedeli sia un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 59, a. 2. RESPONDEO:

Il matrimonio fu istituito principalmente per il **bene della prole**; e non solo per generarla, poiché ciò potrebbe ottenersi anche senza il matrimonio, ma per il suo completo sviluppo: poiché qualsiasi essere tende per natura a condurre a compimento il proprio effetto. Ora, nella prole si devono distinguere **due perfezioni**: la **perfezione della natura**, sia rispetto al corpo che rispetto all'anima, secondo le norme della legge naturale, e la **perfezione della grazia**. Ma la prima è una perfezione materiale e imperfetta rispetto alla seconda. Essendo quindi le cose ordinate a un fine proporzionate al fine stesso, il matrimonio che tende al primo tipo di perfezione è qualcosa di imperfetto e materiale rispetto a quello che tende al secondo. E siccome la prima perfezione è comune ai fedeli e agli infedeli, mentre la seconda è soltanto dei fedeli, di conseguenza **anche quello degli infedeli è un vero matrimonio, però senza quell'ultima perfezione che si riscontra in quello dei fedeli.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 2, ad arg. 1

Il matrimonio [q. 42, a. 2] non fu istituito soltanto come sacramento, ma anche come compito naturale. Sebbene quindi gli infedeli non lo abbiano come un sacramento amministrato dai ministri della Chiesa, lo hanno però come **compito naturale**. - E tuttavia anche questo matrimonio è in qualche modo virtualmente un sacramento: sebbene non in maniera attuale, non essendo stato attualmente contratto nella fede della Chiesa.

Spl. III^a q. 59, a. 2, ad arg. 2

La disparità di culto impedisce il matrimonio non per la carenza della fede, ma **per la diversità delle credenze**. Poiché la disparità di culto **impedisce non solo la perfezione soprannaturale** della prole, **ma anche quella naturale**, cercando i genitori di volgere i figli verso mete diverse. Il che non avviene quando entrambi sono infedeli.

Spl. III^a q. 59, a. 2, ad arg. 3

Il matrimonio tra infedeli è un compito naturale. Ora, quanto rientra nella legge naturale è determinabile dalle **leggi positive**. Se dunque una legge positiva proibisce agli **infedeli** di religione diversa di contrarre matrimonio fra di loro, la disparità di culto è anche per essi un impedimento matrimoniale. Ma nella legge divina non ci sono proibizioni: poiché a Dio non importa in che modo uno devii dalla fede, quando è privo della grazia. E neppure c'è proibizione da parte della Chiesa, la quale **«non ha il compito di giudicare quelli di fuori»**, **1Corinti 5, 12**.

Spl. III^a q. 59, a. 2, ad arg. 4

Si dice che la pudicizia e le altre virtù degli infedeli non sono vere virtù perché non possono raggiungere il fine della vera virtù, che è la vera felicità: come si dice che non è vero vino quello che non ha l'effetto del vino.

Spl. III^a q. 59, a. 2, ad arg. 5

Un infedele non pecca nel rapporto coniugale se lo fa per il bene della prole, o per rendere il debito in forza della fedeltà che lo lega al coniuge: poiché questo è un atto di giustizia e di temperanza che osserva le debite circostanze nei piaceri del tatto; come non pecca nel compiere gli altri atti delle virtù politiche. E si dice che «tutta la vita degli infedeli è peccato» non nel senso che peccino in ogni loro atto, ma perché con le loro azioni non sono in grado di liberarsi dalla schiavitù del peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il coniuge convertito non possa rimanere con la moglie con la quale si era sposato prima del battesimo, se questa non vuole convertirsi. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 3, arg. 1

Per l'identico pericolo si deve usare la medesima cautela. Ma per il pericolo di perversione è proibito a un fedele di sposare un'infedele. Siccome quindi se egli tiene la moglie non battezzata con la quale si era sposato prima di convertirsi c'è un pericolo anche maggiore, poiché i neofiti si pervertono più facilmente di quelli che furono educati nella fede, è chiaro che dopo la conversione il coniuge fedele non può convivere con la moglie restia alla fede.

Spl. III^a q. 59, a. 3, arg. 2

A norma del Decreto [di Graz. 2, 28, 1, 10], «un infedele non può pretendere di rimanere unito a una donna che è passata alla fede cristiana». Quindi lo sposo cristiano è costretto a rimandare la moglie rimasta pagana.

Spl. III^a q. 59, a. 3, arg. 3

Il matrimonio contratto fra cristiani è superiore a quello contratto fra infedeli. Ora, se i fedeli si sposano tra parenti di un certo grado, il loro matrimonio viene dichiarato nullo. Perciò viene dichiarato nullo anche quello degli infedeli. Quindi il marito non può rimanere con la moglie rimasta infedele, almeno nel caso in cui essi si siano sposati entro i gradi proibiti di parentela.

Spl. III^a q. 59, a. 3, arg. 4

Certi infedeli, secondo le loro leggi, hanno diverse mogli. Se quindi potessero rimanere con le mogli che hanno sposato prima di convertirsi, ne seguirebbe che potrebbero avere più mogli anche dopo la conversione.

Spl. III^a q. 59, a. 3, arg. 5

Può capitare che un infedele, ripudiata la prima moglie, ne abbia sposato un'altra, e si converta durante questo secondo matrimonio. Sembra quindi che almeno in questo caso non possa conservare la seconda moglie.

Spl. III^a q. 59, a. 3. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, **1Corinti 7, 12**, consiglia ai convertiti di non abbandonare il proprio coniuge. *[Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?]*

2. Nessun impedimento posteriore a un vero matrimonio è capace di invalidarlo. Ora, quando entrambi i coniugi erano infedeli il loro era un vero matrimonio. Perciò quando uno si converte non si scioglie per questo il matrimonio. Sembra quindi che il coniuge convertito possa continuare a convivere lecitamente.

Spl. III^a q. 59, a. 3 RESPONDEO:

La fede del coniuge convertito non rende nullo, ma perfeziona il matrimonio. Essendo quindi il matrimonio tra infedeli un vero matrimonio, come si è dimostrato [a. 2], con la conversione di uno di essi alla fede l'unione coniugale non si scioglie. Talora però, pur restando il vincolo, il matrimonio viene sciolto quanto alla coabitazione e al debito coniugale. E in questo stato l'incredulità va di pari passo con l'adulterio: poiché entrambi sono contro il bene della prole. Perciò la facoltà di rimandare la moglie pagana, o di ritenerla, segue in tutto la facoltà di rimandare o di ritenere la moglie adultera. Infatti il marito onesto può restare liberamente con l'adultera nella speranza che si corregga (non già nel caso che sia ostinata nell'adulterio, per non sembrare «patrono della turpitudine», **Crisostomo**, come può liberamente rimandarla, anche se c'è speranza di ravvedimento. Parimenti il coniuge convertito può convivere con quello infedele nella speranza che si converta, se non lo vede ostinato nell'incredulità: e fa bene a restare con lui, pur non essendovi tenuto. È questo è il consiglio dell'Apostolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 1

Impedire che una cosa venga fatta è più facile che distruggere ciò che è stato fatto regolarmente. Per cui ci sono molte cose che se precedono possono impedire di contrarre il matrimonio, ma che non possono scioglierlo una volta contratto: come è evidente, ad es., nel caso dell'affinità [q. 55, a. 6; In 4 Sent., d. 34, q. 1, a. 5]. E lo stesso si dica per la disparità di culto.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva, al tempo degli Apostoli, le conversioni alla vera fede avvenivano sia tra i Giudei che tra i pagani. Perciò allora il marito cristiano poteva avere la fondata speranza di convertire la moglie, anche se questa non prometteva di farlo. In seguito però, col passare del tempo, i Giudei divennero più ostinati dei pagani: poiché questi continuavano a convertirsi, sia al tempo dei martiri, sia al tempo dell'imperatore Costantino e intorno a quel periodo. Perciò a quell'epoca la coabitazione con una moglie ebrea non era più sicura, né c'era speranza di convertirla, come c'era invece nel caso di una pagana. Per cui allora un marito fattosi cristiano poteva coabitare con una moglie pagana, ma non con un' ebrea, se questa non prometteva di convertirsi. E in questo senso si esprime il decreto riferito. Adesso invece i Giudei e i pagani si trovano nella stessa condizione: poiché sono ugualmente ostinati. A meno quindi che la moglie non battezzata non voglia convertirsi, non è lecito coabitare con essa.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 3

Gli infedeli non battezzati **non sono tenuti alle leggi della Chiesa** [Decretales 4, 19, 8], mentre sono tenuti alle leggi di Dio. Se quindi due infedeli hanno contratto matrimonio entro i gradi di parentela proibiti dalla legge divina, **Levitico 18, 6 ss.**, quando entrambi o uno di loro si converte **non possono continuare in tale matrimonio**. Se invece l'hanno contratto entro i gradi proibiti dalla legge ecclesiastica, allora possono continuare a convivere [Decretales, ib.], qualora si convertano entrambi, oppure quando, convertitosi l'uno, c'è la speranza della conversione dell'altro.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 4

La poligamia è contro la legge naturale, a cui sono tenuti anche gli infedeli. Quindi l'unico vero matrimonio del poligamo è quello contratto con la prima moglie. Se egli quindi si converte con tutte le sue mogli, può continuare a convivere con la prima, e deve ripudiare tutte le altre [ib.]. - Se però la prima rifiuta di convertirsi, mentre si converte una delle successive, egli ha la facoltà di contrarre un nuovo matrimonio con questa, come con un'altra qualsiasi: ma di ciò ripareremo in seguito [a. 5].

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 5

Il divorzio è contro la legge naturale. Quindi l'infedele non ha la facoltà di ripudiare la moglie. Se quindi egli si converte dopo aver divorziato con una e sposato una seconda, il caso va risolto come nella poligamia: è tenuto cioè a riprendere la prima ripudiata, se essa intende convertirsi, e a ripudiare la seconda [Decretales, ib.].

ARTICOLO 4

VIDETUR che un convertito non possa ripudiare la moglie non cristiana disposta a convivere «senza offesa del Creatore» [Decretales 4, 19, 8]. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 4, arg. 1

Il legame tra marito e moglie è più stretto di quello esistente tra servo e padrone. Eppure **un servo che si converte non viene sciolto dalla schiavitù, come risulta dalle parole di S. Paolo, 1Corinti 7, 21; 1Timoteo 6, 1 ss.** Quindi un marito non può ripudiare la moglie che non si converte.

Spl. III^a q. 59, a. 4, arg. 2

Nessuno può pregiudicare i diritti di un altro senza il suo consenso. Ora, una moglie non cristiana aveva diritto sul corpo del marito non credente. Se quindi dal fatto che il marito si converte alla fede essa dovesse ricevere un torto, cioè potesse essere ripudiata liberamente, il marito non dovrebbe convertirsi alla fede senza il permesso della moglie: come non può un marito essere ordinato, o fare voto di continenza, senza il consenso della moglie.

Spl. III^a q. 59, a. 4, arg. 3

Se uno, sapendolo, sposa una schiava, sia che sia schiavo sia che sia libero non può ripudiarla per la sua condizione servile. Quindi, dal momento che quando si sposò con una non cristiana il marito sapeva che essa non era credente, si deve concludere per analogia che non può ripudiarla per la sua incredulità.

Spl. III^a q. 59, a. 4, arg. 4

Un padre ha il dovere di procurare la salvezza dei figli. Ma se uno abbandonasse la moglie rimasta infedele, i figli resterebbero alla madre, poiché «la prole segue chi la partorisce» [Cod. 2, 32, 7]: e così la loro salvezza sarebbe in pericolo. Quindi egli non può ripudiare lecitamente la moglie rimasta nell'incredulità.

Spl. III^a q. 59, a. 4, arg. 5

Un marito adultero non può ripudiare la moglie adultera, neppure dopo aver fatto penitenza del suo adulterio. Se quindi l'incredulità va paragonata all'adulterio, allora neppure un non credente, dopo essersi convertito, può ripudiare una donna che non crede.

Spl. III^a q. 59, a. 4. SED CONTRA:

1. C'è la concessione dell'Apostolo, 1Corinti 7, 15.

2. L'adulterio spirituale è più grave di quello carnale. Ma per l'adulterio carnale il marito può separarsi dalla moglie quanto all'abitazione. A maggior ragione quindi può lasciarla per l'incredulità, che è un adulterio spirituale.

Spl. III^a q. 59, a. 4. RESPONDEO:

I diritti e i doveri di un uomo sono diversi in generi diversi di vita. Perciò chi muore alla vita precedente non è più tenuto ai doveri che aveva in essa. Così chi muore al mondo entrando nella vita religiosa non è tenuto ad adempiere i voti fatti nella vita secolare. Ora, chi riceve il battesimo viene rigenerato in Cristo e muore alla vita precedente: poiché «la generazione di un essere implica la distruzione di un altro essere» [Phys. 3, 8]. Perciò egli viene in tal modo liberato dall'obbligo di rendere alla moglie il debito coniugale, e di convivere con essa, quando costei rifiuta di convertirsi. Tuttavia in certi casi egli è libero di farlo, secondo le spiegazioni date [a. 3]: come un religioso può adempiere liberamente i voti fatti da secolare, se non sono incompatibili con la propria regola; sebbene non vi sia tenuto, come si è detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 4, ad arg. 1

La condizione servile non ha nulla di incompatibile con la perfezione della vita cristiana, che professa soprattutto l'umiltà. Invece il vincolo coniugale toglie qualcosa a tale perfezione, poiché i cristiani votati alla continenza sono nello stato più sublime. Perciò il paragone non regge. Inoltre un coniuge è legato all'altro non per un legame di possesso, come quello tra padrone e schiavo, ma per un contratto di società; ora, la società tra fedeli e infedeli è sconsigliabile, come dice S. Paolo, **2Corinti 6, 14 ss.** Quindi il caso del coniuge è diverso da quello dello schiavo.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 2

La moglie non aveva diritto sul corpo del marito se non durante quella vita in cui essi avevano contratto il matrimonio: poiché, come dice S. Paolo, **Romani 7, 2**, «morto il marito, [la moglie] è sciolta dalla legge del marito». Se quindi il marito la abbandona dopo aver mutato vita morendo alla vita precedente, non le fa

alcun torto. Invece chi si fa religioso muore solo spiritualmente, ma non corporalmente. Se quindi il matrimonio è già stato consumato, il marito non può entrare in religione senza il consenso della moglie. Può farlo però prima del rapporto carnale, quando esiste solo quello spirituale. **Ma chi si fa battezzare**, anche corporalmente **«viene sepolto con Cristo nella morte»**, **Romani 6, 4**. Quindi non è più tenuto a rendere il debito coniugale, anche dopo che il matrimonio è stato consumato. Oppure si può rispondere che, rifiutandosi di convertirsi, la moglie subisce una menomazione per colpa propria.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 3

La disparità di culto rende una persona del tutto inabile al matrimonio cristiano; non così invece la condizione servile, che [per essere un impedimento] deve accoppiarsi all'ignoranza. Perciò il non credente e lo schiavo non sono nella stessa condizione.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 4

La prole o ha raggiunto l'età adulta: e allora può seguire liberamente il padre nella conversione, o la madre nell'incredulità. Oppure è ancora minorenne: e allora deve essere affidata al coniuge convertito, pur avendo ancora bisogno della madre per la propria educazione.

Spl. III^a q. 59, a. 3, ad arg. 5

L'adultero con la penitenza non passa a un altro stato di vita, come fa invece l'infedele che si fa battezzare. Perciò il paragone non regge. Sono così risolte anche le obiezioni. L'incesto infatti è tra gli impedimenti del matrimonio

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **neofita** [*chi si è convertito da poco, ricevendo il battesimo*] che ripudia la moglie non credente non possa prenderne un'altra. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 5, arg. 1

L'indissolubilità è essenziale al matrimonio, essendo il ripudio della moglie contro la legge naturale. Ora, il matrimonio tra infedeli era un vero matrimonio. Quindi tale matrimonio non può essere sciolto in alcun modo. Ma mentre perdura il vincolo coniugale nessuno può risposarsi. Perciò il neofita che ripudia la propria moglie non può prenderne un'altra.

Spl. III^a q. 59, a. 5, arg. 2

Nessun crimine posteriore al matrimonio ha la capacità di scioglierlo. Ma se la moglie è disposta a convivere senza offesa del Creatore, con ciò non viene sciolto il vincolo coniugale: poiché il marito non può sposare un'altra donna. Quindi **il peccato di colei che non è disposta a convivere senza offesa del Creatore non scioglie il matrimonio**, così da permettere al marito di sposarsi con un'altra.

Spl. III^a q. 59, a. 5, arg. 3

Il marito e la moglie sono alla pari rispetto al vincolo del matrimonio. Ora, non essendo permesso alla donna non convertita di risposarsi con un altro mentre vive il primo marito, è chiaro che ciò non è permesso neppure al marito che si converte.

Spl. III^a q. 59, a. 5, arg. 4

Il diritto favorisce maggiormente il voto di castità che il contratto matrimoniale. Eppure al marito di una donna pagana fattosi cristiano non è lecito, sembra, emettere il voto di castità: poiché così la donna verrebbe a perdere i diritti coniugali, se poi volesse convertirsi. Meno che mai, quindi, sarà lecito nel caso risposarsi con un'altra.

Spl. III^a q. 59, a. 5, arg. 5

Il figlio che alla conversione del padre si ostina nell'incredulità perde i diritti all'eredità paterna: se però poi si converte l'eredità gli viene restituita, anche se un altro ne fosse già entrato in possesso. Analogamente, quindi, se la donna rimasta incredula poi si converte, ha diritto a che le venga restituito il marito, anche se costui si è risposato con un'altra. Ma ciò sarebbe impossibile se il secondo fosse un vero matrimonio. Quindi il convertito non può risposarsi con un'altra.

Spl. III^a q. 59, a. 5. SED CONTRA:

1. **Un matrimonio senza il sacramento del battesimo non è ratificato.** Ma un contratto non ratificato può essere sciolto. Quindi il matrimonio contratto prima del battesimo può essere sciolto. Così dunque, una volta sciolto il vincolo coniugale, al marito è lecito prendere un'altra moglie.

2. Un neofita non deve coabitare con una moglie incredula che rifiuta di convivere senza offesa del Creatore. Se quindi non gli fosse lecito risposarsi sarebbe costretto a osservare la continenza. Ma ciò è inammissibile, poiché in tal modo dalla conversione gli deriverebbe un danno.

Spl. III^a q. 59, a. 5. RESPONDEO:

Quando uno dei coniugi si converte mentre l'altro rimane nell'infedeltà, si devono distinguere due casi;

- Se quello non convertito è disposto a convivere «senza offesa del Creatore», cioè senza provocare l'altro a rinnegare la fede, il neofita **può abbandonarlo** liberamente, ma non può risposarsi.

- Se invece quello rimasto infedele **non è disposto a convivere senza offesa del Creatore**, prorompendo in bestemmie e rifiutandosi di sentir parlar di Cristo, allora il coniuge cristiano, se abbandona l'altro coniuge per non essere sollecitato ad abbandonare la fede, **può** passare ad altre nozze [Decr. di Graz. 2, 28, 2, 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 5, ad arg. 1

Il matrimonio degli infedeli è imperfetto, mentre quello dei fedeli è perfetto, e quindi più stabile. Ora, il vincolo più forte scioglie sempre quello meno forte **in caso di conflitto**. **Quindi il matrimonio cristiano scioglie quello contratto prima della conversione.** Perciò il matrimonio dei non battezzati non è nel tutto stabile e ratificato, ma viene ratificato in seguito, accettando la fede di Cristo.

Spl. III^a q. 59, a. 5, ad arg. 2

Il peccato della moglie che si rifiuta di convivere senza offesa del Creatore **scioglie il marito dalla schiavitù a cui era tenuto verso la moglie**, per cui era tenuto a non sposare alcun'altra donna durante la vita di lei, **ma non scioglie ancora il matrimonio**: poiché se la bestemmia si converte prima che egli si risposi, il marito le viene restituito. Il vincolo coniugale viene invece sciolto dal matrimonio successivo, a cui il neofita non potrebbe accedere senza essere stato prima **liberato dal legame verso la moglie per la colpa di lei**.

Spl. III^a q. 59, a. 5, ad arg. 3

Dopo che il neofita si è risposato, il vincolo coniugale cessa da ambo le parti: poiché il vincolo del matrimonio non è mai unilaterale. Talora però è unilaterale quanto agli effetti. Per questo alla moglie non credente viene imposto di non potersi sposare con altri più come un castigo che come conseguenza del matrimonio precedente. **Però se in seguito essa si converte, le può essere accordata la dispensa di sposarsi con un altro, se il primo marito si è risposato.**

Spl. III^a q. 59, a. 5, ad arg. 4

Se dopo la conversione del marito c'è una fondata speranza della conversione della moglie, il primo non deve emettere il voto di castità, né passare ad altre nozze: poiché la moglie si convertirebbe più difficilmente, sapendo di aver perduto il marito. Se invece tale speranza non esiste, uno può ricevere gli ordini o farsi religioso, dopo aver chiesto alla moglie di convertirsi. E in tal caso, se dopo che il marito ha ricevuto gli ordini

sacri la moglie si converte, questa non può pretendere di riaverlo, ma deve considerare la perdita del marito come un castigo per il ritardo della propria conversione.

Spl. III^a q. 59, a. 5, ad arg. 5

La disparità di culto non scioglie i vincoli di figliolanza come scioglie il vincolo coniugale. Perciò l'erede non è paragonabile alla moglie.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli altri peccati sciolgano il matrimonio come il rifiuto della fede. Infatti:

Spl. III^a q. 59, a. 6, arg. 1

L'**adulterio** sembra più direttamente contrario al matrimonio che il rifiuto della fede. Ora, quest'ultimo in certi casi scioglie il matrimonio, e permette di passare ad altre nozze [a. 5]. Quindi anche l'**adulterio** ha lo stesso effetto.

Spl. III^a q. 59, a. 6, arg. 2

Qualsiasi peccato è una specie di adulterio spirituale, al pari dell'incredulità. Se quindi la mancanza di fede scioglie il matrimonio per il fatto che è una specie di adulterio, per lo stesso motivo lo scioglie qualsiasi peccato.

Spl. III^a q. 59, a. 6, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 5, 30; cf. 18, 3**, si legge: «Se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te»; e la **Glossa** [Gir., In Mt 1, su 5, 29 s.] spiega che «nella mano e nell'occhio destro si possono intendere i fratelli, la moglie, i parenti e i figli». Ora, questi ci possono essere di ostacolo con qualsiasi peccato. Perciò il matrimonio può essere sciolto per qualsiasi peccato.

Spl. III^a q. 59, a. 6, arg. 4

Secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 5], l'avarizia è una specie di idolatria. Ma per l'idolatria si può ripudiare la moglie. Quindi anche per l'avarizia. E così anche per altri peccati che sono più gravi dell'avarizia.

Spl. III^a q. 59, a. 6, arg. 5

Il Maestro lo sostiene espressamente nel testo [delle Sentenze 4, 39, 4].

Spl. III^a q. 59, a. 6. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 5, 32**, si legge: «Chi ripudia la moglie, fuori del caso di fornicazione/impudicizia ["porneia" non "moicheia"], commette adulterio».

[Ritroviamo questa formula in Matteo 19,9. La Chiesa orientale e le chiese protestanti, prendendo il termine "impudicizia" nel senso di "adulterio" intesero l'inciso come un vero caso di divorzio. Al contrario la tradizione della Chiesa occidentale è stata costante nell'escludere tale eccezione. Studi recenti sull'antico diritto matrimoniale giudaico hanno fornito elementi per una soddisfacente soluzione del tormentato problema esegetico: nella "impudicizia" (porneia), cosa diversa dall'"adulterio" (moicheia) è da ravvisare con tutta probabilità la "zenut" che in greco viene tradotto con "porneia", matrimonio contratto fra parenti proibito dalla legge, Levitico 18. Così Gesù verrebbe ad escludere dalla legge della indissolubilità quelle unioni illegali non legate da Dio. Anche nel Concilio Apostolico di Gerusalemme, a conclusione del dibattito sulla validità della Legge Mosaica, viene fatta raccomandazione ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare l'astinenza dalle carni immolate agli idoli, dal sangue dagli animali soffocati e dalla impudicizia, "porneia", dai matrimoni cioè contratti fra parenti, cose a cui il giudei-cristiani tenevano in modo particolare, Atti 15,29. Ciò spiega anche come la famosa clausola si trovi soltanto in questo Vangelo

giudaizzante di Matteo. Negli altri passi del nuovo Testamento che trattano la stessa materia, non si fa cenno a tale eccezione: Marco 10,2-12, Luca 16,18 e 1Corinti 7,10-11]

2. Stando all'opinione suddetta i divorzi si farebbero tutti i giorni: poiché ben di rado si trova un matrimonio in cui uno dei coniugi non cada in peccato.

Spl. III^a q. 59, a. 6. RESPONDEO:

L'adulterio e il rifiuto della fede hanno una particolare incompatibilità con i beni del matrimonio, come può rilevarsi dalle cose già dette [aa. 1, 3]. Perciò hanno una particolare efficacia nel rompere i matrimoni. Un matrimonio però può essere rotto in due modi:

- **Primo, quanto al vincolo coniugale. E questo non può essere sciolto né dal rifiuto della fede, né dall'adulterio, dopo che il matrimonio è stato ratificato.** Se invece non è stato ratificato, allora il vincolo si scioglie quando uno dei coniugi si converte e passa ad altre nozze, mentre l'altro si ostina nell'incredulità. Ma tale vincolo non è sciolto dall'adulterio: altrimenti gli infedeli potrebbero dare liberamente il libello del ripudio alle mogli adulate e risposarsi; il che è falso.

- **Secondo, il matrimonio può essere rotto quanto ai doveri coniugali. E in questo senso il matrimonio può essere sciolto dal rifiuto della fede e dall'adulterio carnale [q. 62, a. 1, ad 3].** Invece per gli altri peccati non si ammette neppure questo scioglimento: a meno che il marito non voglia ritirarsi temporaneamente dalla convivenza con la moglie per correggerla mediante la privazione della sua presenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 59, a. 6, ad arg. 1

Sebbene l'adulterio sia più incompatibile direttamente con i beni del matrimonio in quanto compito naturale di quanto lo sia l'incredulità, è però vero il contrario se si considera il matrimonio come sacramento della Chiesa: poiché da questo fatto esso acquista la perfetta indissolubilità, esprimendo l'unione indivisibile di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**. Per questo il matrimonio non ratificato può essere sciolto quanto al vincolo più dal peccato d'incredulità che dall'adulterio.

Spl. III^a q. 59, a. 6, ad arg. 2

Il primo congiungimento dell'anima con Dio avviene mediante la fede. Con essa quindi l'anima viene come sposata a Dio, secondo le parole del Profeta [Os 2, 20]: «Io ti sposerò nella fede». Per questo nella Sacra Scrittura l'idolatria e il ripudio della fede vengono designati come un adulterio. Gli altri peccati invece possono essere detti adulteri spirituali in un senso più largo.

Spl. III^a q. 59, a. 6, ad arg. 3

Quel testo si può applicare al caso in cui la moglie diventa occasione prossima di caduta, per cui il marito ha motivi fondati di temere la propria perversione. Allora infatti egli può fuggire la coabitazione con la moglie, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Spl. III^a q. 59, a. 6, ad arg. 4

L'avarizia è chiamata idolatria perché entrambe somigliano alla schiavitù: infatti l'avarò al pari dell'idolatra «preferisce servire alla creatura piuttosto che al Creatore» [Rm 1, 25]. Ma esse non si somigliano sotto l'aspetto dell'infedeltà: poiché il peccato di infedeltà, o di incredulità, risiede nell'intelletto, mentre l'avarizia risiede nella volontà.

Spl. III^a q. 59, a. 6, ad arg. 5

Le parole di **Pietro Lombardo** valgono per gli sponsali: poiché questi possono essere sciolti in seguito a un peccato. Oppure, se si applicano al matrimonio, vanno intese della separazione temporanea, come si è detto [nel corpo]. Oppure ancora valgono nel caso in cui la moglie per convivere mette come condizione un

peccato, dicendo p. es.: «Non sarò tua moglie se tu non mi farai ricca col latrocinio». In questo caso infatti uno deve piuttosto abbandonarla che commettere dei latrocini.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'uxoricidio

Spl. **Questione 60**

Proemio

Passiamo ora a parlare dell'**uxoricidio**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se in qualche caso sia lecito uccidere la propria moglie;

2. Se l'uxoricidio sia un impedimento matrimoniale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito al marito **uccidere la moglie sorpresa nell'atto dell'adulterio**. Infatti:

Spl. III^a q. 60, a. 1, arg. 1

La legge divina comanda di **lapidare le donne adultere**, **Giovanni 8, 5**. Ora, chi adempie la legge divina non pecca. Quindi neppure pecca chi uccide la propria moglie, se essa è adultera.

[Levitico 20,10: Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno esser messi a morte. Deuteronomio 22, 22: Quando un uomo verrà colto in fallo con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l'uomo che ha peccato con la donna e la donna. Così toglierai il male da Israele.]

Spl. III^a q. 60, a. 1, arg. 2

Ciò che è permesso dalla legge è permesso a colui che da essa ne riceve l'incarico. Ora, la legge permette di uccidere l'adultera come qualsiasi persona rea di morte. Poiché dunque la legge, **Digesto 48, 5, 39**, incarica il marito di uccidere la moglie sorpresa in flagrante adulterio, sembra che egli possa ucciderla.

Spl. III^a q. 60, a. 1, arg. 3

Il marito ha sulla moglie adultera un potere superiore che sul suo complice. Eppure se un marito percuote un chierico sorpreso con la propria moglie non è scomunicato. Quindi sembra che possa uccidere la propria moglie colta nell'atto dell'adulterio.

Spl. III^a q. 60, a. 1, arg. 4

Un marito è tenuto a **correggere** la propria moglie. Ma la correzione esige anche il **giusto castigo**. Essendo quindi la morte il giusto castigo dell'adulterio, che è un delitto capitale, sembra che al marito sia lecito uccidere la propria moglie adultera.

Spl. III^a q. 60, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel testo delle **Sentenze [4, 37, 2]** si legge: «**La Chiesa di Dio, che non è mai tenuta a seguire le leggi del mondo, non ha altra spada che quella spirituale**». A colui quindi che vuole appartenere alla Chiesa non è lecito servirsi di quella legge che permette l'uxoricidio.

2. **Il marito e la moglie vanno giudicati alla pari**. Ora, non è lecito alla moglie uccidere il marito sorpreso in flagrante adulterio. Quindi neppure al marito è lecito uccidere la moglie.

Spl. III^a q. 60, a. 1. RESPONDEO:

L'uccisione della propria moglie può avvenire in due modi:

- **Primo, mediante il ricorso al tribunale civile.** E allora non c'è dubbio che il marito può, senza peccato, accusare davanti al giudice civile la propria moglie adultera, **se è mosso dallo zelo per la giustizia e non dal livore della vendetta o dalla passione dell'odio**, e chiedere la pena di morte stabilita dalla legge: allo stesso modo in cui è lecito accusare una persona qualsiasi [rea] di omicidio o di un altro delitto. Tale accusa invece non può essere fatta davanti a un **tribunale ecclesiastico**: poiché la Chiesa non ha la spada materiale, come si legge nelle Sentenze [cf. s. c. 1].

- **Secondo, uccidendola personalmente, senza ricorrere al tribunale.**

+ E allora ucciderla **fuori dell'atto dell'adulterio** non è permesso né dalle leggi civili né da quelle della coscienza, per quanto uno sia certo della colpevolezza della donna.

+ Invece **la legge civile** considera lecito che si uccida la moglie **sorpresa in flagrante** non già facendone un comando, bensì lasciando impunito tale omicidio per la violenza massima della passione che spinge l'uomo in tal caso a uccidere la moglie.

Ma la Chiesa non si sente in ciò legata alle leggi umane, così da giudicare l'uxoricida immune dal reato della pena eterna, o dalle pene da infliggersi da parte del tribunale ecclesiastico, per il [solo] fatto che egli non è considerato colpevole dal giudice civile. **Perciò in nessun caso è lecito al marito uccidere la moglie di propria autorità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 60, a. 1, ad arg. 1

La legge ha affidato il compito di infliggere quel castigo non a **persone private**, ma a **persone pubbliche** appositamente incaricate. Il marito invece **non è giudice** della propria moglie. Quindi non può ucciderla, ma solo accusarla davanti al giudice.

Spl. III^a q. 60, a. 1, ad arg. 2

La legge civile non concede al marito di uccidere la moglie facendogliene un comando: poiché allora egli non peccerebbe, come non pecca il boia che uccide il brigante condannato a morte. **Piuttosto tollera la cosa**, lasciandolo impunito. Anzi, la legge ha posto certe condizioni, adatte a trattenere l'uomo dall'uxoricidio.

Spl. III^a q. 60, a. 1, ad arg. 3

Ciò non dimostra che la cosa sia lecita in senso assoluto, ma solo che lascia immuni da un dato castigo, qual è appunto la scomunica.

Spl. III^a q. 60, a. 1, ad arg. 4

Ci sono due tipi di società: quella domestica, costituita dalla famiglia, e quella politica, costituita dalla città o dal regno. Ora, chi è a capo di quest'ultima, come il re o il giudice, ha il potere di infliggere castighi atti sia a correggere che a eliminare le persone, per epurare la società di cui è incaricato. Chi invece presiede al primo tipo di società, cioè **il padre di famiglia**, non può infliggere che dei **castighi correzionali**, i quali mirano esclusivamente all'emendamento del colpevole. Ora, **la pena di morte passa questi limiti**. Perciò il marito, che ha sulla moglie un dominio di questo genere, non ha il potere di ucciderla, ma solo di castigarla in altre maniere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uxoricidio non sia un **impedimento matrimoniale**. Infatti:

Spl. III^a q. 60, a. 2, arg. 1

L'adulterio si oppone più direttamente al matrimonio dell'omicidio. Ma l'**adulterio non è un impedimento per il matrimonio**. Quindi non lo è neppure l'uxoricidio.

Spl. III^a q. 60, a. 2, arg. 2

È un peccato più grave uccidere la propria madre che uccidere la moglie: poiché non è mai lecito percuotere la madre, mentre è lecito percuotere la moglie. Ma il matricidio non impedisce il matrimonio. Quindi neppure l'uxoricidio.

Spl. III^a q. 60, a. 2, arg. 3

Chi per l'adulterio uccide la moglie di un altro pecca più gravemente di chi uccide per questo la propria moglie: poiché ha un minore incentivo passionale, e non ha direttamente il dovere della correzione. Eppure **chi uccide la moglie di un altro non contrae un impedimento matrimoniale**. Quindi neppure chi uccide la propria moglie.

Spl. III^a q. 60, a. 2, arg. 4

Togliendo la causa si elimina anche l'effetto. Ora, **il peccato di omicidio** si può togliere con la **penitenza**. Quindi anche l'**impedimento matrimoniale** che ne deriva. Dopo che ha fatto penitenza sembra quindi che all'uxoricida sia concesso di contrarre matrimonio.

Spl. III^a q. 60, a. 2. SED CONTRA:

1. **Nei Canoni [Decr. di Graziano 2, 33, 2, 5]** si legge: «**Gli uccisori delle proprie mogli devono farne penitenza, ed essere esclusi per sempre dal matrimonio**».

2. **Uno deve essere punito in ciò in cui pecca, Sapienza 11, 17. Ma l'uxoricida pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione di esso.**

Spl. III^a q. 60, a. 2. RESPONDEO:

Per legge ecclesiastica l'uxoricidio è un impedimento matrimoniale (Decr. di Graziano 2, 31, 1, 5; 2, 33, 2, 5). Però in certi casi è un impedimento che impedisce di contrarre il matrimonio ma non dirime quello contratto: quando cioè il marito ha ucciso la moglie per adulterio, oppure per odio verso di essa.

- Tuttavia, quando si **teme per la sua continenza**, la Chiesa può dispensarlo, concedendogli di sposarsi lecitamente.

- Talora invece l'impedimento rende nullo anche il matrimonio contratto: come quando uno **uccide la moglie per sposarne un'altra con la quale commette adulterio**. Allora egli è reso del tutto inabile a tale matrimonio, per cui se sposa tale donna, il **matrimonio va considerato nullo**.

- Tuttavia l'uxoricida non diviene del tutto inabile a sposarsi con altre donne. Se quindi si sposa con un'altra, **sebbene peccchi** disobbedendo a una disposizione della Chiesa, tuttavia il matrimonio non va per questo considerato nullo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 60, a. 2, ad arg. 1

L'omicidio e l'adulterio in certi casi sono impedimenti dirimenti del matrimonio: e lo abbiamo visto qui [Sent., 4, d. 37, c. 2] a proposito dell'uxoricidio, e prima ancora [Sent., 4, d. 35, c. 4] a proposito dell'adulterio. Però si può anche notare che **l'uxoricidio è contro l'essenza del matrimonio**, mentre **l'adulterio è contro la fedeltà coniugale**. Quindi l'adulterio non è più incompatibile col matrimonio dell'uxoricidio. Perciò l'argomento parte da un falso presupposto.

Spl. III^a q. 60, a. 2, ad arg. 2

Assolutamente parlando è un peccato più grave uccidere la madre che uccidere la moglie, ed è maggiormente contro natura: poiché l'uomo ha un rispetto naturale per sua madre. Egli perciò è meno incline a uccidere la madre, e più portato a uccidere la moglie. E così per frenare questa propensione la Chiesa interdice il matrimonio agli uxoricidi.

Spl. III^a q. 60, a. 2, ad arg. 3

L'omicida suddetto **non pecca contro il [proprio] matrimonio**, come fa invece colui che uccide la propria moglie. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 60, a. 2, ad arg. 4

Non è necessario che eliminata la colpa sia condonata ogni pena: come è evidente nel caso dell'irregolarità. Infatti la penitenza non restituisce la **precedente dignità**, sebbene possa restituire il **precedente stato di grazia**, come si è visto [q. 28, a. 1, ad 3].

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento matrimoniale dei voti solenni

Spl. **Questione 61**

Proemio

Veniamo ora a parlare degli **impedimenti che possono capitare dopo il matrimonio**:

- **Primo**, dei **voti solenni** che possono sopravvenire prima che il matrimonio sia consumato;
- **secondo**, dell'**adulterio**, che può sopravvenire dopo la sua consumazione.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se uno dei coniugi possa rendersi religioso contro la volontà dell'altro, dopo aver consumato il matrimonio;

2. Se possa farlo prima di consumarlo;

3. Se la donna possa risposarsi con un altro, quando il marito si rende religioso prima di consumare il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo aver consumato il matrimonio un coniuge possa **farsi religioso contro il volere dell'altro**. Infatti:

Spl. III^a q. 61, a. 1, arg. 1

La legge divina deve favorire i beni spirituali più che la legge umana. Ora, un tempo la **legge umana, Novellae Constitutiones 22, 5**, permetteva ciò. Quindi a maggior ragione dovrà permetterlo la legge divina.

[Ci furono in passato delle esagerazioni a difesa e incremento della vita religiosa contro gli stessi obblighi della vita matrimoniale. L'imperatore Giustiniano ed è il caso più clamoroso concesse a ciascuno dei coniugi il diritto di entrare in monastero anche dopo la consumazione del matrimonio magari a dispetto della comparte (Novella 22, c. 5). Inoltre accordò al coniuge rimasto nel secolo il diritto di passare a nuove nozze anche quando la separazione per motivi religiosi non fosse avvenuta col mutuo consenso (Novella 117, c. 12)]

Spl. III^a q. 61, a. 1, arg. 2

Un bene minore non può impedire un bene maggiore. Ma lo stato matrimoniale, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 8. 32 ss.**, è inferiore a quello religioso. Quindi dal matrimonio uno non può essere impedito di farsi religioso.

Spl. III^a q. 61, a. 1, arg. 3

In qualsiasi religione si attua un matrimonio spirituale. Ora, è lecito passare da una religione meno gravosa a un'altra più severa. Perciò da un matrimonio meno gravoso, come è quello carnale, è sempre lecito passare a un matrimonio più severo, ossia a quello della religione, anche contro il volere della moglie.

Spl. III^a q. 61, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 5**, *[Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione.]* afferma che gli sposi non devono neppure dedicarsi temporaneamente alla preghiera astenendosi dal matrimonio, senza il mutuo consenso.

2. Nessuno può fare lecitamente ciò che pregiudica i diritti di un altro, contro il volere di quest'ultimo. Ma i voti religiosi emessi da uno dei coniugi pregiudicano i diritti dell'altro: poiché l'uno ha potestà sul corpo dell'altro, **1Corinti 7, 4**. Perciò un coniuge non può emettere i voti religiosi senza il benestare della comparte.

Spl. III^a q. 61, a. 1. RESPONDEO:

Nessuno può offrire a Dio ciò che appartiene ad altri. Poiché dunque col **matrimonio consumato** il marito cede il proprio corpo alla moglie, senza il suo consenso egli non può più offrire se stesso a Dio col voto di castità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 61, a. 1, ad arg. 1

La **legge umana** considera il matrimonio solo come compito naturale. Invece la **legge divina** lo considera come sacramento, e da questo lato esso è del tutto indivisibile. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 61, a. 1, ad arg. 2

È del tutto normale che un bene maggiore possa essere impedito da un bene minore ad esso contrario: **come anche il bene è impedito dal male.**

Spl. III^a q. 61, a. 1, ad arg. 3

Il matrimonio [spirituale] che viene contratto in qualsiasi ordine religioso è sempre con la medesima persona, cioè con Cristo, verso il quale tuttavia uno si obbliga di più o di meno a seconda delle varie regole. Invece il matrimonio carnale e quello dei voti religiosi non vengono contratti con la medesima persona. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non lo possa. Infatti:

Spl. III^a q. 61, a. 2, arg. 1

L'indissolubilità è propria del matrimonio come sacramento, cioè in quanto sta a significare l'unione permanente di Cristo con la Chiesa, Efesini 5, 32. Ora, **prima del rapporto sessuale il matrimonio contratto come impegno immediato è un vero sacramento.** Quindi non può essere rescisso per il fatto che uno dei coniugi si fa religioso.

Spl. III^a q. 61, a. 2, arg. 2

Con il **consenso matrimoniale** debitamente espresso i coniugi cedono reciprocamente il dominio sul proprio corpo. Quindi subito dopo l'uno può chiedere il debito coniugale, e l'altro è tenuto a renderlo. Così dunque uno non può passare alla vita religiosa senza il benestare dell'altro.

Spl. III^a q. 61, a. 2, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 19, 6**, si legge: «**L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto**». Ma l'unione che precede l'atto matrimoniale è opera di Dio. Quindi essa non può essere distrutta per volontà dell'uomo.

Spl. III^a q. 61, a. 2. SED CONTRA:

Secondo **S. Girolamo** [**Adversus Iovinianum 1, 26**], il Signore chiamò S. Giovanni mentre questi celebrava il suo festino di nozze.

Spl. III^a q. 61, a. 2. RESPONDEO:

Prima dell'atto matrimoniale esiste tra i coniugi il solo vincolo spirituale; dopo invece nasce anche quello carnale. Come quindi **il matrimonio consumato** si scioglie con la **morte corporale**, così quello **non consumato** può essere sciolto con l'ingresso nella vita religiosa: poiché la **professione religiosa** è una specie di **morte spirituale**, con la quale **si muore al mondo** e si vive per Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 61, a. 2, ad arg. 1

Prima della consumazione il matrimonio è il simbolo dell'unione esistente tra Cristo e l'anima in grazia, unione che può essere spezzata dalla disposizione spirituale contraria, cioè dal peccato. Invece dopo l'atto coniugale è il simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa mediante l'assunzione della natura umana nell'unità della persona, unione che è del tutto indissolubile.

Spl. III^a q. 61, a. 2, ad arg. 2

Prima dell'atto coniugale il trasferimento del proprio corpo sotto il dominio altrui **non è assoluto, ma condizionato**: cioè a meno che nel frattempo uno dei coniugi non passi a uno stato di vita migliore. **Invece con l'atto coniugale il passaggio ha il suo compimento**: perché così entrambi entrano fisicamente in possesso del dominio ad essi ceduto. Quindi **prima dell'atto matrimoniale non c'è l'obbligo di rendere subito il debito coniugale dopo il consenso del matrimonio, ma si concede di attendere due mesi** [Decretales 3, 32, 7], **e ciò per tre motivi. Primo**, per riflettere sulla possibilità di farsi religiosi. **Secondo**, per preparare l'occorrente per la solennità delle nozze. **Terzo**, perché il marito non disprezzi la moglie, non avendola sospirata nella dilazione [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 39].

Spl. III^a q. 61, a. 2, ad arg. 3

L'unione che precede l'atto matrimoniale è perfetta nel suo essere primo, ma non è completa nel suo atto secondo, che è l'operazione, ed è simile a una presa di possesso materiale. Per questo tale unione non ha un'indissolubilità assoluta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che una donna non possa risposarsi dopo che il marito è entrato in religione senza avere consumato il matrimonio. Infatti:

Spl. III^a q. 61, a. 3, arg. 1

Ciò che è compatibile col matrimonio non rompe il vincolo coniugale. Ora, tra due coniugi che entrano entrambi in religione il vincolo matrimoniale sussiste. Quindi per il fatto che uno di essi entra in religione, l'altro non viene sciolto dal vincolo coniugale. Ora, **fino a che si ha un vincolo matrimoniale con una persona non è possibile sposarne un'altra**. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 61, a. 3, arg. 2

Chi abbraccia la vita religiosa può anche tornare al secolo prima della professione. Se quindi la donna potesse risposarsi quando il marito abbraccia la vita religiosa, anche questi ritornando al secolo potrebbe risposarsi con un'altra. Il che è assurdo.

Spl. III^a q. 61, a. 3, arg. 3

Secondo una nuova decretale [Sexti Decretal. 3, 14, 2], nessuna professione può essere valida se viene emessa prima di un anno [di noviziato]. Se quindi uno dopo una tale professione torna a casa, la moglie è tenuta a riceverlo. Perciò né l'entrata del marito nella vita religiosa, né i suoi voti, permettono alla moglie di risposarsi con un altro.

Spl. III^a q. 61, a. 3. SED CONTRA:

Nessuno può obbligare un altro alle pratiche della perfezione. Ma la continenza è tra queste pratiche. Quindi la donna non può essere costretta alla continenza per il fatto che suo marito abbraccia la vita religiosa. Quindi può risposarsi.

Spl. III^a q. 61, a. 3 RESPONDEO:

Come scioglie il vincolo del matrimonio la morte corporale del marito, per cui la donna, secondo S. Paolo, **1Corinti 7, 9**, può sposare chi vuole, così dopo la morte spirituale di lui mediante l'entrata nella vita religiosa **la donna può risposarsi con chi vuole.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 61, a. 3, ad arg. 1

Quando entrambi i coniugi fanno voto di castità, nessuno dei due rinuncia al vincolo coniugale, il quale sussiste. Quando invece fa tale voto un coniuge soltanto, allora per parte sua egli rinuncia al vincolo coniugale. **Quindi anche l'altro è sciolto da tale vincolo.**

Spl. III^a q. 61, a. 3, ad arg. 2

Chi abbraccia la vita religiosa non si considera morto al secolo fino a che non emette la professione. Perciò la moglie è tenuta ad attenderlo fino a quel momento.

Spl. III^a q. 61, a. 3, ad arg. 3

La professione emessa prima del tempo determinato va considerata come i voti semplici. Come quindi dopo che il marito ha emesso i voti semplici la donna non è tenuta a rendere il debito coniugale, e tuttavia non ha la facoltà di risposarsi con un altro, così anche in questo caso.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > L'impedimento dell'adulterio, che può capitare dopo la consumazione del matrimonio

Spl. Questione 62

Proemio

Rimane ora da trattare dell'impedimento dell'**adulterio**, che può capitare **dopo la consumazione del matrimonio**, impedendo i rapporti coniugali, senza distruggere il vincolo coniugale.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il marito possa rimandare la moglie per causa dell'adulterio;
2. Se sia tenuto a farlo;
3. Se possa rimandarla di proprio arbitrio;
4. Se marito e moglie siano in questo a parità di condizioni;
5. Se dopo la separazione debbano rinunciare ad altre nozze;
6. Se dopo la separazione possano riconciliarsi.

*[Ritroviamo questa formula in **Matteo 19,9**. La Chiesa orientale e le chiese protestanti, prendendo il termine “impudicizia” nel senso di “adulterio” intesero l’inciso come un vero caso di divorzio. Al contrario la tradizione della Chiesa occidentale è stata costante nell’escludere tale eccezione. Studi recenti sull’antico diritto matrimoniale giudaico hanno fornito elementi per una soddisfacente soluzione del tormentato problema esegetico: nella “impudicizia” (*porneia*), cosa diversa dall’“adulterio” (*moicheia*) è da ravvisare con tutta probabilità la “*zenut*” che in greco viene tradotto con “*porneia*”, matrimonio contratto fra parenti proibito dalla legge, Levitico 18. Così Gesù verrebbe ad escludere dalla legge della indissolubilità quelle unioni illegali non legate da Dio. Anche nel Concilio Apostolico di Gerusalemme, a conclusione del dibattito sulla validità della Legge Mosaica, viene fatta raccomandazione ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare l’astinenza dalle carni immolate agli idoli, dal sangue dagli animali soffocati e dalla impudicizia, “*porneia*”, dai matrimoni cioè contratti fra parenti, cose a cui il giudei-cristiani tenevano in modo particolare, **Atti 15,29** . Ciò spiega anche come la famosa clausola si trovi soltanto in questo Vangelo giudaizzante di Matteo. Negli altri passi del nuovo Testamento che trattano la stessa materia, non si fa cenno a tale eccezione: Marco 10,2-12, Luca 16,18 e I Corinti 7,10-11]*

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il marito non possa rimandare la moglie adultera. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 1, arg. 1

Non si deve rendere male per male. Ora, il marito che per l’adulterio rimanda la moglie rende male per male. Quindi non è una cosa lecita.

Spl. III^a q. 62, a. 1, arg. 2

Se l’adulterio è commesso da entrambi i coniugi, il peccato è più grave che se è commesso da uno solo. Eppure in tal caso non si può fare la separazione. Quindi non la si può fare nemmeno quando è uno solo a commetterlo.

Spl. III^a q. 62, a. 1, arg. 3

L’adulterio spirituale e certi altri peccati sono più gravi dell’adulterio carnale. Ora, per tali peccati non si può fare la separazione. Quindi neppure per l’adulterio carnale.

Spl. III^a q. 62, a. 1, arg. 4

Il peccato contro natura è più incompatibile con i beni del matrimonio che l’adulterio, il quale è compiuto secondo natura. Perciò esso andava posto tra le cause di separazione più che l’adulterio.

Spl. III^a q. 62, a. 1. SED CONTRA:

1. Così si legge nel Vangelo di S. **Matteo 5, 32; 19, 9**. *[ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio.]*

2. **Non si è tenuti alla fedeltà verso chi manca di parola. Ora, il coniuge che commette adulterio manca di parola verso l’altro coniuge.** Quindi quest’ultimo a motivo dell’adulterio può rimandarla.

Spl. III^a q. 62, a. 1. RESPONDEO:

Il Signore ha concesso di rimandare la moglie a causa dell'adulterio come castigo per chi manca di fedeltà, e a favore del coniuge fedele, esimendolo dall'obbligo di rendere il debito al coniuge infedele. Per questo motivo vengono eccettuati sette casi in cui non è lecito rimandare la donna adultera, o perché essa non è colpevole, o perché entrambi i coniugi sono colpevoli allo stesso modo.

- **Primo**, quando il marito è anche lui colpevole di adulterio.
- **Secondo**, quando è lui a prostituire la moglie.
- **Terzo**, quando la moglie, credendo morto il marito per la sua assenza prolungata, ne sposa un altro.
- **Quarto**, quando essa viene violata da un altro introdottosi con frode nel letto coniugale.
- **Quinto**, se è stata violentata.
- **Sesto**, se il marito si è riconciliato con l'adultera mediante l'atto coniugale.
- **Settimo**, se nel matrimonio di due non battezzati la moglie è passata a seconde nozze, dopo aver ricevuto il libello di ripudio. In questo caso però, se entrambi poi si convertono, il marito è tenuto a riprenderla in moglie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 1, ad arg. 1

Se il marito rimanda la moglie adultera per vendetta, commette peccato. Non pecca invece se lo fa o per salvaguardare la propria reputazione e non sembrare connivente, o per correggere il peccato della moglie, o ancora per evitare incertezze sulla legittimità della prole.

Spl. III^a q. 62, a. 1, ad arg. 2

La separazione avviene in seguito all'accusa di uno dei coniugi. Ora, non potendo nessuno accusare un altro se è anch'egli colpevole dello stesso delitto, ne viene di conseguenza che non si può procedere alla separazione quando entrambi i coniugi sono adulteri: sebbene in tal caso il peccato contro il matrimonio sia più grave.

Spl. III^a q. 62, a. 1, ad arg. 3

L'adulterio è direttamente contro i beni del matrimonio: poiché compromette la certezza della prole, viola la fedeltà e distrugge il significato simbolico del sacramento, inquantoché uno dei coniugi «divide con molti la propria carne» [Gir., In Mt 3, su 19, 9]. Per questo gli altri delitti, pur essendo forse più gravi dell'adulterio, non provocano la separazione. Poiché tuttavia anche l'incredulità, che è detta adulterio spirituale, è incompatibile con quel bene del matrimonio che è l'educazione della prole al culto di Dio, può giustificare anch'essa la separazione. Però non come l'adulterio carnale. Poiché si può procedere alla separazione per un solo atto di adulterio carnale, mentre non basta a ciò un solo atto di incredulità, ma ci vuole un'abitudine, che rivela la pertinacia, nella quale si completa questo peccato.

Spl. III^a q. 62, a. 1, ad arg. 4

Si può procedere alla separazione anche per il vizio contro natura. Ma di esso non si fa menzione sia perché è un vizio innominabile, sia perché capita di rado, sia perché non è tale da causare incertezze sulla legittimità della prole.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il marito sia obbligato per legge a rimandare la moglie adultera. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 2, arg. 1

Il marito, essendo «capo della moglie», **1Corinti 11, 3; Efesini 5, 23**, è tenuto a castigarla. Ma la separazione ha funzione di castigo per la moglie adultera. Quindi egli è tenuto a rimandarla.

Spl. III^a q. 62, a. 2, arg. 2

Chi approva uno che pecca mortalmente commette anche lui un peccato mortale, **Romani 1, 32**. Ma il marito che tiene la moglie adultera mostra di approvarla, come dicono le Sentenze [4, 35, 3]. Quindi pecca se non la allontana.

Spl. III^a q. 62, a. 2, arg. 3

«Chi si unisce a una prostituta», scrive S. Paolo, 1Corinti 6, 16, «forma con essa un solo corpo». Ora, nessuno può essere insieme membro di una prostituta e membro di Cristo, come aggiunge l'Apostolo 1Corinti 6,15. Perciò il marito che resta unito alla moglie adultera cessa di essere membro di Cristo, peccando mortalmente.

Spl. III^a q. 62, a. 2, arg. 4

Come la parentela toglie il vincolo coniugale, così l'adulterio produce la separazione carnale. Ora, il marito che si unisce alla moglie dopo averne conosciuta la consanguineità, pecca mortalmente. Quindi pecca ugualmente se si unisce con essa dopo averne conosciuto l'adulterio.

Spl. III^a q. 62, a. 2. SED CONTRA:

1. La **Glossa** afferma che il Signore **permise** di rimandare la moglie a motivo dell'adulterio. **Perciò non è un obbligo.**
2. **Chiunque ha il potere di perdonare la colpa di chi ha peccato contro di lui.** Ma la moglie con l'adulterio pecca contro il marito. Quindi costui può perdonarla non allontanandola.

Spl. III^a q. 62, a. 2. RESPONDEO:

Il licenziamento della moglie adultera fu introdotto per castigare il delitto. Ma **non si richiede più il castigo quando è sopravvenuto l'emendamento.** Se quindi la donna si pente del suo peccato, il marito non è tenuto a rimandarla. **Se invece non se ne pente, allora è tenuto: per non sembrare consenziente al suo peccato, non infliggendo la debita correzione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 2, ad arg. 1

Il peccato di adulterio può essere corretto nella moglie non solo mediante quel castigo, ma anche con i rimproveri e le percosse. Se quindi essa è disposta a correggersi, il marito non è tenuto a rimandarla.

Spl. III^a q. 62, a. 2, ad arg. 2

Il marito mostra di acconsentire al peccato della moglie quando la tiene senza che essa lasci la colpa. Se invece questa si corregge, il consenso non esiste.

Spl. III^a q. 62, a. 2, ad arg. 3

La donna che si pente dell'adulterio non può essere detta prostituta. Quindi il marito, unendosi con essa, non diventa membro di una prostituta. Oppure si può rispondere che egli si unisce ad essa non in quanto prostituta, ma in quanto moglie.

Spl. III^a q. 62, a. 2, ad arg. 4

Il paragone non regge. Poiché la parentela rende nullo il vincolo coniugale, e quindi illecito il rapporto sessuale. Invece l'adulterio non annulla tale vincolo. Per cui l'atto di per sé rimane lecito, pur diventando illecito in maniera indiretta, in quanto il marito mostra così di favorire il peccato della moglie.

Spl. III^a q. 62, a. 2, S.c. 1

La permissione suddetta va intesa come assenza di proibizione. Perciò essa non è il contrario di un precetto: poiché anche ciò che è di precetto non è proibito.

Spl. III^a q. 62, a. 2, S.c. 2

La moglie adultera pecca non soltanto contro il marito, ma anche contro se stessa e contro Dio. Perciò il marito non può esimerla totalmente dal castigo, se essa non si emenda.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il marito possa **rimandare la moglie adultera di proprio arbitrio**. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 1

È lecito eseguire la sentenza pronunciata da un giudice senza ricorrere ad altri giudizi. **Ora Dio, giusto giudice, Salmo 7, 12; 2Timoteo 4, 8**, ha dato questa sentenza, che il marito per l'adulterio può rimandare la moglie, **Matteo 5, 32; 19, 9**. Quindi non si richiede per questo un altro giudizio.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 1, 19**, si legge che «**Giuseppe, essendo giusto, pensava di rimandare segretamente Maria**». Sembra quindi che il marito possa attuare il **divorzio** senza ricorrere al giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 3

Se il marito rende il debito coniugale alla moglie dopo aver conosciuto l'adulterio, perde il diritto di accusarla. Quindi il rifiuto del debito coniugale, che fa parte del divorzio, deve precedere il giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 4

Non si può sottoporre al giudizio della Chiesa quanto è impossibile provare. Ma il delitto dell'adulterio non può essere provato poiché, come dice la Scrittura [Gb 24, 15], «l'occhio dell'adultero spia l'oscurità». Quindi per la separazione suddetta non si richiede il giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 5

L'accusa deve essere preceduta dalla denuncia scritta, con la quale uno si obbliga alla pena del taglione nel caso che non riesca a fornire le prove. Ma in questa materia ciò è inammissibile: poiché comunque vadano le cose il marito raggiunge il suo intento, sia che egli lasci la moglie, sia che la moglie si separi da lui. Quindi questa causa non deve essere portata, con l'accusa, dinanzi al giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 6

Uno è più obbligato verso la moglie che verso gli estranei. Ora, nessuno deve portare davanti alla Chiesa il delitto di un altro, anche se estraneo, senza aver fatto precedere l'ammonizione segreta [Mt 18, 15 ss.]. Molto meno, quindi, uno può portare davanti alla Chiesa il delitto della propria moglie se prima non la ha corretta segretamente.

Spl. III^a q. 62, a. 3. SED CONTRA:

1. **Nessuno può farsi giustizia da sé, Romani 12, 19**. Ma se il marito abbandonasse la moglie di proprio arbitrio, si farebbe giustizia da sé. Quindi non ha il diritto di farlo.

2. **In una stessa causa nessuno può essere insieme accusatore e giudice**. Ora, il marito è **accusatore** nel contestare alla moglie l'offesa commessa contro di lui. Perciò non può essere **giudice**. Quindi non deve rimandarla di proprio arbitrio.

Spl. III^a q. 62, a. 3 RESPONDEO:

Il marito può separarsi dalla moglie in due modi.

- **Primo, quanto al letto matrimoniale soltanto**. E questo può farlo di proprio arbitrio appena è sicuro dell'adulterio della moglie. E non è tenuto a renderle il debito coniugale se non viene a ciò obbligato dalla Chiesa, senza che questa obbedienza pregiudichi il diritto di ricorrere.

- **Secondo, quanto al letto matrimoniale e alla coabitazione**. E questa separazione non può farsi senza il giudizio della Chiesa, tanto che se uno avesse rimandato la moglie diversamente deve essere costretto a

convivere con essa: a meno che il marito non possa provarne l'adulterio in maniera immediata. E questa separazione viene detta divorzio. Perciò si deve concludere che non si può procedere al divorzio senza il giudizio della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 1

La sentenza è l'applicazione della legge generale a un caso particolare. Perciò **il Signore non fece che promulgare la legge a cui deve conformarsi la sentenza del giudice.**

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 2

S. Giuseppe voleva rimandare la Vergine non perché sospettava un adulterio, ma per rispetto della sua santità, temendo di coabitare con essa. D'altra parte **il paragone non regge. Poiché allora in seguito all'adulterio non si procedeva solo al divorzio, ma alla lapidazione.** Non così invece oggi, quando si tratta del giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni [nel corpo].

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 4

Il marito che sospetta di sua moglie spesso la spia, e può sorprenderla con dei testimoni nell'atto dell'adulterio. E così può procedere all'accusa. Inoltre, anche se il fatto non viene costatato, ci possono essere dei gravi motivi di sospetto che danno l'adulterio per certo: come quando la donna viene trovata sola con un uomo in ore e luoghi sospetti, e priva di indumenti.

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 5

Il marito può accusare la moglie di adulterio per due scopi diversi. Primo, per la separazione quanto al letto matrimoniale, dinanzi al giudice ecclesiastico. E allora la denuncia non esige l'obbligo alla legge del taglione: perché allora in tutti i casi il marito conseguirebbe l'intento, come dice l'obiezione. - Secondo, per la punizione del delitto dinanzi al tribunale civile. E in tal caso si esige la denuncia scritta, che obbliga alla pena del taglione nel caso in cui non si riesca a provare l'accusa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 6

Come spiegano le Decretali [5, 3, 31], ci sono tre modi di procedere nelle cause criminali. Primo, mediante l'inquisizione: e questa deve essere preceduta da un grave sospetto, che sostituisce l'accusa. Secondo, mediante l'accusa: e a questa deve precedere la denuncia per iscritto. Terzo, mediante la denuncia semplice: e questa deve essere preceduta dalla correzione fraterna. Perciò le parole del Signore valgono per la denuncia semplice, non già per l'accusa: poiché in questi ultimi casi non si tratta solo di correggere il colpevole, ma di punirlo per salvaguardare il bene comune, il quale sarebbe compromesso se venisse meno la giustizia.

ARTICOLO 4

VIDETUR **che in una causa di divorzio il marito e la moglie non debbano essere giudicati alla pari.**
Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 4, arg. 1

Nella nuova legge il **divorzio** [o separazione] viene concesso in sostituzione del **ripudio**, ammesso nell'antica legge, **Matteo 5, 31 s.** Ma allora rispetto al ripudio il marito e la moglie non erano alla pari: poiché il marito poteva ripudiare la moglie, **Deuteronomio 24, 1**, ma non viceversa. Quindi neppure rispetto al divorzio essi vanno giudicati alla pari.

Spl. III^a q. 62, a. 4, arg. 2

È più contro natura che una donna abbia diversi mariti piuttosto che un uomo abbia più mogli [q. 65, a. 1, ad 6 ss.]: infatti un tempo questo era permesso, quello invece mai [ib., a. 2]. Perciò nell'adulterio la donna pecca più dell'uomo. Quindi non devono essere giudicati alla pari.

Spl. III^a q. 62, a. 4, arg. 3

Dove c'è più danno per il prossimo c'è un peccato più grave. Ora, nuoce di più la moglie adultera al marito che il marito adultero alla moglie: poiché l'adulterio della moglie toglie la certezza della prole, non così invece l'adulterio del marito. Quindi il peccato della moglie è più grave, per cui i coniugi non vanno giudicati alla pari.

Spl. III^a q. 62, a. 4, arg. 4

La separazione è concessa per correggere il delitto di adulterio. Ma spetta più all'uomo correggere la moglie che viceversa, essendo l'uomo il capo della donna, secondo S. Paolo, 1Corinti 11, 3. Perciò in una causa di divorzio essi non vanno giudicati alla pari, ma l'uomo deve essere considerato in una condizione più vantaggiosa.

Spl. III^a q. 62, a. 4. SED CONTRA:

Sembra che la moglie debba essere in una condizione più vantaggiosa. Infatti:

1. Quanto maggiore è la fragilità di chi pecca, tanto più il peccato merita il perdono. Ma nella donna la fragilità è maggiore che nell'uomo: per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 40] afferma che la passione propria delle donne è la lussuria. E il Filosofo [Ethic. 7, 5] scrive che le donne a rigore non si dicono continenti, per la loro facile inclinazione alla concupiscenza: poiché neppure gli animali possono essere continenti, non avendo essi nulla che possa ovviare alla concupiscenza. Perciò nelle cause di divorzio si dovrebbe essere più indulgenti verso le donne.

2. L'uomo è dato come capo della donna per correggerla. Quindi egli pecca più della donna, e va punito più severamente.

Spl. III^a q. 62, a. 4. RESPONDEO:

In una causa di divorzio il marito e la moglie vanno giudicati alla pari, nel senso che le stesse cose sono lecite o illecite per l'uno come per l'altra. Però non è identico il rapporto dei coniugi verso tali cose: pur essendo infatti l'adulterio una causa sufficiente di separazione per l'uno e per l'altro, tuttavia lo è più per l'uno che per l'altro. Infatti il divorzio, o separazione, è un castigo dell'adulterio quale atto contrario ai beni del matrimonio. Ora, **rispetto alla fedeltà**, in cui i coniugi sono alla pari, va contro il matrimonio tanto l'adulterio dell'uno quanto l'adulterio dell'altro: e questo è un motivo sufficiente di separazione in entrambi i casi. **Rispetto invece al bene della prole** l'adulterio della moglie è più grave di quello del marito: per cui il motivo di divorzio in tale caso è più grave. Perciò essi hanno gli stessi obblighi, ma non per gli stessi motivi. E ciò senza ingiustizia: poiché per entrambi c'è un motivo sufficiente per subire tale castigo; come avviene nel caso di due rei condannati a morte di cui l'uno è più colpevole dell'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 4, ad arg. 1

Il ripudio fu allora permesso per evitare l'omicidio. E poiché tale delitto era da temere più nei mariti che nelle mogli, con la legge del ripudio fu permesso al marito di ripudiare la moglie, e non viceversa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 2/3

Il secondo e il terzo argomento valgono nel senso che in rapporto al bene della prole il motivo di divorzio nell'adulterio della donna è più grave che in quello dell'uomo. **Però non ne segue, come si è spiegato [nel corpo], che essi non vadano giudicati alla pari.**

Spl. III^a q. 62, a. 3, ad arg. 4

Sebbene l'uomo sia a capo della donna quale dirigente, non lo è però in funzione di giudice; e neppure viceversa. Perciò quando si tratta di cose da risolvere sul piano giudiziario, non ci sono tra loro posizioni di privilegio.

Spl. III^a q. 62, a. 3, S.c. 1

Nell'adulterio si riscontra la malizia della fornicazione semplice, e in più qualcosa che aggrava il peccato, cioè la violazione del matrimonio. Se quindi si considera quanto è comune alla fornicazione e all'adulterio, il peccato dell'uomo e quello della donna si controbilanciano nelle attenuanti: poiché nelle donne c'è un eccesso di umore, per cui sono più soggette alle concupiscenze, ma nell'uomo c'è un sovrappiù di calore [Aristotele, De gen. animal. 4, 6], dal quale la concupiscenza è accesa. Tuttavia, assolutamente parlando, a parità di condizioni, l'uomo nella fornicazione semplice pecca più della donna: poiché è dotato di una maggiore capacità raziocinativa, che prevale su qualsiasi moto passionale. Invece rispetto alla violazione del matrimonio, che è propria dell'adulterio e causa il divorzio, la donna pecca più gravemente dell'uomo, come è evidente in base alle spiegazioni date [nel corpo]. E poiché l'adulterio costituisce un peccato più grave della fornicazione, assolutamente parlando e a parità di condizioni la moglie adultera pecca più del marito adultero.

Spl. III^a q. 62, a. 3, S.c. 2

Sebbene l'autorità concessa all'uomo nei riguardi della donna sia nel peccato una **circostanza aggravante**, tuttavia **il peccato risulta più aggravato** da quella circostanza che **muta la specie**: che nel caso è la violazione del matrimonio, la quale fa dell'adulterio un peccato di ingiustizia, inquantoché introduce fraudolentemente in una famiglia la prole di un altro.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che dopo la separazione il marito possa **risposarsi**. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 5, arg. 1

Nessuno è tenuto alla continenza perpetua. Ma in certi casi il marito è tenuto a separarsi in perpetuo dalla moglie, come si è visto sopra [a. 2]. Quindi almeno in questi casi pare che il marito possa sposare un'altra donna.

Spl. III^a q. 62, a. 5, arg. 2

Non si deve fornire al peccatore un'occasione più grave di peccato. Ora, se al coniuge ripudiato per adulterio non si concede un'altra unione coniugale, gli si offre un'occasione più grave di peccato: poiché non è probabile che chi non seppe osservare la castità nel matrimonio ne sia capace in seguito. Quindi sembra che possa passare ad altre nozze.

Spl. III^a q. 62, a. 5, arg. 3

La moglie verso il marito è tenuta solo al debito coniugale e alla coabitazione. Ma il divorzio la scioglie dall'uno e dall'altro dovere. Quindi essa viene del tutto sciolta dalla legge del marito, Romani 7, 2, e può sposare un altro uomo. E la stessa cosa vale per il marito.

Spl. III^a q. 62, a. 5, arg. 4

Nel Vangelo, **Matteo 19, 9**, si legge: «**Chi rimanda la moglie e sposa un'altra donna, eccetto il caso di fornicazione, commette adulterio**». Pare quindi che non commetta adulterio quando ne sposa un'altra dopo aver rimandato la moglie perché colpevole di fornicazione. E così si tratterà di un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 62, a. 5. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 10 s.**, ha scritto: «Ordino non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito; e qualora si separi, rimanga senza sposarsi».

2. **Nessuno deve trarre un vantaggio dal suo peccato.** Ora, ciò avverrebbe se all'adultera fosse concesso di passare ad altre nozze più desiderate; e si offrirebbe l'occasione di commettere adulterio a chi ha il desiderio di un altro connubio. Quindi né al marito né alla moglie è lecito risposarsi.

Spl. III^a q. 62, a. 5. RESPONDEO:

Nessun fatto posteriore al matrimonio è capace di scioglierlo. Perciò l'adulterio non fa sì che il vincolo esistente non sia un vero matrimonio. Poiché, come dice **S. Agostino**, tra i coniugi vivi rimane sempre il vincolo coniugale, che non può essere eliminato né dalla separazione né dall'unione con altri. Quindi non è lecito a un coniuge passare ad altre nozze mentre vive la comparte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 5, ad arg. 1

Sebbene di per sé nessuno sia obbligato alla continenza, tuttavia uno può esservi tenuto per motivi accidentali: come quando la moglie è colpita da una **malattia incurabile** che esclude il rapporto sessuale. E lo stesso si dica quando essa cade in maniera incorreggibile in quella **malattia spirituale** che è l'adulterio.

Spl. III^a q. 62, a. 5, ad arg. 2

La **vergogna** stessa che deriva dalla separazione deve distogliere la donna dal peccato. E se ciò non basta, è un male minore che pecchi essa sola piuttosto che il marito sia connivente verso i suoi peccati.

Spl. III^a q. 62, a. 5, ad arg. 3

Sebbene dopo la separazione la moglie non sia tenuta né a rendere il debito coniugale al marito adultero, né a coabitare con lui, tuttavia rimane il vincolo matrimoniale da cui derivano quei doveri. Perciò, mentre vive il marito, essa non può passare ad altre nozze. - Essa tuttavia può fare voto di castità, anche contro il volere del marito: purché non risulti che la Chiesa venne ingannata da falsi testimoni quando pronunziò la sentenza di separazione, poiché in tal caso, anche se la moglie avesse emesso la professione religiosa, verrebbe restituita al marito, e sarebbe tenuta a rendere il debito coniugale, pur non avendo più il diritto di chiederlo.

Spl. III^a q. 62, a. 5, ad arg. 4

L'eccezione di cui parla il Signore si riferisce alla **[sola] separazione**. Perciò l'obiezione parte da un'interpretazione sbagliata.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che dopo la separazione il marito e la moglie non possano riconciliarsi. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 6, arg. 1

Nel diritto [Decr. di Graz. 2, 6, 4, 6] si riscontra questa norma: «Ciò che è stato ben definito una volta non deve essere ritrattato con una nuova decisione». Ma che essi dovessero separarsi fu definito dalla Chiesa. Quindi non possono più riconciliarsi.

Spl. III^a q. 62, a. 6, arg. 2

Se la riconciliazione fosse possibile, pare che il marito dovrebbe essere tenuto a riprendere la moglie soprattutto dopo la sua emendazione. Invece non è tenuto: poiché la moglie non può portare l'emendazione a propria difesa, quando il marito la accusa di adulterio. Perciò la riconciliazione non può essere fatta in alcun modo.

Spl. III^a q. 62, a. 6, arg. 3

Se fosse possibile la riconciliazione, la moglie adultera dovrebbe essere tenuta a tornare col marito che la richiama. Invece non è tenuta: poiché ormai sono separati per un giudizio della Chiesa. Quindi ecc.

Spl. III^a q. 62, a. 6, arg. 4

Se fosse lecita la riconciliazione con la moglie adultera, questa dovrebbe avvenire soprattutto quando si riscontra che il marito dopo il divorzio ha commesso adulterio. E invece neppure in questo caso la moglie può obbligarlo a riconciliarsi, dopo una giusta sentenza di separazione. Quindi in nessun caso possono riconciliarsi.

Spl. III^a q. 62, a. 6, arg. 5

Se un marito occultamente adultero rimanda la moglie convinta di adulterio dinanzi al tribunale della Chiesa, la separazione è un atto ingiusto. Eppure il marito non è tenuto a riprendere la moglie: poiché questa non è in grado di provare in giudizio l'adulterio del marito. Molto meno quindi può avvenire la riconciliazione quando la separazione è stata fatta giustamente.

Spl. III^a q. 62, a. 6. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 11**, ha scritto: «Se [la moglie] si separa, rimanga senza sposarsi o si riconcili col marito».

2. **Il marito aveva la facoltà di non rimandare la moglie dopo l'adulterio. Quindi per lo stesso motivo può riconciliarsi con essa.**

Spl. III^a q. 62, a. 6. RESPONDEO:

Se la moglie dopo la separazione si è emendata dal suo peccato facendo penitenza, il marito può riconciliarsi con essa. Se invece rimane incorreggibile, non deve riprenderla: per lo stesso motivo per cui non può tenerla quando essa non intende desistere dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 62, a. 6, ad arg. 1

La sentenza ecclesiastica di divorzio non imponeva la separazione, ma ne accordava la facoltà. Perciò la riconciliazione può essere fatta senza la ritrattazione della sentenza precedente.

Spl. III^a q. 62, a. 6, ad arg. 2

L'emendazione della moglie deve indurre il marito a non accusare e a non rimandare l'adultera, ma non è possibile costringerlo a questo; e neppure la moglie può costringerlo a desistere dall'accusa con il suo pentimento. Poiché la colpa, anche se cessa come atto e come macchia, rimane ancora come reato; e pur cessando come reato rispetto a Dio, rimane come reato rispetto al castigo della giustizia umana, poiché l'uomo non può, al pari di Dio, vedere il cuore, 1Samuele 16, 7.

Spl. III^a q. 62, a. 6, ad arg. 3

La sentenza che viene pronunciata a favore di una persona non può recarle pregiudizio. Essendo dunque la separazione accordata a favore del coniuge [innocente], essa non toglie a quest'ultimo la facoltà di chiedere il debito coniugale o di riprendere la moglie [colpevole]. Perciò la moglie è tenuta a tornare da lui, se viene richiamata, a meno che non abbia fatto voto di castità con il suo consenso.

Spl. III^a q. 62, a. 6, ad arg. 4

Per l'adulterio da lui commesso dopo la separazione, a rigore di legge il marito prima innocente non può essere costretto a riprendere la moglie adultera. Tuttavia secondo le regole dell'equità e in virtù del suo ufficio il giudice deve costringerlo a evitare il pericolo della sua anima e lo scandalo altrui, sebbene la moglie non abbia il diritto di chiedere la riconciliazione.

Spl. III^a q. 62, a. 6, ad arg. 5

Anche se l'adulterio del marito è occulto, esso non toglie tuttavia il diritto di avvalersene contro l'accusa portata da lui contro la moglie adultera, sebbene essa non sia in grado di provarlo. Quindi tale marito chiedendo il divorzio commette peccato: e se dopo la sentenza di separazione la moglie chiede il debito coniugale oppure la riconciliazione, è tenuto all'una e all'altra cosa.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Le seconde nozze

Spl. **Questione 63**

Proemio

Veniamo ora a parlare delle **seconde nozze**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se siano lecite;

2. Se siano un sacramento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le **seconde nozze** non siano **lecite**. Infatti:

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 1

Le cose vanno giudicate secondo verità. Ora, il **Crisostomo** afferma che «prendere un secondo marito, secondo verità, è una fornicazione». Ma questa non è lecita. Quindi non è neppure lecito il secondo matrimonio.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 2

Tutto ciò che non è buono non è lecito. Ma secondo **S. Ambrogio**, sposarsi due volte non è una cosa buona. Quindi non è lecito.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 3

Nessuno deve essere distolto dal partecipare a cose oneste e lecite. Ora i sacerdoti, stando al testo delle Sentenze [4, 42, 7], vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze. Esse quindi non sono lecite.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 4

Un castigo non viene inflitto che per una colpa. Ma per le seconde nozze alcuni incorrono nell'irregolarità. Quindi esse non sono lecite.

Spl. III^a q. 63, a. 1. SED CONTRA:

1. Di **Abramo** si legge nella Scrittura, **Genesi 25, 1**, che contrasse delle seconde nozze.

2. L'Apostolo, **1Timoteo 5, 14**, comanda: «Desidero che le più giovani», e parla delle vedove, «si risposino e abbiano figli». Quindi le seconde nozze sono lecite.

1. Spl. III^a q. 63, a. 1. RESPONDEO:

Il vincolo coniugale dura soltanto fino alla morte, come dichiara S. Paolo, **Romani 7, 2 s.**.. Quindi alla morte di un coniuge il vincolo cessa. Perciò dal matrimonio precedente uno non è impedito di contrarne un secondo, dopo la morte del coniuge. E così sono lecite non solo le seconde nozze, ma anche le terze e quelle successive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 63, a. 1, ad arg. 1

Il **Crisostomo** condanna il motivo che talora spinge alle seconde nozze, cioè la concupiscenza, la quale spinge anche alla fornicazione.

Spl. III^a q. 63, a. 1, ad arg. 2

Si dice che il secondo matrimonio non è buono non perché sia illecito, ma perché **manca di quel valore simbolico** che si riscontra nelle prime nozze, non essendoci l'unione di un solo uomo con una sola donna come tra Cristo e la Chiesa, **Efesini 5, 32.**

Spl. III^a q. 63, a. 1, ad arg. 3

Gli uomini consacrati al servizio di Dio vengono distolti non solo dalle cose illecite, ma anche dagli atti che presentano un'apparenza di disonestà. E così vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze, che non hanno la medesima onestà delle prime.

Spl. III^a q. 63, a. 1, ad arg. 4

L'irregolarità non sempre viene contratta per una colpa, ma anche per la perdita di un elemento simbolico del sacramento. Perciò l'argomento non vale

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **secondo matrimonio non sia un sacramento.** Infatti:

Spl. III^a q. 63, a. 2, arg. 1

«Reiterare un sacramento equivale a disprezzarlo». Ma nessun sacramento può essere disprezzato. Se quindi il secondo matrimonio fosse un sacramento, non dovrebbe essere reiterato in alcun modo.

Spl. III^a q. 63, a. 2, arg. 2

In ogni sacramento si usa qualche benedizione. Invece nelle seconde nozze non c'è alcuna benedizione, come dice il testo delle Sentenze [4, 42, 7]. Quindi in esse non c'è un sacramento.

Spl. III^a q. 63, a. 2, arg. 3

La significazione è essenziale al sacramento. Ma nelle seconde nozze il significato del matrimonio non si salva: poiché non c'è l'unione di un solo uomo con una sola donna, come tra Cristo e la Chiesa. Quindi le seconde nozze non sono un sacramento.

Spl. III^a q. 63, a. 2, arg. 4

Un sacramento non può impedire di riceverne un altro. Invece il secondo matrimonio impedisce di ricevere l'ordine sacro. Quindi non è un sacramento.

Spl. III^a q. 63, a. 2. **SED CONTRA:**

1. Il rapporto sessuale è giustificato nelle seconde nozze come nelle prime. Ma il rapporto sessuale è giustificato dai tre beni del matrimonio, che sono la **fedeltà**, la **prole** e il **sacramento** [q. 49, aa. 2, 4]. **Quindi anche il secondo matrimonio è un sacramento.**

2. Una seconda unione non sacramentale di un uomo con un'altra donna non provoca l'irregolarità: come è evidente nel caso della fornicazione. Invece nelle seconde nozze si contrae l'irregolarità. Queste quindi sono sacramentali.

Spl. III^a q. 63, a. 2. RESPONDEO:

Dove si riscontrano gli elementi essenziali di un sacramento, lì c'è un vero sacramento. Ora, dal momento che nelle seconde nozze si riscontrano tutti gli elementi essenziali del sacramento, cioè la **debita materia**, che consiste nella **legittimità delle persone**, e la **debita forma**, vale a dire la **manifestazione del consenso interiore mediante la parola**, è evidente che anche il secondo matrimonio è un sacramento come il primo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 63, a. 2, ad arg. 1

Ciò vale per i sacramenti che producono un effetto perpetuo: nel quale caso, se il sacramento viene ripetuto, si viene a dire che il primo non era valido, e quindi lo si disprezza; e ciò si verifica in tutti i sacramenti che imprimono il carattere. Invece i sacramenti che hanno un effetto non perpetuo possono essere ripetuti senza fare ingiuria al sacramento: come è evidente nel caso della confessione. Poiché dunque il vincolo matrimoniale è eliminato dalla morte, non si fa alcuna ingiuria al sacramento se dopo la morte del marito la donna si risposa.

Spl. III^a q. 63, a. 2, ad arg. 2

Il secondo matrimonio, pur essendo in se stesso un perfetto sacramento, posto a confronto col primo presenta un difetto di sacramentalità: poiché non ha il suo pieno significato, non essendo il matrimonio di un solo uomo con una sola donna, come è invece il matrimonio tra Cristo e la Chiesa. E per tale difetto nelle seconde nozze non si dà la benedizione. Ciò però vale quando le nozze sono seconde sia dalla parte dell'uomo che dalla parte della donna, oppure dalla parte della donna soltanto. Se infatti una vergine sposa un vedovo, le nozze vengono ugualmente benedette: poiché allora rispetto alle prime nozze [della sposa] in qualche modo si salva un certo simbolismo, poiché Cristo, sebbene abbia in sposa una sola Chiesa, tuttavia in essa possiede molte anime a lui sposate. Invece l'anima non può avere altro sposo che Cristo: altrimenti abbiamo un adulterio col diavolo, e viene a mancare il matrimonio spirituale. E così quando si risposa la donna non si benedicono le nozze, venendo a mancare il simbolismo del sacramento.

Spl. III^a q. 63, a. 2, ad arg. 3

Considerato in se stesso il secondo matrimonio possiede un perfetto simbolismo sacramentale; non così invece se viene considerato in rapporto al primo matrimonio. Ed è in questo senso che esso manca di significazione sacramentale.

Spl. III^a q. 63, a. 2, ad arg. 4

Le seconde nozze sono un impedimento per il sacramento dell'ordine non in quanto sacramento, ma in quanto difettose secondo il simbolismo sacramentale.

[Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Problemi annessi al matrimonio: il debito coniugale](#)

Spl. Questione 64

Proemio

Passiamo finalmente a interessarci di **alcuni problemi connessi col matrimonio.**

- **Primo, del debito coniugale;**
- secondo, della poligamia;
- terzo, della bigamia;
- quarto, del libello di ripudio;
- quinto, dei figli illegittimi.

Sul primo argomento si pongono sette quesiti:

1. Se un coniuge sia tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale;
2. Se talora debba renderlo, senza esserne richiesto;
3. Se in questo il marito e la moglie siano alla pari;
4. Se l'uno possa fare all'insaputa dell'altro un voto che impedisca l'uso del matrimonio;
5. Se ci siano dei tempi in cui non si può chiedere il debito coniugale;
6. Se chi lo chiede nei tempi sacri pecchi mortalmente;
7. Se si sia tenuti a renderlo nei giorni festivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il coniuge non sia **tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale** per una necessità di precetto. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 1, arg. 1

Nessuno viene impedito dal ricevere l'Eucaristia dall'adempimento di un precetto. Ma chi rende il debito coniugale alla moglie, secondo S. Girolamo [P. Lomb., Sent. 4, 32, 3], non può cibarsi delle carni dell'Agnello. Quindi rendere il debito coniugale non è di precetto.

Spl. III^a q. 64, a. 1, arg. 2

Chiunque può astenersi lecitamente da quanto è nocivo alla sua persona. Ma talora rendere il debito coniugale alla comparte che lo chiede è nocivo alla propria persona, o per causa di malattia, o perché è stato già reso. Perciò sembra che sia lecito negare il debito coniugale.

Spl. III^a q. 64, a. 1, arg. 3

Chi si rende impotente a compiere ciò a cui è tenuto per un precetto, commette peccato. Se quindi uno fosse tenuto per precetto a rendere il debito coniugale, peccherebbe quando digiunasse o debilitasse il proprio corpo rendendosi inabile a rendere il debito coniugale. Il che non sembra vero.

Spl. III^a q. 64, a. 1, arg. 4

Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], il matrimonio è ordinato alla procreazione e all'educazione della prole, nonché alla comunanza di vita. Ma la lebbra è incompatibile con entrambi tali fini: poiché essendo una malattia contagiosa, fa sì che la donna non sia tenuta a convivere col marito lebbroso; inoltre questa malattia spesso si trasmette alla prole. Quindi la moglie non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito lebbroso.

Spl. III^a q. 64, a. 1. SED CONTRA:

1. Come lo schiavo è sotto il dominio del padrone, così **un coniuge è sotto il dominio dell'altro**, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 7, 4**. Ma lo schiavo è tenuto per necessità di precetto a prestare servizio al suo padrone, stando a quelle parole dell'Apostolo, **Romani 13, 7**: **«Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi le tasse, le tasse»**, ecc. **Quindi un coniuge è tenuto per necessità di precetto a rendere all'altro il debito coniugale.**

2. Il matrimonio è destinato a far **evitare la fornicazione**, come afferma S. Paolo, **1Corinti 7, 2**. Ma ciò sarebbe impossibile se non ci fosse l'obbligo reciproco di rendere il debito quando uno è molestato dalla **concupiscenza**. Perciò rendere il debito coniugale è di necessità di precetto.

Spl. III^a q. 64, a. 1. RESPONDEO:

Il matrimonio fu istituito principalmente come **compito naturale**. Perciò negli atti che lo riguardano si deve seguire il processo della natura. Ora, in tale processo **la facoltà nutritiva fornisce alla generativa solo quegli umori che formano il sovrappiù di quanto serve alla conservazione dell'individuo**: poiché l'ordine naturale esige che uno prima completi se stesso, e successivamente trasmetta ad altri la propria perfezione. E tale è anche l'ordine della carità, che perfeziona la natura. Siccome dunque la moglie ha potere sul marito solo rispetto alla potenza generativa, e non su quanto è ordinato alla conservazione dell'individuo, **di conseguenza il marito è tenuto a renderle il debito coniugale in quelle cose che riguardano la generazione della prole, salva però innanzitutto l'incolumità della persona**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 1, ad arg. 1

Uno può rendersi inabile a un ufficio sacro anche eseguendo un'opera di precetto: come è evidente nel caso del giudice che condannando a morte per dovere di precetto un delinquente, diventa irregolare. E così chi per dovere di precetto rende il debito coniugale viene reso non idoneo a eseguire gli uffici sacri non perché quell'atto sia un peccato, ma per la sua carnalità. Difatti il Maestro delle Sentenze [l. cit. nell'ob.] spiega che S. Girolamo intende parlare solo dei ministri della Chiesa, e non dei semplici fedeli, che sono da lasciare al loro personale giudizio, avendo essi la facoltà di ricevere il corpo di Cristo senza peccato o di privarsene per devozione.

Spl. III^a q. 64, a. 1, ad arg. 2

La moglie, come si è spiegato [nel corpo], **ha dominio sul corpo del marito salva però l'incolumità della sua persona**. Per cui se passa questo limite la sua non è più una richiesta, ma un'**esazione ingiusta**. E il marito non è tenuto ad accontentarla.

Spl. III^a q. 64, a. 1, ad arg. 3

Se uno è reso **impotente a rendere il debito** coniugale per un fatto dovuto al matrimonio, ad es. per un atto matrimoniale precedente, allora la donna non ha il diritto di chiederlo ancora: e facendolo mostra di essere più una meretrice che una moglie. Se invece uno è reso impotente per altre cause, qualora si tratti di una **causa lecita**, anche allora l'uomo non è tenuto, e la donna non può esigere il debito coniugale. Se però fosse una **causa illecita**, in tal caso peccherebbe, e a lui andrebbe in qualche modo imputato anche il peccato della moglie, se essa commettesse per questo un atto di lussuria. Perciò il marito, per quanto gli è possibile, è tenuto a fare in modo che la moglie osservi la continenza.

Spl. III^a q. 64, a. 1, ad arg. 4

La lebbra scioglie gli sponsali, ma non il matrimonio. Perciò la moglie è tenuta a rendere il **debito coniugale** al marito lebbroso. Non è tenuta però a **coabitare** con lui: poiché l'infezione non si propaga tanto col rapporto sessuale, quanto piuttosto con la frequente convivenza. E quand'anche ne nascesse una prole malata, meglio è per questa esistere in questo modo che non esistere affatto. [?]

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il marito non sia **tenuto a rendere il debito coniugale** quando la moglie non lo chiede. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 2, arg. 1

Un precetto affermativo obbliga solo in determinati tempi. Ora, il tempo determinato per rendere il debito coniugale non può essere che quello in cui esso viene richiesto. Quindi non può essere un dovere renderlo in un altro momento.

Spl. III^a q. 64, a. 2, arg. 2

Di chiunque si deve sempre presumere il meglio. Ora, anche per gli sposati la continenza è sempre meglio che l'uso del matrimonio. Se quindi la moglie non lo chiede espressamente, il marito deve presumere che essa voglia osservare la continenza. Quindi non è tenuto in questo caso a rendere il debito coniugale.

Spl. III^a q. 64, a. 2, arg. 3

La donna ha il dominio sul marito come il padrone sui servi. Ma un servo non è tenuto a prestare servizio al padrone se non quando viene comandato. Perciò il marito non è tenuto al debito coniugale se non quando la moglie lo esige.

Spl. III^a q. 64, a. 2, arg. 4

Talora il marito può con preghiere distogliere la moglie dall'esigere il debito coniugale. A maggior ragione quindi può non rendere questo debito quando la moglie non lo esige.

Spl. III^a q. 64, a. 2. SED CONTRA:

1. Con l'atto coniugale il marito offre un rimedio alla concupiscenza della moglie. Ora, il medico che ha in cura un malato è tenuto a soccorrere la malattia anche se questi non lo chiede. Quindi il marito è tenuto a rendere il debito coniugale anche quando la moglie non lo chiede.

2. Un superiore è tenuto a correggere i peccati dei sudditi anche contro la loro volontà. Ma il debito coniugale è ordinato a prevenire i peccati della propria moglie. Perciò il marito è tenuto talora a rendere tale debito anche se la moglie non lo chiede.

Spl. III^a q. 64, a. 2. RESPONDEO:

Si può chiedere il debito coniugale in due modi:

- **Primo, espressamente:** come quando i coniugi lo chiedono reciprocamente a parole.

- **Secondo, in maniera interpretativa:** come quando il marito percepisce da qualche segno che la moglie lo desidererebbe, ma tace per vergogna. In tal caso dunque, anche se il debito coniugale non è richiesto espressamente a parole, il marito è tenuto a renderlo quando avverte nella moglie dei segni evidenti di tale desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 2, ad arg. 1

Il momento indicato per rendere il debito coniugale non si ha [soltanto] quando esso viene richiesto, ma anche quando si teme da certi segni che, non rendendolo, insorga quel pericolo che il debito coniugale è ordinato a scongiurare.

Spl. III^a q. 64, a. 2, ad arg. 2

Il marito può avere la presunzione suddetta quando non vede nella moglie segni contrari. Ma quando li vede, la sua sarebbe una presunzione stolta.

Spl. III^a q. 64, a. 2, ad arg. 3

Il padrone non ha vergogna di chiedere al servo il servizio dovuto, come invece la moglie ha vergogna a chiedere il debito coniugale. Tuttavia se il padrone non lo chiedesse, o per ignoranza o per altre cause, il servo sarebbe ugualmente tenuto a prestarlo nel caso di un danno imminente. Per questo l'Apostolo, Efesini 6, 6; Colossesi 3, 22, comanda ai servi di «non limitarsi a servire per essere visti».

Spl. III^a q. 64, a. 2, ad arg. 4

Il marito non deve distogliere la moglie dal chiedere il debito coniugale se non per motivi ragionevoli. E anche allora non deve farlo con grande insistenza, per il pericolo morale a cui essa è esposta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il marito e la moglie non siano alla pari rispetto all'atto matrimoniale. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 3, arg. 1

«L'agente è superiore al paziente», come scrive S. Agostino. Ma nell'atto coniugale il marito fa la parte dell'agente, e la donna quella del paziente, Aristotele. Quindi essi in tale atto non sono alla pari.

Spl. III^a q. 64, a. 3, arg. 2

La donna non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito se non ne è richiesta. Il marito invece è tenuto, come si è spiegato sopra [a. 2]. Quindi essi non sono uguali rispetto all'atto matrimoniale.

Spl. III^a q. 64, a. 3, arg. 3

Nel matrimonio la donna risulta fatta per l'uomo, 1Corinti 11, 9, [8 E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; 9 né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. 10 Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a causa degli angeli. 11 Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; 12 come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio.] come appare dalle parole della Genesi 2, 18: «Gli voglio fare un aiuto che gli sia simile». Ora, ciò che costituisce il fine per cui una cosa è fatta è sempre superiore ad essa. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 64, a. 3, arg. 4

Il matrimonio è ordinato principalmente all'atto coniugale. Ma nel matrimonio, come insegna S. Paolo [1 Cor 11, 3], il marito è il capo della moglie. Quindi essi non sono uguali nell'atto suddetto.

Spl. III^a q. 64, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto, 1Corinti 7, 4: «Il marito non è arbitro del proprio corpo»; e lo stesso viene ripetuto per la moglie. Essi dunque sono alla pari rispetto all'atto coniugale.

2. Il matrimonio è una relazione di equi paranza, essendo esso un'unione, come si è detto [q. 44, a. 1]. Perciò il marito e la moglie sono uguali nell'atto matrimoniale.

Spl. III^a q. 64, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono due tipi di uguaglianza: l'uguaglianza quantitativa e l'uguaglianza di proporzionalità. La prima è quella che si riscontra tra due quantità della stessa misura: come tra due cubiti e due cubiti. Invece l'uguaglianza di proporzionalità è quella che si riscontra tra due proporzioni della medesima specie: come quella esistente fra il doppio di una misura e il doppio di un'altra. Se quindi parliamo del primo tipo di uguaglianza, allora il marito e la moglie non sono uguali nel matrimonio: né rispetto all'atto coniugale, in cui la parte più nobile spetta al marito, né rispetto al governo della casa, in cui la donna è governata e il marito governa. Invece rispetto all'altro tipo di uguaglianza essi sono alla pari in entrambi i casi: poiché come il marito è obbligato ad agire da marito verso la moglie rispetto all'atto coniugale e al governo della casa, così la moglie lo è verso il marito in ciò che riguarda la moglie. Per cui nel testo delle Sentenze [4, 32, 1] si dice che essi sono alla pari nel chiedere e nel rendere il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 1

Sebbene **agire** sia più nobile che **patire**, **tuttavia il paziente sta al patire come l'agente sta all'agire**. Si ha quindi nel caso un'uguaglianza di proporzionalità.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 2

Tale fatto è accidentale. Infatti il marito, avendo nell'atto matrimoniale la parte più nobile, sente per natura meno vergogna della moglie a chiedere il debito coniugale. Per questo la moglie, a differenza del marito, non è tenuta a rendere il debito coniugale se non ne viene richiesta.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 3

Ciò dimostra che essi **non sono uguali in modo assoluto**, ma non che non lo sono in modo proporzionale.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 4

Sebbene il **capo** sia il **membro principale**, tuttavia, come le altre membra servono ad esso nel loro compito, così il capo serve ad esse nel suo. E così c'è tra loro un'uguaglianza di proporzionalità.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il marito e la moglie, senza il mutuo consenso, possano emettere dei voti incompatibili col debito coniugale. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 4, arg. 1

Il marito e la moglie, stando alle spiegazioni date [a. prec.], sono ugualmente obbligati a rendere il debito coniugale. Ma al marito è lecito, anche contro il volere della moglie, prendere la croce per liberare la Terra Santa. Quindi ciò è lecito anche alla moglie. Essendo quindi con ciò impedita la soddisfazione del debito coniugale, uno dei coniugi ha la facoltà di emettere un voto del genere senza il consenso dell'altro.

Spl. III^a q. 64, a. 4, arg. 2

Per fare un voto non c'è bisogno di attendere il consenso di chi non può dissentire senza peccato. Ora, un coniuge non può dissentire senza peccato a che la comparte faccia voto di continenza, o per sempre o per un dato tempo: poiché impedire il progresso spirituale è un peccato contro lo Spirito Santo. Quindi ognuno di essi può fare voto di continenza, per sempre o per un dato tempo, senza il consenso dell'altro.

Spl. III^a q. 64, a. 4, arg. 3

Come nell'atto del matrimonio si richiede che si renda il debito, così anche che lo si chieda. Ma un coniuge può fare voto, anche senza il consenso dell'altro, di non chiedere mai il debito coniugale: essendo ciò in suo potere. Quindi, per lo stesso motivo, può anche fare voto di non renderlo.

Spl. III^a q. 64, a. 4, arg. 4

Nessuno può essere obbligato dal comando di un superiore a cose a cui egli non può obbligarsi con voto, o non può fare da sé: poiché nelle cose illecite non si deve ubbidire. Ora, un'autorità superiore potrebbe comandare a uno sposato di non rendere il debito coniugale alla moglie per un certo tempo, occupandolo in qualche servizio. Quindi uno potrebbe anche da se stesso obbligarsi a fare con voto cose incompatibili con il soddisfacimento del debito coniugale.

Spl. III^a q. 64, a. 4. SED CONTRA:

1. S. Paolo scrive **1Corinti 7, 5**: «Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera».

2. Nessuno può offrire in voto la roba altrui. Ora, «il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie», **1Corinti 7, 4**. Quindi senza il suo consenso egli non può fare, né per sempre, né per un dato tempo, voto di continenza.

Spl. III^a q. 64, a. 4. RESPONDEO:

Il voto, come indica il vocabolo stesso, è un atto della volontà. Perciò si può fare voto solo di quei beni che sottostanno alla nostra volontà. Ma tali non sono quelli in cui uno è in debito verso altri. Perciò uno non può farli oggetto di voto senza il consenso delle persone interessate. Poiché dunque i due coniugi sono tenuti reciprocamente a rendersi il debito coniugale, che è incompatibile con la continenza, l'uno non può fare voto di continenza indipendentemente dal consenso dell'altro. E se lo fa commette peccato e non deve osservare il voto, ma fare penitenza per tale voto malfatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 4, ad arg. 1

È abbastanza ragionevole che la moglie sia tenuta a osservare per un certo tempo la continenza, per sovvenire ai bisogni della Chiesa universale. Per questo fu stabilito a favore della crociata che il marito possa prendere la croce senza il consenso della moglie; come può anche combattere senza il suo consenso per il proprio signore, di cui è feudatario. Tuttavia anche in questi casi non viene negato del tutto alla moglie il suo diritto: poiché essa può seguire il marito. - La moglie però non può in questo essere equiparata al marito. Dovendo infatti il marito guidare la moglie e non viceversa, è la donna che è tenuta a seguire il marito, piuttosto che il contrario. Inoltre la donna viaggiando per il mondo metterebbe più in pericolo la propria castità, e con minore utilità per la Chiesa. Perciò la moglie non può fare un voto consimile senza il consenso del marito.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 2

Il coniuge che non accetta il voto di continenza della comparte non fa peccato: poiché lo fa non per impedire il suo bene spirituale, ma per non pregiudicare se stesso.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 3

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che un coniuge può fare il voto di non chiedere il debito coniugale, senza il consenso della controparte, ma non quello di non renderlo: poiché rispetto al chiedere entrambi sono nel loro diritto, non invece rispetto al rendere. - Siccome però il fatto di non chiedere mai il debito rende oneroso il matrimonio per la controparte, dovendo questa accettare la vergogna di chiederlo sempre lei, altri affermano con più ragione che i coniugi non possono né l'uno né l'altro fare voto senza il consenso della controparte.

Spl. III^a q. 64, a. 3, ad arg. 4

Come la moglie ha potere sul corpo del marito salvo che nelle cose in cui questi è tenuto a salvaguardare il proprio corpo, così anche salvo che in quei doveri a cui egli è tenuto nei confronti di un altro padrone. Come quindi la moglie non può esigere il debito coniugale contro la salute fisica del marito, così non può nemmeno esigerlo quando ciò impedirebbe il servizio che egli deve rendere al padrone. Assicurati però questi servizi, il padrone non può proibire il soddisfacimento del debito coniugale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nei tempi sacri non si debba proibire di chiedere il debito coniugale. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 5, arg. 1

Il rimedio va applicato quando la malattia si aggrava. Ora, può capitare che la concupiscenza si aggravi proprio in un giorno di festa. È allora quindi che uno deve porvi rimedio chiedendo il debito coniugale.

Spl. III^a q. 64, a. 5, arg. 2

Non c'è altra ragione, per non chiedere il debito coniugale nei giorni festivi, all'infuori della loro deputazione alla preghiera. Ma nei giorni suddetti per la preghiera ci sono delle ore determinate. Quindi nelle altre ore è lecito chiedere il debito.

Spl. III^a q. 64, a. 5. SED CONTRA:

Come sono **sacri certi luoghi** perché deputati alle cose sacre, così sono **sacri certi tempi** per la medesima ragione. Ma in un luogo sacro non è lecito chiedere il debito coniugale. Quindi neppure nei tempi sacri.

Spl. III^a q. 64, a. 5. RESPONDEO:

L'atto matrimoniale, pur non essendo peccaminoso, **rende tuttavia l'uomo indisposto alle cose spirituali**, poiché deprime la ragione con il piacere sessuale. Perciò nei giorni in cui si deve attendere maggiormente alle cose spirituali non è lecito chiedere il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 5, ad arg. 1

Nei tempi suddetti si può combattere la concupiscenza con **altri rimedi**: ad es. con la **preghiera** e con molte cose consimili, usate anche da coloro che osservano la continenza perpetua.

Spl. III^a q. 64, a. 5, ad arg. 2

Sebbene non si sia tenuti a pregare in tutte le ore, tuttavia bisogna conservarsi tutto il giorno disposti alla preghiera.

ARTICOLO 6:

VIDETUR **che chiedendo il debito coniugale nei tempi sacri uno peccati mortalmente**. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 6, arg. 1

S. Gregorio [Dial. 1, 10] racconta che una donna, prendendo parte una mattina a una processione dopo avere avuto nella notte rapporti col marito, fu invasata dal demonio. Ma ciò non sarebbe capitato se non avesse peccato mortalmente. Quindi ecc.

Spl. III^a q. 64, a. 6, arg. 2

Chi agisce contro un precetto di Dio fa peccato mortale. Ora **il Signore, agli Ebrei che stavano per ricevere la legge, diede nell'Esodo 19, 15, questo comando: «Non unitevi alle vostre mogli»**. Perciò fanno un peccato mortale molto più grave i mariti che si accostano alle loro mogli nel tempo in cui sono chiamati a frequentare i sacramenti della nuova legge.

Spl. III^a q. 64, a. 6. SED CONTRA:

Nessuna circostanza aggrava il peccato all'infinito. Ora, **il tempo indebito è una semplice circostanza**. **Quindi non può aggravare all'infinito un peccato**, così da renderlo mortale mentre esso di per sé sarebbe veniale.

Spl. III^a q. 64, a. 6. RESPONDEO:

Chiedere il debito coniugale in giorno di festa non è una circostanza tale da mutare la specie del peccato. Perciò non può aggravarlo all'infinito. Quindi la moglie o il marito che chiede il debito coniugale in giorno di festa non pecca mortalmente. Tuttavia sarebbe un peccato più grave chiederlo solo per il piacere che chiederlo per paura della fragilità della carne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 6, ad arg. 1

Quella donna fu punita non per aver reso il debito coniugale, ma per aver partecipato subito dopo a delle funzioni sacre, agendo contro coscienza.

Spl. III^a q. 64, a. 6, ad arg. 2

Quel testo non basta a provare che quell'atto è un **peccato mortale**, ma solo che è **disdicevole**. Infatti nell'antica legge, data a **uomini carnali**, vennero imposte con valore di precetto molte norme riguardanti la **mondezza esterna** che non sono richieste nella nuova legge, che è «la legge dello spirito», **Romani 8, 2**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non ci sia l'obbligo di rendere il debito coniugale in **giorno festivo**. Infatti:

Spl. III^a q. 64, a. 7, arg. 1

Secondo S. Paolo, Romani 1, 32, è punito sia chi pecca, sia chi acconsente al peccato. Ma chi rende il debito coniugale acconsente con chi lo chiede commettendo peccato. Quindi pecca anche lui.

Spl. III^a q. 64, a. 7, arg. 2

A pregare noi siamo obbligati da un precetto affermativo, per cui siamo tenuti a farlo in tempi determinati. Quindi nel tempo in cui uno è tenuto a pregare non deve rendere il debito coniugale: come non deve renderlo nel tempo in cui il suo eventuale padrone esige un particolare servizio.

Spl. III^a q. 64, a. 7. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 7, 5**, scrive in proposito: «Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera ». Perciò quando un coniuge lo chiede, l'altro deve rendere il debito coniugale.

Spl. III^a q. 64, a. 7. RESPONDEO:

Avendo la moglie il dominio sul corpo del marito, per quanto riguarda l'atto della generazione, e così reciprocamente il marito sulla moglie, **l'uno è tenuto a rendere il debito coniugale all'altro in qualsiasi tempo e in qualsiasi ora, salva la debita onestà richiesta in tali atti**: poiché non si esige che subito e in pubblico uno renda il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 64, a. 7, ad arg. 1

Il coniuge così richiesto non mostra un vero consenso, ma rende il suo debito con dolore. Perciò non pecca. Data infatti la fragilità della carne, **Dio ha ordinato che si renda il debito coniugale ogni volta che esso viene richiesto, per non offrire alcuna occasione di peccato**.

Spl. III^a q. 64, a. 7, ad arg. 2

Per pregare non c'è un'ora così determinata da non poter essere poi ricompensata in altro tempo. Perciò l'obiezione non regge.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Problemi annessi al matrimonio: la poligamia

Spl. Questione 65

Proemio

Veniamo ora a considerare la **poligamia**.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se avere più mogli sia contrario alla legge naturale;
2. Se un tempo fosse lecito;
3. Se avere una concubina sia contro la legge naturale;
4. Se sia peccato mortale accoppiarsi con essa;
5. Se un tempo fosse lecito avere la concubina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **avere più mogli non sia contro la legge naturale**. Infatti:

Spl. III^a q. 65, a. 1, arg. 1

La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale. Ora, **stando alle parole di S. Agostino**, riferite nelle Sentenze [4, 33, 1], **«la poligamia non era peccato quando era in uso»**. **Perciò avere più mogli non è contro la legge naturale.**

Spl. III^a q. 65, a. 1, arg. 2

Chi agisce contro la legge naturale viola un precetto: poiché come ha i suoi precetti la legge scritta, così li ha pure la legge naturale. Ora, S. Agostino afferma che avere più mogli «non era contro un precetto, **poiché nessuna legge lo proibiva**». Quindi avere più mogli non è contro la legge naturale.

Spl. III^a q. 65, a. 1, arg. 3

Il matrimonio è ordinato principalmente alla procreazione della prole. Ora, **un uomo può avere della prole da molte donne, mediante la loro fecondazione**. Quindi avere più mogli non è contro la legge di natura.

Spl. III^a q. 65, a. 1, arg. 4

Come si legge all'inizio del **Digesto 1, 1, 1**, «la legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali». **Ma la natura non a tutti gli animali ha insegnato la monogamia: poiché in molti animali il maschio si accoppia con più femmine**. Quindi non è contro natura avere più mogli.

Spl. III^a q. 65, a. 1, arg. 5

Secondo il Filosofo, nel generare la prole il maschio sta alla femmina come l'agente al paziente, o come l'artigiano alla materia grezza. **Ora, non è contro l'ordine della natura che un agente agisca su molteplici pazienti, o che un artigiano operi su varie materie**. Perciò non è contro la legge naturale che un uomo abbia più mogli.

Spl. III^a q. 65, a. 1. SED CONTRA:

1. Sembra essere di legge naturale soprattutto ciò che è stato inculcato all'uomo nella sua creazione. Ora, **la monogamia fu inculcata all'uomo fin nella creazione della natura umana, come risulta da quelle parole della Genesi 2, 24; cf. Matteo 19, 4 s.: «I due saranno una sola carne»**. **Si tratta dunque di una legge naturale.**
2. È contro natura che un uomo si obblighi all'impossibile, e che offra a un'altra persona ciò che ha dato ad altri. Ma **chi sposa una donna le dà il potere sul proprio corpo**, così da essere costretto a renderle il debito coniugale quando essa lo chiede. **Quindi agisce contro la legge naturale se poi dà il potere sul proprio corpo a**

un'altra donna: poiché non potrebbe rendere il debito coniugale a entrambe, se lo chiedessero simultaneamente.

3. Questa norma: «**Non fare agli altri quanto non vuoi che gli altri facciano a te**», **Tobia 4, 16; Matteo 7, 12**, è di legge naturale [Decr. di Graz., Prol.]. Ora, il marito in nessun modo vorrebbe che la moglie avesse un secondo marito. Perciò è contro natura aggiungere alla prima una seconda moglie.

4. Ciò che contrasta col desiderio naturale è contro la legge di natura. Ma la gelosia del marito per la moglie e della moglie per il marito è naturale: poiché si riscontra in tutti. Siccome dunque la gelosia è «un amore che non tollera alcun condominio nel possesso dell'amato» [In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3], è chiaramente contro la legge naturale che più mogli abbiano un solo marito.

Spl. III^a q. 65, a. 1. RESPONDEO:

Tutti gli esseri naturali sono dotati di certi principi non solo per compiere le operazioni proprie, ma anche per compierle nel modo conveniente al proprio fine: sia che si tratti di funzioni proporzionate alla natura del loro genere, sia che si tratti di funzioni dovute alla loro natura specifica. Come il magnete per la natura del suo genere tende verso il basso, e per la sua natura specifica attrae a sé il ferro. Ora, come negli esseri che agiscono per necessità fisica o di natura i principi operativi sono le forme stesse, da cui scaturiscono le operazioni proprie proporzionate al fine, così **negli esseri dotati di conoscenza i principi operativi sono la conoscenza e l'appetito**. Quindi nella facoltà conoscitiva deve riscontrarsi una percezione naturale, e in quella appetitiva un'inclinazione naturale, che rendano proporzionati al fine gli atti corrispondenti al genere o alla specie. Siccome però **fra tutti gli animali l'uomo ha la nozione del fine come tale e del rapporto dell'operazione con il fine**, in lui la **conoscenza naturale** che lo dirige nell'agire viene giustamente detta **legge o diritto naturale**. Invece per gli altri animali si parla di estimativa naturale: infatti le bestie sono spinte a compiere le azioni loro convenienti dalla forza della natura, piuttosto che essere regolate quasi agendo di proprio arbitrio. **Perciò la legge naturale non è altro che la conoscenza innata nell'uomo che lo dirige convenientemente nell'agire**, cioè nel compimento delle sue azioni proprie: sia quelle dovute alla natura del genere, come generare, mangiare, ecc., sia quelle dovute alla natura della specie, come ragionare e altre funzioni consimili. Ora, **tutto ciò che rende un'azione inadatta al fine inteso dalla natura va ritenuto come contrario alla legge naturale**. Ma un'azione può non essere proporzionata o al fine principale o a quello secondario: e in entrambi i casi **ciò può avvenire in due modi**.

- **Primo**, in modo che venga **impedito del tutto il raggiungimento del fine**: come l'eccesso sproporzionato del cibo, oppure la sua carenza, impedisce la salute del corpo, che è il fine principale della nutrizione, e impedisce la buona disposizione nel compiere le proprie mansioni, che ne è il fine secondario. **Se quindi un atto è talmente sproporzionato al fine da impedire il fine principale, allora è proibito dalla legge naturale in forza dei suoi precetti primari**, che nel campo operativo sono come i primi principi nel campo speculativo

- **Secondo**, in modo che venga **reso difficile, o meno conveniente, il raggiungimento del fine** principale o di quello secondario: come ad es. nel caso di un pasto disordinato perché preso fuori del tempo. Se invece si tratta di un'azione sproporzionata in qualsiasi modo a un fine secondario, oppure inadatta al fine principale nel senso che ne rende difficile o meno agevole il conseguimento, allora essa è **proibita non dai precetti primari** della legge naturale, bensì da quelli **secondari che da essi derivano**: come in campo speculativo le conclusioni derivano dai primi principi per sé noti. Ed è in questo senso che tale azione deve dirsi contraria alla legge naturale.

Il matrimonio, dunque, ha per **fine principale la procreazione e l'educazione della prole**: fine che compete all'uomo in forza della natura del suo genere; per cui, come dice Aristotele, «esso è comune anche agli altri animali». E da questo lato al matrimonio corrisponde il bene della prole. **Ma come fine secondario il Filosofo stesso dichiara che per gli uomini il matrimonio offre lo scambio dei servizi necessari alla vita**. E da quest'altro lato i coniugi si devono reciprocamente la **fedeltà**, che è uno dei beni del matrimonio. **Inoltre nel caso dei credenti si deve raggiungere un altro fine**, cioè la **significazione dell'unione di Cristo con la Chiesa, Efesini 5, 32**. E allora tra i beni del matrimonio abbiamo il **sacramento**. Perciò al primo di questi fini del matrimonio l'uomo è ordinato in quanto **animale**; al secondo in quanto **uomo**; al terzo in quanto **cristiano**.

Ora, la **poligamia** non esclude e neppure impedisce in qualche modo **il primo di questi fini: bastando un uomo solo a fecondare più mogli, e a educare i figli nati da esse.** - **Il secondo** invece, anche se **non lo esclude completamente**, tuttavia lo ostacola gravemente: poiché non può essere facile la pace in una famiglia dove molte mogli sono unite a un solo marito, non potendo uno solo **soddisfare più mogli** secondo i loro desideri; e anche perché la **concorrenza** di più persone in un dato ufficio causa **litigi**: come infatti «litigano fra di loro i vasaï», così litigano anche le varie mogli di un unico marito. - **Il terzo fine poi è escluso del tutto dalla poligamia**: poiché come è unico Cristo, così è unica la Chiesa. Da ciò si conclude che la poligamia è contro la legge naturale sotto certi aspetti, mentre non lo è sotto altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 65, a. 1, ad arg. 1

La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale per quanto riguarda i precetti primari di essa, che equivalgono ai primi principi in campo speculativo. **Invece le norme che ne derivano come conclusioni la consuetudine è in grado sia di potenziarle che di menomarle**, come rileva **Cicerone**. E tale è appunto anche il precetto della legge naturale relativo alla monogamia.

Spl. III^a q. 65, a. 1, ad arg. 2

Secondo il detto di **Cicerone**, «il timore delle leggi e la religione hanno sancito le cose stabilite dalla natura e confermate dalla consuetudine». **Dal che si rileva che le norme che la legge naturale deriva dai suoi primi principi non hanno per se stesse forza coattiva di precetto se non quando sono sancite dalla legge divina o umana.** Per questo S. Agostino può dire che [i Patriarchi] non agivano contro alcun precetto della legge, «poiché ciò non era proibito da alcuna legge».

Spl. III^a q. 65, a. 1, ad arg. 3

La obiezioni è stata risolta nel corpo dell'articolo.

Spl. III^a q. 65, a. 1, ad arg. 4

Una legge può dirsi naturale in vari sensi. Primo, in rapporto al suo principio, o causa, cioè nel senso che è stabilita dalla natura. Da cui la definizione di Cicerone [De invent. 2, 53]: «La legge naturale è quella che non è frutto di opinioni, ma è impressa in noi da una virtù innata ». E poiché anche negli esseri corporei si dice che alcuni moti sono naturali non perché prodotti da un principio intrinseco, ma perché derivati da una causa superiore che è il loro motore - cosicché i moti dei quattro elementi derivanti dall'influsso dei corpi celesti, secondo Averroè [De caelo 3, comm. 20], sono detti naturali -, così anche le norme della legge divina possono essere dette di legge naturale in quanto derivanti dall'influsso e dall'ispirazione della causa superiore, cioè di Dio. E in questo senso si esprime S. Isidoro [Decr. di Graz., Prol.] dove dice che «è diritto naturale quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo». Terzo, una legge può essere detta naturale non solo in base alla sua causa, ma in base alla natura stessa, cioè perché riguarda realtà naturali. E poiché la natura si contrappone alla ragione, per cui l'uomo è uomo, in senso strettissimo vanno escluse dalla legge naturale le cose che riguardano soltanto l'uomo, sebbene derivino dal dettame della ragione naturale, per limitarsi a quelle norme che tale ragione detta a proposito di cose che l'uomo ha in comune con altri esseri. E in questo senso vale la definizione indicata [nell'ob.]: «La legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Sebbene dunque la poligamia non sia contro la legge naturale presa nella terza accezione, è però contro la legge naturale presa nella seconda accezione: poiché è proibita dalla legge di Dio. Ed è pure contro la legge naturale presa nel primo significato, come risulta dalle cose già dette [nel corpo]: poiché la natura detta a ciascun animale di comportarsi come conviene alla sua specie. E così alcuni animali, in cui per l'educazione della prole si richiede l'opera del maschio e della femmina, per istinto naturale conservano l'unione monogamica: come è evidente nel caso delle tortore, delle colombe e di altri animali simili [Arist., De hist. animal. 9, 7]. Siccome però gli argomenti addotti in contrario sembrano provare che la poligamia è contro i principi primi della legge naturale, bisogna rispondere anche ad essi.

Spl. III^a q. 65, a. 1, ad arg. 5

La natura umana fu creata senza alcun difetto. Perciò allora vennero infuse nell'uomo non soltanto le norme indispensabili per raggiungere il **fine primario** del matrimonio, ma anche quelle richieste per raggiungere senza obiezioni i **fini secondari**. **Per questo bastò che l'uomo avesse un'unica moglie nel momento della sua creazione,** come si è detto.

Spl. III^a q. 65, a. 1, S.c.2

Nel matrimonio il marito non dà alla moglie sul proprio corpo un potere universale, ma solo relativo a quegli atti che sono richiesti dal matrimonio. Ora il matrimonio, per raggiungere il bene della prole, che è il suo fine principale, non richiede che il marito renda alla moglie il debito coniugale in ogni momento, ma solo nella **misura richiesta per la fecondazione**. Ciò invece è richiesto dal matrimonio considerato come **rimedio alla concupiscenza**, che è il suo fine secondario: cioè che in qualsiasi momento si renda il debito coniugale al coniuge che lo domanda. Da cui risulta che chi prende più mogli non si obbliga all'impossibile, se si considera il fine principale del matrimonio. **Perciò la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale.**

Spl. III^a q. 65, a. 1, S.c.3

Il precetto della legge naturale: «**Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te**», va inteso con la clausola: «**a parità di condizioni**»; poiché non è detto che un superiore non debba resistere ai sudditi per il fatto che non vuole ricevere resistenza da parte loro. Perciò in forza di tale precetto non si può esigere che l'uomo non abbia altre mogli per il fatto che non tollera che la moglie abbia altri mariti: poiché la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale, come si è spiegato [ad 6], **mentre la poliandria è contro tali precetti**; poiché quest'ultima per un verso impedisce e per un altro verso **compromette il bene della prole**, che è il fine principale del matrimonio. **Infatti il bene della prole non implica soltanto la procreazione, ma anche l'educazione.** Ora, sebbene la poliandria non elimini del tutto la procreazione della prole, poiché secondo Aristotele [De hist. animal. 7, 4] dopo la prima fecondazione la donna può essere fecondata di nuovo, tuttavia è di grave ostacolo, poiché è difficile che in tal modo non ci sia la corruzione o di entrambi i germi, o di almeno uno di essi. L'educazione poi viene del tutto compromessa: poiché dalla poliandria segue **l'incertezza della paternità, mentre invece la cura del padre è indispensabile per l'educazione.** E così non è stato concesso da alcuna legge o consuetudine che una donna potesse avere più mariti, come invece è accaduto per la poligamia.

Spl. III^a q. 65, a. 1, S.c.4

L'inclinazione naturale delle facoltà appetitive segue la percezione naturale della conoscenza. E poiché la poligamia non si presenta all'intelletto così assurda come la poliandria, al sentimento della moglie il fatto di avere il marito in comune con altre donne non ripugna tanto quanto la situazione inversa ripugna al marito. E così tanto negli uomini quanto negli animali è più forte la gelosia del maschio per la femmina che viceversa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **poligamia** non abbia mai potuto essere **lecita**. Infatti:

Spl. III^a q. 65, a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo**: «la legge naturale ha sempre e dovunque il medesimo vigore». Ma la poligamia, come si è dimostrato [*a. 1*], è **proibita dalla legge naturale**. Come quindi non è lecita adesso, così non lo è stata mai.

Spl. III^a q. 65, a. 2, arg. 2

Se un tempo essa era permessa, ciò sarà dovuto o al fatto che era **lecita per se stessa**, oppure a una **dispensa**. Nel primo caso essa sarebbe lecita anche adesso. Il secondo caso poi non è ammissibile. Poiché, come scrive **S. Agostino**, «**essendo Dio il creatore della natura, non compie nulla contro le tendenze che egli stesso vi ha inserito**». Ora, avendo Dio inserito nella nostra natura la tendenza alla monogamia, sembra che in questo campo egli **non possa mai aver dispensato**.

Spl. III^a q. 65, a. 2, arg. 3

Se una cosa diviene lecita per una dispensa, non è permessa che alle persone dispensate. Ma **non si legge in alcun luogo della Scrittura che sia stata data una dispensa generale**. Poiché dunque nell'antico Testamento tutti quelli che volevano prendevano più mogli, senza essere per questo rimproverati dalla legge o dai profeti, non sembra che ciò fosse lecito per una dispensa.

Spl. III^a q. 65, a. 2, arg. 4

Dove esiste un identico motivo per dispensare deve intervenire la medesima dispensa. Ora, **non può trovarsi altro motivo in tale dispensa che la moltiplicazione dei figli per il culto di Dio**. Ma questa è necessaria anche adesso. Quindi tale dispensa dovrebbe durare tuttora; tanto più che in nessun luogo si legge che sia stata revocata.

Spl. III^a q. 65, a. 2, arg. 5

Nel dare una dispensa non si deve sacrificare un bene maggiore per uno minore. Ora, la **fedeltà e il sacramento**, che risultano compromessi nella poligamia, sono beni superiori alla **moltiplicazione della prole**. Perciò non si sarebbe dovuta dare quella dispensa in vista di tale moltiplicazione.

Spl. III^a q. 65, a. 2. SED CONTRA:

1. Secondo S. Paolo, **Galati 3, 19**: «**la legge fu data in vista delle trasgressioni**», cioè per proibirle. Ma l'antica legge accenna alla poligamia senza proibirla, come è evidente in quel passo del **Deuteronomio 21, 15**: «**Se un uomo ha due mogli**», ecc. **Quindi i poligami non erano trasgressori. Quindi ciò era lecito.**

2. La stessa cosa risulta dall'esempio dei **santi Patriarchi**, molti dei quali si legge che avevano più mogli, pur essendo accettissimi a Dio: come **Giacobbe**, **Genesi 29, 16 ss.; 35, 23 ss.**, **Davide**, **2Samuele 5, 13**, e molti altri. **Un tempo quindi ciò era lecito.**

Spl. III^a q. 65, a. 2. RESPONDEO:

Come risulta da quanto abbiamo detto [a.1], **la poligamia è contro la legge naturale, ma non contro i precetti primari, bensì contro i secondari**, che derivano dai primi come conclusioni. Ora, dovendo gli atti umani variare secondo le **diverse condizioni della persona, del tempo e delle altre circostanze**, le suddette conclusioni non derivano dai precetti primari della legge naturale così da essere efficaci sempre, bensì nella maggior parte dei casi: e ciò avviene per tutta la morale, come dimostra **Aristotele**. Quando dunque l'efficacia di quelle norme viene a mancare, è lecito trascurarle. **E poiché non è facile determinare tali variazioni, si riserva all'autorità che dà vigore alla legge la facoltà di permetterne l'esenzione nei casi in cui essa non ha motivo di estendersi.** E tale permesso prende il nome di dispensa. **Ora, la legge che comanda la monogamia non è di istituzione umana, ma divina**; e non fu mai data a parole o per iscritto, ma è impressa nei cuori, come anche le altre che in qualsiasi modo appartengono alla legge naturale. E così in questo caso la dispensa poteva venire soltanto da Dio, mediante un'**ispirazione interiore**. La quale ispirazione fu fatta principalmente ai santi Patriarchi, e mediante il loro esempio fu comunicata agli altri, nel tempo in cui bisognava omettere quel precetto naturale per accrescere il numero dei figli da educare al culto di Dio. **Il fine principale infatti nella pratica va sempre preferito a quello secondario.** Essendo quindi il bene della prole il fine principale del matrimonio, quando la moltiplicazione di essa era necessaria bisognò trascurare per un certo tempo la menomazione che poteva compromettere i fini secondari; ai quali, come si è visto [a. prec.], è ordinato il precetto contro la poligamia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 65, a. 2, ad arg. 1

La legge naturale di per sé ha sempre e dovunque il medesimo vigore. Ma **accidentalmente**, per qualche impedimento, **può talora alterarsi** in qualche luogo: e il **Filosofo** lo spiega portando l'esempio di altre realtà naturali. **Sempre e dovunque infatti la destra è per natura più valida della sinistra, ma per una qualche**

accidentalità può capitare che uno sia ambidestro, essendo la nostra natura variabile. E lo stesso avviene per il diritto naturale, come dice appunto il Filosofo [ib.].

Spl. III^a q. 65, a. 2, ad arg. 2

È detto in una Decretale [4, 19, 8] che «non fu mai lecito avere più mogli senza una dispensa ottenuta per ispirazione divina». Tuttavia tale **dispensa** non è data in contrasto con le tendenze che Dio ha inserito nella natura, ma **indipendentemente da esse: poiché tali tendenze, come si è visto [nel corpo], non sono ordinate ad attuarsi sempre, ma nella maggioranza dei casi**; come non è contro natura un fatto di ordine fisico che avviene miracolosamente, al di là delle leggi ordinarie [?].

Spl. III^a q. 65, a. 2, ad arg. 3

Quale è la legge, tale deve esserne la dispensa. Ora, la legge naturale non è stata promulgata **per iscritto**, ma impressa nei cuori: quindi la dispensa dalle sue norme non andava fatta per iscritto, ma attraverso un'ispirazione interiore.

Spl. III^a q. 65, a. 2, ad arg. 4

Con la venuta di Cristo è iniziato il tempo della pienezza della sua grazia, mediante la quale il culto di Dio è stato portato a tutte le genti con una **propagazione di ordine spirituale**. Perciò non sussiste il motivo della dispensa esistente prima di Cristo, quando il culto di Dio veniva diffuso e conservato mediante la **propagazione carnale**.

Spl. III^a q. 65, a. 2, ad arg. 5

Quel **bene del matrimonio che è la prole** include il proposito di **conservare la fede in Dio**: poiché la prole è posta tra i beni del matrimonio in quanto viene attesa per **essere educata al culto di Dio**. Ora, la **fede in Dio** è superiore alla fede o **fedeltà verso la moglie** che è tra i beni del matrimonio, nonché al significato simbolico che appartiene al sacramento, poiché i simboli sono ordinati alla conoscenza della fede. Perciò non è irragionevole che per il bene della prole si siano **in parte** sacrificati gli altri beni. Tuttavia essi non furono eliminati completamente. Poiché la **fedeltà** rimaneva in riferimento a più mogli, e in un certo senso si salvava anche il **[simbolismo del] sacramento**. Sebbene infatti con la poligamia non venga simboleggiata l'unione di Cristo con la Chiesa in quanto una, tuttavia **la pluralità delle mogli** può significare la **distinzione dei gradi gerarchici**, i quali esistono non solo nella Chiesa militante, ma anche in quella trionfante. Quindi quegli antichi matrimoni significavano in qualche modo l'unione di Cristo non solo con la Chiesa militante, come dicono alcuni, ma anche con quella trionfante, nella quale non mancano **«mansioni diverse»**, **Giovanni 14, 2**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che avere una **concubina** non sia contro la legge naturale. Infatti:

Spl. III^a q. 65, a. 3, arg. 1

Le cerimonie legali non erano di legge naturale. Ora, negli **Atti degli Apostoli 15, 29** [*astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia*], il divieto della fornicazione è inserito tra le cerimonie legali imposte **temporaneamente** ai convertiti dal paganesimo. Perciò la fornicazione semplice, a cui si riduce il concubinaggio, non è contro la legge naturale.

Spl. III^a q. 65, a. 3, arg. 2

Il diritto positivo, come scrive **Cicerone**, deriva dal diritto naturale. Ma secondo il diritto positivo la fornicazione semplice non è proibita; anzi, secondo le antiche leggi le donne degne di castigo erano condannate al postribolo. Quindi il concubinaggio non è contro la legge naturale.

Spl. III^a q. 65, a. 3, arg. 3

La legge naturale non proibisce che si possa dare temporaneamente e con delle restrizioni ciò che si può dare in modo assoluto. Ma una donna nubile può dare in perpetuo a un uomo nelle sue stesse condizioni il dominio sul proprio corpo, così che se ne possa servire lecitamente quando vuole. Quindi non è contro la legge naturale concedere tale potere sul proprio corpo temporaneamente.

Spl. III^a q. 65, a. 3, arg. 4

Chi si serve come vuole di ciò che gli appartiene non fa ingiuria a nessuno. Ora, la schiava appartiene al padrone. Perciò se questi se ne serve a piacimento non fa torto a nessuno. Quindi il concubinato non è contro natura.

Spl. III^a q. 65, a. 3, arg. 5

Ciascuno può dare ad altri ciò che è suo. Ma la moglie ha il dominio sul corpo del marito, come dice S. Paolo, **1Corinti 7, 4**. Se quindi la moglie acconsente, il marito può unirsi con un'altra donna senza peccato.

Spl. III^a q. 65, a. 3. SED CONTRA:

1. Secondo tutte le leggi i figli nati da una concubina sono disonorati. Ma ciò non avverrebbe se l'unione da cui essi derivano non fosse turpe per natura. Quindi il concubinato è contro la legge naturale.

2. Il matrimonio non potrebbe essere un'istituzione naturale se l'uomo potesse unirsi a una donna fuori del matrimonio senza violare una legge di natura. Ora, il matrimonio è un'istituzione naturale. Perciò avere una concubina è contro la legge naturale.

Spl. III^a q. 65, a. 3 RESPONDEO:

È da considerarsi contraria alla legge naturale quell'azione che non è conveniente al debito fine, sia perché non è ad esso ordinata dall'agente, sia perché è di per sé incompatibile con esso. Ora, il fine che la natura persegue nel rapporto sessuale è la **procreazione e l'educazione della prole**; e affinché si cercasse tale bene, al rapporto sessuale essa aggiunse il piacere, come dice **Costantino** [*"De coitu initio" si riferisce a una parte specifica del testo "Liber de coitu", attribuito a Costantino Africano, medico e traduttore di origine nordafricana vissuto nel XI secolo*]. **Perciò chiunque si serve del rapporto sessuale per il piacere che vi si trova senza indirizzarlo al fine inteso dalla natura, agisce contro la natura**: e lo stesso si dica di quel rapporto che non può essere ordinato a quel fine come si conviene. E poiché le cose vengono denominate per lo più dal fine, essendone questo l'aspetto migliore, così il **matrimonio** prese il nome dal bene della **prole**, che ne è lo scopo principale; invece il termine **concubina** [*con cubare = stare a letto assieme*] esprime solo il **rapporto sessuale**, poiché nel concubinaggio il rapporto è **cercato per se stesso**. E anche se uno in tale rapporto cerca la prole, tuttavia tale atto non è conveniente al bene di questa, il quale non implica solo la procreazione, da cui la prole riceve l'esistenza, ma anche l'educazione e l'istruzione, che le procurano il nutrimento e la formazione da parte dei genitori: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], sono questi i tre doveri dei genitori verso i figli. Siccome dunque l'educazione e l'istruzione dovute alla prole si estendono a un lungo periodo di tempo, così la legge naturale esige che **il padre e la madre convivano a lungo, per attendere insieme ad allevare la prole**. Per cui gli uccelli che allevano insieme i loro piccoli non rompono l'unione che era iniziata con l'accoppiamento prima che questi siano adulti. Ora, tale obbligo di convivenza tra la donna e l'uomo è l'effetto proprio del matrimonio. Perciò l'unione con una donna che non è la propria moglie, cioè con una donna concubina, è contro la legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 1

Presso i pagani la legge naturale era offuscata in molti punti. E così essi non ritenevano peccaminoso l'uso di una concubina, ma consideravano lecito abbandonarsi ogni tanto alla fornicazione: come facevano per le altre cose contrarie alle leggi cerimoniali dei Giudei, sebbene queste non fossero contro natura. Per questo gli Apostoli inserirono il divieto della fornicazione tra quei precetti cerimoniali, a motivo della differenza esistente su questi due punti fra i Giudei e i gentili.

[Romani 1: 18 In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, 19 poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. 20 Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; 21 essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. 22 Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti 23 e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.

24 Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, 25 poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen.

*26 Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. 27 Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini, ricevendo così in se stessi la punizione che s'addiceva al loro traviamiento. 28 E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una **intelligenza depravata**, sicché commettono ciò che è indegno, 29 colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, 30 maldicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, 31 insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. 32 E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, **non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa.**]*

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 2

La legge suddetta derivò non dall'istinto della legge naturale, ma dal suddetto **offuscamento** [ad 1], in cui i pagani caddero per non aver reso a Dio la gloria dovuta, come scrive S. Paolo, **Romani 1, 21**. Perciò col prevalere della religione cristiana quella legge fu estirpata.

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 3

In certi campi, come non c'è inconveniente alcuno nel cedere ad altri in modo assoluto ciò che è di nostra proprietà, così non ce n'è neppure nel darlo temporaneamente: cosicché nessuna di tali donazioni è contro natura. Non è però così nel nostro caso. Perciò il paragone non regge.

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 4

L'ingiuria è il contrario della giustizia. Ora, la legge naturale non proibisce soltanto l'**ingiustizia**, ma anche tutto ciò che è **contrario a qualsiasi virtù**, **Aristotele**. È contro la legge naturale, ad es., **che uno mangi senza moderazione, sebbene chi agisce così non faccia torto ad alcuno, mangiando del suo**. - Inoltre, sebbene la **schiava** appartenga al padrone rispetto al **servizio**, non gli appartiene però rispetto all'**atto sessuale**. C'è poi modo e modo di servirci di quanto ci appartiene. - E ancora, il concubinario fa ingiuria alla **prole nascitura**, inquantoché l'unione suddetta non provvede sufficientemente al suo bene, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 5

La moglie ha il dominio sul corpo del marito non in maniera assoluta e universale, ma **solo in ordine al matrimonio**. Essa quindi non può cedere a un'altra il corpo del marito **contro il bene del matrimonio**.

ARTICOLO 4

VIDETUR che **unirsi a una concubina non sia peccato mortale**. Infatti:

Spl. III^a q. 65, a. 4, arg. 1

La bugia è un peccato più grave della semplice fornicazione: come risulta dal fatto che Giuda, Genesi 38, 23, il quale non esitò a commettere fornicazione con Tamar, rifiutò di dire una bugia, affermando: «Essa certo non potrà accusarmi di menzogna». Ora, la bugia non sempre è un peccato mortale. Quindi neppure la semplice fornicazione.

Spl. III^a q. 65, a. 4, arg. 2

Il peccato mortale va punito con la morte. Ora, l'antica legge non punì mai con la morte la fornicazione concubinaria, eccetto qualche caso particolare, **Deuteronomio 22, 20 ss.** Essa quindi non è un peccato mortale.

Spl. III^a q. 65, a. 4, arg. 3

Secondo S. Gregorio i peccati mortali della carne sono meno gravi dei peccati spirituali. Ora, non sempre la superbia e l'avarizia, che pure sono peccati spirituali, sono colpe mortali. Quindi non può esserlo ogni fornicazione, che è un peccato carnale.

Spl. III^a q. 65, a. 4, arg. 4

Più la tentazione è forte, meno grave è il peccato: poiché pecca più gravemente chi si lascia vincere da una tentazione più debole. Ora, la massima istigazione della concupiscenza è quella verso il **piacere sessuale**. Siccome dunque il **peccato di gola** non sempre è mortale, non sarà mortale neppure la semplice fornicazione.

Spl. III^a q. 65, a. 4. SED CONTRA:

1. Dal regno di Dio non esclude se non il peccato mortale. Ma **i fornicatori**, secondo S. Paolo, **1Corinti 6, 9 s.**, sono esclusi dal regno di Dio. Quindi la fornicazione semplice è un peccato mortale.

2. Solo i **peccati mortali** sono chiamati **crimini**. Ora, qualsiasi fornicazione è così denominata dalla Scrittura, **Tobia 4, 13**: «Guardati da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di compiere un crimine con una che non sia tua moglie».

*[“I libri **rivoltanti** contro la virtù sono definiti **coraggiosi**; quelli **contro la moralità** sono pubblicizzati come **audaci e lungimiranti**; e quelli **contro Dio** sono chiamati **progressisti ed epocali**. Dipingere le porte dell'inferno con l'oro del paradiso è sempre stata la caratteristica di ogni generazione in decadenza.” (Arcivescovo Fulton John Sheen)]*

Spl. III^a q. 65, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto a suo tempo **[I-II, q. 88, a. 2]**, **sono peccati mortali nel loro genere quegli atti che spezzano il vincolo di amicizia con Dio o tra gli uomini**: essi infatti sono incompatibili con i due precetti di quella carità che è la vita dell'anima. Perciò siccome il concubito fornicario toglie il doveroso impegno che i genitori hanno verso la prole, il quale è nell'intenzione della natura, non c'è dubbio che la semplice fornicazione è per se stessa un peccato mortale, anche se non esistesse alcuna legge scritta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 65, a. 4, ad arg. 1

Spesso degli uomini che non evitano dei peccati mortali, evitano dei peccati veniali verso cui non sentono una propensione troppo forte. E così anche Giuda evitò la bugia senza evitare la fornicazione. - Però nel caso si trattava di una bugia dannosa, poiché ne sarebbe seguita un'ingiustizia, se egli non avesse dato ciò che aveva promesso.

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 2

Il peccato mortale è così denominato non perché è punito con la pena della **morte temporale**, ma perché è punito con la **pena eterna**. Perciò anche il furto, che come altre colpe è un peccato mortale, non sempre è punito dalla legge con la pena di morte. E lo stesso avviene per la fornicazione.

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 3

Come non è peccato mortale qualsiasi moto di superbia, così non lo è nemmeno qualsiasi moto di lussuria: poiché i primi moti di lussuria e certe cose simili sono peccati veniali, come talora anche certi atti matrimoniali. Tuttavia certi atti di lussuria sono peccati mortali, mentre alcuni moti di superbia sono peccati veniali: poiché nelle parole riferite di S. Gregorio si fa un confronto tra i vizi secondo il loro genere, non già rispetto ai singoli atti.

Spl. III^a q. 65, a. 3, ad arg. 4

La circostanza più aggravante è quella che più si avvicina alla formalità specifica del peccato. **Sebbene** quindi la fornicazione venga scusata per la **gravità dell'incitamento**, tuttavia per la materia su cui verte ha una gravità maggiore del mangiare disordinato: poiché ha per oggetto realtà che sono ordinate a stringere i **legami della società umana**. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **un tempo** fosse lecito avere una concubina. Infatti:

Spl. III^a q. 65, a. 5, arg. 1

Non avere una concubina è di legge naturale come avere una sola moglie. Ma **un tempo era lecito avere più mogli [a. 2]**. Quindi lo era pure avere una concubina.

Spl. III^a q. 65, a. 5, arg. 2

Una donna non poteva essere **simultaneamente schiava e moglie**: poiché per il fatto stesso che una schiava veniva presa per moglie, per legge diventava libera, **Deuteronomio 21, 10 ss.** Ora, **di alcuni** che erano amicissimi di Dio, ad es. di **Abramo e di Giacobbe**, si legge, **Genesi 16, 3 s.; 25, 6; 35, 22 ss.**, che ebbero rapporti sessuali con le loro schiave. Esse quindi non erano mogli. Perciò un tempo era lecito avere delle concubine.

Spl. III^a q. 65, a. 5, arg. 3

La donna che uno ha sposato non può essere cacciata via, e i suoi figli devono essere partecipi dell'eredità. **Abramo** invece scacciò di casa **Agar**, e il figlio di lei non ebbe eredità, **Genesi 21, 10 ss.** Costei dunque non era moglie di Abramo.

Spl. III^a q. 65, a. 5. SED CONTRA:

1. Ciò che contrasta con i precetti del Decalogo non fu mai lecito. Ma avere una concubina è contro il precetto: **«Non commettere adulterio»**, **Esodo 20, 14**. Quindi non fu mai lecito.

2. **S. Ambrogio** ha scritto: **«Non è permesso al marito ciò che non è permesso alla moglie»**. Ora, alla moglie non fu mai permesso di avere dei rapporti con un altro uomo, lasciando il proprio marito. Quindi non fu mai lecito avere una concubina.

Spl. III^a q. 65, a. 5. RESPONDEO:

Mosè Maimonide sostiene che prima che fosse data la legge, la fornicazione non era un peccato: e lo prova col fatto che **Giuda** ebbe rapporti sessuali con **Tamar**, **Genesi 38, 13 ss.** - Ma questo argomento non persuade. Infatti non è necessario escludere che i figli di Giacobbe abbiano peccato: poiché furono accusati presso il loro padre di un **crimine detestabile**, **Genesi 37, 2**, e si accordarono per uccidere o per vendere Giuseppe, **Genesi 37, 18 ss.** Perciò bisogna dire che, essendo contro la legge naturale avere rapporti sessuali con una donna che non è la propria moglie **[a. 3]**, in nessun tempo ciò poteva essere lecito, neppure per una dispensa. Infatti tali rapporti, come si è visto sopra **[a. 1]**, non sono azioni confacenti al bene della prole, che è il fine principale del matrimonio. Quindi essi sono contro i precetti primari della legge naturale, che non ammettono

dispensa. Perciò là dove nell'antico Testamento si legge che ebbero concubine santi personaggi non imputabili di peccato mortale, **si deve pensare che queste fossero unite ad essi in matrimonio**; e tuttavia bisogna dirle concubine perché sotto un aspetto erano mogli e sotto un altro concubine. Infatti **nel matrimonio in quanto ordinato al fine principale**, che è il bene della prole, la moglie è unita al marito in modo indissolubile, o almeno per lungo tempo, come si è visto sopra [ib.]: e da questo lato non si ammettono dispense. **Invece rispetto al fine secondario**, che è il governo della famiglia e lo scambio dei servizi, la moglie è unita al marito come compagna. E questo aspetto mancava in quelle donne denominate **concubine**. Ci poteva essere infatti una dispensa su questo punto, essendo un fine secondario del matrimonio. Da questo lato dunque tali donne somigliavano alle concubine, e per questo ne prendevano il nome.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 65, a. 5, ad arg. 1

Avere più mogli non è contro i primi precetti della legge naturale come avere una concubina. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 65, a. 5, ad arg. 2

Gli antichi Patriarchi, **usando della dispensa** che li autorizzava ad avere più mogli, trattarono quelle schiave con **affetto maritale**. **Esse infatti erano mogli rispetto al fine primario e principale del matrimonio**. Invece non lo erano rispetto al legame che costituisce il fine secondario, e che è incompatibile con la condizione servile, non potendo una donna essere insieme compagna e schiava.

Spl. III^a q. 65, a. 5, ad arg. 3

Come vedremo in seguito [q. 67, a. 6], per evitare l'uccisione delle mogli la legge mosaica permetteva per dispensa di dare il libello di ripudio: così dunque in forza della medesima dispensa era lecito ad **Abramo** cacciare via **Agar**, per significare il mistero di cui parla S. Paolo, **Galati 4, 22 ss.**.. *[Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar - il Sinai è un monte dell'Arabia -; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è nostra madre.]* Così pure ha significato simbolico il fatto che il figlio di lei fu diseredato. E la stessa cosa del resto è detta di Esaù, **Genesi 27**, che pure era figlio di una donna libera, **Romani 9, 10 ss.**.. *[Tuttavia la parola di Dio non è venuta meno. Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli. No, ma: in Isacco ti sarà data una discendenza, cioè: **non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa**. Queste infatti sono le parole della promessa: Io verrò in questo tempo e Sara avrà un figlio. E non è tutto; c'è anche Rebecca che ebbe figli da un solo uomo, Isacco nostro padre: **11** quando essi ancora non eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male - perché rimanesse fermo il disegno divino fondato **sull'elezione non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama - 12** le fu dichiarato: Il maggiore sarà sottomesso al minore, **13** come sta scritto: Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù.]* Parimenti ha un significato simbolico il fatto che fossero eredi ugualmente i figli di Giacobbe, sia quelli nati da schiave che quelli nati da donne libere, Genesi 49: poiché, come spiega S. Agostino «a Cristo nascono dei figli sia mediante i ministri buoni, prefigurati dalle donne libere, sia mediante quelli cattivi, prefigurati dalle schiave».

Spl. **Questione 66**

Proemio

Veniamo ora a considerare la **bigamia e l'irregolarità** che ne deriva.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se la bigamia che consiste nell'avere successivamente due mogli implichi un'irregolarità;
2. Se contragga irregolarità chi in maniera simultanea o successiva ha avuto due mogli, l'una legittima e l'altra illegittima;
3. Se si contragga irregolarità per il fatto che uno sposa una donna non vergine;
4. Se la bigamia sia eliminata dal battesimo;
5. Se sia lecito dispensare in caso di bigamia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **bigamia** che consiste nell'avere avuto successivamente due mogli non implichi un'irregolarità, cioè non sia un impedimento per ricevere gli Ordini sacri. Infatti:

Spl. III^a q. 66, a. 1, arg. 1

La pluralità e l'unità seguono l'ente. Per cui un ente e un non ente non costituiscono alcuna pluralità. Ora, per colui che ha avuto **due mogli successivamente**, mentre esisteva l'una non esisteva l'altra. Quindi per questo egli non cessa di essere il **marito di una sola moglie**, qualità questa che l'Apostolo, **1 Timoteo 3, 2; Tito 1, 6**, *[Ma bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta...]* esige per non essere esclusi dall'episcopato.

Spl. III^a q. 66, a. 1, arg. 2

Mostra maggiore incontinenza chi commette fornicazione con parecchie donne che colui il quale successivamente ha più mogli. **Ma nel primo caso uno non diviene irregolare. Quindi neppure nel secondo.**

Spl. III^a q. 66, a. 1, arg. 3

Se la bigamia causa l'irregolarità, ciò è dovuto o a causa del sacramento o a causa del rapporto sessuale. Ma non è a causa del sacramento: perché allora se dopo il consenso matrimoniale la moglie muore prima che sia consumato il matrimonio, e l'uomo sposa un'altra donna, ci dovrebbe essere irregolarità: il che invece è contro un decreto di Innocenzo III [Decretales 1, 21, 5]. E neppure è a causa del rapporto sessuale: perché allora dovrebbe essere irregolare anche chi ha commesso fornicazione con più donne, il che è falso. Quindi in nessun modo la bigamia causa l'irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 1. **RESPONDEO:**

Col sacramento dell'ordine si diventa ministri dei sacramenti; ora, **chi amministra i sacramenti agli altri non deve avere in questo campo alcun difetto**, difetto che interviene **quando il significato di qualche sacramento viene menomato**. Ora, il sacramento del matrimonio sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**, che è l'unione di uno solo con una sola. **Quindi per la perfetta significazione del sacramento si richiede che il marito sia lo sposo di una sola donna, e che questa sia la moglie di un solo uomo. Per questo la bigamia, che toglie questo aspetto, provoca l'irregolarità. E ci sono quattro tipi di bigamia:**

- Il **primo** consiste nell'avere successivamente più mogli legittime.
- Il **secondo** nell'avere insieme più mogli, di cui una legittima e le altre illegittime.
- Il **terzo** nell'avere successivamente una moglie legittima e un'altra illegittima.
- Il **quarto** nel prendere per moglie una vedova. E a tutti e quattro è annessa l'irregolarità. Inoltre viene addotto un secondo motivo. In coloro infatti che ricevono il sacramento dell'ordine deve apparire la massima spiritualità: sia perché amministrano cose spirituali, cioè i sacramenti, sia perché insegnano cose spirituali, e

devono occuparsi di esse. Essendo quindi la concupiscenza la cosa più incompatibile con la spiritualità, poiché in essa «l'uomo diviene del tutto carnale», **in costoro non deve apparire alcun segno di una concupiscenza persistente. Ciò invece appare nei bigami, i quali non si sono accontentati di una sola moglie.** - Tuttavia il primo motivo è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 66, a. 1, ad arg. 1

La pluralità simultanea delle mogli è una **pluralità assoluta**. Perciò è del tutto **incompatibile col simbolismo del sacramento** e **distrugge il sacramento stesso**. - **Invece avere più mogli successivamente costituisce una pluralità sotto un certo aspetto**. Per cui ciò non distrugge la significazione del sacramento e **non compromette il sacramento nella sua sostanza, ma nella sua perfezione**: la quale però è richiesta in coloro che sono i dispensatori dei sacramenti.

Spl. III^a q. 66, a. 1, ad arg. 2

I fornicatori danno segno di una **concupiscenza più grave**, ma non di una concupiscenza così **persistente**: poiché con la fornicazione non si stabilisce un **legame perpetuo**. Inoltre non c'è una menomazione del sacramento.

Spl. III^a q. 66, a. 1, ad arg. 3

La bigamia, come si è detto [nel corpo], causa l'irregolarità poiché elimina il perfetto simbolismo del sacramento, che si riscontra sia nell'unione degli animi espressa con il consenso, sia nell'unione dei corpi. Quindi per costituire l'irregolarità si richiede la bigamia sotto entrambe le forme. Perciò la decretale di Innocenzo III infirma quanto dice il testo delle Sentenze [3, 27, 10], che cioè il solo consenso matrimoniale espresso a parole basta a produrre l'irregolarità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non contragga **irregolarità** chi successivamente o simultaneamente ha avuto **due mogli, di cui una legittima e l'altra illegittima**. Infatti:

Spl. III^a q. 66, a. 2, arg. 1

Dove non c'è sacramento non ci può essere una menomazione del sacramento. Ora, quando uno contrae un'unione illegittima non si ha nessun sacramento: poiché tale unione non significa l'unione di Cristo con la Chiesa. Siccome dunque l'irregolarità non accompagna la bigamia se non per la menomazione del sacramento, sembra che l'irregolarità non possa accompagnare questo tipo di bigamia.

Spl. III^a q. 66, a. 2, arg. 2

Chi ha rapporti coniugali con la **moglie illegittima commette fornicazione**, se non ha un'altra moglie legittima, oppure adulterio, in caso contrario. Ma la divisione della propria carne mediante la fornicazione o l'adulterio non produce irregolarità. Quindi neppure il suddetto tipo di bigamia.

Spl. III^a q. 66, a. 2, arg. 3

Può capitare che uno, prima di avere rapporti sessuali con la donna che ha sposato in maniera legale, si sposi di fatto e si unisca con un'altra, sia dopo la morte della prima, sia mentre essa vive. Ora, costui è marito di più mogli, una legittima e l'altra illegittima, e tuttavia non è irregolare, poiché non ha diviso tra più mogli la propria carne. Perciò con questo tipo di bigamia non si contrae irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 2. RESPONDEO:

Negli ultimi due tipi di bigamia [a.1] si contrae irregolarità poiché, sebbene uno dei due matrimoni non sia un sacramento, ne ha però una certa somiglianza. Per cui nel causare l'irregolarità questi due tipi di bigamia sono secondari, mentre il primo è principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 66, a. 2, ad arg. 1

Sebbene l'unione illegittima non sia un sacramento, ne ha però una certa somiglianza, che invece non si riscontra nella fornicazione e nell'adulterio. Per cui non è la stessa cosa.

Spl. III^a q. 66, a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

Spl. III^a q. 66, a. 2, ad arg. 3

Nel caso suddetto l'uomo non è considerato bigamo, poiché il primo matrimonio era rimasto privo della sua perfetta significazione. Se però in forza di una sentenza ecclesiastica egli fosse costretto a tornare con la prima moglie e a renderle il debito coniugale, diverrebbe subito irregolare: poiché a causare l'irregolarità non è il peccato, ma l'imperfetta significazione sacramentale [a. 1].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sposando una donna non vergine non si contragga irregolarità. Infatti:

Spl. III^a q. 66, a. 3, arg. 1

Uno è più danneggiato da un proprio difetto che da un difetto altrui. Ora, se il marito non è vergine non diviene irregolare per questo. Molto meno quindi può diventarlo se non è vergine sua moglie.

Spl. III^a q. 66, a. 3, arg. 2

Può capitare che uno, dopo aver deflorato una donna, la prenda per moglie. Ora, non sembra che costui diventi irregolare: poiché né lui né la moglie hanno diviso la propria carne con altri. E tuttavia l'uomo sposa una donna violata. Perciò questo tipo di bigamia non causa irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 3, arg. 3

Nessuno può contrarre irregolarità per un fatto involontario. Ma talora l'uomo sposa involontariamente una donna non vergine: cioè quando la crede vergine e la trova corrotta nel consumare il matrimonio. Quindi questo tipo di bigamia non sempre causa irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 3, arg. 4

La corruzione che segue il matrimonio è più vergognosa di quella che lo precede. Ora, se dopo aver consumato il matrimonio la moglie ha rapporti sessuali con un altro, suo marito non diventa irregolare: altrimenti verrebbe punito per il peccato della moglie. E può anche capitare che egli le renda il debito coniugale dopo aver conosciuto il fatto, prima che la moglie sia stata accusata e condannata per adulterio. Perciò sembra che questo tipo di bigamia non causi l'irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Ti comandiamo di non fare mai ordinazioni illecite, escludendo dunque dagli ordini i bigami, o chi ha preso in sposa una moglie non vergine, o chi è analfabeta, o chi è menomato in qualche parte del corpo, o chi è sottoposto alla penitenza pubblica, o è tenuto a soddisfare a prescrizioni curiali o a particolari obbligazioni del proprio stato».

Spl. III^a q. 66, a. 3 RESPONDEO:

Nell'unione tra Cristo e la Chiesa l'unità è da entrambe le parti. Perciò la divisione della carne è una menomazione del sacramento sia che si verifichi dalla parte del marito, sia che si verifichi dalla parte della moglie. - C'è però questa differenza: dalla parte dell'uomo si richiede che egli non abbia avuto altre mogli, non che sia vergine; invece dalla parte della moglie si richiede inoltre la verginità. E di ciò i Decretisti portano questa ragione: il vescovo significa la Chiesa militante, di cui egli si prende cura, e nella quale ci sono molte sozzure; la sposa invece significa Cristo, il quale era vergine. Per questo la verginità è richiesta dalla parte della sposa e non dello sposo, nell'elevazione di un uomo all'episcopato. - Ma questa ragione è espressamente contraria alle parole dell'Apostolo, **Efesini 5, 25**: «**Mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa**». Da esse risulta infatti che la moglie sta a significare la Chiesa e il marito Cristo. E c'è poi l'altra affermazione, **Efesini 5, 23**: «**Il marito è il capo della moglie, come Cristo lo è della Chiesa**». Perciò altri dicono che il marito rappresenta Cristo e la sposa la Chiesa trionfante, **nella quale non c'è alcuna macchia, Efesini 5, 27** *[al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata.]*. Ora, Cristo prima ebbe la sinagoga quasi come concubina. Quindi non deroga alla perfezione del simbolismo sacramentale il fatto che lo sposo l'abbia avuta anche lui. Ma questa spiegazione è sommamente assurda. Poiché come era unica la fede degli antichi e dei moderni, così è unica la Chiesa. Perciò quelli che servivano Dio al tempo della sinagoga appartenevano all'unità della Chiesa nella quale lo serviamo anche noi. - Inoltre ciò è contro l'espresso insegnamento di **Geremia [c. 3]**, di **Ezechiele [c. 16]** e di **Osea [c. 2]**, che parlano dello **sposalizio della sinagoga**. **Essa quindi non era concubina, ma sposa**. - Di più, secondo tale spiegazione la fornicazione sarebbe il segno sacramentale di tale unione: il che è assurdo. Piuttosto fu la **gentilità** a essere in tal modo violata dal demonio mediante l'**idolatria**, prima che fosse sposata a Cristo nella fede della Chiesa. Si deve perciò rispondere che **l'irregolarità deriva dalla menomazione del simbolismo sacramentale**. Ora, la corruzione della carne fuori del matrimonio, e anteriore ad esso, non produce alcuna menomazione in tale simbolismo dalla parte del coniuge corrotto, bensì da quella dell'altro coniuge: poiché l'atto di chi contrae matrimonio ha per oggetto l'altro coniuge e non se stesso; per cui viene specificato dal termine, il quale inoltre, rispetto a tale atto, è come la materia del sacramento. Nel caso quindi che la donna potesse ricevere gli ordini, come l'**uomo diventa irregolare perché sposa una moglie corrotta**, e non perché non è vergine lui, così la donna diventerebbe irregolare se sposasse un uomo corrotto, e non se è corrotta lei; a meno che non fosse stata corrotta in un matrimonio precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 2

Nella analisi di questo caso ci sono varie opinioni. La più probabile è che costui non sia irregolare: poiché non ha diviso la sua carne con più donne.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 3

L'irregolarità non è un castigo, ma un difetto del simbolismo sacramentale. Perciò non è necessario che la bigamia sia volontaria per produrre l'irregolarità. Quindi chi sposa una donna che crede vergine diventa irregolare nel consumare con essa il matrimonio.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 4

Se la moglie commette adulterio dopo il matrimonio, il marito non diviene irregolare se non avendo rapporti con lei dopo quell'atto: altrimenti la corruzione della moglie non ricade in nessun modo sull'atto matrimoniale del marito. E anche se questi viene obbligato, o da un tribunale o dalla propria coscienza, a rendere il debito alla moglie che lo chiede prima di essere condannata per adulterio, diviene irregolare. Sebbene in proposito ci siano varie opinioni: ma quella esposta è la più probabile; poiché **qui non è in discussione il peccato, ma la sola significazione sacramentale**.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la **bigamia** sia eliminata dal **battesimo**. Infatti:

Spl. III^a q. 66, a. 4, arg. 1

S. Girolamo ha scritto che se uno prima del battesimo aveva più mogli, oppure ne ebbe una prima e una dopo, non è bigamo. Quindi la bigamia viene eliminata dal battesimo.

Spl. III^a q. 66, a. 4, arg. 2

Chi fa il più fa anche il meno. Ora, il battesimo elimina tutti i peccati, che sono più gravi dell'irregolarità. Quindi esso toglie l'irregolarità dovuta alla bigamia.

Spl. III^a q. 66, a. 4, arg. 3

Il battesimo cancella ogni **castigo** proveniente dai nostri atti. Ma l'irregolarità della bigamia è appunto un castigo del genere. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 66, a. 4, arg. 4

Il bigamo è irregolare perché non rappresenta Cristo in modo perfetto [a. 1]. Ma il battesimo rende perfettamente conformi a Cristo. Quindi con esso tale irregolarità viene sanata.

Spl. III^a q. 66, a. 4, arg. 5

I sacramenti della legge nuova sono più efficaci di quelli della legge antica. Ora, i sacramenti della legge antica sanavano le irregolarità, come dice il Maestro delle Sentenze [4, 1, 8]. Perciò anche il battesimo, che è il sacramento più efficace della nuova legge, elimina l'irregolarità contratta con la bigamia.

Spl. III^a q. 66, a. 4. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** scrive: «Hanno capito meglio coloro i quali ritengono che non si possa ordinare neppure colui che ha avuto una seconda moglie da catecumeno o da pagano: poiché l'ostacolo nasce dal simbolismo sacramentale, e non dal peccato».

2. Inoltre egli afferma [ib.] che «se una donna è stata violata da catecumena o da pagana, dopo il battesimo non può prendere il velo tra le vergini di Dio». Quindi per lo stesso motivo neppure il bigamo può essere ordinato dopo il battesimo.

Spl. III^a q. 66, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto a suo tempo [I-II, q. 88, a. 2], sono peccati mortali nel loro genere quegli atti che spezzano il vincolo di amicizia con Dio o tra gli uomini: essi infatti sono incompatibili con i due precetti di quella carità che è la vita dell'anima. Togliendo quindi il rapporto sessuale **il battesimo cancella i peccati, ma non scioglie il matrimonio**. Siccome dunque l'irregolarità consegue al matrimonio, essa non può venire eliminata dal battesimo, come insegna **S. Agostino**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 66, a. 4, ad arg. 1

In questo caso l'opinione di S. Girolamo viene respinta: a meno che non la si voglia prendere nel senso che in tal caso la dispensa è più facile.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 2

Non sempre è vero che quanto fa il più possa fare anche il meno, a meno che la cosa non sia ordinata a tale effetto. E proprio nel caso indicato il principio non vale: poiché **il battesimo non è ordinato a sanare l'irregolarità**.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 3

Ciò va inteso delle pene già inflitte in conseguenza dei peccati attuali, non di quelle da infliggersi. Infatti col battesimo uno non recupera la verginità. Come neppure l'indivisione della carne.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 4

Il battesimo rende conformi a Cristo quanto alla virtù dell'anima, non quanto alle condizioni della carne, richieste per la verginità o per l'indivisione della carne.

Spl. III^a q. 66, a. 3, ad arg. 5

Le suddette irregolarità derivavano da cause leggere e non permanenti. Perciò potevano essere eliminate anche da quei sacramenti. - I quali inoltre erano a ciò ordinati. Il battesimo invece non è ordinato a questo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia lecito **dispensare un bigamo**. Infatti:

Spl. III^a q. 66, a. 5, arg. 1

Nei Canoni [Decretales 1, 21, 4] si legge: «Non è lecito dispensare quei chierici che per quanto dipendeva da essi si sono uniti in matrimonio con altre donne dopo le prime nozze, poiché sono da considerarsi bigami»..

Spl. III^a q. 66, a. 5, arg. 2

Non è lecito dispensare contro una legge divina. Ora, quanto è detto nelle Scritture canoniche appartiene alla legge di Dio. Siccome dunque l'Apostolo nella Sacra Scrittura, **1Timoteo 3, 2; Tito 1, 6**, afferma: «Bisogna che il vescovo sia il marito di una sola moglie», non sembra che in ciò si possa dispensare.

Spl. III^a q. 66, a. 5, arg. 3

Nessuno può dispensare in ciò che è essenziale ai sacramenti. Ma l'assenza di irregolarità è essenziale al sacramento dell'ordine: poiché verrebbe a mancare la significazione, che è essenziale al sacramento. Quindi in ciò non si può dispensare.

Spl. III^a q. 66, a. 5, arg. 4

Ciò che è stato fatto ragionevolmente non può essere ragionevolmente mutato. Se quindi è ragionevole dispensare un bigamo, è irragionevole che alla bigamia sia stata annessa un'irregolarità. Il che è inammissibile.

Spl. III^a q. 66, a. 5. SED CONTRA:

1. **Il Papa Lucio** diede questa dispensa al vescovo di Palermo, che aveva avuto due mogli.
2. **Il Papa Martino** [Decr. di Graz. 1, 34, 18] afferma: «Il lettore che sposasse una vedova rimanga lettore, e se necessario sia promosso al suddiaconato; mai però a un ordine superiore. E lo stesso si dica se ha avuto due mogli». Perciò il bigamo può essere dispensato almeno fino al suddiaconato.

Spl. III^a q. 66, a. 5. RESPONDEO:

L'irregolarità annessa alla bigamia non è di diritto naturale, ma di **diritto positivo**. E neppure è tra le cose essenziali dell'ordine sacro che uno non abbia avuto due mogli: il che è reso evidente dal fatto che se un bigamo accede agli ordini, ne riceve il carattere. Perciò da tale irregolarità il Papa può dispensare totalmente, mentre il vescovo può farlo fino agli ordini minori. Alcuni anzi dicono che può farlo fino a quelli maggiori con coloro che si impegnano a servire Dio nella vita religiosa, per impedire il girovagare dei religiosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 66, a. 5, ad arg. 1

Quella decretale sta a dimostrare che la obiezioni di dispensare coloro che contrassero **unioni illegittime** è uguale a quella che si riscontra nel caso delle **unioni legittime**, non già che il Papa non abbia assolutamente in questo caso la facoltà di dispensare.

Spl. III^a q. 66, a. 5, ad arg. 2

Ciò è vero per le norme della **legge naturale** e per ciò che è **essenziale ai sacramenti e alla fede**, ma quanto alle altre disposizioni che sono di **istituzione apostolica** la Chiesa può ora dispensare con l'autorità di chi ne detiene il **primato**, poiché essa possiede anche adesso lo stesso potere di istituire e di abrogare che aveva allora.

Spl. III^a q. 66, a. 5, ad arg. 3

È essenziale al sacramento non qualsiasi significazione, ma quella soltanto che indica il compito specifico del sacramento. Ora, tale significazione non viene menomata dall'irregolarità.

Spl. III^a q. 66, a. 5, ad arg. 4

Nei casi particolari si possono riscontrare dei motivi che non si addicono ugualmente a tutti, data la loro **diversità**. Perciò quanto fu stabilito universalmente, avendo considerato ragionevolmente ciò che capita nella maggior parte dei casi, può anche essere ragionevolmente accantonato con la dispensa, in casi determinati.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Problemi annessi al matrimonio: il libello di ripudio

Spl. Questione 67

Proemio

Passiamo ora a considerare **il libello di ripudio**.

Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se l'indissolubilità del matrimonio sia di legge naturale;
2. Se ripudiare la moglie potesse esser lecito per una dispensa;
3. Se sotto la legge di Mosè ciò fosse lecito;
4. Se alla moglie ripudiata fosse lecito risposarsi con un altro;
5. Se fosse lecito al marito riprendere la moglie che egli aveva ripudiato;
6. Se causa del ripudio fosse l'odio verso la moglie;
7. Se i motivi del ripudio dovessero essere scritti sul libello suddetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'indissolubilità del matrimonio non sia di legge naturale**. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 1, arg. 1

La legge naturale è comune a tutti i popoli *[I-II, q. 94, a. 4]*. Ma nessuna legge all'infuori di quella cristiana proibisce di ripudiare la moglie. Quindi l'indissolubilità matrimoniale non appartiene alla legge naturale.

Spl. III^a q. 67, a. 1, arg. 2

I sacramenti non sono di legge naturale. Ma l'indissolubilità del matrimonio rientra nel bene del sacramento *[q. 49, a. 3]*. Essa quindi non è di legge naturale.

Spl. III^a q. 67, a. 1, arg. 3

L'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio è ordinata principalmente alla generazione, all'educazione e all'istruzione della prole [q. 65, a. 3]. Ma questi compiti vengano assolti in un tempo determinato. Perciò dopo quel tempo è lecito rimandare la moglie senza pregiudizio per la legge naturale.

Spl. III^a q. 67, a. 1, arg. 4

Nel matrimonio si deve cercare principalmente il bene della prole. Ora, l'indissolubilità è contro il bene della prole: poiché secondo i **naturalisti** c'è qualche uomo che non può avere prole da quella data donna, mentre potrebbe averne da un'altra; e qualche donna potrebbe essere feconda con un altro uomo, **Aristotele**. Quindi l'indissolubilità del matrimonio non è di legge naturale, ma è contraria a tale legge.

Spl. III^a q. 67, a. 1. SED CONTRA:

1. Alla legge naturale appartiene principalmente quanto la natura ben costituita ha ricevuto al suo inizio. Ma tale è appunto l'inseparabilità del matrimonio, come risulta dal Vangelo, **Matteo 19, 3 ss.** *[Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. 9 Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio].*.. Essa dunque è di legge naturale.

2. È di legge naturale che l'uomo non si metta in contrasto con Dio. Ma l'uomo si mette in qualche modo contro Dio se separa «**ciò che Dio ha congiunto**». Derivando quindi da ciò l'indissolubilità del matrimonio, Matteo 19, 6, è chiaro che essa è di legge naturale.

Spl. III^a q. 67, a. 1. RESPONDEO:

Nell'intenzione della natura il matrimonio è ordinato all'educazione della prole non solo per un dato tempo, ma per tutta la vita dei figli. Per questo è di legge naturale, come ricorda S. Paolo, **2Corinti 12, 14**, che «**i genitori mettano da parte per i figli**», e che i figli siano eredi dei loro genitori. **Essendo quindi la prole un bene comune al marito e alla moglie, secondo il dettame della legge di natura è necessario che la loro unione rimanga indivisa in perpetuo**. Quindi l'indissolubilità del matrimonio è di legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 1, ad arg. 1

Soltanto la legge di Cristo ha portato alla perfezione il genere umano, restituendolo allo stato di una nuova natura [2Corinti 5, 17; Galati 6, 15; Efesini 2, 15]. Per cui con la legge mosaica e con le leggi umane non si poté togliere tutto ciò che era contrario alla legge naturale. Ciò era infatti riservato «**alla legge dello Spirito che dà la vita**», **Romani 8, 2**.

Spl. III^a q. 67, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio richiede l'indissolubilità sia in quanto **simbolo dell'unione di Cristo** con la Chiesa, sia in quanto **compito naturale ordinato al bene della prole**, secondo le spiegazioni date *[nel corpo; q. 49, aa. 2, 3]*. Ma poiché il divorzio ripugna più direttamente al simbolismo suddetto che al bene della prole, a cui ripugna in maniera indiretta, come si è visto [q. 65, a. 3], così l'indissolubilità del matrimonio viene concepita più come integrante il bene del sacramento che come integrante il bene della prole. Sebbene possa rientrare nell'uno e nell'altro. **È però di legge naturale in quanto appartiene al bene della prole, non già in quanto appartiene al bene del sacramento.**

Spl. III^a q. 67, a. 1, ad arg. 3

La terza obiezione è risolta da quanto abbiamo detto [nel corpo e ad 2].

Spl. III^a q. 67, a. 1, ad arg. 4

Il matrimonio è ordinato principalmente al bene comune, a causa del fine principale, che è il bene della prole; però **a causa del fine secondario è ordinato anche al bene dei coniugi**, essendo di per sé un **rimedio alla concupiscenza**. Perciò nelle leggi del matrimonio si deve badare all'utilità comune più che ai vantaggi

particolari. Sebbene quindi l'indissolubilità impedisca il bene della prole in qualche caso, tuttavia di per sé è ad essa vantaggiosa. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia mai potuto essere lecito **rimandare la moglie** per una **dispensa**. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 2, arg. 1

Ciò che nel matrimonio è contro il bene della prole è contro i primi precetti della legge naturale, che sono indispensabili [I-II, q. 94, a. 5]. Ma tale è appunto il ripudio della moglie, come appare evidente dalle cose dette [a. 2]. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 67, a. 2, arg. 2

La concubina differisce dalla moglie soprattutto per il fatto che non è unita in modo indissolubile. Ora, non fu mai possibile per una dispensa avere una concubina [q. 65, a. 5]. Quindi neppure rimandare la moglie.

Spl. III^a q. 67, a. 2, arg. 3

Gli uomini sono passibili di **dispensa** adesso come nei tempi passati. Ma adesso non si può dare in alcun modo la dispensa di **ripudiare la moglie**. Quindi neppure allora.

Spl. III^a q. 67, a. 2. SED CONTRA:

Agar, come si è visto [ib. ad 2], fu trattata da **Abramo** come una moglie. Ma poi per un comando divino egli la cacciò via, **Genesi 21, 10 ss.**, senza fare peccato. Quindi per una dispensa poteva allora essere lecito a un uomo rimandare la moglie.

Spl. III^a q. 67, a. 2. RESPONDEO:

La **dispensa dai precetti**, specialmente da quelli che in qualche modo sono di legge naturale, è come un mutamento nel corso naturale delle cose. Il quale corso può mutare in due modi:

- **Primo, in forza di una causa naturale**, che impedisce a un'altra causa naturale di seguire il suo corso: e ciò avviene in tutti quei fenomeni che avvengono in natura di rado e casualmente. Ma in tal modo può variare il corso non delle realtà naturali che sono perenni, bensì di quelle che capitano di frequente.

- **Secondo, in forza di una causa del tutto soprannaturale**, come avviene nei **miracoli**. E in questo modo può mutare il corso naturale non solo di ciò che avviene di frequente, ma anche di ciò che è ordinato a realizzarsi sempre: come è evidente nell'arresto del sole al tempo di **Giosuè 10, 12 s.**, nella sua retrocessione al tempo di Ezechia, **Isaia 38, 8** e nell'eclissi miracolosa durante la passione di Cristo, **Matteo 27, 45; Marco 15, 33; Luca 23, 44 ss.**

- Ora, la **dispensa** dai precetti della legge naturale talora dipende dalle **cause inferiori**. E allora la dispensa può estendersi ai soli **precetti secondari** della legge naturale, non però ai primi, poiché questi vanno considerati come delle entità destinate a rimanere; come si è visto sopra [q. 65, a. 2] per la **poligamia**, e per altre cose del genere.

- Talora invece dipende solo dalle **cause superiori**. E allora la dispensa può essere data da Dio anche in riferimento ai primi precetti della legge naturale, allo scopo di esprimere o di manifestare un mistero divino: come è evidente nel comando dato per dispensa ad Abramo di uccidere il figlio innocente, **Genesi 22, 2**. Ora, tali dispense non sono accordate convenientemente a tutti, ma ad **alcune persone particolari**: come avviene anche per i miracoli. Se dunque l'indissolubilità del matrimonio rientrasse nei primi precetti della legge naturale, potrebbe essere dispensata solo con questo tipo di dispensa. Se invece ricade nei **precetti secondari della legge naturale**, allora può essere dispensata anche nel primo modo. Sembra però che essa rientri piuttosto nei precetti secondari. Infatti l'indissolubilità del matrimonio non è ordinata al bene della prole,

che è quello principale, se non per il fatto che i genitori devono provvedere ai figli per tutta la vita, mediante la provvista dei beni necessari all'esistenza. Ora, l'appropriazione di tali beni non rientra nell'intenzione primaria della natura, dal momento che in base ad essa tutto è comune. Perciò **non sembra che il ripudio della moglie sia contro la prima intenzione della natura: quindi non sarà neppure contro i precetti primari della legge naturale, bensì contro quelli secondari**. Sembra quindi che essa possa essere oggetto del primo tipo di dispensa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 2, ad arg. 1

Il bene della prole secondo la prima intenzione della natura implica la **procreazione, la nutrizione e l'istruzione fino a che la prole non abbia raggiunto l'età adulta**. Ma che poi le si provveda mediante l'eredità e il lascito di altri beni, ciò sembra rientrare nella seconda intenzione della legge naturale.

Spl. III^a q. 67, a. 2, ad arg. 2

Il concubinaggio è contro il bene della prole in ciò che rientra nella prima intenzione della natura, cioè quanto all'educazione e all'istruzione, che richiedono una lunga convivenza dei genitori; il che è escluso nel caso della concubina, la cui convivenza è temporanea. Quindi non è la stessa cosa - Tuttavia anche il concubinaggio potrebbe essere oggetto di una dispensa del secondo tipo: come è evidente nel caso di Osea 1, 2.

Spl. III^a q. 67, a. 2, ad arg. 3

L'indissolubilità, pur non appartenendo che alla seconda intenzione del matrimonio quale compito naturale, appartiene tuttavia alla prima intenzione di esso considerato come **sacramento della Chiesa**. Dal momento quindi che fu istituito come sacramento, finché dura tale istituzione non può essere oggetto di dispensa: purché non si tratti del secondo tipo di dispensa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sotto la legge mosaica fosse lecito ripudiare la moglie. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 3, arg. 1

Non proibire, quando è possibile farlo, è un modo di **acconsentire**. Ma acconsentire a una cosa illecita è un atto illecito. Siccome dunque Mosè non proibì il ripudio della moglie, **Deuteronomio 24, 1 ss.**, senza per questo fare peccato, poiché **«la legge è santa»**, come dice S. Paolo, **Romani 7, 12**, sembra che il ripudio un tempo fosse lecito.

Spl. III^a q. 67, a. 3, arg. 2

I profeti hanno parlato **«mossi da Spirito Santo»**, come dice S. **2Pietro 1, 21**. Ora, in **Malachia 2, 16**, si legge: **«Se l'hai in odio, rimandala»**. Non potendo quindi essere illecito ciò che lo Spirito Santo ispira, sembra che il ripudio della moglie non fosse sempre illecito.

Spl. III^a q. 67, a. 3, arg. 3

Il **Crisostomo** afferma che come gli Apostoli permisero le seconde nozze, **1Corinti 7, 39**, così Mosè permise il libello di ripudio. Ma le seconde nozze non sono peccaminose. Quindi neppure il ripudio della moglie sotto la legge di Mosè.

Spl. III^a q. 67, a. 3. SED CONTRA:

1. Il Signore, **Matteo 19, 8**, afferma che il libello di ripudio fu concesso da Mosè ai Giudei **«per la durezza del loro cuore»**. Ma tale durezza non li scusava dal peccato. Quindi non è scusabile neppure il libello di ripudio.

2. Il **Crisostomo** dice che «Mosè nel dare il libello del ripudio non volle manifestare la giustizia di Dio: perché a quanti agivano secondo la legge non apparisse peccato ciò che era peccato».

Spl. III^a q. 67, a. 3 RESPONDEO:

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni affermano che coloro i quali sotto la legge rimandavano la moglie, dandole il libello del ripudio, non erano scusati dal peccato, sebbene non incorressero in un castigo imponibile secondo la legge. E per questo si dice che Mosè permise il libello di ripudio. Essi distinguono così quattro tipi di permissione. Il primo consiste nell'astenersi dal comandare: come si dice che si permette un minor bene quando non viene comandato un bene maggiore. L'Apostolo, ad es., non comandando la verginità, permise il matrimonio, 1Corinti 7, 7 ss.; 7, 25 ss. Il secondo si ha con l'astenersi dal proibire: e in questo senso possono dirsi permessi i peccati veniali, poiché non sono [espressamente] proibiti. Il terzo si riduce all'assenza di repressione: e in questo modo si dice che sono permessi da Dio tutti i peccati, in quanto egli non li impedisce, pur avendone la possibilità. Il quarto poi sta nella mancanza di punizione.

- E il libello di ripudio fu permesso appunto in questo senso: non già per raggiungere un **bene maggiore**, come nella dispensa riguardante la poligamia [q. 65, a. 2], ma per impedire un **male peggiore**, ossia l'uxoricidio, al quale gli ebrei erano portati per la corruzione del loro **appetito irascibile**. Allo stesso modo in cui era stato loro permesso di esercitare l'**usura** con gli stranieri per una certa corruzione nell'**appetito concupiscibile**, affinché cioè non la esercitassero con i loro fratelli, **Deuteronomio 23, 19 s.** E come per una corruzione del sospetto nell'appetito razionale fu loro permesso il **sacrificio della gelosia**, **Numeri 5, 12 ss.**, affinché il semplice sospetto non guastasse il giudizio. Siccome però la legge antica, sebbene non conferisse la grazia, tuttavia fu data per conoscere il peccato, come insegnano comunemente i Santi Padri, per questo

- altri pensano che se nel ripudiare la moglie gli Ebrei si fossero **macchiati di peccato**, ciò doveva essere loro indicato dalla legge o dai profeti, secondo il comando dato a **Isaia 58, 1**: «**Dichiara al mio popolo i suoi delitti**». Altrimenti sarebbero stati troppo abbandonati, se non fosse mai stato loro annunziato ciò che era necessario alla salvezza ed essi non conoscevano. Il che non può essere ammesso: poiché l'osservanza della legge, quando essa era in vigore, meritava la vita eterna.

- Per cui questi altri dicono che il ripudio della moglie, pur essendo in se stesso una cosa cattiva, tuttavia per una permissione di Dio fu lecito in quel tempo. Ed essi confermano tale opinione con l'autorità del **Crisostomo**, il quale dice che il legislatore nel permettere il ripudio «**tolse al peccato la sua colpevolezza**». Ora, sebbene anche questa opinione sia probabile, tuttavia la prima è più comune. Perciò bisogna rispondere alle obiezioni di entrambe le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 3, ad arg. 1

Chi potendo proibire una cosa ingiusta non la proibisce, non fa peccato se **tralascia di farlo** non sperando nella correzione, ma piuttosto **prevedendo che la proibizione provocherebbe un male maggiore**. E così avvenne per Mosè. Per cui egli, sostenuto dall'autorità di Dio, non proibì il libello di ripudio.

Spl. III^a q. 67, a. 3, ad arg. 2

I profeti, ispirati dallo Spirito Santo, dicevano che si poteva rimandare la moglie non perché lo Spirito Santo lo **comandava**, ma perché lo **permetteva**, per evitare mali peggiori.

Spl. III^a q. 67, a. 3, ad arg. 3

La somiglianza tra le due permissioni non corrisponde in tutto, ma solo rispetto alla **causa**: poiché **entrambe furono accordate per evitare l'immoralità**.

Spl. III^a q. 67, a. 3, S.c. 1

Sebbene non scusi dal peccato la durezza del cuore, **scusa però da esso la permissione accordata per tale durezza**. Infatti certe cose che sono proibite ai sani non sono proibite ai malati; e i malati non peccano quando si servono del permesso loro accordato.

Spl. III^a q. 67, a. 3, S.c. 2

Un bene può essere omesso per due motivi:

- **Primo, per raggiungere un bene maggiore**. E allora l'omissione di quel bene viene coonestata dal bene maggiore a cui è ordinata: ed è in questo senso che Giacobbe venne onestamente dispensato dalla monogamia per il bene della prole, **Genesi 30, 1 ss.; 35, 22 ss.**

- **Secondo, per evitare un male peggiore**. E in questo caso, se la **dispensa** viene data con l'autorità di chi può concederla, l'omissione di quel dato bene non produce un reato, ma **neppure viene coonestata**. Ed è in questo senso che sotto la legge di Mosè venne sospesa l'indissolubilità del matrimonio, per evitare cioè un male peggiore, ossia l'uxoricidio. Per cui il Crisostomo può affermare che la permissione «tolse al peccato la sua colpevolezza». Sebbene infatti il ripudio rimanesse un disordine, per cui è detto peccato, tuttavia non produceva il reato della pena, né temporale né eterna: poiché veniva fatto con la **dispensa da parte di Dio**. E così perdeva ogni colpevolezza. Da cui l'altra affermazione del **Crisostomo**: **«Fu permesso il ripudio che, pur essendo un male, tuttavia era lecito»**. Parole che i sostenitori della prima opinione spiegano nel senso che esso non implicava il reato di una pena temporale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che alla **donna ripudiata** fosse lecito **risposarsi** con un altro. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 4, arg. 1

Nel ripudio l'iniquità del marito superava quella della moglie ripudiata. Ora, il marito poteva risposarsi senza peccato. Quindi poteva farlo senza peccato anche la donna ripudiata.

Spl. III^a q. 67, a. 4, arg. 2

S. Agostino a proposito della poligamia afferma che **«non era peccato quando era una consuetudine»**. Ma al tempo dell'antica legge era una consuetudine che la moglie ripudiata sposasse un altro uomo, come risulta da quel passo del **Deuteronomio 24, 2**: **«E se ella, uscita dalla casa di lui si sposa con un altro»**, ecc. Perciò essa non peccava unendosi con un altro uomo.

Spl. III^a q. 67, a. 4, arg. 3

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 20 ss.**, dimostra che la giustizia del nuovo Testamento è superiore a quella dell'antico. E tra gli elementi di tale superiorità adduce il fatto che la donna ripudiata non può sposare un altro uomo, **Matteo 5, 32**. Quindi nell'antica legge ciò era lecito.

Spl. III^a q. 67, a. 4. **SED CONTRA:**

1. Nel Vangelo, **Matteo 19, 9**, si legge: **«Chi sposa la ripudiata commette adulterio»**. Ora, l'adulterio non fu mai lecito sotto l'antica legge. Quindi neppure era lecito alla moglie ripudiata risposarsi.

2. Nel Deuteronomio 24, 4, è detto che la donna ripudiata che passava a seconde nozze «era contaminata e in abominazione agli occhi di Dio». Essa quindi commetteva peccato passando ad altre nozze.

Spl. III^a q. 67, a. 4. **RESPONDEO:**

- Secondo la prima opinione [cf. a.3] la moglie ripudiata che passava ad altre nozze commetteva peccato: poiché il primo matrimonio non era sciolto. Infatti, come dice S. Paolo **Romani 7, 2**, **«una donna, finché vive suo marito, è legata alla legge del marito»**; e d'altra parte non poteva avere simultaneamente due mariti.

- Invece secondo l'altra opinione come era lecito al marito, per una dispensa da parte di Dio, ripudiare la moglie, così era lecito alla moglie risposarsi con un altro. Poiché a motivo di quella dispensa l'inseparabilità del matrimonio veniva eliminata. **Le parole dell'Apostolo invece vanno intese nell'ipotesi che tale indissolubilità sussista.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 4, ad arg. 1

All'uomo era permesso di avere più mogli per una dispensa da parte di Dio [q. 65, a. 2]. Quindi anche se il matrimonio non era sciolto, dopo il ripudio della prima moglie egli poteva prenderne una seconda. Invece alla donna non fu mai lecito avere più mariti. Perciò il confronto non regge.

Spl. III^a q. 67, a. 3, ad arg. 2

In quel testo di S. Agostino il termine *mos* non è preso nel senso di consuetudine, ma in quello di atto onesto, cioè nel senso che ha tale parola nel termine *morigerato*, oppure quando si parla di filosofia morale.

Spl. III^a q. 67, a. 3, ad arg. 3

Il Signore, **Matteo 5**, dimostra che la nuova legge è superiore all'antica per l'aggiunta di consigli non solo in quelle cose che la legge antica considerava lecite, bensì anche in quelle che già nell'antica legge erano illecite, ma che molti consideravano lecite per una falsa interpretazione dei precetti: come a proposito dell'odio dei nemici. E lo stesso si dica per il ripudio.

Spl. III^a q. 67, a. 3, S.c. 1

Quelle parole del Signore valgono per il tempo della nuova legge, in cui quella concessione è stata ritirata. E sempre in questo senso vanno intese le parole del **Crisostomo**, il quale afferma che «chi ripudia la moglie, secondo la legge commette quattro iniquità: perché di fronte a Dio è omicida», avendo egli il proposito di uccidere la moglie qualora non potesse ripudiarla; «perché la rimanda senza che essa abbia commesso adulterio», unico caso in cui la legge evangelica permette la separazione; «perché la rende adultera; perché rende adultero chi la sposa».

Spl. III^a q. 67, a. 3, S.c. 2

Una Glossa interlineare a quell'espressione: «contaminata e abominevole » fa seguire il commento: «a giudizio cioè di colui che prima l'aveva ripudiata come contaminata». Quindi non è detto che sia contaminata in senso assoluto. Oppure essa viene detta contaminata nel senso in cui era considerato immondo chi toccava un morto [Nm 19, 11 ss.] o un lebbroso: non già per l'immondezza di una colpa, ma per una certa immondezza o irregolarità legale. Per cui al sacerdote non era lecito sposare una vedova o una ripudiata [Lv 21, 14].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che al marito fosse lecito riprendere la moglie che aveva ripudiato. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 1

È lecito riparare il male fatto. Ora, ripudiare la moglie era un male. Quindi era lecito riparare questo male riprendendo con sé la propria moglie.

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 2

È sempre permesso perdonare a chi pecca, essendo questo un precetto morale che è valido sotto qualsiasi legge. Ora il marito, riprendendo la ripudiata, non faceva che perdonare la moglie colpevole. Quindi ciò era lecito.

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 3

Nel Deuteronomio 24, 4, si porta come causa dell'impossibilità di riprenderla il fatto che essa «è contaminata». Ma la ripudiata non si contaminava che risposandosi con un altro. Quindi almeno prima che si risposasse era lecito riprenderla.

Spl. III^a q. 67, a. 5. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio** [ib.] si legge che «il primo marito non può riprenderla».

Spl. III^a q. 67, a. 5. RESPONDEO:

Nella legge riguardante il libello del ripudio, **Deuteronomio 24, 1 ss.**, due cose erano permesse: **rimandare la moglie** e far **risposare la ripudiata**, e due cose erano comandate: la **compilazione del libello** di ripudio e la **proibizione al marito che la ripudiava di riprendere la moglie**. Ora quest'ultima disposizione, secondo i sostenitori della prima opinione [cf. a. 4], sarebbe stata data per punire la donna che si risposava con un altro, contaminandosi con tale peccato. Invece secondo gli altri sarebbe stata data perché il marito non ripudiasse con facilità la moglie, che poi non avrebbe più potuto recuperare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 5, ad arg. 1

La proibizione di riprendere di nuovo la moglie ripudiata, come appare evidente dalle spiegazioni date [nel corpo], **era ordinata a impedire il male che si commetteva ripudiando la moglie**. Per questo dunque ciò fu ordinato da Dio.

Spl. III^a q. 67, a. 5, ad arg. 2

Fu sempre lecito perdonare chi pecca per quanto riguarda il rancore del cuore, ma **non per quanto riguarda il castigo inflitto da Dio**.

Spl. III^a q. 67, a. 5, ad arg. 3

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che era lecita la riconciliazione con la ripudiata, a meno che questa non si fosse sposata con un altro. Allora infatti, per l'adulterio a cui si era volontariamente abbandonata, la donna veniva punita con la proibizione di tornare dal primo marito. Siccome però la proibizione della legge è universale, altri dicono che anche prima di risposarsi con un altro la donna non poteva più tornare dal marito che l'aveva ripudiata: poiché la contaminazione di cui si parla non è quella della colpa, come si è visto sopra [a. 4, ad 5].

ARTICOLO 6

VIDETUR che la **causa del ripudio** fosse l'**odio verso la moglie**. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 6, arg. 1

Così si esprime il profeta **Malachia 2, 16**: «Se l'hai in odio, rimandala».

Spl. III^a q. 67, a. 6, arg. 2

Nel **Deuteronomio 24, 1** si legge: «Se essa non è più gradita ai suoi occhi per qualche bruttura, scriva il libello di ripudio». Ne viene quindi la stessa conclusione.

Spl. III^a q. 67, a. 6. SED CONTRA:

1. La **sterilità** e l'**adulterio** sono incompatibili col matrimonio più dell'odio. Perciò quelle due cose dovevano essere causa di ripudio più dell'odio.

2. L'odio può anche essere causato dalla virtù di chi viene odiato. Se quindi l'odio fosse un motivo sufficiente, allora una donna poteva essere ripudiata per la sua virtù. Il che è assurdo.

3. Nel **Deuteronomio 22, 13 ss.** si legge: «Se un uomo prende una moglie e poi comincia a odiarla», rinfacciandole fornicazioni anteriori al matrimonio, se non riesce a provare l'accusa «sarà fustigato e condannato a pagare sette sicli d'argento, e non potrà rimandarla per tutto il tempo della sua vita». Quindi l'odio non è la causa sufficiente del ripudio.

Spl. III^a q. 67, a. 6. RESPONDEO:

Come insegnano comunemente i Santi Padri, il motivo della **permissione divina di ripudiare la moglie fu l'intenzione di evitare l'uxoricidio**. **Ora, la causa prossima dell'omicidio è l'odio. Quindi l'odio è la causa prossima del ripudio.** Ma l'odio, come anche l'amore, viene prodotto da qualche altra causa. Perciò dobbiamo porre anche dei **motivi remoti del ripudio**, che erano la causa dell'odio. Dice infatti S. Agostino: «Nell'antica legge erano molti i motivi per poter rimandare la moglie. Cristo ammise solo la fornicazione, comandando di sopportare tutti gli altri inconvenienti per mantenere la fedeltà e la castità matrimoniale». **Ora, tra i suddetti motivi si fanno rientrare le miserie del corpo, come le infermità, o qualche tara notevole; oppure le miserie dell'anima, come la fornicazione o altri peccati consimili, che distruggono l'onestà dei costumi. Alcuni però restringono maggiormente queste motivazioni,** dicendo molto ragionevolmente che non era lecito il ripudio se non **per dei motivi posteriori al matrimonio**; e non **per dei motivi** qualsiasi, ma solo per quelli **che possono impedire il bene della prole: o nel corpo, come la sterilità, la lebbra e altre cose del genere; oppure nell'anima, come quando la donna era di così cattivi costumi da trascinare i figli col suo cattivo esempio.** Tuttavia una Glossa sul passo citato del Deuteronomio [cf. ob. 2] sembra voler restringere tali motivi ancora di più, cioè limitarli al solo peccato: affermando che per bruttura in quel passo si intende il peccato. - Ma tale Glossa chiama peccato non solo i difetti morali, bensì anche i difetti naturali del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 6, ad arg. 1 e 2

I primi due argomenti li concediamo.

Spl. III^a q. 67, a. 6, S.c. 1

La sterilità e altri difetti del genere possono causare l'odio. Quindi sono cause remote.

Spl. III^a q. 67, a. 6, S.c.2

Di per sé uno non è mai odioso per la virtù: poiché la bontà è causa di amore. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III^a q. 67, a. 6, S.c. 3

La **proibizione perpetua** di ripudiare la moglie veniva inflitta in quel caso al marito come un **castigo**; e la stessa punizione toccava a colui che l'avesse deflorata prima di sposarla, **Deuteronomio 22, 28 s.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR **che i motivi della separazione** dovessero essere scritti nel libello di ripudio. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 7, arg. 1

Con la compilazione del libello di ripudio uno si affrancava dalle pene legali, **Deuteronomio 24, 1. 3.** Ma ciò sarebbe stato ingiusto per dei motivi insufficienti. Quindi bisognava scriverli sul libello.

Spl. III^a q. 67, a. 7, arg. 2

Quel documento pare che non servisse ad altro che a mostrare i **motivi del ripudio**. Se dunque quelli non vi erano scritti, ne sarebbe stata inutile la consegna.

Spl. III^a q. 67, a. 7, arg. 3

Così dice il Maestro nel testo delle Sentenze [4, 33, 3].

Spl. III^a q. 67, a. 7. SED CONTRA:

I motivi del ripudio erano o sufficienti o insufficienti. Se erano sufficienti la donna perdeva la possibilità di passare alle seconde nozze che la legge le accordava. Se invece erano insufficienti, allora il ripudio risultava ingiusto: quindi non era ammesso. Perciò in nessun modo i motivi erano scritti nel libello di ripudio.

Spl. III^a q. 67, a. 7. RESPONDEO:

I motivi venivano scritti nel libello di ripudio **non in particolare, ma in modo generico**, per provare che il divorzio era giusto. Ora, secondo **Giuseppe Flavio** ciò si faceva perché la donna provvista del libello di ripudio potesse risposarsi: infatti in caso contrario tale libello non le sarebbe stato dato. Per cui, stando alla sua testimonianza, in esso c'era scritto: «**Ti prometto che non avrò mai con te rapporti matrimoniali**». Invece secondo **S. Agostino** si ricorreva alla compilazione di quel documento «**perché mediante la dilazione occorrente e l'intervento dissuasivo degli scribi il marito desistesse dal suo proposito di ripudio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 7, ad arg. 1

Sono così risolte anche le obiezioni.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Problemi annessi al matrimonio: i figli illegittimi

Spl. Questione **68**

Proemio

Rimane ora da trattare dei **figli illegittimi**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se i figli che nascono fuori di un vero matrimonio siano illegittimi;
2. Se i figli illegittimi debbano subire un danno dalla loro condizione;
3. Se possano essere legittimati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i figli che nascono fuori di un vero matrimonio non siano illegittimi. Infatti:

Spl. III^a q. 68, a. 1, arg. 1

Si dice legittimo quel figlio che nasce secondo la legge. Ora, tutti nascono secondo una **legge**, almeno quella **naturale**, che è la più valida. Perciò qualsiasi figlio è legittimo.

Spl. III^a q. 68, a. 1, arg. 2

Si dice comunemente che è legittimo il figlio nato da un matrimonio legittimo, ovvero da quello reputato legittimo in foro esterno dalla Chiesa. Ma qualche volta capita che un matrimonio considerato legittimo davanti alla Chiesa sia viziato da un impedimento che lo rende illegittimo, e che i contraenti conoscono mentre contraggono pubblicamente le loro nozze. Oppure quando si sposano clandestinamente e ignorano un impedimento, il matrimonio sembra legittimo davanti alla Chiesa, non essendo proibito da essa. Quindi i figli nati fuori di un vero matrimonio non sono illegittimi.

Spl. III^a q. 68, a. 1. SED CONTRA:

Si denomina illegittimo ciò che è contro la legge. Ma i figli che nascono fuori del matrimonio nascono contro la legge. Quindi sono illegittimi.

Spl. III^a q. 68, a. 1. RESPONDEO:

Quattro possono essere le condizioni dei figli:

- Alcuni di essi sono **naturali e legittimi**: e sono quelli nati da un **matrimonio legittimo**.
- Altri sono **naturali e non legittimi**: e sono quelli che nascono dalla **fornicazione semplice**.
- Altri sono **legittimi e non naturali**: e sono i **figli adottivi**.
- Altri infine non sono **né legittimi né naturali**: e sono gli spuri nati dall'**adulterio**, o dallo **stupro**; costoro infatti nascono sia **contro la legge positiva**, sia espressamente **contro la legge naturale**. Perciò si deve ammettere che alcuni figli sono **illegittimi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 68, a. 1, ad arg. 1

Sebbene quelli che nascono da un rapporto illecito **nascano secondo la natura che l'uomo ha in comune con tutti gli animali**, tuttavia nascono **contro la legge di natura che è propria degli uomini**: poiché la **fornicazione**, l'**adulterio** e altri atti consimili sono contro la legge naturale. Perciò quei figli non sono considerati legittimi da alcuna legge.

Spl. III^a q. 68, a. 1, ad arg. 2

L'ignoranza, purché non sia affettata [cioè ricercata], scusa dal peccato questi **rapporti coniugali illeciti**. Perciò coloro che si sposano in buona fede davanti alla Chiesa pur avendo un impedimento che essi ignorano, non fanno peccato, e i loro figli non sono illegittimi. Se invece essi conoscono l'impedimento, allora, sebbene la Chiesa che lo ignora non intervenga, non sono scusati dal peccato, e i loro figli sono illegittimi. E anche se non lo conoscono, e tuttavia si sposano clandestinamente, non sono scusati: poiché tale ignoranza sembra ricercata volutamente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i figli illegittimi non debbano subire un **danno** dalla loro condizione. Infatti:

Spl. III^a q. 68, a. 2, arg. 1

Un figlio non deve essere punito per i peccati di suo padre, come dice il Signore, **Ezechiele 18, 20**. Ma nascere da un rapporto illecito non è un peccato proprio, bensì del padre. Quindi un illegittimo non deve riportare un danno da ciò.

Spl. III^a q. 68, a. 2, arg. 2

La giustizia umana ha il suo modello in quella divina. Ora, **Dio elargisce ugualmente i beni naturali sia ai figli legittimi che a quelli illegittimi**. Perciò anche secondo le leggi umane i figli illegittimi devono essere equiparati ai legittimi.

Spl. III^a q. 68, a. 2. SED CONTRA:

Nella **Genesi 25, 5 s.**, si legge che **«Abramo diede tutti i suoi beni a Isacco, e ai figli delle concubine fece dei regali»**. E tuttavia questi ultimi non erano nati da rapporti illeciti. Molto più, dunque, devono riportare questo danno di non succedere all'eredità paterna coloro che nascono da un rapporto illecito.

Spl. III^a q. 68, a. 2. RESPONDEO:

Si può incorrere in un danno in due modi:

- **Primo**, con la sottrazione di ciò che è dovuto a una persona. E in questo senso il figlio illegittimo non incorre in alcun danno.

- **Secondo**, per il fatto che a una persona non spetta ciò che in un'altra condizione le sarebbe spettato. E in questo senso il figlio illegittimo subisce **due danni**:

+ cioè l'esclusione da certi atti legittimi, come da quegli uffici e dignità che richiedono una certa onorabilità in coloro che li esercitano,

+ e l'esclusione dall'eredità paterna.

Tuttavia i figli naturali possono accedere alla sesta parte di tali beni. - **Gli spuri** invece non hanno diritto a nulla: **sebbene per legge naturale i genitori siano tenuti a provvederli del necessario. Perciò spetta alla sollecitudine dei vescovi costringere i genitori a provvedere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 68, a. 2, ad arg. 1

Incorrere in un danno nella seconda maniera non è una punizione. Per cui non diciamo che sia un **castigo** per un cittadino qualsiasi il non succedere al trono in un dato regno, non essendo egli figlio del re. E allo stesso modo non è un castigo, per chi non è legittimo, non avere i diritti dei figli legittimi [?].

Spl. III^a q. 68, a. 2, ad arg. 2

I rapporti sessuali illegittimi sono contro la legge non in quanto sono atti della facoltà generativa, ma in quanto procedono da una volontà perversa. Per questo i figli illegittimi non incorrono in un danno quanto ai beni che si acquistano con l'**origine naturale**, ma quanto a quelli che provengono o sono posseduti in seguito a un **esercizio della volontà**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un figlio illegittimo non possa essere legittimato. Infatti:

Spl. III^a q. 68, a. 3, arg. 1

La distanza tra legittimo e illegittimo è pari a quella tra illegittimo e legittimo. Ma un figlio legittimo non può mai diventare illegittimo. Quindi neppure quello illegittimo può diventare legittimo.

Spl. III^a q. 68, a. 3, arg. 2

A causare il figlio illegittimo è il rapporto illegittimo. Ora, questo non potrà mai diventare legittimo. Quindi neppure il figlio illegittimo potrà mai essere legittimato.

Spl. III^a q. 68, a. 3. SED CONTRA:

Ciò che dalla legge è stabilito, dalla legge può essere revocato. Ma l'illegittimità dei figli fu stabilita dalla **legge positiva**. Quindi il figlio illegittimo può essere legittimato da chi ha il potere di fare le leggi.

Spl. III^a q. 68, a. 3 RESPONDEO:

Il figlio illegittimo può essere legittimato non nel senso che venga fatto nascere da un rapporto legittimo, poiché tale rapporto è passato e non potrà mai diventare legittimo se un tempo fu illegittimo, ma **si dice che viene legittimato nel senso che dall'autorità vengono tolti quei danni nei quali il figlio illegittimo sarebbe dovuto incorrere**. E sei sono i modi di legittimare. **Due** secondo i **Canoni**: cioè mediante il matrimonio con la donna da cui uno ha avuto il figlio illegittimo, purché non si sia trattato di un adulterio [Decretales 4, 17, cc. 1, 6]; oppure con una **speciale indulgenza e dispensa** del Papa [ib., c. 13]. **Quattro** poi sono i modi accordati dalle **leggi civili**:

- **Primo**, quando il padre offre il figlio naturale alla **corte dell'Imperatore**: poiché solo per questo fatto il figlio viene legittimato, data la dignità della corte.
- **Secondo**, se il padre lo nomina per **testamento erede legittimo**, e il figlio presenta poi il testamento all'Imperatore.
- **Terzo**, quando non ci sono figli legittimi, e l'illegittimo si offre **al servizio del principe**.
- **Quarto**, quando il padre in un documento pubblico, oppure sottoscritto da tre testimoni, **lo nomina figlio legittimo** senza aggiungere naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 68, a. 3, ad arg. 1

Si può sempre favorire una persona senza ingiustizia, ma non si può arrecarle un danno se non per una colpa. Per cui è più facile rendere legittimo un illegittimo che viceversa. **Sebbene infatti un figlio legittimo talora venga diseredato per una colpa, tuttavia mai viene denominato figlio illegittimo: avendo avuto una nascita legittima.**

Spl. III^a q. 68, a. 3, ad arg. 2

L'atto illegittimo ha in sé un difetto inseparabile per cui è incompatibile con la legge: **perciò non può mai diventare legittimo. Non è così invece per il figlio illegittimo, il quale non ha un difetto del genere.**

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.