Questione 60
Proemio

Dopo lo studio dei **misteri del Verbo incarnato** passiamo a considerare i **sacramenti della Chiesa** che da lui ricevono la loro efficacia. Tratteremo prima dei sacramenti in genere, poi di ciascun sacramento in particolare.

Sui **sacramenti in genere** si presentano **cinque argomenti**:
- Primo, **che cos'è il sacramento**:
- secondo, la **necessità** dei sacramenti;
- terzo, gli **effetti** dei sacramenti;
- quarto, la loro **causa**;
- quinto, il loro **numero**.

Sul primo tema si pongono otto quesiti: disfattismo

1. Se il sacramento sia un segno;
2. Se ogni segno di cosa sacra sia sacramento;
3. Se stia a significare una o più cose;
4. Se sia un segno sensibile;
5. Se per il sacramento si richieda una cosa sensibile determinata;
6. Se per il segno sacramentale si richieda la parola;
7. Se si richiedano parole determinate;
8. Se a codeste parole si possa aggiungere o togliere qualche cosa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sacramento non sia nel genere dei **segni**. Infatti:

III[a] q. 60, a. 1, arg. 1

Sacramento viene da ***sacrare*** [***santificare***], come medicamento da medicare. Ma ciò dice **causa** piuttosto che segno. Il sacramento dunque è più una causa che un segno.

III[a] q. 60, a. 1, arg. 2

La parola sacramento significa qualcosa di **occulto**, secondo quelle parole **Tobia 12, 7**: «**È bene tenere nascosto il sacramento del re**», e ancora, **Efesini 3, 9**: «**Qual è l'adempimento del sacramento [o mistero] nascosto da secoli nella mente di Dio**». Ora, **ciò che è occulto non può servire da segno**, poiché questo, stando alla definizione di S. Agostino, «fa conoscere qualche altra cosa oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi». Quindi il sacramento non è nel genere dei segni.

IIIª q. 60, a. 1, arg. 3

Sacramento qualche volta sta per ***giuramento***, come nel **Decreto di Graziano [2, 22, 5, 14]**: «I bambini che non sono ancora giunti all'età della ragione non vengano obbligati a giurare, e chi è stato spergiuro non farà più da testimone, né sarà ammesso al sacramento [giuramento]». Ma il giuramento non è un segno. Quindi nemmeno il sacramento.

IIIª q. 60, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Il **sacrificio visibile è *sacramento***, o ***segno sacro***, del **sacrificio invisibile**».

IIIª q. 60, a. 1. RESPONDEO:

Tutte le cose che, sia pure in modi diversi, si riferiscono a un medesimo termine, possono ricevere da esso la denominazione: come in relazione alla sanità che si riscontra nell'animale si dice sano non soltanto l'animale in cui essa si trova, ma anche la medicina in quanto causa la sanità, la dieta in quanto la conserva e l'orina in quanto ne è un segno. Così dunque una cosa può essere denominata ***sacramento*** o perché ha in sé una ***santità occulta***, e allora sacramento è lo stesso che ***segreto sacro***, o perché ha con la santità un rapporto di ***causa***, di ***segno*** o altro ancora. Ora, noi qui parliamo dei sacramenti in quanto implicano **un rapporto di segno**. **E sotto questo aspetto il sacramento entra nel genere dei segni.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 1, ad arg. 1

La parola medicamento e tutte le altre che derivano da «medicina» indicano una certa causalità, poiché tale è il rapporto della medicina rispetto alla salute. La **santità** invece, **dalla quale prende il nome il sacramento**, non va intesa [sempre] come **causa efficiente**, ma come **causa formale** o **finale**. Non è detto quindi che la parola sacramento abbia sempre un significato causale.

IIIª q. 60, a. 1, ad arg. 2

L'obiezione prende sacramento nel senso di **segreto sacro**. Ora, va notato che sacro o sacramento viene detto non solo il segreto di Dio, ma anche quello di un re, poiché secondo gli antichi venivano dette sante o sacrosante tutte le cose inviolabili, comprese le mura cittadine e le persone costituite in autorità. E così vengono detti **sacri** o **sacramenti** quei segreti divini o umani che non è lecito violare rendendoli pubblici.

IIIª q. 60, a. 1, ad arg. 3

Anche il **giuramento** ha un certo rapporto con le **cose sacre**, poiché è un'**attestazione mediante il ricorso a qualcosa di sacro**. E in questo senso può denominarsi sacramento: non però nell'accezione secondo cui ora parliamo dei sacramenti; tuttavia neppure in un senso del tutto equivoco, bensì analogico, cioè secondo un diverso rapporto a un'unica realtà, cioè al sacro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento. Infatti:

IIIª q. 60, a. 2, arg. 1

Tutte le creature sensibili sono segni di cose sacre, secondo quelle parole di S. Paolo, **Romani 1, 20**: «**Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute**». Ma non tutte le realtà sensibili possono dirsi sacramento. Quindi non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

IIIª q. 60, a. 2, arg. 2

Tutto ciò che veniva compiuto nell'antica legge raffigurava Cristo, il Santo dei Santi, come afferma S. Paolo, **1Corinti 10, 11**: «**Tutte queste cose accadevano loro in senso figurale**», ed erano «l'**ombra delle realtà future, mentre la realtà è Cristo**», **Colossesi 2, 17**. Però non tutti i fatti dell'antico Testamento, né tutti i riti dell'antica legge, sono dei sacramenti, ma solo alcuni in particolare, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 101, a. 4]*. Perciò non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

IIIª q. 60, a. 2, arg. 3

Anche nel nuovo Testamento molte cose hanno un **significato sacro**, e tuttavia **non sono sacramenti**: come l'aspersione dell'acqua benedetta, la consacrazione di un altare e altre cose simili. Quindi non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

IIIª q. 60, a. 2. SED CONTRA:

La definizione si identifica con la cosa definita. Ma alcuni definiscono il sacramento «il segno di una realtà sacra», e ciò anche in base al testo di **S. Agostino** citato sopra *[a. 1, s. c.]*. Pare quindi che **ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento**.

IIIª q. 60, a. 2. RESPONDEO:

I segni sono dati all'uomo, poiché egli ha bisogno di **procedere dal noto all'ignoto**. Quindi si dice **sacramento in senso proprio ciò che è segno di qualche realtà sacra riguardante gli uomini:** ossia è sacramento, nel senso in cui intendiamo parlarne ora, «il **segno di una realtà sacra in quanto santificante gli uomini**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 2, ad arg. 1

Le creature sensibili significano qualcosa di sacro, cioè la sapienza e la bontà divina, in quanto sono sacre in se stesse, **non in quanto santificano noi**: per cui non possono essere dette sacramenti nel senso indicato.

IIIª q. 60, a. 2, ad arg. 2

Alcune realtà dell'antico Testamento stavano a significare la **santità di Cristo** in quanto posseduta da lui. Altre invece significavano **la sua santità in quanto santifica noi:** come

l'immolazione dell'agnello pasquale prefigurava l'immolazione di Cristo dalla quale siamo stati santificati. Ora, solo queste ultime erano **in senso proprio i sacramenti** dell'antica legge.

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

Le cose vengono denominate in base al loro fine e compimento. Ora, il fine non si ha nella disposizione, ma nella perfezione raggiunta. Perciò hanno nome di sacramenti non le cose che **dispongono alla santità**, come quelle ricordate nell'obiezione, ma soltanto quelle che **significano la santità umana** nella sua perfezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **sacramento** non stia a significare che un'**unica realtà**. Infatti:

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

Ciò che ha più di un significato, come accade nelle parole equivoche, è ambiguo e occasione di inganno. Ma ogni inganno deve essere tenuto lontano dalla nostra religione, secondo l'esortazione di S. Paolo , **Colossesi 2, 8**: «**Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri**». Quindi il sacramento non è il segno di più cose.

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

Il sacramento significa una realtà sacra in quanto causa della santificazione umana, come si è detto *[a. 2]*. **Ma la causa della nostra santificazione è una sola, cioè il sangue di Cristo**, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 13, 12**: «**Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta**». Il sacramento quindi non può significare più cose.

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

Il sacramento, come si è detto sopra *[a. 2, ad 3]*, sta a significare propriamente la santificazione nel suo termine ultimo. Ma il compimento della santificazione è la vita eterna, come dice l'Apostolo, **Romani 6, 22**: «**Voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione, e come destino avete la vita eterna** ». Quindi il sacramento deve significare una cosa soltanto, cioè **la vita eterna**.

III^a q. 60, a. 3. SED CONTRA:

Nel **sacramento dell'Altare**, come dice **S. Agostino**, due sono le cose significate: il **corpo reale** e il **corpo mistico** di Cristo.

III^a q. 60, a. 3 RESPONDEO:

Come si è precisato sopra *[a. 2]*, si dice propriamente ***sacramento* ciò che è destinato a significare la nostra santificazione.** Ma in questa si possono considerare tre aspetti:

- la sua **causa** propriamente detta, che è la **passione di Cristo**;

- la sua **forma**, cioè la **grazia e le virtù**;

- il suo **fine ultimo**, che è la **vita eterna**.

E tutti e tre questi aspetti vengono significati dai sacramenti. Perciò il sacramento è un **segno commemorativo del passato**, cioè della morte di Cristo, un **segno dimostrativo del frutto prodotto** in noi dalla sua passione, cioè della grazia, e **un segno profetico**, cioè preannunziatore, della gloria futura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 60, a. 3, ad arg. 1

Un segno è ambiguo e capace di ingannare quando significa più cose disparate che non si coordinano a vicenda. Quando invece le cose indicate dal segno costituiscono un tutto unico per il nesso che le lega, allora **il segno non è ambiguo, ma certo**: come il termine uomo indica sia l'anima che il corpo in quanto costituiscono la natura umana. E in questo modo il sacramento indica tutte e tre le cose suddette in quanto esse per la relazione che hanno tra di loro costituiscono una cosa sola.

III[a] q. 60, a. 3, ad arg. 2

Il sacramento, proprio perché indica la realtà santificante, viene a significare per ciò stesso anche l'**effetto incluso in essa** in quanto causa santificante.

III[a] q. 60, a. 3, ad arg. 3

Per avere un sacramento basta che esso significhi la perfezione essenziale che è la forma, e non è necessario che indichi soltanto la perfezione costituita dal fine.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **sacramento** non sia sempre **qualcosa di sensibile**. Infatti:

III[a] q. 60, a. 4, arg. 1

Il Filosofo dice che «ogni effetto è segno della sua causa». Ma come ci sono degli effetti sensibili, così ci sono anche degli effetti spirituali: la scienza, p. es., è un effetto della dimostrazione. Perciò non ogni segno è sensibile. Ora, per la nozione di sacramento basta che ci sia la significazione di una cosa fatta per santificare l'uomo, come si è già detto *[a. 2]*. Non si richiede dunque che il sacramento sia una realtà sensibile.

III[a] q. 60, a. 4, arg. 2

I sacramenti fanno parte del regno di Dio e del culto di Dio. Ma le realtà sensibili non rientrano nel culto di Dio, poiché, come dice il Vangelo, **Giovanni 4, 24**, «**Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità**»; e S. Paolo, **Romani 14, 17**, insegna: «**Il regno di Dio non è argomento di cibo o di bevanda**». Quindi per il sacramento non si richiedono delle realtà sensibili.

III[a] q. 60, a. 4, arg. 3

S. Agostino insegna che «**le realtà sensibili sono beni minimi, senza dei quali l'uomo può vivere rettamente**». I sacramenti invece sono necessari alla salvezza umana, come vedremo

in seguito *[q. 61, a. 1]*, per cui senza di essi non si può vivere rettamente. Quindi per i sacramenti non si richiedono delle realtà sensibili.

IIIª q. 60, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento**». E nel caso si riferisce all'**elemento sensibile dell'acqua**. Quindi per i sacramenti sono richieste delle **realtà sensibili.**

IIIª q. 60, a. 4. RESPONDEO:

La sapienza divina **provvede a ciascun essere secondo la sua natura**: per cui si legge, **Sapienza 8, 1,** che essa «**dispone ogni cosa con soavità**», e il Vangelo, **Matteo 25, 15**, precisa che «**diede a ciascuno secondo la sua capacità** ». **Ora, all'uomo è connaturale giungere alla conoscenza delle realtà spirituali attraverso quelle sensibili**. D'altra parte il segno serve come mezzo per conoscere altre cose. Poiché dunque le realtà sacre significate dai sacramenti sono certi beni spirituali e soprasensibili che santificano l'uomo, ne segue che la significazione dei sacramenti sarà pienamente compiuta attraverso **elementi sensibili**: come anche nella S. Scrittura le realtà spirituali ci vengono descritte sotto le immagini di **realtà sensibili. Così dunque per i sacramenti si richiedono degli elementi sensibili**; e ciò risulta anche dall'insegnamento di Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 4, ad arg. 1

Ogni cosa prende il nome e la definizione da ciò che le appartiene in modo primario ed essenziale, non da ciò che le viene attribuito in relazione ad altro. Ora un effetto sensibile, imponendosi immediatamente per se stesso alla nostra conoscenza, ha per sua natura la funzione di guidarci a conoscere altre cose, poiché la nostra conoscenza inizia sempre dal senso. Al contrario gli effetti intelligibili non hanno tale potere se non per il fatto e dopo che si sono resi manifesti attraverso degli effetti sensibili. Per questo motivo dunque a prendere il nome di segni sono prima e principalmente le cose che si offrono ai sensi, tanto che S. Agostino definisce il segno: «ciò che oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi fa conoscere qualche altra cosa». Così gli effetti intelligibili non hanno natura di segno se non in dipendenza da altri segni che li fanno conoscere. Ed è in questo senso che si dicono sacramenti anche alcune realtà non sensibili, in quanto sono significate da qualcosa di sensibile, come vedremo in seguito *[q. 63, a. 1, ad 2; a. 3, ad 2; q. 73, a. 6; q. 84, a. 1, ad 3]*.

IIIª q. 60, a. 4, ad arg. 2

Le realtà sensibili, se vengono considerate nella loro natura, non appartengono al culto o al regno di Dio, ma **ne fanno parte solamente come segni delle realtà spirituali**, nelle quali consiste il regno di Dio.

IIIª q. 60, a. 4, ad arg. 3

S. Agostino parla delle realtà sensibili secondo ciò che valgono **per la loro natura**, non in quanto sono assunte a significare i beni spirituali, che sono i beni supremi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **per i sacramenti** non si richiedano delle **realtà sensibili determinate**. Infatti:

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

Stando a ciò che abbiamo detto *[a. 4]*, le realtà sensibili sono richieste nei sacramenti per significare. Ma nulla proibisce che una stessa cosa sia significata da più dati sensibili: come nella Sacra Scrittura Dio è indicato metaforicamente ora dalla pietra, ora dal leone, ora dal sole, e così via. Quindi realtà diverse possono convenire a un medesimo sacramento. Quindi non c'è bisogno che le realtà sensibili siano determinate.

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

È più necessaria la salute dell'anima che quella del corpo. Ma tra le medicine corporali, destinate alla salute fisica, una può essere presa al posto di un'altra che venga a mancare. Molto più dunque nei sacramenti, che sono le medicine spirituali ordinate alla salute dell'anima, si potrà in caso di bisogno usare una cosa per un'altra.

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

Non è conveniente che la salvezza dell'uomo sia resa più difficile dalla legge divina, e tanto meno dalla legge di Cristo, che è venuto a salvare tutti. Ora, nello stato della legge naturale non si richiedevano nei sacramenti delle realtà determinate, ma esse venivano scelte liberamente, come quando Giacobbe promise a Dio di offrire delle decime e delle vittime pacifiche, **Genesi 28, 20 ss**.. Perciò la libertà dell'uomo non doveva essere coartata, e tanto meno dalla nuova legge, con la determinazione di realtà determinate nell'uso dei sacramenti.

III^a q. 60, a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 3, 5**, ha affermato: «**Chi non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio**».

III^a q. 60, a. 5. RESPONDEO:

Nell'uso dei sacramenti possiamo considerare due aspetti:

- cioè **il culto divino**: la prima cosa compete all'uomo in rapporto a Dio,

- **e la santificazione dell'uomo** la seconda invece compete a Dio in rapporto all'uomo.

Ora, nessuno può avere libertà su ciò che è in potere di un altro, ma solo su ciò che è in suo potere. **Essendo quindi la santificazione dell'uomo in potere di Dio santificatore, non compete all'uomo assumere a suo arbitrio le realtà che lo santifichino, ma esse devono venire determinate per istituzione divina.** E così nei sacramenti della nuova legge, che sono fatti per santificare gli uomini, secondo le parole di S. Paolo, **1Cor 6, 11**: «**Siete stati lavati, siete stati santificati**», è necessario fare uso di quegli elementi che sono stati determinati per istituzione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 5, ad arg. 1

E vero che una stessa cosa può essere rappresentata da segni diversi, tuttavia **la scelta del segno spetta a chi prende l'iniziativa di esprimersi.** Ora, è Dio che prende l'iniziativa di significare le cose spirituali con realtà sensibili, sia mediante i sacramenti che mediante le parole metaforiche della Scrittura. Come quindi nei vari passi della Scrittura fu determinato dallo Spirito Santo quali similitudini dovessero venire usate per esprimere le realtà spirituali, così deve essere determinato per istituzione divina quali elementi vadano assunti nei vari sacramenti.

IIIª q. 60, a. 5, ad arg. 2

Le realtà sensibili hanno in base **alla loro natura** le virtù terapeutiche in ordine alla salute del corpo, per cui se due di esse hanno la stessa virtù non ha importanza che venga usata l'una o l'altra. **Alla santificazione invece esse non sono ordinate in base a una loro virtù naturale, bensì soltanto per istituzione divina**, per cui era necessario che fosse Dio a determinare quali realtà sensibili dovessero venire usate nei sacramenti.

IIIª q. 60, a. 5, ad arg. 3

Come nota **S. Agostino**, a tempi diversi si addicono sacramenti diversi: come anche per indicare tempi diversi si usano forme verbali diverse, cioè il presente, il passato e il futuro. E così nello stato della legge naturale, come gli uomini non erano mossi al culto di Dio da alcuna legge esterna, ma solo da una mozione interiore, così venivano mossi da un'ispirazione interna anche a scegliere le cose da destinare al culto di Dio. In seguito però si rese necessaria anche una legge esterna: sia per l'**oscuramento della legge naturale a causa dei peccati degli uomini**, sia perché fosse data una più chiara significazione della grazia con la quale Cristo santifica il genere umano. E a tale scopo fu anche necessario che venissero determinate le realtà sensibili che gli uomini dovevano usare nei sacramenti. **Né con ciò viene resa più angusta la via della salvezza, poiché le cose necessarie nei sacramenti o sono di uso comune, o possono ottenersi con poca fatica.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che per la **significazione dei sacramenti** non si richiedano delle **parole**. Infatti:

IIIª q. 60, a. 6, arg. 1

S. Agostino si domanda: «**Che altro sono i sacramenti materiali se non delle parole visibili?**». Aggiungere quindi delle parole alle realtà sensibili nei sacramenti è come aggiungere delle parole a delle altre parole. Ma ciò è superfluo. Quindi nei sacramenti non si richiede l'aggiunta di parole alle realtà sensibili.

IIIª q. 60, a. 6, arg. 2

Il **sacramento è qualcosa di unitario**. Ma non si può ottenere l'unità con realtà di genere diverso. Ora, siccome le **realtà sensibili** e le **parole** sono di genere diverso, provenendo le une dalla natura e le altre dalla ragione, pare che nei sacramenti non si richieda l'aggiunta di parole.

IIIª q. 60, a. 6, arg. 3

I sacramenti della nuova legge sono succeduti ai sacramenti della legge antica: infatti «tolti questi, furono istituiti quelli», come osserva S. Agostino. Ma nei sacramenti della legge antica non occorreva alcuna formula verbale. Quindi nemmeno nei sacramenti della legge nuova.

IIIª q. 60, a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 5, 25** s. afferma: «**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**». E S. **Agostino** precisa: «**La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento**».*[«Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum»]*

IIIª q. 60, a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo già detto *[aa. 2, 3]* che i sacramenti vengono usati come segni per la santificazione degli uomini. Possono quindi essere considerati sotto tre aspetti, e sotto ciascuno di tali aspetti **è conveniente che alle realtà sensibili vengano aggiunte delle parole**:

- **In primo luogo** infatti si può considerare in essi *[sacramementi]* la **causa santificante**, che è il Verbo incarnato: al quale il sacramento in certo qual modo si conforma **per il fatto che aggiunge a una realtà sensibile la parola**, come nel mistero dell'incarnazione il Verbo di Dio si unì alla carne sensibile.

- **In secondo luogo** i sacramenti possono essere considerati **rispetto all'uomo che santificano**, e che è composto di anima e di corpo: al quale si adatta la medicina del sacramento, che con il suo elemento sensibile tocca il corpo e con le sue parole penetra, mediante la fede, nell'anima. Per cui S. **Agostino**, a commento di quel passo evangelico, **Giovanni 15, 3**: «**Voi siete già mondi per la parola**», ecc., si chiede: «**Donde questa così grande virtù dell'acqua che toccando il corpo purifica lo spirito se non dall'efficacia della parola, non in quanto è pronunziata, ma in quanto è creduta?**».

- **In terzo luogo** i sacramenti possono essere considerati **rispetto all'efficacia** della loro significazione. Ora, in proposito **S. Agostino** osserva che «**le parole hanno tra gli uomini il primato nell'ordine della significazione** »: possono essere infatti modellate in varie forme per significare i diversi concetti della mente, dandoci così la possibilità di esprimerli con maggiore precisione. Per rendere quindi perfetto il significato dei sacramenti era necessario che venisse determinato con qualche parola **il significato delle realtà sensibili**. L'acqua infatti può esprimere sia il lavacro per la sua umidità, sia il refrigerio per la sua freschezza; ma quando si dice: «Io ti battezzo », si fa capire che l'acqua viene usata nel battesimo per indicare un lavacro spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 6, ad arg. 1

Le **realtà visibili** usate nei sacramenti sono chiamate **parole in senso metaforico**. Cioè in quanto partecipano la capacità di significare che risiede principalmente nelle parole stesse,

come si è detto sopra [nel corpo]. Quindi non è inutile nei sacramenti aggiungere le parole ai segni visibili, poiché le prime precisano i secondi, come si è detto.

IIIª q. 60, a. 6, ad arg. 2

Le parole e gli **altri dati sensibili**, per quanto appartengano a generi diversi se si guarda alla loro natura, **si accordano tuttavia nel carattere di segno.** Le parole però meglio delle altre cose. Perciò le **parole** e le **realtà visibili** costituiscono **un tutto unico nei sacramenti**, come la forma e la materia, in quanto cioè le parole determinano il significato delle cose, come si è detto [nel corpo]. - Però sotto il nome di cose o realtà sensibili vengono compresi anche gli stessi atti sensibili, come l'abluzione, l'unzione e simili: poiché il carattere di segno si trova in essi come nelle cose.

IIIª q. 60, a. 6, ad arg. 3

Come dice S. Agostino, i sacramenti istituiti per indicare il presente devono essere diversi da quelli istituiti per indicare il futuro. Ora, i sacramenti dell'antica legge erano prefigurativi del Cristo venturo, per cui non lo significavano così espressamente come i sacramenti della nuova legge, che sono scaturiti da lui e di lui portano in se stessi una certa somiglianza, come si è già notato [nel corpo]. - Tuttavia anche nell'antica legge si usavano le parole nei riti cultuali: sia da parte dei sacerdoti che erano ministri di quei sacramenti, come in quel passo dei **Numeri 6, 23 s.**: «**Voi benedirete così gli Israeliti; direte loro: Ti benedica il Signore**», ecc., sia da parte di coloro che ricevevano quei sacramenti, come si legge nel **Deuteronomio 26, 3**: «**Io dichiaro oggi davanti al Signore tuo Dio**», ecc.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nei sacramenti non si richiedano **delle parole determinate**. Infatti:

IIIª q. 60, a. 7, arg. 1

Il **Filosofo** osserva che «le parole non sono identiche presso tutti». Ma **la salvezza** che si cerca con i sacramenti **è la medesima per tutti**. Perciò nei sacramenti non si richiedono delle parole determinate.

IIIª q. 60, a. 7, arg. 2

Abbiamo detto *[a. 6]* che nei sacramenti la parola serve in quanto segno principale. Ma capita di poter significare la stessa cosa con parole diverse. Perciò nei sacramenti non si richiedono delle parole determinate.

IIIª q. 60, a. 7, arg. 3

In qualsiasi genere di cose la corruzione ne cambia la specie. Ma vi sono alcuni che corrompono le parole pronunziandole, e tuttavia non si ritiene che per questo venga impedito l'effetto dei sacramenti: altrimenti gli illetterati e i balbuzienti che amministrano i sacramenti

spesso li comprometterebbero. Perciò non si richiedono nei sacramenti delle parole determinate.

IIIª q. 60, a. 7. SED CONTRA:

Il Signore proferì delle **parole determinate nella consacrazione del sacramento dell'Eucaristia**, dicendo, **Matteo 26, 26**: «**Questo è il mio corpo**»; e così pure ordinò ai discepoli di battezzare con una formula ben determinata quando disse, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**».

IIIª q. 60, a. 7. RESPONDEO:

Abbiamo spiegato sopra *[a. 6, ad 2]* che nei sacramenti le parole fanno da forma e le realtà sensibili da materia. Ora, negli esseri composti di materia e di forma la determinazione viene dalla forma, che è come il fine e il completamento della materia, per cui alla costituzione di una cosa è più necessaria la determinazione della forma che quella della materia: si richiede infatti una materia determinata perché sia adatta a una determinata forma. **Se quindi nei sacramenti devono essere determinate le realtà sensibili che ne sono come la materia, molto più devono essere determinate in essi le parole della forma.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 60, a. 7, ad arg. 1

Come nota **S. Agostino**, «**la parola opera nei sacramenti non in quanto pronunziata**», cioè non per il suo suono esteriore, «**ma in quanto creduta**», cioè **per il suo senso**, che è **oggetto della fede**. **E questo senso è lo stesso per tutti** [i credenti], **anche se i vocaboli non hanno il medesimo suono**. E così tale senso, in qualunque lingua sia espresso, produce il sacramento.

IIIª q. 60, a. 7, ad arg. 2

Sebbene in tutte le lingue ci siano più vocaboli di uguale significato, tuttavia ne viene usato principalmente e più comunemente uno particolare per indicare una determinata cosa. E tale vocabolo va usato nella forma sacramentale. Come anche tra le realtà sensibili si assume nell'atto del sacramento **quella che è di uso più comune per indicare l'effetto sacramentale**: per l'abluzione corporale, p. es., che è simbolo di quella spirituale, la materia più comune di cui gli uomini si servono è l'acqua; e per questo si usa l'acqua come materia del battesimo.

IIIª q. 60, a. 7, ad arg. 3

- Chi corrompe le parole pronunziandole, **se lo fa intenzionalmente** mostra di non voler fare ciò che fa la Chiesa: quindi **il sacramento non si realizza**.

- Se invece **lo fa per errore** o per difetto di lingua,

+ non si realizza il sacramento quando **la corruzione è tale da distruggere il senso della frase.** E ciò avviene principalmente quando si cambiano le iniziali delle parole: se uno, p. es., invece di dire in nomine Patris dicesse in nomine matris.

+ Se invece **la corruzione non toglie totalmente il senso della frase**, il sacramento sussiste. E ciò avviene principalmente quando si corrompono le finali, dicendo p. es. patrias et filias. Sebbene infatti queste parole mal dette non abbiano morfologicamente alcun significato, tuttavia vengono prese come valide nell'uso ordinario. E così, sebbene il suono sia diverso, il senso rimane identico. La ragione poi della differenza tra la corruzione delle iniziali e quella delle finali sta nel fatto che presso di noi la variazione iniziale cambia il senso, mentre la variazione finale ordinariamente non lo cambia. Presso i Greci tuttavia si hanno dei cambiamenti anche all'inizio delle parole nelle coniugazioni dei verbi. Più di tutto però occorre stare attenti all'**entità della mutazione**. Poiché in un modo e nell'altro essa può essere così piccola da non togliere il senso, o così grande da toglierlo. Ma quest'ultimo caso capita più facilmente quando si altera l'iniziale del vocabolo, l'altro invece quando si altera la finale.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che alle parole della forma sacramentale non **si possa aggiungere** nulla. Infatti:

III[a] q. 60, a. 8, arg. 1

Le parole sacramentali non hanno meno valore delle parole della S. Scrittura. Ma alle parole della Scrittura non si può aggiungere o togliere nulla, poiché nel **Deuteronomio 4, 2**, si legge: «**Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando, e non ne toglierete nulla**»; e nell'**Apocalisse 22, 18 s**.: «**Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita**». Perciò anche alla forma dei sacramenti non è lecito aggiungere o togliere qualcosa.

III[a] q. 60, a. 8, arg. 2

Nei sacramenti le **parole** costituiscono la **forma**, come si è detto *[a. 6, ad 2; a. 7]*. Ma nelle forme, come anche nei numeri, ogni aggiunta o sottrazione cambia la specie, come dice **Aristotele.** E così aggiungendo o togliendo qualcosa alla forma sacramentale non si ha più l'identico sacramento.

III[a] q. 60, a. 8, arg. 3

Per la forma di un sacramento, come si richiede un determinato numero di parole, così si richiede anche un determinato ordine, e la continuità della loro pronunzia. Se dunque l'aggiunta o la sottrazione non distrugge la validità del sacramento, lo stesso pare potersi dire della trasposizione delle parole, o dell'interruzione nel pronunziarle.

III[a] q. 60, a. 8. SED CONTRA:

Nella forma dei sacramenti vengono fatte da alcuni delle aggiunte che non vengono fatte da altri: i **Latini**, p. es., battezzano con la formula: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», a differenza dei **Greci**, che usano invece la formula: «Sia battezzato il servo di Cristo N. nel nome del Padre», ecc. E tuttavia gli uni e gli altri conferiscono validamente il sacramento. **Perciò nella formula sacramentale è lecito aggiungere o togliere qualcosa.**

III[a] q. 60, a. 8. RESPONDEO:

Circa le variazioni che si possono verificare nella forma dei sacramenti bisogna tenere presenti due cose:

- **La prima** riguarda colui che pronunzia la forma e la cui **intenzione**, come si dirà *[q. 64, a. 8]*, è indispensabile per il sacramento. Se dunque costui con l'aggiunta o con l'abbreviazione intende introdurre un rito diverso non approvato dalla Chiesa, non compie il sacramento, poiché non intende fare ciò che fa la Chiesa.

- **La seconda** cosa da tener presente riguarda invece il **significato delle parole**. Operando infatti queste nei sacramenti per il senso che hanno, come si è detto sopra *[a. 7, ad 1]*, bisogna vedere se la mutazione ne altera il debito significato. Se lo altera, è evidente che il sacramento non è valido. Ora, è chiaro che se si toglie alla forma del sacramento un elemento essenziale, il debito significato delle parole viene alterato, e quindi non si produce il sacramento. Per cui **Didimo** scrive: «**Se qualcuno tenta di battezzare tacendo uno dei nomi indicati**», cioè del Padre o del Figlio o dello Spirito Santo, «**battezza invalidamente**». - Se invece si omette qualche elemento non essenziale della forma, allora non viene meno il senso debito delle parole, e di conseguenza non è menomato il sacramento. Come nella forma dell'Eucaristia: «Questo è infatti il mio corpo», l'omissione di «**infatti**» non impedisce il senso necessario delle parole, e quindi non menoma il sacramento, quantunque in tale omissione si possa peccare per negligenza o per mancanza di rispetto. Anche nelle aggiunte può capitare di introdurre qualcosa che corrompe il senso dovuto: p. es. se uno dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre maggiore e del Figlio minore», come facevano gli Ariani. Tale aggiunta quindi compromette il sacramento. Se invece l'aggiunta è tale da conservare il senso dovuto, allora il sacramento si salva. E non importa se l'aggiunta viene fatta al principio, in mezzo o alla fine. Se si dicesse, p. es.: «Io ti battezzo nel nome di Dio Padre onnipotente e del suo Figlio unigenito e dello Spirito Santo Paraclito», il battesimo sarebbe valido. Come pure se si dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e la Beata Vergine ti aiuti», il sacramento varrebbe. Se invece per ipotesi si dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e della Beata Vergine Maria», il battesimo non sarebbe valido; poiché S. Paolo giustamente domanda ai Corinzi, 1Corinti 1, 13: «Forse Paolo è stato crocifisso per voi? O è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?». È chiaro però che in tal caso il battesimo non varrebbe se si intendesse battezzare nel nome della Beata Vergine come nel nome della Trinità, che consacra il battesimo: poiché tale senso è contrario alla vera fede, e di conseguenza toglie valore al sacramento. Se invece l'aggiunta: «e nel nome della Beata Vergine» viene intesa non nel senso che il nome della Beata Vergine operi qualcosa nel battesimo, ma perché la sua intercessione giovi al battezzato per conservare la grazia del battesimo, allora non si compromette la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 60, a. 8, ad arg. 1

Alle parole della Sacra Scrittura non è lecito aggiungere nulla quanto al senso, ma quanto alla spiegazione i dottori aggiungono molte parole. Tuttavia queste aggiunte esplicative non possono essere fatte passare come parti integranti della Scrittura, poiché ciò sarebbe falso. E

lo stesso avverrebbe se uno affermasse che è essenziale alla forma sacramentale ciò che non lo è.

IIIª q. 60, a. 8, ad arg. 2

Le parole costituiscono la forma sacramentale per il loro significato. Perciò qualunque aggiunta o sottrazione di parole che non intacchi il vero senso non altera la natura del sacramento.

IIIª q. 60, a. 8, ad arg. 3

Se l'interruzione delle parole è tale da compromettere l'intenzione di chi le pronunzia, allora si perde il senso e quindi la validità del sacramento. Non così invece quando si tratta di una breve interruzione che non compromette né l'intenzione del ministro, né l'intelligibilità della frase. E altrettanto dobbiamo dire della trasposizione delle parole. Poiché se questa altera il senso della formula, allora non si ha il sacramento, come è chiaro nel caso di una negazione preposta o postposta alle parole significative. Se invece la trasposizione è tale da non mutare il senso della frase, allora il sacramento rimane integro, poiché come dice il Filosofo «la trasposizione dei nomi e dei verbi non altera il senso».

Questione 61
Proemio

Passiamo ora a considerare **la necessità dei sacramenti**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i sacramenti siano necessari alla salvezza dell'uomo;
2. Se fossero necessari nello stato d'innocenza;
3. Se fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo;
4. Se siano necessari dopo la venuta di Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i **sacramenti** non siano **necessari alla salvezza umana**. Infatti:

III^a q. 61, a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **1Timoteo 4, 8**, insegna: «L'esercizio fisico è utile a poco» *[Esercitati nella pietà, perché l'esercizio fisico è utile a poco, mentre la pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente come di quella futura]*. Ma l'uso dei sacramenti, come si è visto sopra *[q. 60, a. 6]*, è un esercizio fisico, poiché essi vengono celebrati usando come simboli delle realtà sensibili e delle parole. Perciò i sacramenti non sono necessari all'umana salvezza.

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

S. Paolo, **2Corinti 12, 9**, si sentì dire: «Ti basta la mia grazia». Ma essa non basterebbe se i sacramenti fossero necessari alla salvezza. Essi dunque non sono necessari.

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

Posta la causa sufficiente, null'altro si richiede per l'effetto. Ma la passione di Cristo è la causa sufficiente della nostra salvezza, poiché l'Apostolo, **Romani 5, 10**, scrive: «Se quando eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora, che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita». Non si richiedono dunque i sacramenti per la salvezza umana.

III^a q. 61, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «Gli uomini non possono radunarsi nel nome di alcuna religione, vera o falsa, senza collegarsi nella compartecipazione di riti o sacramenti visibili». Ora, è necessario alla salvezza umana che gli uomini si raccolgano nel nome dell'unica vera religione. Quindi i sacramenti sono necessari all'umana salvezza.

III^a q. 61, a. 1. RESPONDEO:

I **sacramenti** sono necessari alla **salvezza** dell'uomo per tre ragioni:

- La **prima** va desunta dalla **condizione dell'uomo**, il quale deve essere condotto per mezzo di realtà corporee e sensibili alle realtà di ordine spirituale e intelligibile. Ma la **provvidenza divina** suole provvedere a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è conveniente che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti per la salvezza sotto dei **segni corporei e sensibili**, che vengono detti **sacramenti**.

- La **seconda** ragione va desunta dallo **stato dell'uomo**, che peccando si rese nei suoi affetti **schiavo delle realtà materiali**. Ora, la medicina va applicata sulla parte malata. Era quindi conveniente che Dio fornisse all'uomo il rimedio spirituale con dei segni corporei: perché se gli avesse proposto le pure realtà spirituali, l'uomo non avrebbe potuto applicare ad esse il suo animo, dedito alle cose materiali.

- La **terza** ragione poi va desunta dal **predominio che nell'attività umana hanno le realtà di ordine materiale**. Perché dunque non riuscisse duro all'uomo l'essere completamente astratto dalle attività materiali, gli furono proposte nei sacramenti alcune attività di ordine corporale, alle quali applicarsi salutarmente, evitando gli atti superstiziosi, che consistono nel culto dei demoni, o gli atti comunque nocivi, che consistono nelle azioni peccaminose.

Così dunque con l'istituzione dei sacramenti l'uomo viene formato spiritualmente attraverso le realtà sensibili, in armonia con la sua natura; viene mantenuto nell'umiltà, vedendosi sottomesso a realtà materiali chiamate a soccorrerlo; viene preservato infine dalle cattive azioni di ordine corporale con i salutari riti sacramentali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 61, a. 1, ad arg. 1

Gli esercizi fisici non sono molto utili in quanto corporali. Ma tali esercizi nell'uso dei sacramenti non sono puramente corporali, bensì in un certo senso spirituali: cioè **in forza del loro significato e della loro efficacia.**

III[a] q. 61, a. 1, ad arg. 2

La causa efficace della salvezza umana è certamente la **grazia divina**. Ma Dio dà la grazia agli uomini nel modo ad essi conveniente. E così gli uomini hanno bisogno dei sacramenti per conseguire la grazia.

III[a] q. 61, a. 1, ad arg. 3

La passione di Cristo è la causa sufficiente dell'umana salvezza. Ma da ciò non segue che i sacramenti non siano necessari a tale fine: poiché **essi operano in virtù della passione di Cristo**, e questa con i sacramenti viene come **applicata ai singoli individui**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6, 3**: «**Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i sacramenti fossero necessari all'uomo anche prima del peccato [originale]. Infatti:

III[a] q. 61, a. 2, arg. 1

I sacramenti, come si è detto *[a. 1, ad 2]*, sono necessari all'uomo per conseguire la grazia. Ma anche nello stato di innocenza l'uomo aveva bisogno della grazia, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 95, a. 4, ad 1]*. Quindi anche in quello stato erano necessari i sacramenti.

III[a] q. 61, a. 2, arg. 2

I sacramenti, abbiamo detto *[a. 1]*, sono necessari all'uomo per la condizione della sua natura. Ma **la natura** dell'uomo è uguale prima e dopo il peccato. Quindi anche prima del peccato l'uomo aveva bisogno dei sacramenti.

III[a] q. 61, a. 2, arg. 3

Il matrimonio è un sacramento, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **Efesini 5, 32**: «**Questo sacramento è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa**». Ma il matrimonio fu istituito prima del peccato, come sappiamo dalla **Genesi 2, 22 ss**.. Quindi i sacramenti erano necessari all'uomo anche prima del peccato.

III[a] q. 61, a. 2. SED CONTRA:

La medicina è necessaria solo per i malati, secondo le parole del Signore, **Matteo 9, 12**: «**Non sono i sani che hanno bisogno del medico**». Ma i sacramenti sono delle medicine spirituali che vengono usate contro le ferite del peccato. Quindi non erano necessari prima di esso.

III[a] q. 61, a. 2. RESPONDEO:

Nello stato di innocenza prima del peccato i sacramenti non erano necessari. E la ragione può essere desunta dalla rettitudine di quello stato, nel quale le realtà superiori dominavano quelle inferiori, e in nessun modo ne dipendevano: come infatti l'anima si teneva sottomessa a Dio, così le potenze inferiori e la carne stessa erano soggette all'anima. Ora, sarebbe stato contro un tale ordine se l'anima, nel suo perfezionamento quanto alla scienza e alla grazia, avesse dovuto dipendere da qualcosa di corporeo, come avviene al presente nei sacramenti. E così nello stato di innocenza l'uomo non aveva bisogno dei sacramenti non solo in quanto essi sono ordinati a **rimedio del peccato**, ma neppure in quanto sono ordinati al **perfezionamento dell'anima**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 61, a. 2, ad arg. 1

L'uomo nello stato di innocenza aveva bisogno della grazia, che avrebbe conseguito però non con dei segni sensibili, bensì in maniera spirituale e invisibile.

III[a] q. 61, a. 2, ad arg. 2

La natura dell'uomo è uguale prima e dopo il peccato, ma non è uguale il suo **stato**. Poiché dopo il peccato l'anima anche nella sua parte superiore ha bisogno di ricevere qualcosa dagli

elementi corporei per il suo perfezionamento: il che non era necessario all'uomo nello stato precedente.

III[a] q. 61, a. 2, ad arg. 3

Il matrimonio fu istituito nello stato d'innocenza **non come sacramento**, ma quale **compito naturale.** Tuttavia indirettamente significava qualcosa di futuro in relazione a Cristo e alla Chiesa, al pari di tutte le altre cose che precedettero Cristo come figura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i sacramenti non fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo. Infatti:

III[a] q. 61, a. 3, arg. 1

Abbiamo detto *[a. 1, ad 3]* che con i sacramenti viene applicata alle singole anime la passione di Cristo, e così questa sta ai sacramenti come la causa all'effetto. **Ma l'effetto non precede la causa.** Quindi prima della venuta di Cristo non ci dovevano essere i sacramenti.

III[a] q. 61, a. 3, arg. 2

I sacramenti devono corrispondere allo stato del genere umano, osserva S. Agostino. Ma lo stato del genere umano non mutò dopo il peccato, finché Cristo non compì la redenzione. Quindi nemmeno i sacramenti dovevano mutare in modo che ne fossero istituiti dei nuovi nella **legge di Mosè**, diversi da quelli dello **stato di natura**.

III[a] q. 61, a. 3, arg. 3

Quanto più una cosa si accosta alla perfezione, tanto più le deve assomigliare. Ora, la perfezione della salvezza umana fu dovuta a Cristo, e a lui furono più vicini i sacramenti dell'antica legge che quelli precedenti. Perciò i sacramenti dell'antica legge sarebbero dovuti essere più somiglianti degli altri ai sacramenti di Cristo. Invece pare che sia avvenuto il contrario, poiché fu preannunziato che il sacerdozio di Cristo sarebbe stato «**secondo l'ordine di Melchisedech, e non secondo l'ordine di Aronne**», come osserva S. Paolo, **Ebrei 7, 11**. Quindi i sacramenti istituiti prima di Cristo non furono ordinati in modo conveniente.

III[a] q. 61, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che «**i primi sacramenti, comandati e celebrati secondo la legge, erano preannunziatori del Cristo venturo**». Ma per l'umana salvezza **era necessario che la venuta di Cristo fosse preannunziata**. Quindi era necessario che prima di Cristo fossero istituiti dei sacramenti.

III[a] q. 61, a. 3 RESPONDEO:

I sacramenti sono necessari alla salvezza umana in quanto sono certi segni sensibili delle realtà invisibili dalle quali l'uomo viene santificato. Dopo il peccato però nessuno può essere santificato se non da Cristo, «**che Dio ha prestabilito come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, per essere giusto**

e giustificare chi ha fede in Gesù», Romani 3, 25 s.. Quindi era necessario che prima della venuta di Cristo ci fossero dei **segni visibili** con i quali l'uomo testimoniasse la sua **fede nel Salvatore futuro.** Ora, tali segni vengono detti **sacramenti.** È quindi evidente che prima di Cristo era necessaria l'istituzione di qualche sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 61, a. 3, ad arg. 1

La passione di Cristo è la causa finale dei sacramenti dell'antica legge, poiché questi erano stati istituiti per simboleggiarla. Ora, la causa finale **viene prima non in ordine di tempo, ma solo di intenzione.** Perciò nulla impediva che esistessero dei sacramenti prima della passione di Cristo.

III[a] q. 61, a. 3, ad arg. 2

Lo **stato del genere umano** dopo il peccato prima di Cristo può essere considerato in rapporto a due cose:

- Innanzitutto **in rapporto alla fede**. E sotto questo aspetto lo stato del genere umano rimase sempre identico: poiché gli uomini in tutto quel tempo venivano giustificati per la fede nel Cristo futuro.

- Secondo, tale stato può essere considerato **in rapporto all'aggravarsi del peccato e a una più esplicita conoscenza di Cristo.** Infatti con l'andare del tempo il peccato prese a dominare sempre più sugli uomini, tanto che per vivere rettamente non bastarono più all'uomo i precetti della legge naturale, essendo stata la ragione ottenebrata dalla colpa, ma fu necessario che gli venissero imposte con la legge scritta alcune norme; e con esse qualche sacramento della fede. Ed era pure necessario che progressivamente si facesse più esplicita la conoscenza della fede: poiché, come dice S. Gregorio, «col progredire del tempo crebbe la conoscenza di Dio». Da cui la necessità che nell'antica legge venissero determinati, in relazione alla fede nel Cristo venturo, alcuni sacramenti, i quali stanno a quelli anteriori alla legge come il determinato all'indeterminato: nel senso cioè che prima della legge [mosaica] non era determinatamente prescritto all'uomo di quali sacramenti egli dovesse servirsi, come lo fu invece con la legge. E ciò era necessario sia per l'oscuramento della legge naturale, sia per il bisogno di esprimere la fede con dei segni più determinati.

III[a] q. 61, a. 3, ad arg. 3

Il **sacramento di Melchisedech,** anteriore alla legge mosaica, ha una maggiore somiglianza con il sacramento [eucaristico] della nuova legge **quanto alla materia**: poiché «egli offrì pane e vino», come dice la Scrittura, Genesi 14, 18, prefigurando con tale oblazione il sacrificio del nuovo Testamento. Tuttavia i sacramenti della legge mosaica assomigliano maggiormente alla realtà significata dal sacramento [eucaristico], cioè alla passione di Cristo: come è evidente nell'**agnello pasquale** e in altri riti consimili. E ciò perché la continuità nel tempo di un medesimo rito sacramentale non inducesse a pensare alla continuità di un identico sacramento.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i sacramenti non siano necessari dopo Cristo. Infatti:

IIIª q. 61, a. 4, arg. 1

Venendo la verità, cessa necessariamente la figura. Ma «**la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo**», dice S. **Giovanni 1, 17**. Essendo dunque i sacramenti **segni e figure** della verità, non ci dovevano essere sacramenti dopo la passione di Cristo.

IIIª q. 61, a. 4, arg. 2

I sacramenti, come si è spiegato *[q. 60, a. 4]*, si concretizzano in determinati elementi. Ma S. Paolo, **Galati 4, 3 ss**., fa notare che «**da fanciulli eravamo come schiavi degli elementi del mondo»; ora invece, «venuta la pienezza dei tempi**», non siamo più fanciulli. Quindi non dobbiamo più servire Dio sotto gli elementi di questo mondo, facendo uso dei sacramenti materiali.

IIIª q. 61, a. 4, arg. 3

«**In Dio non c'è variazione né ombra di cambiamento**», dice S. **Giacomo 1, 17**. Ora, il fatto che nel tempo della grazia vengano offerti agli uomini per la santificazione dei sacramenti diversi da quelli precedenti **pare implicare un mutamento nella volontà di Dio**. Quindi dopo la venuta di Cristo non si dovevano istituire altri sacramenti.

IIIª q. 61, a. 4. SED CONTRA:

S. **Agostino** scrive che i sacramenti dell'antica legge «**sono stati aboliti, poiché compiuti; e altri ne furono istituiti maggiori in efficacia, migliori in utilità, più facili nell'uso, più limitati nel numero**».

IIIª q. 61, a. 4. RESPONDEO:

Come gli antichi Patriarchi si salvavano per la **fede nel Cristo venturo**, così noi ci salviamo per la **fede nel Cristo già venuto e immolato**. Ora, i sacramenti non sono altro che professioni di quella fede che giustifica l'uomo. Ma il futuro, il passato e il presente vanno necessariamente indicati con **simboli diversi** poiché, come nota S. **Agostino**: «una stessa cosa va indicata in un modo quando è da farsi e in un altro quando è già fatta: **come anche le parole morituro e morto hanno un suono diverso** ». Perciò è indispensabile che nella nuova legge, per significare le cose già compiute in Cristo, ci siano dei sacramenti diversi da quelli dell'antica legge, che preannunziavano le stesse cose come future.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 61, a. 4, ad arg. 1

Lo stato della **nuova legge**, come osserva **Dionigi,** sta in mezzo tra lo stato dell'**antica legge**, le cui figure si attuano nella legge nuova, e lo **stato della gloria**, in cui ogni verità si manifesterà a noi nuda e perfetta. Perciò allora non esisteranno più i sacramenti. Ora invece, finché conosciamo. **1Corinzi 13,12:** «**come in uno specchio, in maniera confusa**», come

dice S. Paolo **1Corinti 13, 12**, è indispensabile per noi giungere alle realtà spirituali per mezzo di segni sensibili. E questo è il compito preciso dei sacramenti.

IIIª q. 61, a. 4, ad arg. 2

I **sacramenti dell'antica legge** sono chiamati da S. Paolo, **Galati 4, 9,** «**elementi poveri e deboli**», poiché non contenevano né causavano la grazia. Quindi chi ne faceva uso serviva Dio, dice l'Apostolo, «**sotto gli elementi del mondo**», appunto perché non erano altro che **elementi di questo mondo**. I nostri sacramenti invece contengono e causano la grazia. Quindi il confronto non regge.

IIIª q. 61, a. 4, ad arg. 3

Come un capo-famiglia non dimostra incostanza di volontà se ai suoi impartisce ordini diversi secondo la diversità delle stagioni, altro esigendo nell'inverno e altro nell'estate, così nessun cambiamento risulta in Dio per il fatto che egli istituì alcuni sacramenti dopo la venuta di Cristo e altri al tempo della legge: poiché gli uni erano opportuni come **prefigurazioni** della grazia, gli altri invece sono **adatti per indicarla già presente.**

Questione 62
Proemio

Veniamo ora a parlare degli **effetti dei sacramenti:**

- Primo, dell'effetto principale che è la **grazia**;

- secondo dell'effetto secondario che è il **carattere**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i sacramenti della nuova legge possano causare la grazia;
2. Se la grazia sacramentale aggiunga qualche cosa alla grazia delle virtù e dei doni;
3. Se i sacramenti contengano la grazia;
4. Se abbiano la virtù di causare la grazia;
5. Se tale virtù derivi ai sacramenti dalla passione di Cristo;
6. Se i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i **sacramenti** non possano **causare la grazia**. Infatti:

IIIª q 62, a. 1, arg. 1

Una stessa cosa non può essere segno e causa, poiché il compito di segno si addice piuttosto all'effetto. Ma il sacramento è un segno della grazia. Quindi non può esserne la causa.

IIIª q 62, a. 1, arg. 2

Nessuna realtà materiale può agire su una realtà spirituale, poiché «l'agente è superiore al paziente», come nota S. Agostino. Ma il soggetto della grazia è l'anima dell'uomo, che è spirituale. Quindi i sacramenti non possono causare la grazia.

IIIª q 62, a. 1, arg. 3

Ciò che è proprio di Dio non può essere attribuito ad alcuna creatura. Ma causare la grazia è proprio di Dio, secondo l'espressione del **Salmo 83, 12**: «**Il Signore concede grazia e gloria**». Perciò, essendo i sacramenti costituiti di parole e di realtà create, non possono causare la grazia.

IIIª q 62, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che l'acqua del battesimo «**tocca il corpo e purifica il cuore**». Ma il cuore non viene purificato che dalla grazia. **Quindi il battesimo causa la grazia**: e così pure, per lo stesso motivo, gli altri sacramenti della Chiesa.

IIIª q 62, a. 1. RESPONDEO:

E' necessario affermare che i sacramenti della nuova legge causano in qualche modo la grazia. È noto infatti che mediante i sacramenti della nuova legge l'uomo viene **incorporato a Cristo**, come S. Paolo, **Galati 3, 27**, dice a proposito del battesimo: «**Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo**». **Ora, l'uomo non diviene membro di Cristo se non mediante la grazia.** Tuttavia alcuni dicono che i sacramenti sono causa della grazia non nel senso che la producano, ma nel senso che Dio la infonde nell'anima prendendo occasione dai sacramenti. E fanno l'esempio di chi, presentando una moneta di piombo, riceve per disposizione regia cento libbre: nel quale caso non è la moneta presentata a operare qualcosa per ottenere la somma percepita, ma la sola volontà del re. Per cui in proposito S. Bernardo scrive: «Come un canonico viene investito per mezzo di un libro, l'abate per mezzo di un pastorale, il vescovo per mezzo di un anello, così le diverse distribuzioni delle grazie sono state assegnate ai sacramenti». Tuttavia, a ben riflettere, questa spiegazione non supera*[no]* la formalità del segno. Infatti la moneta di piombo non è altro che un segno dell'ordine impartito dal re per quella riscossione di danaro. E così pure il libro è un segno che indica il conferimento del canonicato. Perciò, secondo la suddetta spiegazione, **i sacramenti** della nuova legge non sarebbero null'altro che **segni della grazia**; e invece molti testi dei **Santi Padri** affermano che i sacramenti della nuova legge **non solo significano, ma anche causano la grazia**. Quindi dobbiamo procedere diversamente, e ricordare che la **causa agente è di due specie:**

- **causa principale** e strumentale. Quella principale opera in virtù della propria forma, imprimendo la propria somiglianza nell'effetto: come il fuoco con il suo calore riscalda. Ora, in questo modo **nulla all'infuori di Dio può causare la grazia**, poiché essa non è altro che una somiglianza partecipata della natura divina, secondo le parole di **S. 2Pietro1, 4**: «**Ci furono donati i beni grandi e preziosi che erano stati promessi, così che diventassimo per loro mezzo partecipi della natura divina**».

- La **causa strumentale** al contrario agisce in forza non della sua forma, ma della mozione *[impulso/movimento/ricchezza]* che gli è impressa dall'agente principale. Per cui l'effetto non assomiglia allo strumento, ma all'agente principale: come un letto non ha somiglianza con l'accetta, ma con l'arte che è nella mente dell'artefice. Ed è così che i sacramenti della nuova legge causano la grazia: vengono usati infatti in seguito a una disposizione divina per produrre la grazia. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Tutte queste cose**», cioè i riti sacramentali, «**vengono compiuti e passano, ma la virtù**» di Dio «**che opera in essi rimane per sempre**». Ora, si dice appunto strumento ciò mediante cui uno agisce. Il che fa dire a S. Paolo, **Tito 3, 5**: «**Ci ha salvati mediante un lavacro di rigenerazione**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q 62, a. 1, ad arg. 1

La causa principale non può essere detta propriamente segno dei suoi effetti, sebbene occulti, per quanto sia visibile e manifesta. La causa strumentale invece, se è manifesta, può anche essere il segno di un suo effetto occulto, **poiché non è solamente causa, ma in una certa misura è anche effetto**, essendo mossa dall'agente principale. **Ed è così che i sacramenti della nuova legge sono allo stesso tempo cause e segni**. Per cui si dice comunemente che

essi «producono ciò che significano». E ciò dimostra pure che sono sacramenti in modo perfetto: poiché sono ordinati a ciò che è sacro non solo come segni, ma anche come cause.

III[a] q 62, a. 1, ad arg. 2

Lo strumento ha due azioni:

- **una strumentale**, secondo cui agisce non per virtù propria, ma per la virtù comunicatagli dall'agente principale;

- l'**altra propria**, che gli compete per natura: come lo scindere compete alla scure per l'acutezza della lama, ma il fare un letto le compete in quanto strumento dell'arte. Però **la scure non compie l'azione strumentale se non esercitando l'azione propria: è infatti scindendo che produce il letto**. E così avviene nei sacramenti sensibili i quali, esercitando l'azione propria sul corpo con cui vengono a contatto, compiono sull'anima per virtù divina la loro azione strumentale: **come l'acqua del battesimo, mentre per virtù propria lava il corpo, in quanto è strumento della virtù divina purifica l'anima**; infatti l'anima e il corpo sono un unico composto. Per cui S**. Agostino** dice che «**tocca il corpo e purifica l'anima**».

III[a] q 62, a. 1, ad arg. 3

L'argomento si riferisce alla causa principale della grazia, che è solo Dio, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **grazia sacramentale** non aggiunga nulla alla **grazia delle virtù e dei doni**. Infatti:

III[a] q 62, a. 2, arg. 1

La grazia delle virtù e dei doni basta a rendere perfetta l'anima, tanto nella sua essenza quanto nelle sue potenze, come si è già spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, aa. 3, 4]*. Ma la grazia è ordinata al perfezionamento dell'anima. Perciò la grazia dei sacramenti non può aggiungere nulla alla grazia delle virtù e dei doni.

III[a] q 62, a. 2, arg. 2

Le miserie dell'anima sono causate dai peccati. Ma tutti i peccati sono sufficientemente prevenuti dalla grazia delle virtù e dei doni, poiché non c'è peccato che non abbia come antidoto una virtù. Quindi la grazia dei sacramenti, essendo ordinata a riparare le miserie dell'anima, non può essere diversa dalla grazia delle virtù e dei doni.

III[a] q 62, a. 2, arg. 3

Ogni aggiunta o sottrazione fa cambiare la specie, come dice Aristotele. Se dunque la grazia dei sacramenti è qualcosa di più della grazia delle virtù e dei doni, ne segue che tale grazia va intesa in senso equivoco. E così quando si afferma che i sacramenti producono la grazia non si dice nulla di definito.

III[a] q 62, a. 2. SED CONTRA:

Se la grazia sacramentale non aggiunge nulla alla grazia dei doni e delle virtù, **allora si danno inutilmente i sacramenti a coloro che hanno i doni e le virtù.** Ma nelle opere di Dio nulla è superfluo. Quindi la grazia sacramentale aggiunge qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni.

IIIª q 62, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, aa. 3, 4]*, la grazia considerata in se stessa perfeziona l'essenza dell'anima, in quanto le comunica una certa somiglianza con l'essere divino. E come dall'essenza dell'anima derivano le potenze, così dalla grazia derivano alle **potenze** dell'anima alcune perfezioni che vengono dette **virtù** e **doni,** e che completano le potenze stesse in ordine ai loro atti. Ora, **i sacramenti sono ordinati a certi effetti speciali, necessari alla vita cristiana**: p. es. il battesimo è destinato a una specie di rigenerazione spirituale, per cui l'uomo muore ai vizi e diventa membro di Cristo; il quale effetto è qualcosa di speciale, distinto dagli atti delle potenze dell'anima. E lo stesso si dica degli altri sacramenti. Come dunque le virtù e i doni aggiungono alla grazia in genere un perfezionamento delle potenze in ordine ai loro atti, così **la grazia sacramentale aggiunge, sia alla grazia in genere che alle virtù e ai doni, uno specifico aiuto divino** per conseguire il fine del sacramento. E in questo modo la grazia sacramentale aggiunge qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q 62, a. 2, ad arg. 1

La grazia delle virtù e dei doni basta a perfezionare l'essenza e le potenze dell'anima per quanto riguarda l'agire ordinario. Ma quanto ad alcuni effetti speciali, richiesti dalla vita cristiana, occorre la grazia dei sacramenti.

IIIª q 62, a. 2, ad arg. 2

Le virtù e i doni bastano a impedire i vizi e i peccati per il presente e per il futuro, in quanto trattengono l'uomo dal peccare. Ma per i peccati trascorsi, che passano quanto all'atto ma durano quanto al reato, viene offerto all'uomo un rimedio speciale con i sacramenti.

IIIª q 62, a. 2, ad arg. 3

La grazia dei sacramenti sta alla grazia in generale come la specie al genere. Come quindi non è equivoca la parola animale riferita all'animale in genere e all'uomo, così non è equivoca la parola grazia adoperata per la grazia in genere e per quella sacramentale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i sacramenti della nuova legge non contengano la grazia. Infatti:

IIIª q 62, a. 3, arg. 1

Il contenuto è nel contenente. Ma la grazia non è nel sacramento né come in un soggetto, poiché il soggetto della grazia è l'anima e non il corpo, né come in un vaso, poiché «il vaso è un luogo mobile», come dice Aristotele, e a un accidente non compete di essere in un luogo. Quindi i sacramenti della nuova legge non contengono la grazia.

IIIª q 62, a. 3, arg. 2

I sacramenti sono ordinati a che gli uomini per mezzo di essi conseguano la grazia. Ma la grazia, essendo un accidente, non può passare da un soggetto all'altro. Quindi la grazia nei sacramenti sarebbe senza scopo.

IIIª q 62, a. 3, arg. 3

Ciò che è spirituale non può essere contenuto da ciò che è materiale, anche se si trova in esso: l'anima infatti non è contenuta dal corpo, ma piuttosto contiene il corpo. Quindi la grazia, essendo spirituale, non è contenuta in un sacramento materiale.

IIIª q 62, a. 3. SED CONTRA:

Ugo di S. Vittore afferma che «**il sacramento in virtù della sua santificazione contiene la grazia invisibile**».

IIIª q 62, a. 3 RESPONDEO:

Una cosa può essere in un'altra in più modi: ora, secondo due di essi **la grazia può trovarsi nei sacramenti**.

- **Primo**, **come nei segni** che la rappresentano, poiché il sacramento è un segno della grazia.

- **Secondo**, **come** un effetto nella propria causa. Poiché, come si è spiegato *[a. 1]*, il sacramento della nuova legge è **causa strumentale della grazia**.

Perciò la **grazia** è nel **sacramento** della nuova legge non secondo una **somiglianza specifica**, come l'effetto è nella sua causa univoca *[causa principale/causa strumentale >> ~~padre/figlio-scultore/scalpello~~ > Dio/Sacramento]*, e neppure secondo una qualche **forma propria e permanente** proporzionata a tale effetto *[~~acqua sacramentale~~]*, ossia non come gli effetti sono contenuti nelle loro cause analoghe - p. es. non come si trovano nel sole gli esseri che vengono prodotti per generazione -, ma secondo una **virtù strumentale**, che come spiegheremo ***[a. 4]*** è un'**entità reale transitoria e incompleta**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q 62, a. 3, ad arg. 1

Non si dice che la grazia si trova nel sacramento come in un soggetto, e nemmeno come in un vaso inteso quale recipiente, ma come in un vaso inteso quale strumento; cioè nel senso in cui è usato in quell'espressione di Ezechiele 9, 1: «Ciascuno ha in mano il vaso [ossia lo strumento] dello sterminio».

IIIª q 62, a. 3, ad arg. 2

Sebbene l'accidente non passi da un soggetto all'altro, passa tuttavia in qualche modo dalla causa principale a un altro soggetto per mezzo dello strumento: non in modo da esistere in entrambi allo stesso modo, ma adattandosi al modo particolare dell'una e dell'altro.

IIIª q 62, a. 3, ad arg. 3

Una realtà spirituale che si trovi allo stato perfetto in un ente corporeo contiene l'ente corporeo, e non è contenuto da esso. Ma la grazia è nel sacramento secondo un essere transeunte e incompleto. Perciò l'affermazione che il sacramento contiene la grazia non può dirsi errata.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nei sacramenti non risieda una **virtù causativa della grazia**. Infatti:

III[a] q 62, a. 4, arg. 1

Una virtù causativa della grazia è una virtù spirituale. Ma in un essere corporeo non può risiedere una virtù spirituale: né propria, poiché la virtù propria deriva dall'essenza di ciascuna cosa e non ne può superare i limiti, né ricevuta da altri, poiché ciò che è ricevuto prende il modo di essere del ricevente. Quindi nei sacramenti non ci può essere una virtù causativa della grazia.

III[a] q 62, a. 4, arg. 2

Ogni cosa è riducibile a uno dei generi dell'ente e a un grado nella gerarchia dei beni. Ma tra i generi dell'ente non ne esiste uno in cui possa rientrare tale virtù, come appare chiaro esaminandoli tutti singolarmente. Né tale virtù può ridursi a uno dei gradi nella gerarchia dei beni: infatti non è uno dei beni minimi, essendo i sacramenti necessari alla salvezza; non è uno dei beni intermedi, quali le potenze dell'anima, che sono delle potenze naturali; non è uno dei beni massimi, poiché non è né la grazia né una virtù spirituale. Perciò nei sacramenti non esiste una virtù capace di produrre la grazia.

III[a] q 62, a. 4, arg. 3

Se nei sacramenti esistesse una simile virtù, esisterebbe solo perché prodotta da Dio in essi per creazione. Ma non Pare possibile che una creatura così nobile cessi subito di esistere non appena il sacramento è prodotto. Quindi non c'è nei sacramenti alcuna virtù destinata a causare la grazia.

III[a] q 62, a. 4, arg. 4

L'identica cosa non può esistere in soggetti diversi. Ora, a costituire un sacramento concorrono entità diverse, cioè le parole e gli elementi sensibili: eppure un sacramento non può avere che una sola virtù. Quindi nei sacramenti non ci può essere alcuna virtù.

III[a] q 62, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino si chiede: «**Da dove viene una così grande virtù dell'acqua, per cui tocca il corpo e purifica il cuore?**». E S. Beda afferma che «il Signore con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque una forza rigeneratrice».

III[a] q 62, a. 4. RESPONDEO:

Chi ritiene che i sacramenti concorrano alla grazia solo per concomitanza non pone nel sacramento alcuna virtù che cooperi all'effetto sacramentale, ma pone una virtù divina che,

coassistendo al sacramento, ne produrrebbe l'effetto. Se invece si afferma che il sacramento è causa strumentale della grazia, allora **è necessario porre nel sacramento una certa virtù strumentale che ne produca l'effetto. E questa virtù è proporzionata allo strumento**. Essa cioè sta alla virtù assoluta e perfetta come lo strumento sta all'agente principale. Lo strumento infatti, come si è detto *[a. 1]*, non opera se non in quanto è mosso dall'agente principale, il quale invece opera per virtù propria. E così la **virtù dell'agente principale** ha un'esistenza **permanente e completa**, mentre **la virtù strumentale** ha un'esistenza **incompleta e transeunte** da un soggetto in un altro: come anche il moto è un atto imperfetto [che passa] dall'agente nel paziente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q 62, a. 4, ad arg. 1

Nelle realtà materiali una virtù spirituale non può trovarsi in maniera permanente e completa, come vuole l'obiezione. Nulla impedisce però che vi si trovi in modo strumentale, cioè per il fatto che una data realtà materiale viene usata da una sostanza spirituale per la produzione di un effetto spirituale: come anche nella voce sensibile si trova una certa virtù spirituale procedente dall'intelletto di chi parla e capace di risvegliare l'intelligenza di chi ascolta. Ed è in questo modo che la virtù spirituale si trova nei sacramenti, in quanto essi sono ordinati da Dio a un effetto spirituale.

III[a] q 62, a. 4, ad arg. 2

Come un moto, essendo un atto imperfetto, non ha propriamente un genere, ma viene collocato nel genere dell'atto perfetto, ad es. l'alterazione in quello della qualità, così la virtù strumentale non appartiene, propriamente parlando, a un genere determinato, ma è riducibile al genere e alla specie della virtù perfetta.

III[a] q 62, a. 4, ad arg. 3

Come la virtù strumentale viene ricevuta dallo strumento nell'istante stesso in cui l'agente principale lo muove, così il sacramento consegue la sua virtù spirituale dalla benedizione di Cristo e dall'uso sacramentale che ne fa il ministro. Da cui le parole di S. Agostino: «Non c'è da meravigliarsi se diciamo che l'acqua, ossia una sostanza materiale, arriva a purificare l'anima. Lo fa sicuramente, e penetra in tutti i recessi della coscienza. Sebbene infatti essa sia già fine e penetrante, tuttavia è resa ancora più penetrante dalla benedizione di Cristo, per cui come sottile rugiada penetra nei princìpi vitali più profondi e nei segreti dello spirito».

III[a] q 62, a. 4, ad arg. 4

Come l'identica virtù dell'agente principale è presente strumentalmente in tutti gli strumenti da esso adoperati per produrre un dato effetto, in quanto essi per il loro coordinamento sono una cosa sola, così anche l'identica virtù sacramentale è presente nelle parole e negli elementi sensibili, in quanto sia le parole che gli elementi concorrono a costituire un medesimo sacramento.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i sacramenti della nuova legge non **ricevano la loro virtù dalla passione di Cristo**. Infatti:

IIIª q 62, a. 5, arg. 1

La virtù dei sacramenti è di causare nell'anima la grazia, che ne è la vita spirituale. Ora, stando a S. Agostino, «il Verbo in quanto era in principio presso Dio vivifica le anime, ma in quanto si è fatto carne vivifica i corpi». La passione di Cristo dunque, spettando al Verbo in quanto si è fatto carne, non può causare la virtù dei sacramenti.

IIIª q 62, a. 5, arg. 2

La virtù sacramentale dipende dalla fede, poiché come dice S. Agostino la parola di Dio fa il sacramento «non in quanto pronunziata, ma in quanto creduta». Ora, la nostra fede non riguarda soltanto la passione di Cristo, ma anche gli altri misteri della sua umanità, e principalmente la sua divinità. Perciò i sacramenti non ricevono la loro virtù in modo speciale dalla passione di Cristo.

IIIª q 62, a. 5, arg. 3

I sacramenti sono ordinati alla giustificazione degli uomini, secondo l'espressione di S. Paolo, 1Corinti 6, 11: «Siete stati lavati, siete stati giustificati». Ma la giustificazione è attribuita dallo stesso Apostolo, Romani 4, 25, alla risurrezione, secondo quelle altre parole: «Fu risuscitato per la nostra giustificazione ». Quindi i sacramenti ricevono la loro virtù più dalla risurrezione che dalla passione di Cristo.

IIIª q 62, a. 5. SED CONTRA:

Commentando l'espressione di S. Paolo, **Romani 5, 14**: «**a somiglianza della trasgressione di Adamo**», la **Glossa** afferma che «**dal fianco di Cristo addormentato sulla croce sgorgarono i sacramenti, dai quali la Chiesa ha ricevuto la salvezza** ». **Quindi i sacramenti devono la loro virtù alla passione di Cristo.**

IIIª q 62, a. 5. RESPONDEO:

I sacramenti, come si è già spiegato *[a. 1]*, concorrono a causare la grazia quali strumenti. Ora, **lo strumento** può essere di due specie: **o separato**, come il bastone, **o congiunto**, come la mano. Lo strumento separato poi viene mosso per mezzo di quello congiunto, come il bastone per mezzo della mano.

Ora, la **causa efficiente principale** della grazia è **Dio** stesso, rispetto al quale l'**umanità di Cristo** fa da **strumento congiunto** e il **sacramento** da **strumento separato**. Perciò la virtù salvifica deriva necessariamente dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti. Ma la grazia dei sacramenti è ordinata principalmente a due fini: cioè a togliere le colpe dei peccati commessi, di cui passa l'atto ma rimane il reato, e a perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana. Ma da quanto abbiamo detto sopra *[q. 48, aa. 1, 2, 6; q. 49. aa. 1, 3]* appare evidente che Cristo ci ha liberati dai nostri peccati principalmente per mezzo della sua **passione**, non solo a modo di efficienza e di merito, ma anche a modo di soddisfazione. Inoltre egli iniziò il culto della religione cristiana proprio con la sua passione, «**offrendo se stesso a Dio in sacrificio di soave odore**», secondo

l'espressione di S. Paolo, **Efesini 5, 2**. È chiaro dunque che i sacramenti della Chiesa ricevono la loro virtù specialmente dalla passione di Cristo, che viene applicata a noi quando li riceviamo. E come segno di ciò dal fianco di Cristo pendente in croce sgorgarono acqua e sangue, **Giovanni 19, 34; 1Giovanni 5, 6,** elementi l'una del battesimo e l'altro dell'Eucaristia, che sono i sacramenti principali.

[Causa efficiente >> strumento congiunto >> strumento separato >> risultato

Artista >>>>>>>> mano >>>>>>>> scalpello >>>>> statua

DIO >> UMANITA' CRISTO >> SACRAMENTO >> GRAZIA]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q 62, a. 5, ad arg. 1

Il Verbo quale era in principio presso Dio vivifica le anime come agente principale, ma la sua carne e i misteri in essa compiuti operano per la vita stessa dell'anima in qualità di strumenti; per la vita del corpo operano poi non solo come strumenti, ma anche con una certa funzione di esemplarità, secondo le spiegazioni date in precedenza *[q. 56, a. 1, ad 3]*.

IIIª q 62, a. 5, ad arg. 2

Come dice S. Paolo, Efesini 3, 17, «Cristo abita per la fede nei nostri cuori». Perciò la virtù di Cristo si trasfonde in noi mediante la fede. Ma la virtù di rimettere i peccati appartiene in modo speciale alla sua passione. Quindi è per la fede nella sua passione che gli uomini vengono liberati dai peccati, secondo quell'altra affermazione dell'Apostolo, Romani 3, 25: «Dio ha prestabilito Cristo come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue ». E così la virtù dei sacramenti, ordinati a togliere i peccati, deriva principalmente dalla fede nella passione di Cristo.

IIIª q 62, a. 5, ad arg. 3

La giustificazione viene attribuita alla risurrezione come al termine finale, che consiste in una vita nuova mediante la grazia, alla passione invece come al punto di partenza, cioè quanto alla remissione dei peccati.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i **sacramenti** dell'antica legge causassero la grazia. Infatti:

IIIª q 62, a. 6, arg. 1

I sacramenti della nuova legge traggono l'efficacia dalla fede nella passione di Cristo, come si è detto *[a. 5, ad 2]*. Ma tale fede c'era già nella legge antica, come anche nella nuova: dice infatti S. Paolo, 2Corinti 4, 13, che «abbiamo lo stesso spirito di fede». Come dunque i sacramenti della legge nuova conferiscono la grazia, così la conferivano anche i sacramenti della legge antica.

IIIª q 62, a. 6, arg. 2

La santificazione non avviene che mediante la grazia. Ma i sacramenti dell'antica legge santificavano gli uomini, come attesta il Levitico 8, 31: «Dopo che Mosè ebbe santificato Aronne e i suoi figli nelle loro vesti», ecc. Quindi i sacramenti dell'antica legge conferivano la grazia.

IIIª q 62, a. 6, arg. 3

S. Beda scrive: «La circoncisione, sotto la legge, porgeva contro le ferite del peccato originale lo stesso aiuto salutare che porge il battesimo nel tempo della rivelazione della grazia». Ma il battesimo ora conferisce la grazia. Quindi la circoncisione conferiva la grazia. E per lo stesso motivo la conferivano gli altri sacramenti legali: poiché come il battesimo è la porta dei sacramenti della legge nuova, così la circoncisione era la porta dei sacramenti della legge antica; per cui l'Apostolo, Galati 5, 3, scrive: «Chiunque si fa circoncidere, è obbligato a osservare tutta la legge».

IIIª q 62, a. 6. SED CONTRA:

Il rimprovero di S. Paolo ai **Galati 4, 9**: «**Come potete rivolgervi di nuovo a deboli e miserabili elementi?**», dalla **Glossa** viene riferito «**alla legge, che è detta debole inquantoché non giustifica perfettamente** ». **Ora, la grazia giustifica perfettamente**. Quindi i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia.

IIIª q 62, a. 6. RESPONDEO:

Non si può dire che i sacramenti dell'antica legge

- **conferissero la grazia santificante** per se stessi, cioè per virtù propria, perché allora non sarebbe stata necessaria la passione di Cristo: come infatti osserva S. Paolo, **Galati 2, 21,** «**se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano**».

- E neppure si può dire che **derivassero la virtù di conferire la grazia della giustificazione dalla passione di Cristo**. Come infatti si è già visto *[a. 5]*, **l'efficacia della passione di Cristo viene applicata a noi**

+ sia **mediante la fede** l'applicazione infatti mediante la fede avviene con un **atto dell'anima**: ora, nulla impedisce che una realtà futura nel tempo agisca prima di avverarsi in quanto è già presente spiritualmente nell'anima: come il fine, che è posteriore nel tempo, muove in anticipo l'agente in quanto è da lui conosciuto e desiderato.

+ che **mediante i sacramenti**, però in due modi diversi: mentre quella attraverso i sacramenti avviene con l'uso di **realtà materiali**. **Quanto è ancora inesistente nella realtà non può invece agire mediante l'uso di realtà esterne.** Per cui la causa efficiente non può essere posteriore all'effetto in ordine di tempo come la causa finale. È chiaro quindi che dalla passione di Cristo, che è la causa dell'umana giustificazione, la virtù giustificativa può giungere ai sacramenti della legge nuova, ma non a quelli della legge antica. Tuttavia anche gli antichi Padri venivano giustificati come noi dalla fede nella passione di Cristo, della quale fede i sacramenti della legge antica erano come altrettante dichiarazioni o professioni, in quanto rappresentavano la passione di Cristo in se stessa e nei suoi effetti. Così dunque **i**

sacramenti della legge antica non avevano in se stessi alcuna virtù di conferire la grazia santificante, ma **esprimevano soltanto la fede che operava la giustificazione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q 62, a. 6, ad arg. 1

Gli antichi Padri avevano la fede nella passione futura di Cristo, la quale poteva giustificare in quanto esistente nell'apprensione dell'anima; noi invece abbiamo la fede nella passione di Cristo già avvenuta, ed essa può giustificare anche mediante l'uso dei sacramenti, come si è detto *[nel corpo]*.

III[a] q 62, a. 6, ad arg. 2

Quella era una santificazione figurale: consisteva infatti nel rendere idonei al culto divino secondo il rito dell'antica legge, il quale era tutto ordinato a prefigurare la passione di Cristo.

III[a] q 62, a. 6, ad arg. 3

Sulla **circoncisione** vi sono state molte opinioni:

- **Alcuni** dissero che essa **non conferiva la grazia, ma solo toglieva il peccato**. - Ma ciò è impossibile, poiché l'uomo non viene liberato dal peccato se non per mezzo della grazia, secondo l'espressione di S. Paolo **Romani 3, 24**: «**Giustificati gratuitamente per la sua grazia**».

- **Altri** perciò hanno detto che la circoncisione **conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto ai suoi effetti positivi**. - Il che è ugualmente insostenibile. Infatti la circoncisione dava ai bambini il diritto di giungere alla gloria, che è il supremo effetto positivo della grazia. E inoltre nell'ordine della causa formale gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene secondo l'ordine della causa materiale sia vero l'inverso: la forma infatti non toglie la privazione se non informando il soggetto.

- Per cui **altri** dicono che la circoncisione **conferiva la grazia anche quanto all'effetto positivo** di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma non quanto all'effetto di reprimere la spinta della concupiscenza al peccato. E un tempo questa fu anche la mia opinione *[In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, sol. 3]*.

- **Ma a considerare meglio la cosa**, si vede che nemmeno questo è vero: poiché la grazia, anche se è minima, è capace di resistere a qualunque concupiscenza e di meritare la vita eterna. È quindi meglio dire che **la circoncisione era un segno della fede giustificante**: per cui l'Apostolo, **Romani 4, 11**, afferma che «**Abramo ricevette il segno della circoncisione quale segreto della giustizia derivante dalla fede**». E così nella circoncisione veniva conferita la grazia in quanto essa era un segno della futura passione di Cristo, come vedremo in seguito ***[q. 70, a. 4]***.

Questione 63
Proemio

Passiamo a considerare il secondo effetto dei sacramenti, che è il **carattere**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i sacramenti producano nell'anima un carattere;
2. Che cosa sia il carattere;
3. Di chi sia il carattere;
4. Dove esso risieda;
5. Se s'imprima indelebilmente;
6. Se tutti i sacramenti imprimano il carattere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i sacramenti non imprimano alcun **carattere** nell'anima. Infatti:

III[a] q. 63, a. 1, arg. 1

Il carattere è un segno distintivo. Ma ciò che distingue le membra di Cristo dalle altre creature è l'eterna predestinazione, la quale non pone nulla nel predestinato, essendo soltanto un atto di Dio predestinante, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 23, a. 2]*; e ciò secondo le parole di S. Paolo, **2Timoteo 2, 19**: «**Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo sigillo: Il Signore conosce i suoi**». Quindi i sacramenti non imprimono alcun carattere nell'anima.

III[a] q. 63, a. 1, arg. 2

Il **carattere** è un **segno distintivo**. Ma il segno, secondo la definizione di **S. Agostino**, è «**ciò che oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi, fa conoscere qualcos'altro**». Ora, **nell'anima non vi è nulla che possa produrre nei sensi una qualunque immagine**. Quindi dai sacramenti non viene impresso alcun carattere nell'anima.

III[a] q. 63, a. 1, arg. 3

I sacramenti della nuova legge distinguono il fedele dal non fedele come i sacramenti dell'antica legge. Ma i sacramenti dell'antica legge non imprimevano [nell'anima] alcun carattere: per cui sono riferiti dall'Apostolo, **Ebrei 9, 10**: «**alla giustizia della carne**». Quindi nemmeno i sacramenti della nuova legge imprimono un carattere. *[perché si tratta solo di cibi, di bevande e di varie abluzioni, insomma, di regole carnali imposte fino al tempo di una loro riforma.]*

III[a] q. 63, a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **2Corinti 1, 21 ss.**, scrive: «**È Dio stesso che ci conferma assieme a voi in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha contrassegnati con il suo sigillo e ci ha dato la caparra**

dello Spirito nei nostri cuori». Ma il carattere non è altro che un contrassegno o segreto. Quindi Dio con i sacramenti **imprime in noi il suo carattere**.

IIIª q. 63, a. 1. RESPONDEO:

I **sacramenti**, come si è detto *[q. 62, a. 5]*, sono ordinati a due fini: **togliere i peccati** e **perfezionare l'anima** in ciò che riguarda il **culto di Dio** secondo la religione cristiana. **Ora, chiunque viene destinato a un compito specifico ne assume ordinariamente il segno distintivo**, come i soldati che venivano arruolati nell'esercito solevano anticamente essere contrassegnati con un qualche segno sul corpo, data la materialità della loro prestazione. Ora, dato che con i sacramenti gli uomini vengono destinati a prestazioni spirituali attinenti al culto di Dio, è logico che grazie ad essi restino fregiati di un qualche **carattere o segno spirituale**. Da cui le parole di S. Agostino: «Se un disertore, preso dalla paura del segno militare impresso nel suo corpo, ricorre alla clemenza dell'imperatore, lo supplica, ne ottiene il perdono e ritorna sotto le armi, forse che, essendo egli libero e pentito, il segno militare gli viene rinnovato, o non piuttosto gli viene riconosciuto e approvato? Ora, è possibile che i sacramenti cristiani restino meno impressi di questo contrassegno corporale?».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 63, a. 1, ad arg. 1

Al premio della **gloria futura** i fedeli cristiani vengono deputati dal **segno della predestinazione eterna**, ma alle **funzioni della Chiesa qui presente** vengono deputati da un segno spirituale impresso in essi, e che prende il nome di **carattere**.

IIIª q. 63, a. 1, ad arg. 2

Il carattere impresso nell'anima si presenta come un segno per il fatto che viene impresso da sacramenti sensibili: poiché la certezza che uno è fregiato del carattere battesimale risulta dal fatto che è stato asperso sensibilmente con l'acqua. Tuttavia **metaforicamente** si può chiamare **carattere** o contrassegno **qualsiasi realtà, anche non sensibile, che serva a conferire una rassomiglianza con qualcuno o a distinguerlo**: **come Cristo**, secondo l'Apostolo, **Ebrei 1, 3**, **è** «figura» **o** «carattere» **della sostanza del Padre**. *[Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza]*

IIIª q. 63, a. 1, ad arg. 3

I sacramenti dell'antica legge, come si è detto *[q. 62, a. 6]*, non avevano in se stessi una virtù spirituale capace di produrre degli effetti spirituali. Per questo in essi non si richiedeva alcun carattere spirituale, ma bastava la circoncisione corporale, che l'Apostolo chiama «sigillo»*[= Il **sigillo di Dio** è un segno che attesta l'appartenenza **del** suo popolo e la protezione a esso garantita]*, **Romani 4, 11**.*[infatti egli ricevette il **segno** della circoncisione quale **sigillo della giustizia derivante dalla fede** che aveva già ottenuta quando non era ancora circonciso; questo perché fosse padre di tutti i non circoncisi che credono e perché anche a loro venisse accreditata la giustizia]*

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **carattere** non sia un **potere spirituale**. Infatti:

IIIª q. 63, a. 2, arg. 1

«Carattere» è lo stesso che «figura»: poiché nella lettera agli Ebrei 1, 3, dove il latino dice «figura della sostanza del Padre», il greco ha carattere. Ma la figura è la quarta specie della qualità, e quindi differisce dalla potenza, o potere, che è la seconda specie della qualità. Perciò il carattere non è un potere spirituale.

IIIª q. 63, a. 2, arg. 2

Dionigi scrive che «la divina beatitudine accoglie nella partecipazione di sé il battezzato e gli si comunica con la propria luce, come con un suo contrassegno». E così pare che il carattere sia una specie di luce. Ma la luce appartiene alla terza specie della qualità. Quindi il carattere non è un potere o potenza, che appartiene alla seconda specie della qualità.

IIIª q. 63, a. 2, arg. 3

Il carattere viene definito da alcuni: «Il segno santo della comunione nella fede e della sacra ordinazione conferito dal pontefice». Ora, il segno è nella categoria della relazione, non in quella della potenza. Il carattere dunque non è un potere spirituale.

IIIª q. 63, a. 2, arg. 4

La potenza o potere ha natura di causa e di principio, come spiega Aristotele. Invece il segno, che entra nella definizione del carattere, ha piuttosto natura di effetto. Il carattere dunque non è un potere spirituale.

IIIª q. 63, a. 2. SED CONTRA:

Aristotele insegna che «nell'anima ci sono tre cose: la potenza, l'abito e la passione». Ma il carattere **non è una passione**, poiché la passione passa presto, mentre il carattere è indelebile, come vedremo ***[a. 5]***. **E neppure è un abito**, poiché un abito non può servire indifferentemente al bene e al male, **mentre il carattere ha questa capacità: alcuni infatti ne usano bene, altri male**. Il che non può capitare agli abiti: poiché gli abiti virtuosi «nessuno può usarli male», e gli abiti viziosi nessuno può usarli bene. **Resta dunque che il carattere è un potere, o facoltà.**

IIIª q. 63, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 1]*, **i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere, poiché deputano gli uomini al culto di Dio secondo la religione cristiana**. E così Dionigi, dopo aver affermato che «Dio comunica se stesso al neofita mediante il segno [sacramentale]», aggiunge: «rendendolo divino e comunicatore delle cose divine». **Il culto divino infatti consiste sia nel ricevere i beni divini, sia nel comunicarli agli altri.** Ora, per l'uno e per l'altro compito si richiede una facoltà, o potere: infatti per comunicare qualcosa ad altri occorre una **potenza attiva**, e per ricevere occorre una **potenza passiva**. Quindi il carattere implica un potere spirituale in ordine alle cose che sono proprie del culto divino. Bisogna però osservare che questa potenza spirituale è strumentale, come si è notato sopra *[q. 62, a. 4]* in riferimento alla virtù che si trova nei sacramenti. Infatti avere il carattere sacramentale spetta

ai ministri di Dio, e il ministro ha funzione di strumento, come aveva già notato Aristotele. Come quindi la virtù che risiede nei sacramenti rientra in un genere non per sé, ma per riduzione *[causa strumentale]*, essendo un'entità transeunte e incompleta, così anche il carattere non rientra propriamente in un genere, o in una specie, ma **si riduce alla seconda specie della qualità.** *[Aristotele include sotto la categoria di qualità, gli "abiti", le "**disposizioni**", le "virtù", le "capacità", le "incapacità", le "affezioni" sia del corpo che dell'anima]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 63, a. 2, ad arg. 1

La figura non è che una delimitazione della quantità. Quindi si trova propriamente solo nelle realtà materiali, e viene attribuita a quelle spirituali in senso metaforico. Ora, qualsiasi realtà viene catalogata in un genere o in una specie solo per ciò che le compete in senso proprio. Quindi il carattere non può rientrare nella quarta specie della qualità: sebbene alcuni l'abbiano affermato.

III[a] q. 63, a. 2, ad arg. 2

Nella terza specie della qualità vi sono soltanto le passioni sensibili, o qualità sensibili. Ma il carattere non è una luce sensibile. Quindi non appartiene alla terza specie della qualità, come hanno detto alcuni.

III[a] q. 63, a. 2, ad arg. 3

La relazione, il cui concetto è implicito nel termine «segno», deve avere qualcosa come suo fondamento. Ma la relazione di quel segno che è il carattere non può avere per fondamento immediato l'essenza dell'anima, poiché in tal caso spetterebbe per natura a ogni anima. È dunque necessario ammettere nell'anima qualcosa che sia il fondamento di tale relazione, e questo qualcosa è la realtà del carattere. Perciò il carattere non può rientrare nel genere della relazione, come alcuni hanno sostenuto.

III[a] q. 63, a. 2, ad arg. 4

Il carattere ha natura di segno solo se viene considerato in connessione con il rito sensibile che lo imprime, ma considerato in se stesso ha natura di principio, nel senso che abbiamo illustrato [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **carattere sacramentale** non sia il **carattere di Cristo**. Infatti:

[Se il carattere sacramentale sia tale da configurarci a Cristo.]

III[a] q. 63, a. 3, arg. 1

S. Paolo raccomanda agli Efesini 4, 30: «Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, con il quale siete stati sigillati». Ora, nell'idea di carattere è implicita quella di segreto. Quindi il carattere sacramentale deve riferirsi più allo Spirito Santo che a Cristo.

IIIª q. 63, a. 3, arg. 2

Il carattere ha natura di segno. Ed è un segno della grazia conferita dal sacramento. Ma la grazia viene infusa nell'anima da tutta la Trinità, secondo le parole del Salmo [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria». Quindi il carattere sacramentale non va attribuito in modo speciale a Cristo.

IIIª q. 63, a. 3, arg. 3

Il carattere viene ricevuto per distinguersi dagli altri. Ma ciò che distingue i santi dagli altri è la carità, che come dice S. Agostino «è la sola a distinguere i figli del Regno dai figli della dannazione»; i quali ultimi, secondo l'Apocalisse 13, 16 s., sono contrassegnati dal «carattere della bestia». Ma la carità non viene attribuita a Cristo, bensì allo Spirito Santo, secondo quell'affermazione di S. Paolo, Romani 5, 5: «La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»; oppure al Padre, secondo quelle altre parole, 2Cor ult.: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo e la carità di Dio Padre». Quindi il carattere sacramentale non va riferito a Cristo.

IIIª q. 63, a. 3. SED CONTRA:

Così alcuni *[maestri medioevali]*definiscono il carattere: «**Il carattere è una distinzione che è impressa nell'anima razionale dal carattere eterno, per cui la trinità creata viene sigillata a immagine della Trinità creante e ricreante, e che distingue nello stato della fede dai non configurati**». **Ma il carattere eterno è Cristo stesso**, che S. Paolo chiama, **Ebrei 1,3**: «splendore della gloria e figura», o carattere, «della sostanza di Dio». Quindi pare che il carattere abbia propriamente riferimento a Cristo.

IIIª q. 63, a. 3 RESPONDEO:

Come risulta da quanto detto *[a. 1]*, **il carattere è in senso proprio il contrassegno col quale si deputa una data cosa a un compito specifico**: come le monete sono contrassegnate in questo modo per gli scambi, e i soldati per la milizia. Ora, due sono i compiti a cui possono essere deputati i fedeli:

- Il **primo** e principale è **il godimento della gloria**. E per questo essi sono contrassegnati dalla grazia, secondo l'allusione di **Ezechiele 9, 4:** «**Segna un tau sulla fronte degli uomini che sospirano e piangono**»; e quella dell'**Apocalisse 7, 3**: «**Non devastate né la terra né il mare né le piante finché non abbiamo impresso il sigillo del nostro Dio sulla fronte dei suoi servi**».

- Il **secondo** compito poi di ogni fedele è quello di **ricevere per sé e di comunicare agli altri le cose riguardanti il culto di Dio.** Ed è a tale scopo che viene propriamente concesso il carattere sacramentale.

Ma tutto il culto della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo. È chiaro quindi che il carattere sacramentale è specialmente il carattere di Cristo, del cui sacerdozio i fedeli vengono resi partecipi in forza dei caratteri sacramentali, i quali non sono altro che **partecipazioni del sacerdozio di Cristo** derivanti da Cristo medesimo.

[Come è la consacrazione sostanziale conferita a Cristo per l'unione ipostatica lo costituisce vero e unico sacerdote dell'umanità e gli dà per conseguenza ogni potere per instaurare il culto di Dio e inaugurarlo nella sua persona sulla croce, così il carattere consacra l'uomo e gli dà il potere di partecipare al culto stabilito da Cristo, di continuarlo sulla terra e di ***propagarlo*** *attraverso i secoli. Questo culto deve essere necessariamente visibile, sociale e gerarchico; il carattere organizza questo culto, crea i sacerdoti e i fedeli, rende questa organizzazione visibile ed esteriore e, poiché è indelebile, ne assicura la perennità. In questo culto tutto è di Cristo e tutto passa per Cristo per andare a Dio: il carattere stabilisce questa unione con Cristo nell'ordine culturale perché esso fa di tutti i nostri atti rituali, delle azioni sacre analoghe a quelle di Cristo stesso, compiute in suo nome e nella sua persona. Insomma non vi sono due culti: quello di Cristo e quello della Chiesa: non ce n'è che uno, quello di Cristo e della Chiesa a lui unita per mezzo del carattere.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 63, a. 3, ad arg. 1

L'Apostolo nel testo citato parla del contrassegno per cui si è destinati alla gloria futura, e che consiste nella grazia. La quale viene attribuita allo Spirito Santo inquantoché la donazione gratuita implicita nel concetto di grazia dipende dall'amore di Dio, e lo Spirito Santo è amore. Per cui S. Paolo, 1Corinti 12, 4, dichiara che «vi sono differenze di grazie, ma uno solo è lo Spirito».

III[a] q. 63, a. 3, ad arg. 2

Il carattere sacramentale è res [realtà sacra] rispetto al rito esterno, ed è sacramentum [o segno sacro] rispetto all'effetto ultimo. Perciò si può parlare del carattere in due accezioni diverse. Primo, in quanto è sacramento, e allora esso è segno della grazia invisibile conferita dal rito sacro. - Secondo, in quanto è specificamente carattere. E allora è un contrassegno che configura a un capo nel quale risiede la pienezza di quei poteri, o facoltà, che vengono accordati dal carattere: come i soldati che sono deputati a combattere prendono il segno [o le insegne] del loro comandante, al quale in qualche modo si configurano. E così coloro che sono deputati al culto cristiano, di cui Cristo è il fondatore, ricevono un carattere che li rende simili a Cristo. Quindi esso è propriamente il carattere di Cristo.

III[a] q. 63, a. 3, ad arg. 3

Il carattere distingue una persona da un'altra in rapporto al fine a cui viene indirizzata la persona che lo riceve, come si è notato *[a. 1]* a proposito dei caratteri o contrassegni militari, che sul campo di battaglia distinguono il soldato del re legittimo dal soldato del nemico. E allo stesso modo il carattere dei fedeli è ciò che distingue i fedeli di Cristo dai servi del diavolo, o in ordine alla vita eterna, o in ordine al culto della Chiesa militante. Ora, la prima di queste distinzioni è data dalla carità e dalla grazia, come vuole l'obiezione; la seconda invece è data dal carattere sacramentale. Quindi per la ragione dei contrari «il carattere della bestia» può indicare o la malizia ostinata, a motivo della quale alcuni vengono destinati alla pena eterna, o la professione di un culto illecito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **carattere** non risieda in una **potenza dell'anima**. Infatti:

III[a] q. 63, a. 4, arg. 1

Il **carattere** è una disposizione alla grazia. Ma la **grazia** risiede nell'essenza dell'**anima**, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 4]*. Quindi il carattere è nell'essenza dell'anima, non nelle sue potenze.

III[a] q. 63, a. 4, arg. 2

Le potenze dell'anima non sono soggetto se non di abiti o di disposizioni. Ma il carattere, come si è detto *[a. 2]*, non è un abito o una disposizione, bensì un potere o una potenza, che risiede solo nell'essenza dell'anima. Quindi il carattere non risiede in alcuna potenza dell'anima, ma piuttosto nella sua stessa essenza.

III[a] q. 63, a. 4, arg. 3

Le potenze dell'anima razionale si dividono in conoscitive e appetitive. Ora, non si può limitare il carattere alle potenze conoscitive, e neppure a quelle appetitive: poiché esso non è destinato né solo a conoscere, né solo a volere. D'altra parte non può risiedere simultaneamente nelle une e nelle altre, poiché un medesimo accidente non può avere diversi soggetti. Quindi il carattere non risiede in una potenza, ma nell'essenza dell'anima.

III[a] q. 63, a. 4. SED CONTRA:

In una precedente definizione del **carattere** è stato detto *[a. 3, s. c.]* che esso si imprime nell'anima razionale «**come un'immagine**». Ma **l'immagine della Trinità** dell'anima viene concepita **in rapporto alle potenze**. Quindi il carattere è nelle potenze dell'anima.

*[...dopo aver detto che l'uomo era stato creato «**a nostra immagine**», cioè a immagine del Padre del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Gen. 1, 26), soggiunge immediatamente: «e abbia dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutti gli altri animali privi di ragione (cfr. Gen. 1, 28)». Questo doveva fare «intendere appunto che l'uomo è fatto a immagine... **in relazione alla facoltà** per cui è superiore agli animali», ovvero alla «**ragione o mente o intelligenza**». Perciò quando Agostino parlava dell'uomo immagine della Trinità, si riferiva propriamente all'anima, e talvolta specificò anche di intendere la parte più elevata dell'anima, ovvero la mente o «ciò che eccelle nell'anima» e si comporta «come il suo occhio interiore». Agostino invitava: «a riflettere su tre cose presenti in se stessi: «**esistenza, conoscenza e volontà umana**», rimarcando «come sia imprescindibile la vita di queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza». Le qualità principali dell'anima quali **l'essere il conoscere e l'amare.** Tre realtà distinte «in modo mirabile» «inseparabili le une dalle altre», e tuttavia ognuna di esse «sostanza» e tutte insieme «una sostanza o essenza» per le loro relazioni. Del resto la mente generava la conoscenza, e dalla mente, che si conosceva per mezzo della conoscenza, procedeva l'amore, come nella Trinità il Padre generava il Figlio, e dal Padre e dal Figlio procedeva lo Spirito Santo. e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte. Ma le facoltà dell'essere, del*

*conoscere e dell'amare nell'uomo non potevano essere concepite come persone, non a caso un essere umano può dire di possedere «queste tre **potenze**», ma non di essere «queste tre potenze», viceversa «in quella natura supremamente semplice che è Dio, sebbene vi sia un solo Dio... il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» si potevano vedere realmente come tre persone.]*

IIIª q. 63, a. 4. RESPONDEO:

Il carattere, come si è visto *[a. 3]*, **è un contrassegno che distingue l'anima affinché possa ricevere per sé o comunicare ad altri le cose riguardanti il culto divino**. **Ora, il culto divino consiste in determinati atti. Ma agli atti sono ordinate le potenze dell'anima**, come l'essenza è ordinata all'essere. Quindi il carattere non risiede nell'essenza, ma nelle potenze dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 63, a. 4, ad arg. 1

Per determinare il soggetto di un accidente si deve tener conto di ciò a cui esso dispone prossimamente, non già di ciò a cui dispone in maniera remota o indiretta. Ora, **il carattere in maniera diretta e immediata dispone l'anima agli atti del culto divino**; e poiché questi senza l'aiuto della grazia non vengono compiuti debitamente, secondo quelle parole del Vangelo, **Giovanni 4, 24**: «Quelli che adorano Dio, devono adorarlo in spirito e verità», è logico che la generosità divina a chi riceve il carattere conceda anche la grazia, perché possa assolvere degnamente il compito a cui è deputato. Perciò **la sede da attribuire al carattere è da ricercarsi più in relazione agli atti concernenti il culto divino che in relazione alla grazia.**

IIIª q. 63, a. 4, ad arg. 2

L'**essenza dell'anima** è il **soggetto delle potenze naturali**, che derivano dai princìpi dell'essenza stessa. Ma il carattere non è un potere naturale, bensì un potere spirituale che viene dal di fuori. Come quindi l'essenza dell'anima, che è la fonte della vita naturale dell'uomo, viene perfezionata dalla grazia, che le dona la vita spirituale, così **le potenze naturali dell'anima vengono perfezionate da quella potenza o potere spirituale che è il carattere.** Gli abiti e le disposizioni infatti risiedono nelle potenze dell'anima proprio per il loro ordinamento agli atti, che hanno il loro principio nelle potenze stesse. E per la stessa ragione tutto ciò che è ordinato all'atto va attribuito alle potenze.

IIIª q. 63, a. 4, ad arg. 3

Il carattere, come si è detto [nel corpo], riguarda gli atti che sono propri del culto divino. Ora, ciò equivale a una professione di fede manifestata con segni esterni. È necessario quindi che il carattere risieda nella potenza conoscitiva in cui risiede la fede.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **carattere** non **rimanga nell'anima in maniera indelebile**. Infatti:

IIIª q. 63, a. 5, arg. 1

Un accidente più è nobile, più è duraturo. Ma la grazia è più nobile del carattere, poiché il carattere è ordinato alla grazia come a un fine superiore. Ora, la grazia può essere perduta con il peccato. Tanto più dunque il carattere.

IIIª q. 63, a. 5, arg. 2

Il carattere è un'iniziazione dell'uomo al culto divino, come si è spiegato *[aa. prec.]*. Ma alcuni dal culto divino passano al culto contrario, con l'apostasia dalla fede. Costoro quindi perdono il carattere sacramentale.

IIIª q. 63, a. 5, arg. 3

Cessando il fine deve cessare anche ciò che era ordinato al fine, poiché non avrebbe più scopo: come dopo la risurrezione finale non ci sarà più il matrimonio, poiché non ci sarà più la generazione, che è il fine del matrimonio. Ma il culto esterno a cui è ordinato il carattere verrà a cessare nella Patria, dove il simbolo o figura lascerà il posto alla nuda verità. E così il carattere sacramentale non rimane per sempre nell'anima. Quindi non è indelebile.

IIIª q. 63, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino osserva che «i sacramenti cristiani non lasciano minore traccia del carattere militare impresso sul corpo». Ma il carattere militare non viene rinnovato, bensì «riconosciuto e approvato» in colui che ottiene dall'imperatore il perdono dopo la colpa. Perciò neppure il carattere sacramentale può essere cancellato.

IIIª q. 63, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 3]*, **il carattere sacramentale è una partecipazione del sacerdozio di Cristo** concessa ai suoi fedeli: come Cristo infatti ha la piena **potestà del sacerdozio spirituale**, così i suoi fedeli si configurano a lui partecipando in qualche misura i poteri spirituali relativi ai sacramenti e alle altre funzioni del culto divino. Ed è anche per questo che a Cristo non si attribuisce il carattere, ma i poteri del suo sacerdozio stanno al carattere come un tutto perfetto sta alla sua partecipazione. Ora, il sacerdozio di Cristo è eterno, secondo le parole del **Salmo 109, 4**: «**Tu sei sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedech**». **Per questo dunque ogni consacrazione che viene fatta in virtù del suo sacerdozio, finché dura la realtà consacrata, è permanente**. E ciò avviene anche nelle realtà inanimate: infatti la consacrazione di una chiesa o di un altare dura sempre, se essi non vengono distrutti. Ora, poiché il soggetto del carattere, come si è visto *[a. 4, ad 3]*, è la parte intellettiva dell'anima in cui risiede la fede, è evidente che, essendo l'intelletto perpetuo e incorruttibile, anche il carattere rimane nell'anima in maniera indelebile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 63, a. 5, ad arg. 1

La grazia e il carattere risiedono nell'anima in maniera diversa. Infatti **la grazia** è nell'anima come una **forma dotata di intrinseca completezza**, mentre **il carattere** vi risiede secondo il modo di una **virtù strumentale**, come si è detto *[a. 2]*. Ora, una forma completa

risiede nel suo soggetto partecipandone le condizioni. Poiché dunque l'anima, fintanto che si trova nello stato di via, è mutevole nel suo libero arbitrio, ne segue che la grazia si trova nell'anima in modo mutevole. Al contrario la virtù strumentale segue le condizioni dell'agente principale. **E così il carattere rimane nell'anima indelebilmente,** non per la sua perfezione, ma **per la perfezione del sacerdozio di Cristo**, da cui deriva a modo di virtù strumentale.

III[a] q. 63, a. 5, ad arg. 2

S. Agostino risponde che «neppure gli apostati vengono a perdere il battesimo: infatti quando si pentono non lo ricevono una seconda volta, dal che si deduce che esso è indelebile». E la ragione di ciò sta nel fatto che il carattere è una virtù strumentale, come si è detto *[ad 1]*; ora, l'essenza dello strumento consiste nell'essere mosso da altri, e non nel muoversi da se stesso, il che appartiene alla volontà. Quindi, per quanto la volontà compia atti contrari, il carattere non viene cancellato, data l'immutabilità dell'agente principale.

III[a] q. 63, a. 5, ad arg. 3

Sebbene dopo questa vita non rimanga il culto esterno, rimane tuttavia il fine di tale culto. Quindi resta il carattere: nei buoni a loro gloria e nei cattivi a loro ignominia; come anche nei soldati il carattere militare rimane dopo la vittoria: nei vincitori come titolo di gloria e nei vinti come pena.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **carattere** venga impresso da **tutti i sacramenti** della nuova legge. Infatti:

III[a] q. 63, a. 6, arg. 1

Tutti i sacramenti della nuova legge rendono partecipi del sacerdozio di Cristo. Ma il carattere sacramentale, come si è notato *[aa. 3, 5]*, non è altro che una partecipazione del sacerdozio di Cristo. Quindi tutti i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere.

III[a] q. 63, a. 6, arg. 2

Il carattere sta all'anima in cui risiede come la consacrazione sta alle realtà consacrate. Ma da ogni sacramento della nuova legge l'uomo riceve la grazia santificante, come si è detto [q. 62, a. 1]. Quindi da ogni sacramento della nuova legge viene impresso il carattere.

III[a] q. 63, a. 6, arg. 3

Il carattere è res et sacramentum. Ma in ciascun sacramento della nuova legge c'è qualcosa che è soltanto res, qualcosa che è soltanto sacramentum e qualcosa che è res et sacramentum. Quindi ciascun sacramento imprime il carattere.

III[a] q. 63, a. 6. SED CONTRA:

I sacramenti che imprimono il carattere non vengono ripetuti, poiché il carattere è indelebile, come si è detto *[a. 5]*. Ma alcuni sacramenti si possono ripetere, per es. la **penitenza** e il **matrimonio**. Quindi non tutti i sacramenti imprimono il carattere.

III[a] q. 63, a. 6. RESPONDEO:

Dicevamo sopra *[q. 62, aa. 1, 5]* che i sacramenti hanno due finalità:

- **la riparazione del peccato** e il culto divino. Ora, fornire un rimedio contro il peccato è **comune a tutti i sacramenti**, per il fatto stesso che conferiscono la grazia.

- Non tutti i sacramenti invece sono direttamente **ordinati al culto divino**: come è evidente nel caso della **penitenza**, che libera l'uomo dal peccato ma **non gli offre alcun nuovo potere per il culto divino,** limitandosi a restituirlo allo stato precedente.

Ora, **un sacramento può essere ordinato al culto divino in tre modi**:

+ **primo**, **per la natura stessa del suo atto**. Per la natura stessa dell'atto appartiene al **culto divino l'Eucaristia**, in cui il culto divino ha la sua principale espressione, essendo essa il sacrificio della Chiesa. Ma da questo sacramento non viene impresso il carattere: poiché con esso il fedele non viene ordinato ulteriormente a fare o a ricevere qualcos'altro nell'ambito dei sacramenti, essendo esso piuttosto «**il termine e il coronamento di tutti i sacramenti**», come scrive **Dionigi**. Contiene però in sé realmente Cristo, in cui risiede non il carattere, ma tutta la pienezza del sacerdozio.

+ **secondo**, **preparando i ministri;** Ai ministri dei sacramenti è riservato invece il sacramento dell'**ordine**, poiché con questo sacramento gli uomini ricevono l'**ufficio di amministrare** i sacramenti agli altri.

+ **terzo**, **predisponendo a ricevere altri sacramenti**. A coloro poi che sono deputati a riceverli spetta il **battesimo**, poiché con esso l'uomo acquista la **facoltà di ricevere** gli altri sacramenti della Chiesa: il battesimo infatti è chiamato «**la porta dei sacramenti**». E in qualche modo è identico anche lo scopo della **confermazione**, come vedremo in seguito *[q. 65, a. 3]*. **E così questi tre sacramenti: il battesimo, la confermazione e l'ordine, imprimono il carattere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 63, a. 6, ad arg. 1

Tutti i sacramenti rendono l'uomo partecipe del sacerdozio di Cristo, in quanto gli comunicano qualche suo effetto; non tutti i sacramenti però gli conferiscono il potere di agire o di ricevere nell'ambito degli atti relativi al culto proprio del sacerdozio di Cristo. Il che è indispensabile perché un sacramento imprima il carattere.

III[a] q. 63, a. 6, ad arg. 2

Tutti i sacramenti santificano l'uomo in quanto gli conferiscono la mondezza dal peccato, ottenuta per mezzo della grazia. Ma in modo speciale l'uomo viene santificato con una specie di consacrazione a opera di alcuni sacramenti che imprimono il carattere, in quanto viene deputato al culto divino: come le stesse realtà inanimate sono dette consacrate in quanto vengono destinate al culto divino.

III[a] q. 63, a. 6, ad arg. 3

È vero che il carattere è res et sacramentum, però non segue che in tutti i casi la res et sacramentum sia il carattere. Diremo in seguito [*q. 73, a. 1, ad 3; q. 84, a. 1, ad 3; Suppl., q. 30, a. 3, ad 3; q. 42, a. 1, ad 5]* che cosa sia la res et sacramentum negli altri sacramenti.

Questione64
Proemio

Veniamo ora a parlare della **causalità che si esercita nei sacramenti**, sia di quella principale, che di quella ministeriale.
Su questo tema esamineremo dieci argomenti:

1. Se Dio soltanto produca l'effetto interiore dei sacramenti;
2. Se l'istituzione dei sacramenti venga solo da Dio;
3. Il potere di Cristo sui sacramenti;
4. Se egli abbia potuto comunicare ad altri questo potere;
5. Se il potere di amministrare i sacramenti possa trovarsi nei peccatori;
6. Se questi pecchino dispensando i sacramenti;
7. Se gli angeli possano essere ministri dei sacramenti;
8. Se nei sacramenti sia richiesta l'intenzione del ministro;
9. Se si richieda la vera fede, cosicché l'incredulo non sia capace di amministrare i sacramenti;
10. Se si richieda la retta intenzione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **non solo Dio**, **ma anche il ministro** produca l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

III^a q. 64, a. 1, arg. 1

L'effetto interiore dei sacramenti è la purificazione dell'uomo dai suoi peccati e la sua illuminazione mediante la grazia. Ora, è compito dei ministri della Chiesa «purificare, illuminare e perfezionare», come insegna Dionigi. Quindi non solo Dio, ma anche i ministri della Chiesa producono l'effetto dei sacramenti.

III^a q. 64, a. 1, arg. 2

I riti con i quali vengono amministrati i sacramenti contengono delle preghiere di petizione. Ma le preghiere dei buoni sono presso Dio più esaudibili di quelle di chiunque altro, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 9, 31**: «**Se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta**». Perciò chi riceve i sacramenti da un ministro santo ottiene un effetto maggiore. Quindi anche il ministro influisce sull'effetto interiore, e non soltanto Dio.

III^a q. 64, a. 1, arg. 3

L‘uomo vale più delle realtà inanimate. Ma le realtà inanimate concorrono all‘effetto interiore dei sacramenti: infatti «**l‘acqua tocca il corpo e purifica il cuore**», dice **S. Agostino**. Quindi anche l‘uomo influisce sull‘effetto interiore dei sacramenti, e non solo Dio.

IIIª q. 64, a. 1. SED CONTRA:

Secondo S. Paolo, **Romani 8, 33**, «**è Dio che giustifica**». Ora, poiché l‘effetto interiore di tutti i sacramenti è la giustificazione, pare che solo Dio compia l‘effetto interiore del sacramento.

IIIª q. 64, a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può produrre un effetto in due modi:

- **primo**, come **causa principale**. Nel primo modo **solo Dio** causa l‘effetto interiore dei sacramenti.

+ Sia perché solo Dio penetra nell‘anima, nella quale si produce l‘effetto sacramentale, e d‘altra parte nessuna cosa può agire immediatamente dove non è.

+ Sia perché la grazia, che è l‘effetto interiore dei sacramenti, viene esclusivamente da Dio, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 112, a. 1]*. E anche il carattere, che è un effetto interiore di alcuni sacramenti, è una virtù strumentale che promana dall‘agente principale, che è Dio.

- Nel **secondo modo, come strumento l‘uomo può concorrere** all‘effetto interiore del sacramento operando come ministro. Il ministro e lo strumento infatti sono sullo stesso piano: poiché l‘azione dell‘uno e dell‘altro viene applicata esteriormente, ma produce un effetto interiore in forza della causa principale, che è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 64, a. 1, ad arg. 1

La purificazione che viene attribuita ai ministri della Chiesa non è la purificazione dai peccati: poiché è detto dei diaconi che purificano in quanto o estromettono gli indegni dal ceto dei fedeli, o li preparano con sacre esortazioni a ricevere i sacramenti. E si dice dei sacerdoti che illuminano il popolo fedele non infondendo la grazia, ma amministrando i sacramenti della grazia, come risulta dal testo di Dionigi.

IIIª q. 64, a. 1, ad arg. 2

Le preghiere che vengono dette nel conferire i sacramenti sono presentate a Dio non a nome di persone private, ma **a nome di tutta la Chiesa**, le cui orazioni sono accette a Dio, secondo la promessa evangelica, **Matteo 18, 19**: «**Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà**». Tuttavia non è detto che la devozione privata di un giusto non cooperi in nulla allo scopo. Quello però che è l‘effetto proprio del sacramento non viene impetrato con le preghiere della Chiesa o del ministro, ma per i **meriti della passione di Cristo**, la cui virtù opera nei sacramenti, come si è notato *[q. 62, a. 5]*. Il sacramento quindi non ha un effetto superiore perché è compiuto da un ministro più santo. Tuttavia la devozione del ministro può ottenere qualcosa a chi riceve il

sacramento: non nel senso che il ministro ne sia la causa diretta, ma nel senso che lo impetra da Dio.

IIIª q. 64, a. 1, ad arg. 3

Le **realtà inanimate** non concorrono all'effetto interiore dei sacramenti se non **strumentalmente**, come si è spiegato [nel corpo]. E in modo analogo gli **uomini**, come si è detto [ib.], non producono l'effetto interiore dei sacramenti se non come **ministri**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **sacramenti** non siano soltanto di **istituzione divina**. Infatti:

IIIª q. 64, a. 2, arg. 1

Le cose di istituzione divina ci sono tramandate dalla Sacra Scrittura. Ma nei sacramenti si trovano degli elementi che la Sacra Scrittura non menziona: p. es. il **crisma della confermazione**, l'**olio con cui si consacrano i sacerdoti** e molte altre cose, **parole e azioni** usate nei sacramenti. Quindi i sacramenti non sono soltanto di istituzione divina.

IIIª q. 64, a. 2, arg. 2

I sacramenti sono dei segni. Ma le realtà sensibili hanno un simbolismo naturale. Ora, non si può dire che Dio abbia preferenza per certi segni piuttosto che per altri: poiché egli approva tutte le cose che ha fatto, Genesi 1, 31. Pare invece che sia una caratteristica dei demoni il lasciarsi allettare da determinati segni: dice infatti S. Agostino che «i demoni vengono attratti dalle creature fatte non da loro, ma da Dio, secondo i gusti di ciascuno, non come gli animali dai cibi, ma come gli spiriti dai segni». Non è necessario quindi che i sacramenti siano di istituzione divina.

IIIª q. 64, a. 2, arg. 3

Gli Apostoli in terra facevano le veci di Dio, per cui S. Paolo, **2Corinti 2, 10**, dichiara: «**Quello che ho perdonato l'ho fatto per voi in persona di Cristo**», cioè come se l'avesse fatto Cristo medesimo. Così dunque pare che gli Apostoli e i loro successori possano istituire dei nuovi sacramenti.

IIIª q. 64, a. 2. SED CONTRA:

Istituire è dare a una cosa forza e vigore, come è evidente nell'istituzione delle leggi. Ma la forza del sacramento viene solo da Dio, come si è già dimostrato *[a. 1; q. 62, a. 1]*. Solo Dio quindi può istituire un sacramento.

IIIª q. 64, a. 2. RESPONDEO:

Secondo quanto si è già detto, i sacramenti producono strumentalmente degli effetti spirituali. Ora, **lo strumento riceve la sua virtù dall'agente principale.** Due però sono gli agenti a cui si riferisce il sacramento, cioè chi lo ha istituito e chi lo usa. Ma la virtù del sacramento non può venire da **chi lo usa**, **poiché questi non agisce se non come ministro**. Resta quindi che

la virtù del sacramento promani dall'istitutore. Ora, derivando la virtù del sacramento solo da Dio, è chiaro che solo Dio è l'istitutore dei sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 64, a. 2, ad arg. 1

Ciò che si trova nei sacramenti per istituzione umana non è necessario alla validità del sacramento, ma gli conferisce una certa solennità, che è utile nei sacramenti per eccitare la devozione e il rispetto in coloro che li ricevono. Ciò che invece è indispensabile alla validità di un sacramento fu istituito da Cristo stesso, che è Dio e uomo. Ora, sebbene non tutto ci sia stato tramandato dalle Scritture, tuttavia la Chiesa ha appreso ciò dall'insegnamento ordinario degli Apostoli, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 11, 34**: «**Quanto alle altre cose, le sistemerò alla mia venuta**».

III[a] q. 64, a. 2, ad arg. 2

Le realtà sensibili hanno per loro natura una certa attitudine a rappresentare degli effetti spirituali, ma questa attitudine deve essere determinata per istituzione divina a un significato specifico. Ed è quanto intende dire Ugo di S. Vittore quando afferma che «il sacramento ha valore di simbolo in forza dell'istituzione». Dio poi ha preferito per i segni sacramentali certe cose ad altre non perché egli limiti il suo affetto alle cose scelte, ma perché la significazione sia più adatta.

III[a] q. 64, a. 2, ad arg. 3

Gli Apostoli e i loro successori fanno le veci di Dio nel governo della Chiesa costituita dalla fede e dai sacramenti. Come quindi non è lecito ad essi fondare un'altra Chiesa, così non è lecito ad essi insegnare un'altra fede o istituire degli altri sacramenti; si dice invece che la Chiesa è stata costruita «per mezzo dei sacramenti sgorgati dal fianco di Cristo pendente dalla croce», Glossa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo **come uomo** avesse il potere di produrre l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

III[a] q. 64, a. 3, arg. 1

S. Giovanni Battista, **Giovanni 1, 33**, dichiara: «**Chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo**». Ma battezzare nello Spirito Santo è conferirne la grazia interiore. Ora, lo Spirito Santo discese su Cristo in quanto **uomo,** non in quanto Dio, poiché in quanto Dio è egli stesso che dà lo Spirito Santo. Cristo dunque anche come uomo ebbe il potere di causare l'effetto interiore dei sacramenti.

III[a] q. 64, a. 3, arg. 2

Il Signore, **Matteo 9, 6**, affermò: «**Sappiate che il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati**». Ma la remissione dei peccati è un effetto interiore del sacramento. Quindi Cristo come uomo produce l'effetto interiore dei sacramenti.

III[a] q. 64, a. 3, arg. 3

L'istituzione dei sacramenti è propria di colui che come agente principale ne produce l'effetto interiore. Ma è noto che Cristo fu l'istitutore dei sacramenti. Quindi egli ne produce anche l'effetto interiore.

III[a] q. 64, a. 3, arg. 4

Nessuno senza i sacramenti può produrre i loro effetti se non li produce per virtù propria. Ma Cristo senza ricorrere al sacramento ne conferì l'effetto, come è evidente nel caso della Maddalena, a cui disse, **Luca 7, 48**: «**Ti sono rimessi i tuoi peccati**». Quindi Cristo come uomo produce l'effetto interiore del sacramento**.**

III[a] q. 64, a. 3, arg. 5

Colui per la cui virtù il sacramento opera è l'agente principale quanto all'effetto interiore. Ora, i sacramenti ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo e dall'invocazione del suo nome, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 1, 13**: «**Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?**». Quindi Cristo in quanto uomo produce l'effetto interiore del sacramento.

III[a] q. 64, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Nei sacramenti è la virtù divina a operare invisibilmente la salvezza**». **Ma la virtù divina appartiene a Cristo come Dio, non come uomo**. Quindi Cristo non produce l'effetto spirituale del sacramento in quanto uomo, ma in quanto Dio.

III[a] q. 64, a. 3 RESPONDEO:

Cristo produce l'effetto interiore dei sacramenti sia in quanto Dio, sia in quanto uomo, ma in modo diverso. Infatti **in quanto Dio** opera nei sacramenti **come autore supremo**. **In quanto uomo** invece produce gli effetti interiori dei sacramenti **come causa meritoria ed efficiente**, **però in modo strumentale**. Infatti abbiamo già detto *[q. 48, aa. 1, 6; q. 49, a. 1]* che la passione di Cristo, che fu da lui subita secondo la natura umana, è causa meritoria ed efficiente della nostra salvezza non come causa agente principale, o suprema, ma come causa strumentale, in quanto la sua umanità è strumento della divinità, secondo le spiegazioni date *[q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1]*. Essendo tuttavia la natura umana di Cristo uno **strumento congiunto ipostaticamente** alla divinità, essa ha, secondo le spiegazioni date *[a. 1]*, una certa superiorità e causalità sugli **strumenti separati**, che sono i ministri della Chiesa e i sacramenti. Perciò, come Cristo in quanto Dio ha sui sacramenti un potere di autorità, così in quanto uomo ha su di essi un potere di ministero principale, ossia un potere di eccellenza. Il quale comporta **quattro prerogative**:

- Innanzitutto il fatto che **il merito e la virtù della sua passione operano nei sacramenti**, come si è visto *[q. 62, a. 5]*.

- E poiché la virtù della sua passione viene applicata a noi mediante la fede, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 25**: «**Dio lo ha prestabilito quale strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue**», fede che noi professiamo invocando il nome di Cristo, ne viene che in secondo luogo il potere di eccellenza che Cristo ha sui sacramenti esige che **essi vengano conferiti nel suo nome.**

- E poiché i sacramenti traggono la loro forza dall'istituzione, in terzo luogo il potere di eccellenza esige che **Cristo**, il quale ha loro conferito la virtù, **abbia potuto istituirli**.

- Poiché infine la causa non dipende dall'effetto, ma viceversa, in quarto luogo il potere di eccellenza di Cristo implica che egli **abbia potuto produrre gli effetti dei sacramenti senza di essi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E così sono risolte anche le obiezioni, poiché tutte hanno una parte di verità, secondo la distinzione adottata.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo [stesso] potere sui sacramenti. Infatti:

III[a] q. 64, a. 4, arg. 1

S. Agostino ragiona così: «**Se poteva e non volle, fu geloso**». Ma la gelosia va esclusa da Cristo, che ebbe la somma pienezza della carità. Se quindi non comunicò ai ministri il suo potere, significa che non lo poteva comunicare.

III[a] q. 64, a. 4, arg. 2

A commento delle parole evangeliche, Giovanni 14, 12: «Farà cose maggiori di queste», S. Agostino afferma: «Direi che rendere giusto un peccatore è senz'altro una cosa più grande che creare il cielo e la terra». Ma Cristo non poteva concedere ai suoi discepoli di creare il cielo e la terra. Quindi nemmeno di rendere giusto un peccatore. Ora, siccome la giustificazione dei peccatori viene compiuta dal potere che Cristo ha sui sacramenti, pare che egli non potesse comunicare tale potere ai ministri.

III[a] q. 64, a. 4, arg. 3

A Cristo in quanto capo della Chiesa compete la facoltà di diffondere la grazia sugli altri, secondo l'espressione di **S. Giovanni 1, 16**: «**Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto**». Ma questa facoltà non era comunicabile: altrimenti la Chiesa sarebbe divenuta mostruosa, venendo ad avere molti capi. Quindi Cristo non poteva comunicare ai ministri il suo potere.

III[a] q. 64, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino spiega la dichiarazione di S. Giovanni Battista, Giovanni 1, 31: «Io non lo conoscevo», in questo senso: «Io non sapevo che il Signore in persona avrebbe avuto il potere

sul battesimo, e se lo sarebbe riservato». Ma Giovanni non avrebbe ignorato ciò se tale potere non fosse stato comunicabile. Quindi Cristo avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo potere.

IIIª q. 64, a. 4. RESPONDEO:

Cristo, come si è detto *[a. 3]*, ebbe sui sacramenti un duplice potere. Uno di **autorità**, che gli compete **come Dio**. E tale potere non poteva essere comunicato ad alcuna creatura: come non può essere comunicata l'essenza divina. L'altro era un **potere di eccellenza**, che gli compete **in quanto uomo**. **E tale potere Cristo avrebbe potuto comunicarlo ai ministri**: concedendo cioè loro tanta pienezza di grazia da far sì che i loro meriti influissero sugli effetti dei sacramenti; che i sacramenti fossero conferiti nel loro nome; che essi potessero istituirli, e finalmente che potessero produrre l'effetto sacramentale col solo comando, senza il rito esterno. Infatti quanto più è forte lo strumento congiunto, tanto maggiore è la virtù che può comunicare allo strumento separato, come la mano al bastone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 64, a. 4, ad arg. 1

Cristo si astenne dal partecipare ai ministri della Chiesa il proprio potere di eccellenza non per gelosia, ma per il bene dei fedeli: affinché questi non riponessero la loro **speranza nell'uomo**, e non vi fossero **sacramenti diversi**, che dessero **pretesto al sorgere di divisioni** nella Chiesa, come avvenne [nonostante tutto] presso i cristiani di Corinto, i quali dicevano, **1Corinti 1, 13**: «**Io sono di Paolo, e io di Apollo, e io di Cefa**».

IIIª q. 64, a. 4, ad arg. 2

L'argomento si riferisce al potere di autorità, che compete a Cristo in quanto Dio. - Tuttavia il termine autorità può anche indicare il potere di eccellenza, in confronto a quello degli altri ministri. Per cui a commento delle parole, **1Corinti 1, 12**: «**Cristo è stato forse diviso?**», la Glossa afferma: «Poteva dare autorità sul battesimo a coloro ai quali aveva concesso il ministero».

IIIª q. 64, a. 4, ad arg. 3

Per evitare l'inconveniente deplorato, che cioè nella Chiesa vi fossero molti capi, Cristo non volle comunicare ai ministri il suo potere di eccellenza. Se tuttavia l'avesse comunicato, egli sarebbe il capo in modo principale, gli altri invece in modo secondario.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i **ministri indegni** non siano in grado di conferire i sacramenti. Infatti:

IIIª q. 64, a. 5, arg. 1

I sacramenti della nuova legge sono ordinati a mondare dalla colpa e a infondere la grazia. Ma gli indegni, essendo immondi, non sono in grado di mondare gli altri dal peccato, secondo quelle parole, **Siracide 34, 4:** «**Dall'impuro che cosa potrà uscire di puro?».** Essendo poi

privi della grazia, non la possono conferire, poiché «nessuno dà ciò che non ha», Cipriano. Quindi i peccatori non sono in grado di conferire i sacramenti.

IIIª q. 64, a. 5, arg. 2

Tutta la virtù dei sacramenti viene da Cristo, come si è già spiegato *[a. 3; q. 60, introd.; q. 62, a. 5]*. Ma i peccatori sono separati da Cristo, poiché non hanno la carità che unisce le membra al loro capo, secondo le parole di S. Giovanni, 1Giovanni 4, 16: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Perciò i sacramenti non possono essere [validamente] conferiti dai peccatori.

IIIª q. 64, a. 5, arg. 3

Se manca qualcuno degli elementi necessari ai sacramenti, il sacramento non è valido: p. es. se manca la debita forma o la materia. Ma è debito ministro del sacramento solo chi è immune dal peccato, poiché nel Levitico 21, 17 s., si legge: «Nessun uomo della tua stirpe che abbia qualche deformità potrà accostarsi a offrire il pane del suo Dio». Se quindi il ministro è peccatore, il sacramento non ha valore alcuno.

IIIª q. 64, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino, commentando le parole del Battista, Giovanni 1, 33: «L'uomo sul quale vedrai scendere lo Spirito», ecc., osserva: «Giovanni ignorava che il Signore avrebbe avuto e si sarebbe riservato il potere sul battesimo, mentre l'amministrazione di esso sarebbe stata concessa ai buoni e ai cattivi. Che ti può fare il ministro cattivo, quando il Signore è buono?».

IIIª q. 64, a. 5. RESPONDEO:

Come si è già visto *[a. 1]*, i ministri della Chiesa operano nei sacramenti strumentalmente, poiché in certo qual modo la **funzione del ministro è simile a quella dello strumento**. Ma si è anche detto *[q. 62, aa. 1, 4]* che lo strumento non agisce in forza della propria natura, bensì in forza della virtù di chi se ne serve. Perciò allo strumento in quanto tale può accadere anche di avere disposizioni diverse, purché sia salva la sua funzione specifica: al corpo di un medico, p. es., che è lo strumento della sua anima esperta nell'arte medica, può capitare di essere sano o malato; e a un tubo per la conduzione dell'acqua può capitare di essere d'argento o di piombo. Quindi i ministri della Chiesa sono in grado di conferire i sacramenti anche se peccatori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 64, a. 5, ad arg. 1

I ministri della Chiesa mondano dai loro peccati gli uomini che si accostano ai sacramenti, e conferiscono loro la grazia, **non con la loro virtù propria, ma in base al potere di Cristo, il quale si serve dei ministri come di strumenti.** Così dunque l'effetto dei sacramenti in coloro che li ricevono consiste nella configurazione a Cristo, e non nella somiglianza con chi li amministra.

IIIª q. 64, a. 5, ad arg. 2

La carità unisce le membra a Cristo loro capo perché da lui ricevano la vita, poiché sta scritto, **1Giovanni 3, 14:** «Chi non ama, rimane nella morte». Ma ci si può anche servire di uno strumento inanimato e corporalmente separato, a condizione che sia unito mediante una certa mozione: è diverso infatti per un artigiano operare con le mani o con una scure. Così dunque Cristo agisce nei sacramenti sia servendosi dei **ministri buoni** come di **membra vive,** sia servendosi dei **ministri indegni** come di **strumenti inanimati.**

IIIª q. 64, a. 5, ad arg. 3

In due modi una cosa può essere richiesta per il sacramento:

- **Primo**, **come indispensabile** alla sua validità. E in questo caso se essa manca non si produce il sacramento: come avviene quando manca la debita forma o la debita materia.

- **Secondo, come cosa conveniente**. Ora, che i ministri dei sacramenti siano buoni è richiesto in questo secondo modo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i **cattivi** non pecchino **nell'amministrare i sacramenti**. Infatti:

IIIª q. 64, a. 6, arg. 1

Come si serve Dio con i sacramenti, così lo si serve con le opere di carità, secondo quelle parole della Scrittura, **Ebrei 13, 16**: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici Dio si compiace». Ma i cattivi non peccano **servendo Dio** con delle opere di carità, che anzi sono sempre da consigliarsi, poiché sta scritto, **Daniele 4, 24**: «Perciò, re, accetta il mio consiglio: sconta i tuoi peccati con l'elemosina». Quindi i peccatori non peccano amministrando i sacramenti.

IIIª q. 64, a. 6, arg. 2

Chi partecipa al peccato altrui ne è anch'egli colpevole: poiché, come osserva S. Paolo, **Romani 1, 32**, «merita la morte sia chi compie azioni riprovevoli, sia chi approva colui che le fa». Ma se i cattivi peccano amministrando i sacramenti, coloro che da essi li ricevono sono partecipi del loro peccato. Quindi peccano anch'essi. Ma ciò pare inammissibile.

IIIª q. 64, a. 6, arg. 3

Nessuno deve essere messo in condizioni di perplessità, poiché si esporrebbe alla disperazione, trovandosi a non poter evitare il peccato. Ma se i peccatori peccassero nell'amministrare i sacramenti, si troverebbero perplessi: poiché qualche volta peccherebbero non amministrandoli, p. es. quando incombe una necessità di ufficio, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 9, 16**: «È un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo»; oppure per un pericolo imminente, come quando a un peccatore viene presentato per il battesimo un bambino che sta per morire. Quindi i cattivi non peccano nell'amministrare i sacramenti.

IIIª q. 64, a. 6. SED CONTRA:

Dionigi afferma che «**i peccatori non devono nemmeno toccare i simboli**», cioè i segni sacramentali. E ancora: «**Temerario si mostra il peccatore che accosta la mano ai riti sacerdotali, che osa senza vergogna compiere cose divine, lui che si è posto fuori della divinità, che crede nascoste a Dio le colpe da lui stesso viste dentro di sé, che pensa di ingannare Dio chiamandolo falsamente con il nome di padre,** e ardisce pronunziare cristiformemente sui segni divini non delle preghiere, perché non le posso chiamare così, ma delle immonde parole».

III[a] q. 64, a. 6. RESPONDEO:

Si pecca nell'agire «quando non si agisce come si deve», secondo l'espressione del Filosofo. Ora, come si è notato sopra *[a. 5, ad 3]*, è necessario che i ministri dei sacramenti siano santi perché devono assomigliare a Dio, secondo le parole del **Levitico 19, 2**: «**Siate santi, perché io sono santo**», e quelle dell'Ecclesiastico, **Siracide 10, 2**: «**Quale il governatore del popolo, tali i suoi ministri**». Quindi non c'è dubbio che i peccatori, mal presentandosi quali ministri di Dio e della Chiesa, nel conferire i sacramenti commettono peccato. E poiché, per quanto dipende dal peccatore, si tratta di una irriverenza verso Dio e di una profanazione di cose sante, sebbene i sacramenti in se stessi siano incontaminabili, ne segue che questo peccato è nel suo genere mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 64, a. 6, ad arg. 1

Le **opere di carità non sono delle realtà santificate da una consacrazione,** ma appartengono alla **santità della giustizia** come sue parti. Perciò l'uomo che serve Dio come ministro nelle opere di carità, se è in istato di grazia si santifica maggiormente, se invece è in peccato si dispone alla grazia. I sacramenti invece hanno in se stessi una santità [intrinseca] in forza di una mistica consacrazione. Per cui si esige nel ministro la santità della grazia, affinché egli non sia in contrasto con il suo ministero. Chi dunque esercita un tale ministero in istato di peccato, agisce indegnamente e pecca.

III[a] q. 64, a. 6, ad arg. 2

Chi si accosta a ricevere i sacramenti, li riceve dal ministro della Chiesa non in quanto è quella data persona, ma **in quanto è ministro della Chiesa**. Finché dunque la Chiesa lo tollera nel ministero, chi da lui riceve i sacramenti viene a comunicare non con il suo peccato, ma con la Chiesa che lo presenta come ministro. Se invece la Chiesa non lo tollera degradandolo, scomunicandolo o sospendendolo, allora chi pretende di ricevere da lui i sacramenti pecca, poiché si rende partecipe del suo peccato.

III[a] q. 64, a. 6, ad arg. 3

Chi è in peccato mortale, se deve amministrare i sacramenti per ufficio non si trova necessariamente in istato di perplessità: può infatti **pentirsi del suo peccato** e amministrarli lecitamente. Può invece accadere che sia veramente perplesso nell'ipotesi che voglia **rimanere in istato di peccato**. **Tuttavia non peccherebbe se battezzasse in un caso di necessità** nel quale potrebbe battezzare anche un laico. Poiché allora non si presenterebbe quale ministro della Chiesa, ma verrebbe in soccorso di chi è nel bisogno. Diverso è invece il

caso degli altri sacramenti, che non sono così necessari come il battesimo, come vedremo in seguito *[q. 65, aa. 3, 4; q. 67, a. 3]*.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che gli angeli possano amministrare i sacramenti. Infatti:

III^a q. 64, a. 7, arg. 1

Ciò che può un ministro inferiore, lo può anche un ministro superiore, come tutto ciò che può il diacono lo può anche il sacerdote, ma non viceversa. Ora gli angeli, in ordine gerarchico, sono ministri superiori a tutti gli uomini, come insegna Dionigi. Siccome dunque gli uomini possono amministrare i sacramenti, Pare che a maggior ragione lo possano fare gli angeli.

III^a q. 64, a. 7, arg. 2

I santi in cielo vengono equiparati agli angeli, come attesta il Vangelo, Matteo 22, 30. Ma alcuni santi del cielo possono amministrare i sacramenti, poiché il carattere sacramentale è indelebile, come si è detto *[q. 63, a. 5]*. Quindi anche gli angeli possono amministrare i sacramenti.

III^a q. 64, a. 7, arg. 3

Stando alle spiegazioni date *[q. 8, a. 7]*, il demonio è il capo dei peccatori, e questi formano le sue membra. Ma i peccatori sono in grado di amministrare i sacramenti. Quindi anche i demoni.

III^a q. 64, a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ebrei 5, 1**: «**Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio**». Ma gli angeli, buoni o cattivi, non sono presi tra gli uomini. Quindi essi non vengono costituiti ministri nelle cose che riguardano Dio, cioè nei sacramenti.

III^a q. 64, a. 7. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 3; q. 62, a. 5]*, tutta la virtù dei sacramenti deriva dalla passione di Cristo, che gli appartiene **in quanto uomo**. Ora, a Cristo come uomo sono conformi per natura gli uomini, non gli angeli. Anzi, rispetto a questi Cristo viene presentato da S. Paolo, Ebrei 2, 9, come «un poco inferiore», a motivo della passione. Quindi spetta agli uomini e non agli angeli dispensare i sacramenti ed esserne i ministri. C'è però da osservare che come Dio non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti in modo tale da non poterne produrre gli effetti anche senza di essi, così non ha nemmeno vincolato la sua potenza ai ministri della Chiesa in modo da non poterla concedere anche agli angeli. E siccome gli angeli buoni sono a servizio della verità, se un ministero sacramentale venisse esercitato dagli angeli buoni lo dovremmo ritenere valido, poiché sarebbe evidente in ciò la volontà divina: si dice infatti che alcune chiese siano state consacrate attraverso un ministero angelico. Se invece fossero i demoni, che sono spiriti di menzogna, a prestare qualche ministero sacramentale, non lo si dovrebbe ritenere valido.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 64, a. 7, ad arg. 1

Ciò che fanno gli uomini in una forma inferiore, ossia con i sacramenti sensibili, proporzionati alla loro natura, lo fanno anche gli angeli come ministri superiori in una forma più alta, ossia «purificando, illuminando e perfezionando» invisibilmente.

III[a] q. 64, a. 7, ad arg. 2

I santi del cielo sono simili agli angeli nella partecipazione della gloria, ma non nella condizione della natura. Perciò nemmeno in quanto riguarda l'amministrazione dei sacramenti.

III[a] q. 64, a. 7, ad arg. 3

I peccatori non derivano i loro poteri ministeriali sui sacramenti dal fatto di essere membra del diavolo col peccato. Quindi non segue che il diavolo, che è il loro capo, abbia in ciò un potere più grande.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che per la validità del sacramento non si richieda l'**intenzione del ministro**. Infatti:

III[a] q. 64, a. 8, arg. 1

Il ministro agisce nei sacramenti strumentalmente. Ma l'azione non viene compiuta secondo l'intenzione dello strumento, bensì secondo l'intenzione dell'agente principale. Quindi l'intenzione del ministro è richiesta per la validità del sacramento.

III[a] q. 64, a. 8, arg. 2

Nessuno può conoscere l'intenzione di un altro. Se dunque l'intenzione del ministro fosse richiesta per la validità del sacramento, chi lo riceve non potrebbe avere la certezza di averlo validamente ricevuto. E così non potrebbe avere la certezza della salvezza, soprattutto poiché certi sacramenti sono necessari per salvarsi, come si dirà in seguito *[q. 65, a. 4]*.

III[a] q. 64, a. 8, arg. 3

Non si può avere intenzione senza avvertenza. Ma qualche volta i ministri dei sacramenti non prestano attenzione a ciò che dicono o fanno, poiché pensano ad altro. Perciò in questo caso il sacramento non sarebbe valido per difetto di intenzione.

III[a] q. 64, a. 8. SED CONTRA:

Gli atti preterintenzionali sono casuali. Ma ciò non deve dirsi dell'azione sacramentale. Quindi i sacramenti esigono l'intenzione del ministro.

III[a] q. 64, a. 8. RESPONDEO:

Quando una cosa può essere ordinata a più scopi, è necessario che intervenga un elemento che la determini a quello che va perseguito. Ma le azioni sacramentali possono avere più scopi: come l'abluzione con l'acqua che avviene nel battesimo può essere ordinata alla pulizia del corpo, o alla sua salute, o al gioco, o a molti altri fini. Essa quindi deve essere determinata a uno scopo preciso, cioè all'effetto sacramentale, dall'intenzione di chi battezza. E tale intenzione viene espressa attraverso le parole che vengono pronunciate nei sacramenti, p. es. quando si dice: «Io ti battezzo nel nome del Padre», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 64, a. 8, ad arg. 1

Lo strumento inanimato non ha alcuna intenzione riguardo all'effetto, ma al posto dell'intenzione ha il moto che riceve dall'agente principale. **Lo strumento animato** invece, qual è il ministro, non soltanto è mosso, ma anche si muove, in quanto con la sua volontà muove le membra ad agire. **Perciò occorre la sua intenzione**, con la quale si metta al servizio dell'agente principale: ossia intenda fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa.

III[a] q. 64, a. 8, ad arg. 2

A questo proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che nel ministro occorre l'intenzione mentale, per cui mancando questa il sacramento non sarebbe valido. Però tale difetto nel caso dei bambini, i quali non hanno l'intenzione di accedere al sacramento [del battesimo], verrebbe sanato da Cristo che invisibilmente battezza, mentre nel caso degli adulti che intendono ricevere il sacramento verrebbe sanato dalla loro fede e devozione. Ora, ciò potrebbe anche essere ammesso quanto all'effetto ultimo, che è la giustificazione dai peccati; quanto però all'effetto che è la res et sacramentum, ossia quanto al carattere, non pare che la pietà del soggetto possa supplire la mancata intenzione del ministro, poiché il carattere non viene mai impresso al di fuori della virtù del sacramento. Perciò altri ritengono con più ragione che **il ministro del sacramento agisca in persona della Chiesa, di cui è ministro**. Ora, le parole che egli pronunzia esprimono l'intenzione della Chiesa, e questa intenzione basta alla validità del sacramento, se nulla in contrario viene esternamente manifestato da parte del ministro o di chi riceve il sacramento.

III[a] q. 64, a. 8, ad arg. 3

Chi pensa ad altro, sebbene non abbia l'intenzione attuale, ha però l'intenzione virtuale, che basta alla validità del sacramento: per es. se un sacerdote che è sul punto di battezzare intende compiere sul battezzando ciò che fa la Chiesa. Per cui se poi durante il rito il suo pensiero, distraendosi, si porta su altre cose, il sacramento è valido in virtù dell'**intenzione iniziale**. Tuttavia il ministro del sacramento deve curare diligentemente di mettere l'**intenzione attuale**. Però ciò non è completamente in potere dell'uomo: poiché senza volerlo, non appena egli cerca di prestare una maggiore attenzione, incomincia a pensare ad altro, e si trova nella situazione del **Salmista 39, 13**, che diceva: «**Il mio cuore viene meno**».

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la **fede del ministro** sia necessaria al sacramento. Infatti:

III[a] q. 64, a. 9, arg. 1

L'intenzione del ministro è necessaria alla validità del sacramento, come si è detto *[a. 8]*. Ma «**la fede dirige l'intenzione**», come osserva **S. Agostino**. Se quindi manca la vera fede nel ministro, il sacramento non è valido.

III[a] q. 64, a. 9, arg. 2

Se il ministro della Chiesa non ha la vera fede, è un eretico. Ma **gli eretici non possono amministrare i sacramenti**. Dice infatti S. Cipriano che «quanto fanno gli eretici è tutto carnale, vano, falso; e nulla di ciò che fanno deve essere da noi accettato». E il papa S. Leone scrive: «Una crudele e furiosa pazzia ha manifestamente spento nella Chiesa di Alessandria tutta la luce dei celesti sacramenti, ha arrestato l'offerta del sacrificio, ha fatto venir meno la consacrazione del crisma, poiché tutti i misteri si sono sottratti alle mani parricide degli empi». Quindi la vera fede del ministro è di necessità nei sacramenti.

III[a] q. 64, a. 9, arg. 3

Coloro che non hanno la vera fede sono separati dalla Chiesa per la scomunica, poiché si legge in S. Giovanni, **2Giovanni 10**: «**Se qualcuno viene a voi e non porta questo insegnamento, non ricevetelo in casa e non salutatelo**»; e S. Paolo raccomanda a **Tito 3, 10**: «**Dopo una o due ammonizioni sta lontano dall'eretico**». Ma lo scomunicato non può amministrare i sacramenti, poiché è separato dalla Chiesa, a cui appartiene la loro amministrazione. Quindi la vera fede del ministro è necessaria al sacramento.

III[a] q. 64, a. 9. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Ai sacramenti di Dio non nuoce il malcostume degli uomini, poiché esso non li invalida né li rende meno santi**».

III[a] q. 64, a. 9 RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 5]*, il ministro, agendo nei sacramenti strumentalmente, **non opera per virtù propria, ma in virtù di Cristo**. Ora, nella virtù personale del ministro rientra sia la sua carità che la sua fede. Come quindi non occorre per la validità del sacramento che il ministro abbia la carità, poiché sono in grado di amministrarlo anche i peccatori, secondo le spiegazioni date [ib.], così non occorre la fede del ministro, ma anche l'infedele può amministrare un sacramento valido, purché non manchino i requisiti necessari al sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 64, a. 9, ad arg. 1

Può accadere che uno manchi di fede in qualche punto, ma non nel sacramento che conferisce: p. es. uno può credere che il giuramento sia sempre illecito, e tuttavia credere che il battesimo sia necessario alla salvezza. E così tale mancanza di fede non impedisce l'intenzione di conferire il sacramento. Se poi uno manca di fede nel sacramento stesso che amministra, sebbene creda che il rito esterno non abbia alcuna efficacia interiore, tuttavia sa che la Chiesa cattolica intende con il rito esterno offrire un sacramento. E così, nonostante la mancanza di

fede, può avere l'**intenzione di fare ciò che fa la Chiesa**, sebbene pensi che tutto ciò sia vano. Ora, tale intenzione basta al sacramento: poiché, come si è visto sopra *[a. 8, ad 2]*, **il ministro del sacramento agisce in persona di tutta la Chiesa, dalla cui fede viene supplito quanto manca alla fede del ministro.**

III[a] q. 64, a. 9, ad arg. 2

- **Tra gli eretici alcuni**, nel conferire i sacramenti, **non osservano la forma della Chiesa**. Costoro dunque non conferiscono né il sacramento, né la grazia del sacramento.

- **Altri** invece **mantengono la forma della Chiesa**. E questi conferiscono il sacramento, ma non la grazia del sacramento. Dico questo per quelli che sono **manifestamente separati dalla Chiesa**. **Perché allora chiunque accetta da essi i sacramenti commette peccato**, e quindi non può conseguire la grazia del sacramento. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Sii fermissimamente convinto senza dubbio alcuno che il battesimo porta rovina ai battezzati fuori della Chiesa, se non ritornano ad essa**». Ed è in questo senso che S. Leone Magno ha scritto che «nella sede di Alessandria si è spenta la luce dei sacramenti»: si è spenta cioè quanto alla grazia del sacramento, ma non quanto allo stesso sacramento. S. Cipriano invece riteneva che gli eretici non fossero più in grado di amministrare validamente i sacramenti: ma qui la sua opinione non è accettabile. E osserva in proposito S. Agostino: «Il martire S. Cipriano, il quale non voleva riconoscere come valido il battesimo conferito dagli eretici e dagli scismatici, fu accompagnato fino al trionfo del martirio da meriti così grandi, che quell'ombra venne fugata dalla luce della carità di cui splendeva; e se qualcosa aveva da espiare, lo tagliò via la falce della sua passione».

III[a] q. 64, a. 9, ad arg. 3

Il potere di conferire i sacramenti deriva dal **carattere**, che è indelebile, come si è visto sopra *[q. 63, a. 3]*. Per il fatto quindi che uno viene sospeso, scomunicato o degradato dalla Chiesa, **non perde** il potere di amministrare i sacramenti, ma solo **la facoltà di fare uso di tale potere**. Egli perciò amministra validamente i sacramenti, sebbene pecchi nell'amministrarli. E così pure pecca chi da lui li riceve: per cui viene a mancare la grazia del sacramento, a meno che uno non sia **scusato dall'ignoranza**.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che per la validità dei sacramenti si richieda la **retta intenzione del ministro**. Infatti:

III[a] q. 64, a. 10, arg. 1

L'intenzione del ministro deve essere conforme all'intenzione della Chiesa, come si è detto *[a. 8, ad 1]*. Ma l'intenzione della Chiesa è sempre retta. Quindi per la validità del sacramento si richiede necessariamente la retta intenzione del ministro**.**

III[a] q. 64, a. 10, arg. 2

Un‘intenzione cattiva è peggiore di un‘intenzione scherzosa. Ma un‘intenzione scherzosa rende invalido il sacramento: nel caso p. es. che uno battezzasse non seriamente, ma per gioco. Quindi a maggior ragione lo rende invalido un‘intenzione cattiva: nel caso p. es. che uno battezzasse un altro per ucciderlo.

IIIª q. 64, a. 10, arg. 3

Un‘intenzione cattiva perverte tutto l‘atto, secondo le parole del Vangelo, **Luca 11, 34**: «**Se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre**». Ma i sacramenti di Cristo, come afferma S. Agostino, non possono essere contaminati dai peccatori. Se quindi l‘intenzione del ministro è perversa, il sacramento non sussiste.

IIIª q. 64, a. 10. SED CONTRA:

L‘**intenzione perversa del ministro** fa parte della sua malvagità personale. Ma la malvagità del ministro **non rende invalido il sacramento**. Quindi nemmeno la sua cattiva intenzione.

IIIª q. 64, a. 10. RESPONDEO:

L‘**intenzione del ministro** può essere menomata in due modi:

- **Primo**, **rispetto al sacramento stesso**: come quando uno non intende amministrarlo, ma fare qualcosa per scherzo. E tale perversione **invalida il sacramento**, soprattutto **quando viene manifestata esternamente.**

- **Secondo**, l‘intenzione del ministro può essere perversa **rispetto a ciò che segue il sacramento**: nel caso, p. es., che un sacerdote intendesse battezzare una donna per abusarne, o intendesse consacrare l‘Eucaristia per servirsene a scopo di veneficio. Ora, poiché ciò che precede non dipende da ciò che segue, ne viene che tale perversità dell‘intenzione non rende invalido il sacramento: **però il ministro a motivo di tale intenzione pecca gravemente**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 64, a. 10, ad arg. 1

L‘intenzione della Chiesa è retta sia rispetto alla validità, sia rispetto all‘uso del sacramento: ma la prima rettitudine assicura l‘essenza del sacramento, la seconda invece il merito di chi lo amministra. Quindi il ministro che conforma la sua intenzione a quella della Chiesa rispetto al primo tipo di rettitudine, ma non al secondo, compie sì validamente il sacramento, ma non ne riceve alcun merito.

IIIª q. 64, a. 10, ad arg. 2

L‘intenzione scherzosa esclude la prima retta intenzione, che è necessaria per la validità del sacramento. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 64, a. 10, ad arg. 3

L‘intenzione malvagia corrompe l‘opera dell‘agente che nutre tale intenzione, ma non l‘opera altrui. Perciò l‘intenzione perversa del ministro corrompe ciò che egli personalmente opera nei sacramenti, ma non ciò che in essi opera Cristo, di cui egli è il ministro: come se un servo

portasse a dei poveri con intenzione cattiva l‘elemosina che il padrone manda ad essi con retta intenzione.

Questione65
Proemio

Dobbiamo ora considerare il numero dei sacramenti.
In proposito tratteremo quattro argomenti:

1. Se i sacramenti siano sette;
2. Il loro ordine reciproco;
3. Il confronto tra essi;
4. Se tutti siano necessari alla salvezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i **sacramenti** non debbano essere **sette.** Infatti:

IIIª q. 65, a. 1, arg. 1

I sacramenti hanno efficacia dalla virtù divina e dalla passione di Cristo. Ma unica è la virtù divina e unica la passione di Cristo, il quale «con un'unica oblazione ha reso perfetti i santificati», come dice S. Paolo, **Ebrei 10, 14**. Quindi non ci doveva essere che un unico sacramento.

IIIª q. 65, a. 1, arg. 2

Il sacramento è diretto contro le miserie del peccato. Ma le miserie del peccato sono due: la pena e la colpa. Quindi dovrebbero bastare due sacramenti.

IIIª q. 65, a. 1, arg. 3

I sacramenti, dice Dionigi, rientrano nelle funzioni della gerarchia ecclesiastica. Ma secondo lo stesso Dionigi i compiti della gerarchia sono tre: «la purificazione, l'illuminazione e il perfezionamento ». Quindi non ci devono essere che tre sacramenti.

IIIª q. 65, a. 1, arg. 4

S. Agostino osserva che i sacramenti della legge nuova sono «meno numerosi» dei sacramenti della legge antica. Ma nella legge antica non c'era alcun sacramento che corrispondesse alla cresima e all'estrema unzione. Perciò questi non vanno annoverati fra i sacramenti della nuova legge.

IIIª q. 65, a. 1, arg. 5

La lussuria non è un peccato più grave degli altri, e l'abbiamo dimostrato nella Seconda Parte *[I-II, q. 74, a. 5; II-II, q. 154, a. 3]*. Ma per difendere dagli altri peccati non fu istituito alcun

sacramento. Quindi non doveva neppure essere istituito il sacramento del matrimonio per difendere dalla lussuria.

IIIª q. 65, a. 1. SED CONTRA:

Pare che i sacramenti siano più di sette. Infatti:

1 -I sacramenti sono dei «**segni sacri**». Ma nella Chiesa ci sono molte altre realtà sacre espresse con dei segni sensibili, come l'acqua benedetta, la consacrazione degli altari e altre cose simili. Perciò i sacramenti sono più di sette.

2 - Ugo di S. Vittore afferma che i sacramenti dell'antica legge erano le offerte, le decime e i sacrifici. Ma il sacrificio della Chiesa è uno dei sacramenti, quello che chiamiamo Eucaristia. Quindi anche le offerte e le decime vanno considerate sacramenti.

3 -Esistono tre specie di peccato: **originale, mortale e veniale**. Ora, contro il peccato originale c'è il battesimo e contro il peccato mortale la penitenza. Quindi dovrebbe esserci un ottavo sacramento, oltre ai sette, contro il peccato veniale.

IIIª q. 65, a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato *[q. 62, a. 5; q. 63, a. 1]*, i sacramenti della Chiesa mirano a due scopi: a perfezionare l'uomo in ciò che spetta al culto di Dio secondo la religione cristiana, e anche a fornire i rimedi contro il peccato. Ora, per entrambi gli scopi è opportuno il numero di sette sacramenti. Infatti la vita dello spirito ha una certa analogia con la vita del corpo, come in genere tutte le realtà corporali hanno una certa somiglianza con quelle spirituali. Ora, nella vita fisica sono **due le perfezioni** che l'individuo deve raggiungere: una rispetto alla propria **persona**, l'altra rispetto alla **società** in cui vive, essendo l'uomo per natura un animale socievole. Rispetto a se stesso l'uomo nella sua vita corporale si perfeziona in due modi: primo, direttamente [per se], acquistando una qualsiasi perfezione; secondo, indirettamente [per accidens], liberandosi da ciò che minaccia la vita, cioè dalle infermità e da altre cose simili.

- Il **perfezionamento diretto della vita** corporale ha poi tre tappe.

+ La prima è la **generazione**, per cui l'uomo comincia a esistere e a vivere. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa il **battesimo**, che è una rigenerazione spirituale, secondo quelle parole di S. Paolo, **Tito 3, 5**: «**Mediante un lavacro di rigenerazione**», ecc.

+ La seconda è la **crescita**, per cui uno arriva alla pienezza della sua statura e della sua forza. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa la **cresima**, nella quale ci viene dato lo Spirito Santo per irrobustirci. Difatti ai discepoli già battezzati Gesù disse, **Luca 24, 49**: «**Restate in città finché non siate rivestiti di potenza dall'alto**».

+ La terza è la **nutrizione**, con cui l'uomo conserva in sé la vita e la forza. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa l'**Eucaristia**. Da cui le parole evangeliche, **Giovanni 6, 54**: «**Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita**».

Ora, ciò sarebbe sufficiente per l'uomo se egli avesse fisicamente e spiritualmente una vita indeperibile; ma poiché oltre che nelle malattie corporali egli incorre in quelle spirituali, cioè nei peccati, di conseguenza sono necessari all'uomo [anche]

- dei **rimedi contro le infermità**. E questi rimedi sono due

+. Il primo è la **guarigione**, che restituisce la sanità, a cui nella vita dello spirito corrisponde la **penitenza**, secondo la preghiera del **Salmista 40, 5**: «**Risanami, contro di te ho peccato**».

+ L'altro rimedio invece è il **recupero delle forze** con un'opportuna dieta e con l'esercizio, a cui corrisponde nella vita dello spirito l'**estrema unzione**, che toglie le reliquie dei peccati e dispone l'uomo alla gloria finale. Da cui le parole di S. **Giacomo 5, 15**: «**Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati**».

- **Rispetto poi alla collettività** l'uomo si perfeziona in due modi:

+ Primo, raggiungendo il potere di **governare gli altri** e di compiere atti pubblici. E nella vita dello spirito a ciò corrisponde il sacramento dell'**ordine**: poiché, come dice S. Paolo, **Ebrei 7, 27**, «**i sacerdoti offrono sacrifici non solo per se stessi, ma anche per il popolo**».

+ Secondo, con la **propagazione della specie**. E ciò avviene mediante il **matrimonio**, sia nella vita corporale che in quella spirituale: poiché esso non è soltanto un sacramento, ma anche un ufficio di natura.

E da ciò risulta giustificato il numero dei sacramenti anche sotto l'aspetto del rimedio contro le miserie del peccato. Il battesimo infatti è contro l'assenza della vita spirituale; la cresima contro la debolezza spirituale che si riscontra nei neofiti; l'Eucaristia contro la labilità dell'animo rispetto al peccato; la penitenza contro il peccato attuale commesso dopo il battesimo; l'estrema unzione contro le reliquie dei peccati non del tutto tolte dalla penitenza, o per trascuratezza o per ignoranza; l'ordine contro il dissolvimento della collettività; il matrimonio contro la concupiscenza personale e contro i vuoti che la morte apre nella società. Alcuni invece giustificano il numero dei sacramenti in rapporto alle virtù, alle colpe e ai castighi: e così alla fede fanno corrispondere il battesimo, diretto contro il peccato originale; alla speranza l'estrema unzione, diretta contro il peccato veniale; alla carità l'Eucaristia, ordinata contro i castighi dovuti ai peccati di malizia; alla prudenza l'ordine, diretto contro l'ignoranza; alla giustizia la penitenza, ordinata a riparare il peccato mortale; alla temperanza il matrimonio, diretto contro la concupiscenza; alla fortezza la cresima, diretta contro la debolezza o fragilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 65, a. 1, ad arg. 1

Una medesima **causa principale** usa **strumenti diversi** per **effetti diversi**, in conformità con le opere da compiere. E così la virtù di Dio e la passione di Cristo operano in noi con dei sacramenti diversi come con degli strumenti diversi.

III[a] q. 65, a. 1, ad arg. 2

I peccati e le pene si diversificano secondo la loro specie, poiché ci sono specie diverse di colpe e di pene; si distinguono però anche secondo la diversità degli stati e delle condizioni umane. E in ordine a ciò era opportuno che i sacramenti fossero nel numero che abbiamo indicato.

IIIª q. 65, a. 1, ad arg. 3

Nelle funzioni gerarchiche dobbiamo distinguere gli agenti, i beneficiari e le azioni. Gli agenti sono i ministri della Chiesa. E ad essi spetta il sacramento dell'ordine. - I beneficiari sono coloro che si accostano ai sacramenti. Ed essi sono procreati mediante il matrimonio. - Le azioni poi sono la «purificazione », l'«illuminazione» e il «perfezionamento». Ma la purificazione da sola non può costituire un sacramento della nuova legge, il quale conferisce la grazia: è compito invece di certi sacramentali, quali la catechesi e gli esorcismi. La purificazione invece assieme all'illuminazione spetta al battesimo, secondo Dionigi; secondariamente però, ossia per i recidivi, spetta alla penitenza e all'estrema unzione. Il perfezionamento poi rispetto alla virtù, che è quasi la nostra perfezione formale, spetta alla cresima, mentre rispetto al conseguimento del fine spetta all'Eucaristia.

IIIª q. 65, a. 1, ad arg. 4

Nel sacramento della cresima ci viene data la **pienezza dello Spirito Santo** per irrobustirci, e nell'estrema unzione l'uomo viene **preparato immediatamente alla gloria**: ora, nessuna di queste due cose spettava all'antico Testamento. Perciò nulla poteva corrispondere a questi sacramenti nell'antica legge. Ciò nonostante in essa i sacramenti furono più numerosi per la molteplicità dei sacrifici e delle cerimonie.

IIIª q. 65, a. 1, ad arg. 5

Contro la concupiscenza dei piaceri venerei era bene che venisse provveduto un rimedio speciale con un sacramento: primo, perché tale concupiscenza vizia non solo la persona, ma anche la natura; secondo, perché essa è tanto forte da assorbire la ragione.

IIIª q. 65, a. 1, s.c. 1

L'acqua benedetta e le altre benedizioni non si chiamano sacramenti, perché non raggiungono **l'effetto dei sacramenti** che è il conseguimento della grazia. Sono piuttosto delle **disposizioni ai sacramenti**: o in quanto **rimuovono gli ostacoli**, come l'acqua benedetta usata contro le insidie del demonio e contro i peccati veniali; oppure in quanto preparano l'amministrazione dei sacramenti: così si consacrano gli altari e i vasi per rispetto verso l'Eucarestia.

IIIª q. 65, a. 1, s.c. 2

Le oblazioni e le decime, sia nella legge di natura che in quella mosaica, non avevano soltanto lo scopo di sostentare i ministri del culto e i poveri, ma anche quello di prefigurare (i tempi messianici): perciò erano sacramenti. Attualmente invece non hanno più quest'ultimo compito: e quindi non sono sacramenti.

IIIª q. 65, a. 1, s.c. 3

Per distruggere il peccato veniale non occorre l'infusione della grazia. Perciò, siccome ciascun sacramento della nuova legge infonde la grazia, nessun sacramento della nuova legge è fatto appositamente contro il peccato veniale, che però può essere cancellato con i sacramentali: p. es., con l'acqua benedetta e cose simili. - Alcuni però dicono che contro il peccato veniale è ordinata l'estrema unzione. Ma di ciò si parlerà a suo tempo ***[Suppl., q. 30, a. 1]***.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**ordine dei sacramenti** sopra indicato non sia conveniente. Infatti:

III[a] q. 65, a. 2, arg. 1

Come dice S. Paolo,1Corinti 15, 46, «prima c'è l'elemento animale e poi lo spirituale». Ora, con il matrimonio l'uomo viene generato con la prima generazione, che è animale, mentre con il battesimo viene rigenerato con la seconda generazione, che è spirituale. Quindi il matrimonio deve precedere il battesimo.

III[a] q. 65, a. 2, arg. 2

Con il sacramento dell'ordine si riceve il potere di compiere azioni sacramentali. Ma l'agente precede le sue operazioni. Quindi l'ordine deve precedere sia il battesimo, sia gli altri sacramenti.

III[a] q. 65, a. 2, arg. 3

L'Eucaristia è un nutrimento spirituale, e d'altra parte la **cresima** viene equiparata alla **crescita**. Ma il **nutrimento** è causa della **crescita**, e quindi la precede. Perciò l'Eucaristia viene prima della cresima.

III[a] q. 65, a. 2, arg. 4

La penitenza dispone l'uomo all'Eucaristia. Ma la disposizione precede la perfezione. Quindi la penitenza deve precedere l'Eucaristia.

III[a] q. 65, a. 2, arg. 5

Ciò che si avvicina maggiormente all'ultimo fine è posteriore. Ma l'estrema unzione è fra tutti i sacramenti la più vicina all'ultimo fine della beatitudine. Quindi deve avere l'ultimo posto fra i sacramenti.

III[a] q. 65, a. 2. SED CONTRA:

I sacramenti vengono ordinariamente disposti da tutti come sopra.

III[a] q. 65, a. 2. RESPONDEO:

La giustificazione dell'ordine dei sacramenti risulta da quanto abbiamo detto *[a. 1]*:

- Infatti l'unità viene prima della molteplicità, e quindi i sacramenti che sono **ordinati alla perfezione dell'individuo** precedono naturalmente quelli che sono ordinati alla perfezione della collettività. Perciò all'ultimo posto fra i sacramenti troviamo l'**ordine e il matrimonio**,

che hanno per fine la perfezione della collettività; e il matrimonio viene dopo l'ordine in quanto partecipa meno della vita spirituale a cui sono ordinati i sacramenti.

- Tra i sacramenti poi che sono ordinati alla perfezione dell'individuo quelli che vi sono **ordinati direttamente vengono naturalmente prima di quelli che vi sono ordinati indirettamente,** cioè in quanto rimuovono eventuali impedimenti, come fanno la **penitenza** e l'**estrema unzione**. L'estrema unzione poi, che completa il risanamento spirituale, è naturalmente posteriore alla penitenza, che lo inizia.

- Per quanto riguarda gli altri tre sacramenti infine ha evidentemente la precedenza il **battesimo**, che è una **rigenerazione** spirituale; segue la **cresima**, che è ordinata alla **perfezione** formale della virtù; da ultima viene l'**Eucaristia**, che tende alla **perfezione del fine**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 65, a. 2, ad arg. 1

Il matrimonio in quanto è ordinato alla vita animale è un ufficio di natura. Per quanto invece ha di soprannaturale, è un sacramento. E viene messo all'ultimo posto poiché ha il minimo di spiritualità.

III[a] q. 65, a. 2, ad arg. 2

Prima di operare bisogna aver raggiunto la perfezione. Perciò i sacramenti che perfezionano l'uomo in se stesso hanno la precedenza sul sacramento dell'ordine, che rende l'uomo perfezionatore degli altri.

III[a] q. 65, a. 2, ad arg. 3

Il **nutrimento precede la crescita** in quanto la **causa**, ma **la segue** in quanto **conserva** l'uomo nella perfezione della sua statura e della sua forza. E così l'Eucaristia può essere anteposta alla cresima, come fa Dionigi, e può essere posposta, come fa il Maestro.

III[a] q. 65, a. 2, ad arg. 4

Il ragionamento sarebbe esatto se la penitenza occorresse necessariamente come preparazione all'Eucaristia. Ma ciò non è vero, poiché uno che fosse senza peccato mortale non avrebbe bisogno della penitenza per ricevere l'Eucaristia. Il che rende evidente che la penitenza prepara all'Eucaristia occasionalmente, cioè nell'ipotesi del peccato. E in proposito si legge nella Scrittura [Orazione di Manasse]: «Tu Signore, Dio dei giusti, non imponi la penitenza ai buoni».

III[a] q. 65, a. 2, ad arg. 5

Per la ragione addotta l'estrema unzione è l'ultimo fra i sacramenti che sono destinati alla perfezione dell'individuo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il sacramento dell'**Eucaristia** non sia il **più grande dei sacramenti**. Infatti:

IIIª q. 65, a. 3, arg. 1

Il bene comune è superiore al bene privato, come osserva **Aristotele**. Ma il matrimonio è ordinato al bene comune dell'umanità attraverso la generazione, mentre il sacramento dell'Eucaristia è ordinato al bene privato di chi lo riceve. Esso non è dunque il supremo dei sacramenti.

IIIª q. 65, a. 3, arg. 2

Pare che i sacramenti più nobili siano quelli che vengono conferiti da un ministro più alto. Ma i sacramenti della cresima e dell'ordine sono conferiti solo dal vescovo, che è un ministro superiore al semplice sacerdote, che amministra l'Eucaristia. Quindi quei due sacramenti sono superiori.

IIIª q. 65, a. 3, arg. 3

I sacramenti sono tanto più importanti quanto più grande è la loro efficacia. Ma alcuni sacramenti, cioè il battesimo, la cresima e l'ordine, imprimono il carattere, cosa che non fa l'Eucaristia. Quindi quei sacramenti sono più importanti.

IIIª q. 65, a. 3, arg. 4

È superiore ciò da cui dipendono le altre cose, e non viceversa. Ma l'Eucaristia dipende dal battesimo, poiché nessuno può ricevere l'Eucaristia se non è battezzato. Perciò il battesimo è superiore all'Eucaristia.

IIIª q. 65, a. 3. SED CONTRA:

Dionigi dichiara che «**nessuno può raggiungere la perfezione gerarchica se non per mezzo della santissima Eucaristia**». Quindi questo sacramento è il più grande, e il coronamento di tutti gli altri.

IIIª q. 65, a. 3 RESPONDEO:

Assolutamente parlando, **il sacramento dell'Eucaristia è il più grande di tutti i sacramenti**. E ciò per tre motivi:

- **Primo**, poiché esso **contiene realmente Cristo** in persona, mentre negli altri sacramenti si trova una certa virtù strumentale partecipata da Cristo, come si è detto sopra *[q. 62, a. 4, ad 3; a. 5]*. Ora, ciò che è per essenza è sempre superiore a ciò che è per partecipazione.

- **Secondo**, ciò risulta dall'ordine esistente fra i sacramenti, poiché **tutti gli altri sacramenti sono ordinati all'Eucaristia come al loro fine**. È chiaro infatti che il sacramento dell'**ordine** è ordinato alla consacrazione dell'Eucaristia. Il sacramento del **battesimo** poi tende alla comunione eucaristica. E a questa l'uomo viene sotto un altro aspetto disposto anche dalla **cresima**, perché non si astenga per vergogna da tale sacramento. E così pure la **penitenza** e l'**estrema unzione** preparano l'uomo a ricevere degnamente il corpo di Cristo. Il matrimonio poi si riferisce all'Eucaristia almeno per il suo simbolismo, in quanto cioè rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa, di cui l'Eucaristia raffigura l'unità; per cui S. Paolo, **Efesini 5, 32**, ha scritto: «**Questo sacramento è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa**».

- **Terzo**, ciò risulta dal rituale dei sacramenti. Infatti la ricezione di **quasi tutti i sacramenti si completa con la comunione eucaristica,** come osserva **Dionigi**: gli ordinandi, p. es., e i neobattezzati adulti ricevono alla fine anche la comunione.

Quanto poi agli altri sacramenti **il confronto può essere fatto sotto vari punti di vista:**

- Sotto l'aspetto della **necessità** il **battesimo** è il primo dei sacramenti;

- sotto quello della **perfezione** il primo è il sacramento dell'**ordine**,

- mentre quello della **cresima** occupa un **posto intermedio**;

- i sacramenti invece della **penitenza e dell'estrema unzione** sono al di sotto dei precedenti, essendo ordinati alla vita cristiana non direttamente, ma indirettamente, cioè quali rimedi contro eventuali deficienze, come si è visto *[a. 2]*.

- E dei due l'estrema unzione sta alla penitenza come la cresima al battesimo, per cui la **penitenza** è più necessaria, ma l'**estrema unzione** implica una perfezione maggiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 65, a. 3, ad arg. 1

Il matrimonio persegue il bene comune fisico, ma il bene comune spirituale di tutta la Chiesa è contenuto sostanzialmente nel sacramento dell'Eucaristia.

III[a] q. 65, a. 3, ad arg. 2

L'ordine e la cresima deputano i fedeli di Cristo a degli uffici particolari che si riallacciano alla funzione del principe. Perciò conferire tali sacramenti è di competenza esclusiva del vescovo, che è quasi un principe nella Chiesa. Il sacramento dell'Eucaristia invece non deputa ad alcun ufficio speciale, ma piuttosto, come si è detto [nel corpo], questo sacramento è il fine di tutti gli uffici.

III[a] q. 65, a. 3, ad arg. 3

Il carattere sacramentale, come si è già spiegato *[q. 63, a. 3]*, è una certa partecipazione del sacerdozio di Cristo. Perciò il sacramento che **unisce l'uomo a Cristo in persona** è più degno dei sacramenti che imprimono il **carattere di Cristo**.

III[a] q. 65, a. 3, ad arg. 4

L'argomentazione fa leva sulla **necessità**. E sotto questo aspetto il battesimo, essendo sommamente necessario, è il primo dei sacramenti. L'ordine e la cresima invece hanno una certa superiorità per il compito annesso, e il matrimonio per il suo simbolismo. Nulla infatti impedisce che una cosa sia superiore sotto un certo aspetto, pur non essendolo puramente e semplicemente.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutti i sacramenti siano necessari alla salvezza. Infatti:

IIIª q. 65, a. 4, arg. 1

Ciò che non è necessario, è superfluo. Ma nessun sacramento è superfluo, poiché Dio non fa nulla inutilmente. Tutti i sacramenti quindi sono necessari alla salvezza.

IIIª q. 65, a. 4, arg. 2

Come del battesimo è detto, **Giovanni 3, 5**, che «**se uno non nasce dall'acqua e dallo Spirito non può entrare nel regno di Dio**», così dell'Eucaristia è detto, **Giovanni 6, 54**: «**Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita**». Come quindi è necessario il battesimo, così lo è anche l'Eucaristia.

IIIª q. 65, a. 4, arg. 3

Senza il sacramento del battesimo ci si può salvare, purché non il disprezzo della religione, ma una forza maggiore escluda il sacramento, come vedremo in seguito *[q. 68, a. 2]*. Ora, in qualsiasi sacramento il disprezzo della religione impedisce la salvezza dell'uomo. Quindi i sacramenti sono tutti ugualmente necessari alla salvezza.

IIIª q. 65, a. 4. SED CONTRA:

I bambini si salvano con il solo battesimo, senza altri sacramenti.

IIIª q. 65, a. 4. RESPONDEO:

La necessità in rapporto al fine, della quale ora parliamo, può essere attribuita a una cosa in due modi:

- **Primo** come **necessità assoluta**, senza della quale il fine **non può essere raggiunto** in alcun modo: come il cibo è necessario alla vita umana.

- **Secondo**, come **necessità di convenienza**, **senza della quale il fine non può essere raggiunto con facilità**: come il cavallo è necessario per viaggiare. E questa non è una necessità pura e semplice.

- Ora, secondo il primo tipo di necessità **tre sono i sacramenti necessari**. Due per l'individuo: cioè il **battesimo**, in maniera diretta e assoluta, e la **penitenza**, nella supposizione di un peccato mortale dopo il battesimo. Il sacramento dell'**ordine** è invece necessario per la Chiesa: poiché, come dice la Scrittura, **Proverbi 11, 14**, «**senza una direzione un popolo decade**».

- Con il secondo tipo di necessità **sono poi necessari anche gli altri sacramenti**. Infatti la **cresima** completa il battesimo, l'**estrema unzione** completa la penitenza e il **matrimonio** conserva la comunità della Chiesa mediante la procreazione della prole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 65, a. 4, ad arg. 1

Perché una cosa non sia superflua basta che sia necessaria in uno dei due modi. E in questo senso sono necessari tutti i sacramenti, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

IIIª q. 65, a. 4, ad arg. 2

Le parole del Signore che abbiamo riferito vanno applicate alla **manducazione spirituale**, **non alla sola comunione sacramentale**, come spiega **S. Agostino**.

III[a] q. 65, a. 4, ad arg. 3

Sebbene il disprezzo di qualunque sacramento impedisca la salvezza, tuttavia non c'è disprezzo del sacramento se uno non si cura di riceverne qualcuno che non è indispensabile alla salvezza. Altrimenti coloro che non ricevono l'ordine, o che non contraggono il matrimonio, disprezzerebbero tali sacramenti..

Questione 66
Proemio

Passiamo ora a esaminare specificatamente i singoli sacramenti. Primo, il battesimo; secondo, la cresima; terzo, l'Eucarestia; quarto, la penitenza; quinto, l'estrema unzione; sesto, l'ordine; settimo, il matrimonio.

Riguardo al primo s'impongono **due ricerche**:

- una sul **battesimo in se stesso**, Circa il battesimo in se stesso si devono esaminare quattro cose:
  + **primo**, **i dati costitutivi del battesimo**;
    Sul primo tema esamineremo **dodici argomenti**:
  + **secondo**, il **ministro** di questo sacramento;
  + **terzo**, **coloro che lo ricevono**;
  + **quarto**, gli **effetti** di questo sacramento.
- l'altra sulla **preparazione al battesimo.**

1. Che cosa sia il battesimo, se consista nell'abluzione;
2. L'istituzione di questo sacramento;
3. Se l'acqua ne sia la materia propria;
4. Se occorra l'acqua pura;
5. Se forma conveniente di questo sacramento sia la seguente: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo";
6. Se si possa battezzare nel nome di Cristo;
7. Se nel battesimo l'immersione sia indispensabile;
8. Se occorra una triplice immersione;
9. Se il battesimo possa ripetersi;
10. Il rito del battesimo;
11. I vari tipi di battesimo;
12. Il loro confronto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il battesimo non **consista nell'abluzione.** *[lavare il corpo una sua parte]* Infatti::

III[a] q. 66, a. 1, arg. 1

L‘abluzione del corpo passa, mentre il battesimo *[res et sacramentum = carattere]* rimane. Quindi il **battesimo** non si identifica con l‘abluzione, ma piuttosto, come dice il **Damasceno,** è «**rigenerazione e suggello e tutela e illuminazione**».

III^a^ q. 66, a. 1, arg. 2

Ugo di S. Vittore afferma che «**il battesimo è l‘acqua santificata dalla parola di Dio per lavare i peccati**». Ma l‘acqua non è l‘abluzione, poiché l‘abluzione è uno degli usi dell‘acqua.

III^a^ q. 66, a. 1, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «**La parola raggiunge l‘elemento e si ha il sacramento**». Ma qui l‘elemento è l‘acqua stessa. Quindi il battesimo è l‘acqua, non l‘abluzione.

III^a^ q. 66, a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiastico 34, 25**: «**Se uno si battezza** *[baptizein > immergersi, tuffarsi, lavarsi, purificarsi]***per aver toccato un morto, e poi nuovamente lo tocca, a che gli serve l‘abluzione?**»*[**25** Lavarsi dopo aver toccato un morto, poi toccarlo di nuovo: quale utilità c'è in simile abluzione? **26** Così l'uomo che digiuna per i suoi peccati e poi va e li commette di nuovo. Chi ascolterà la sua supplica? Quale utilità c'è nella sua umiliazione?]*. Quindi il battesimo si identifica con l‘abluzione, o lavacro.

III^a^ q. 66, a. 1. RESPONDEO:

Nel battesimo dobbiamo distinguere tre cose: il segno sacramentale, o sacramentum tantum, la res et sacramentum e la res tantum [cioè la grazia].

- **Il sacramentum tantum è l‘elemento visibile ed esterno** *[rito esterno],* simbolo dell‘effetto interiore: ciò infatti costituisce la nozione di sacramento. Ora, [nel sacramento del battesimo] l‘elemento offerto esteriormente ai sensi è l‘acqua stessa e il suo uso, cioè l‘abluzione. Alcuni perciò ritennero che l‘acqua stessa costituisca il sacramento, come sembrano dire le parole di Ugo di S. Vittore. Egli infatti nella definizione del sacramento parla di «elemento materiale», e in quella del battesimo parla di «acqua». Ma ciò non è vero. Infatti i sacramenti della nuova legge causano una santificazione, e quindi risiedono là dove la santificazione si compie. Ora, non è l‘acqua che viene santificata, ma in essa viene a trovarsi piuttosto una certa **virtù santificante strumentale, non permanente, ma fluente** nell‘uomo, che è il vero soggetto della santificazione. Perciò **il sacramento** non **consiste** nell‘acqua stessa, ma **nell‘applicazione dell‘acqua all‘uomo, ossia nell‘abluzione**. Per questo **Pietro Lombardo** afferma che «**il battesimo è l‘abluzione esterna del corpo, fatta con la formula verbale prescritta**».
- **La res et sacramentum** *[carattere]* è il carattere battesimale: ed **è la cosa significata dall‘abluzione esterna e il segno sacramentale della giustificazione interiore**.
- La quale è la **res tantum** *[interiore santificazione]*di questo sacramento: vale a dire **è la realtà significata**, senza ulteriori significazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a^ q. 66, a. 1, ad arg. 1

Nel battesimo permane sia la **res et sacramentum, ossia il carattere**, sia la **res tantum, ossia l'interiore santificazione**: con la differenza però che mentre il carattere permane indelebilmente, come si è già notato *[q. 63, a. 5]*, la santificazione invece può anche essere perduta. Il **Damasceno** dunque ha definito il **battesimo** non rispetto al rito esterno, che è il sacramentum tantum, ma rispetto all'elemento interiore. Ha usato infatti due parole che si riferiscono al carattere: «**suggello**» e «**tutela**», poiché di per sé il **carattere**, per quanto dipende da esso, custodisce l'anima nel bene. Gli altri due termini poi si riferiscono all'ultimo effetto del sacramento, ossia alla «rigenerazione», poiché l'uomo con il battesimo inizia la nuova vita della **giustizia**, e all'«**illuminazione**», che riguarda in particolare **la fede**, con la quale l'uomo consegue la vita soprannaturale, secondo le parole della Scrittura, **Abacuc 2, 4:** «**Il giusto vivrà per la sua fede**»; ora, il battesimo è una certa professione di fede. Per cui viene denominato «sacramento della fede». A sua volta poi Dionigi ha definito il battesimo rispetto agli altri sacramenti come «l'inizio dei santissimi ordinamenti della sacra liturgia, formativo delle disposizioni dell'anima nostra per la loro migliore ricezione». E rispetto alla gloria celeste, che è il fine comune dei sacramenti, lo ha definito dicendo che «ci apre la strada per salire verso la pace celeste». E ancora, rispetto all'inizio della vita spirituale, lo chiama «il dono della nostra santa e divinissima rigenerazione».

III[a] q. 66, a. 1, ad arg. 2

L'opinione di Ugo di S. Vittore non va seguita su questo punto, come si è detto [nel corpo]. - Tuttavia può essere giusto anche dire che il battesimo è l'**acqua**, essendone l'acqua il **principio materiale.** E si avrebbe così una definizione secondo la causa [materiale].

III[a] q. 66, a. 1, ad arg. 3

Unendo **la parola** all'elemento **si realizza** certamente **il sacramento**, ma non nell'elemento stesso, bensì **nell'uomo**, a cui l'elemento viene applicato con l'abluzione. Il che è espresso anche dalla parola che si unisce all'elemento: «Io ti battezzo», ecc.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **battesimo** sia stato istituito **dopo la passione di Cristo**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 2, arg. 1

La causa precede l'effetto. Ma la passione di Cristo opera come causa nei sacramenti della nuova legge. Perciò la passione di Cristo precede l'istituzione dei sacramenti della nuova legge. E particolarmente l'istituzione del battesimo, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 6, 3:** «**Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte**».

III[a] q. 66, a. 2, arg. 2

I sacramenti della nuova legge hanno efficacia dal comando di Cristo. Ma questi diede ai suoi discepoli la missione di battezzare dopo la sua passione e risurrezione, con le parole, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre**», ecc. Quindi il battesimo fu istituito dopo la passione di Cristo.

IIIª q. 66, a. 2, arg. 3

Il battesimo, come si è notato sopra *[q. 65, a. 4]*, è un sacramento necessario: perciò pare che dal momento della sua istituzione gli uomini fossero obbligati a farsi battezzare. Ma prima della passione di Cristo gli uomini non erano tenuti al battesimo, poiché era sempre in vigore la circoncisione, alla quale il battesimo è succeduto. Quindi il battesimo non fu istituito prima della passione di Cristo.

IIIª q. 66, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che «**dal momento in cui Cristo si immerse nell'acqua, l'acqua prese a lavare i peccati di tutti**». Ma **il battesimo di Cristo avvenne prima della sua passione. Quindi il battesimo fu istituito prima di essa.**

IIIª q. 66, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 62, a. 1]*, i sacramenti devono alla loro istituzione divina il potere di conferire la grazia. Perciò un sacramento viene istituito nel momento in cui ottiene la virtù di produrre il suo effetto. Ora, il battesimo ottenne tale virtù quando fu battezzato Cristo. Quindi allora esso fu veramente istituito come sacramento. L'obbligo tuttavia di farsi battezzare fu imposto agli uomini dopo la passione e la risurrezione. Sia perché nella passione di Cristo **ebbero termine i sacramenti figurativi**, ai quali succedeva il battesimo con gli altri sacramenti della nuova legge. - Sia anche perché col battesimo l'uomo viene **configurato alla passione e alla risurrezione di Cristo**, in quanto muore al peccato e inaugura una nuova vita di giustizia. Era quindi necessario che Cristo morisse e risorgesse prima che agli uomini fosse **imposto l'obbligo** di configurarsi alla sua morte e alla sua risurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 66, a. 2, ad arg. 1

Anche prima della passione di Cristo il battesimo prendeva efficacia dalla sua passione in quanto la **prefigurava:** in modo diverso però dai sacramenti dell'antica legge. Questi infatti **erano soltanto delle figure**, mentre il battesimo riceveva da Cristo medesimo la virtù di giustificare, quella virtù che rese salvifica la stessa passione.

IIIª q. 66, a. 2, ad arg. 2

Non era bene che Cristo, il quale era venuto a eliminare le figure avverandole in se stesso, costringesse gli uomini con figure molteplici. E così prima della sua passione egli non impose sotto precetto il suo battesimo già istituito, ma volle abituare gli uomini a riceverlo, e specialmente il popolo giudaico, presso il quale tutti gli avvenimenti avevano un valore figurale, come osserva S. Agostino. Invece dopo la sua passione e risurrezione impose sotto **precetto** la necessità del battesimo non solo ai Giudei, ma anche ai gentili, ordinando: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni».

IIIª q. 66, a. 2, ad arg. 3

I sacramenti non sono obbligatori se non quando vengono imposti sotto precetto. Ciò però non avvenne prima della passione, come si è detto *[nel corpo e ad 2]*. Le parole infatti che il

Signore, Giovanni 3, 5, rivolse a Nicodemo prima della passione: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio», sembrano riferirsi più al futuro che al presente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**acqua** non sia la **materia propria del battesimo**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 3, arg. 1

Il battesimo, secondo Dionigi e il Damasceno, ha una virtù illuminativa. Ma illuminare è compito soprattutto del fuoco. Quindi il battesimo deve farsi più con il fuoco che con l'acqua, tenendo conto specialmente del fatto che Giovanni Battista, preannunziando il battesimo di Cristo, affermò, **Matteo 3, 11**: «**Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco**».

III[a] q. 66, a. 3, arg. 2

Nel battesimo si vuole significare l'abluzione dei peccati. Ma oltre all'acqua sono molte le cose che servono a lavare: come il vino, l'olio e simili. Quindi anche con queste si può amministrare il battesimo. Perciò l'acqua non è la materia propria del battesimo.

III[a] q. 66, a. 3, arg. 3

I sacramenti della Chiesa sgorgarono dal costato di Cristo pendente dalla croce, come si è detto sopra *[q. 62, a. 5, s. c.]*. Di là però sgorgò non soltanto l'acqua, ma anche il sangue. Quindi pare che si possa battezzare anche con il sangue. Anzi, questo si addice meglio all'effetto del battesimo, poiché sta scritto, **Apocalisse 1, 5:** «**Ci ha lavati dai nostri peccati con il suo sangue**».

III[a] q. 66, a. 3, arg. 4

Come dicono S. Agostino e S. Beda, «Cristo con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque la virtù rigenerativa e purificatrice». Ma non tutte le acque sono in comunicazione con quelle del Giordano, che Cristo toccò con il suo corpo. Quindi il battesimo non può essere fatto con qualsiasi acqua. E così l'acqua come tale non è la materia propria del battesimo.

III[a] q. 66, a. 3, arg. 5

Se l'acqua fosse per se stessa la materia propria del battesimo, non occorrerebbe fare alcun rito sull'acqua da usarsi per esso. Invece nel battesimo solenne l'acqua da usarsi viene esorcizzata e benedetta. Quindi l'acqua da sola non è la materia propria del battesimo.

III[a] q. 66, a. 3. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 3, 5,** afferma: «**Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio**».

III[a] q. 66, a. 3 RESPONDEO:

Per istituzione divina l'acqua è la materia propria del battesimo. E ciò opportunamente:

- **Primo**, per la funzione stessa che il battesimo esercita, e che consiste nella **rigenerazione** alla vita soprannaturale: compito questo quanto mai consono all'acqua. Infatti i semi dai quali

si sviluppano tutti i viventi, cioè le piante e gli animali, sono umidi e composti di acqua. Tanto che alcuni filosofi considerarono l'acqua come il principio di tutte le cose.

- **Secondo**, per gli **effetti del battesimo**, ai quali ben si adattano le proprietà dell'acqua. Essa infatti lava con la sua umidità: indicando e causando così l'abluzione dei peccati. Con la sua freschezza poi **mitiga l'eccesso di calore**: indicando così la mitigazione del fomite della concupiscenza. Per la sua trasparenza inoltre è **permeabile alla luce**, per cui ben si adatta al battesimo in quanto questo è «il sacramento della fede».

- **Terzo**, poiché serve a **esprimere i misteri di Cristo** con i quali siamo stati giustificati. Da cui, a commento di quel testo evangelico, Giovanni 3, 5: «Se uno non nasce», ecc., le parole del **Crisostomo**: «**Mentre noi sommergiamo la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e nascosto l'uomo vecchio ed emerge il nuovo**».

- **Quarto**, poiché a causa della sua **universalità e abbondanza** è una materia adatta alla necessità di questo sacramento, essendo facilmente reperibile ovunque.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 3, ad arg. 1

Illuminare si addice al **fuoco** in senso attivo. Ora, chi viene battezzato non diventa illuminante, ma illuminato dalla **fede, che «nasce dall'ascolto**», come dice S. Paolo, **Romani 10, 17**. Per cui al battesimo si addice più l'acqua che il fuoco. Nell'espressione poi: «**Vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco**», si può con S. **Girolamo** intendere per fuoco lo Spirito Santo, il quale apparve sui discepoli in **lingue di fuoco**. - Oppure con il Crisostomo si può intendere per fuoco la tribolazione, poiché essa purifica dai peccati e attenua la concupiscenza. - Oppure si può dire ancora con S. Ilario che «ai battezzati con lo Spirito rimane poi da essere purificati con il fuoco del giudizio».

III[a] q. 66, a. 3, ad arg. 2

Il vino e l'olio non vengono usati a scopo di abluzione così comunemente come l'acqua. E nemmeno lavano con la stessa perfezione, poiché lasciano sul corpo delle tracce, almeno quanto all'odore; il che non avviene con l'acqua. E neppure sono reperibili con la medesima universalità e abbondanza dell'acqua.

III[a] q. 66, a. 3, ad arg. 3

Dal costato di Cristo uscì l'acqua per lavare e il sangue per redimere. Perciò il sangue stava a indicare il sacramento dell'Eucaristia, e l'acqua quello del battesimo. Anche questo però deve la sua virtù al sangue di Cristo.

III[a] q. 66, a. 3, ad arg. 4

La virtù di Cristo ha raggiunto tutte le acque non attraverso un contatto materiale, ma per la somiglianza specifica. Così infatti si esprime S. Agostino [Serm. supp. 135]: «La benedizione scaturita dal battesimo del Salvatore invase come un fiume spirituale il letto di tutti i fiumi e le vene di tutte le fonti».

III[a] q. 66, a. 3, ad arg. 5

La benedizione dell‘acqua non è necessaria al battesimo, ma giova a una certa solennità, che risveglia la devozione dei fedeli e reprime l‘astuzia del demonio, affinché non impedisca l‘effetto del battesimo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per il battesimo non si richieda l‘**acqua semplice**. Infatti:

IIIª q. 66, a. 4, arg. 1

L‘acqua che è a nostra disposizione non è pura: e ciò appare specialmente nell‘acqua del mare, con la quale è mescolata molta terra, come dimostra Aristotele. Tuttavia con tale acqua si può battezzare. Quindi per il battesimo non occorre l‘acqua semplice e pura.

IIIª q. 66, a. 4, arg. 2

Nella celebrazione solenne del battesimo all‘acqua si mescola il **crisma.** Ma ciò basta a far sì che l‘acqua non sia più né semplice né pura. Quindi non si richiede nel battesimo l‘acqua pura, o semplice.

IIIª q. 66, a. 4, arg. 3

L‘acqua che scaturì dal costato di Cristo pendente dalla croce era un simbolo del battesimo, come si è detto *[a. 3, ad 3]*. Ma quella non era acqua pura, poiché in un corpo misto, qual era il corpo di Cristo, gli elementi non si trovano allo stato puro. Quindi non si richiede l‘acqua pura, o semplice, per il battesimo.

IIIª q. 66, a. 4, arg. 4

La liscivia, o ranno, non è acqua pura, poiché ha proprietà contrarie a quelle dell‘acqua, cioè scalda e dissecca. Tuttavia con il ranno pare che si possa battezzare, non meno che con le acque termali, che filtrano attraverso vene sulfuree come il ranno filtra attraverso la cenere. Quindi per battezzare non occorre l‘acqua semplice.

IIIª q. 66, a. 4, arg. 5

L‘acqua di rose si ha per distillazione dalle rose, come anche certe acque chimiche vengono ottenute per sublimazione da alcuni corpi. Ma con queste acque pare che si possa battezzare, non meno che con le acque piovane, che vengono generate per condensazione dei vapori. Non essendo quindi queste acque pure e semplici, non si richiede per il battesimo l‘acqua pura e semplice.

IIIª q. 66, a. 4. SED CONTRA:

La materia propria del battesimo è l‘acqua, come si è detto *[a. 3]*. Ma l‘acqua non è specificamente tale se non quando è acqua semplice. Quindi **l‘acqua pura e semplice è la materia necessaria del battesimo.**

IIIª q. 66, a. 4. RESPONDEO:

L‘acqua può perdere la sua purezza e semplicità in due modi: primo, per mescolanza con altri corpi; secondo, per alterazione. Ora, entrambe queste eventualità possono verificarsi in due maniere: per opera dell‘uomo e per opera della natura. L‘opera dell‘uomo può tuttavia meno della natura, poiché questa dà la forma sostanziale, che l‘arte invece non può dare: tutte le forme artificiali infatti sono accidentali, a meno che forse non si applichi l‘agente proprio alla materia corrispondente, come il fuoco al combustibile. E per questa via alcuni riescono a produrre per putrefazione certi animali. Perciò nessuna trasmutazione prodotta nell‘acqua artificialmente, sia per commistione che per alterazione, può cambiarne la specie. Quindi si può sempre con essa amministrare il battesimo: a meno che l‘acqua non venga mescolata a un‘altra materia in quantità così esigua che il composto sia più il resto che acqua: come il fango è più terra che acqua, e il vino annacquato è più vino che acqua. La **trasmutazione** di ordine naturale invece a volte **cambia la specie** dell‘acqua, e ciò avviene quando l‘acqua diventa per natura elemento sostanziale di un composto: come l‘acqua cambiata nel succo dell‘uva è vino, per cui non ha più la specie dell‘acqua. A volte però la trasformazione naturale dell‘acqua avviene senza che sia sacrificata la specie: e ciò sia per alterazione, come quando l‘acqua è riscaldata dal sole, sia per mescolanza, come quando l‘acqua di un fiume è intorbidata dalla fanghiglia. **Così dunque dobbiamo dire che con qualsiasi acqua, comunque alterata, purché rimanga salva la specie, si può battezzare.** Se invece la specie dell‘acqua sparisce, non si può battezzare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 4, ad arg. 1

L‘alterazione che avviene nell‘acqua del mare e nelle altre acque che sono a nostra disposizione non è così grande da mutarne la specie. Quindi con simili acque si può conferire il battesimo.

III[a] q. 66, a. 4, ad arg. 2

La mescolanza del crisma non altera la specie dell‘acqua. Come non la altera la bollitura della carne, o di altre sostanze; a meno che i corpi lessati nell‘acqua non si sciolgano in tanta abbondanza che il liquido ne contenga più di quanto non contenga di acqua, il che risulta dalla sua densità. Se però da questo liquido denso è possibile ricavare dell‘acqua fluida, con essa si può amministrare il battesimo: come anche con l‘acqua ricavata dal fango, sebbene con il fango non si possa battezzare.

III[a] q. 66, a. 4, ad arg. 3

L‘acqua che uscì dal costato di Cristo pendente sulla croce non era flegma, come alcuni hanno sostenuto. Con tale umore infatti non si potrebbe battezzare, come non lo si può con il sangue di un animale, con il vino o con il succo di qualsiasi pianta. Essa era invece acqua pura, scaturita per miracolo dal corpo già morto assieme al sangue, per dimostrare, contro l‘errore dei Manichei, la realtà del corpo del Signore: essendo infatti l‘acqua uno dei quattro elementi, essa dimostrava che il corpo di Cristo era veramente composto dei quattro elementi; mentre il sangue dimostrava che era composto dei quattro umori.

III[a] q. 66, a. 4, ad arg. 4

Il battesimo può essere amministrato col ranno *[cenere + acqua bollente]* e con le acque solfuree poiché tali acque non diventano artificialmente o naturalmente parte di corpi composti, ma subiscono soltanto una certa alterazione in quanto attraversano altri corpi.

III[a] q. 66, a. 4, ad arg. 5

L'acqua di rose è un liquore di rose distillato. Quindi con essa non si può dare il battesimo. E per la stessa ragione non lo si può neppure con le acque chimiche, o col vino. Né vi è possibilità di confronto con le acque piovane, che vengono prodotte per la maggior parte dalla condensazione dei vapori sollevatisi dalle acque, e nelle quali si trova pochissimo dei liquidi dei corpi misti. Del resto questi liquidi, grazie a tale processo naturale che è più forte di ogni manipolazione artificiale, si risolvono in vera acqua, cosa che l'opera dell'uomo non potrebbe ottenere. L'acqua piovana quindi non conserva alcuna proprietà dei corpi misti; il che non si può affermare dell'acqua di rose o delle acque chimiche.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la formula: «**Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**» non **sia la forma conveniente del battesimo**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 5, arg. 1

L'azione va attribuita più all'agente principale che al ministro. Ora, nei sacramenti il ministro agisce in qualità di strumento, come si è già spiegato *[q. 64, a. 1]*, e d'altra parte l'agente principale nel battesimo è Cristo, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 1, 33**: «**L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è colui che battezza**». Perciò non è giusto che il ministro dica: «**Io ti battezzo**»; tanto più poi che dicendo «**battezzo**» si include già l'«io», che così risulta superfluo.

III[a] q. 66, a. 5, arg. 2

Non occorre che uno faccia menzione dell'azione nell'atto stesso in cui la sta compiendo: come non è necessario che colui che insegna dica: «**Io vi insegno**». Ora, il Signore, **Matteo 28, 19**, diede insieme il comando di battezzare e quello di insegnare con le parole: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni**», ecc. Quindi non occorre che nella forma del battesimo si menzioni l'atto del battezzare.

III[a] q. 66, a. 5, arg. 3

Chi riceve il battesimo spesso non comprende le parole: come nel caso dei sordi e dei bambini. Ma allora è inutile rivolgere a lui il discorso, come si legge, **Siracide 32, 6**: «**Quando non ti si ascolta, non ti diffondere in parole**». Quindi non è opportuno dire: «Io ti battezzo», rivolgendo il discorso al battezzando.

III[a] q. 66, a. 5, arg. 4

Capita che a farsi battezzare e a battezzare siano in molti: gli Apostoli, p. es., battezzarono nella stessa giornata tremila e un'altra volta cinquemila persone, come riferisce il libro degli

Atti 2, 41; 4, 4. Perciò la forma del battesimo non deve essere al singolare: «Io ti battezzo», ma si può dire: «Noi vi battezziamo».

IIIª q. 66, a. 5, arg. 5

Il battesimo deve la sua virtù alla **passione di Cristo**. Ora, è dalla forma che viene santificato il battesimo. Quindi nella forma battesimale è necessario ricordare la passione di Cristo.

IIIª q. 66, a. 5, arg. 6

Il nome indica la proprietà di ciascuna cosa. Ma le proprietà personali delle Persone divine sono tre, come si è detto nella Prima Parte *[q. 32, a. 3]*. Perciò non si deve dire: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», ma: «Nei nomi», ecc.

IIIª q. 66, a. 5, arg. 7

La persona del Padre può essere indicata non solo con il nome di Padre, ma anche con quelli di Innascibile e di Genitore, il Figlio anche con quelli di Verbo, di Immagine e di Genito, lo Spirito Santo con quelli di Dono, di Amore e di Procedente. Pare quindi che si possa validamente amministrare il battesimo anche servendosi di questi nomi.

IIIª q. 66, a. 5. SED CONTRA:

Il Signore comanda, **Matteo 28,19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**».

IIIª q. 66, a. 5. RESPONDEO:

Il battesimo viene consacrato dalla sua **forma**, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 5, 26**: «**Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola**». E **S. Agostino** afferma che «**il battesimo è santificato dalle parole evangeliche**». Perciò occorre che nella forma del battesimo si esprima la sua causa. Ma il battesimo ha **due cause**: **una principale**, da cui riceve la sua virtù, e che è la santa **Trinità**, l'**altra strumentale**, ossia il ministro che compie il rito esterno del sacramento. Di conseguenza nella forma del battesimo è necessario ricordare ambedue le cause. Ora, al **ministro** si riferiscono le parole: «**Io ti battezzo**»; alla causa principale invece le altre: «**Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**». Perciò la formula: «**Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**» è la forma conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 66, a. 5, ad arg. 1

L'azione viene attribuita allo strumento come al principio prossimo, all'agente principale invece come al principio in virtù del quale lo strumento agisce. Perciò è giusto che nella forma del battesimo venga indicato il ministro come compiente l'atto del battezzare con le parole: «Io ti battezzo»; e il Signore stesso attribuisce questo atto ai ministri dicendo: «Battezzandole». La causa principale invece è indicata come il principio in virtù del quale il sacramento viene amministrato, con le parole: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Cristo infatti non battezza senza il Padre e lo Spirito Santo. I Greci invece non attribuiscono l'atto del battesimo ai ministri, per evitare l'errore di quei primi cristiani che

riferivano l'efficacia del battesimo ai battezzatori, dicendo: «Io sono di Paolo, e io di Cefa», 1Corinti 1, 12. Perciò dicono: «**Sia battezzato il tale servo di Cristo nel nome del Padre**», ecc. E compiono validamente il sacramento poiché esprimono l'azione del ministro con l'invocazione della Trinità. L'«**io**» poi che viene aggiunto nella nostra formula non riguarda la sostanza della forma, ma serve a meglio esprimere l'**intenzione [del ministro].**

III[a] q. 66, a. 5, ad arg. 2

L'abluzione di una persona con l'acqua può avere molti scopi, perciò è necessario che le parole della forma esprimano il fine per cui essa viene compiuta. E a ciò non possono bastare le parole: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», poiché tutte le cose dobbiamo farle in tale nome, come insegna S. Paolo, Colossesi 3, 17. Se quindi non viene espresso l'atto del battezzare, o nella nostra forma o nella forma dei Greci, non si compie il sacramento, come ammonisce Alessandro III: «Se uno immerge un bambino nell'acqua per tre volte nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, Amen, senza dire: —Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo‖, il bambino non è battezzato».

III[a] q. 66, a. 5, ad arg. 3

Le parole che vengono pronunziate nella forma dei sacramenti non vengono pronunziate soltanto a **scopo indicativo**, ma anche a **scopo causativo**, avendo esse efficacia da quel Verbo «per cui tutte le cose sono state fatte», Giovanni 1, 3. Quindi è opportuno rivolgerle non solo alle persone incapaci di capire, ma anche alle creature inanimate, come quando si dice: «Io ti esorcizzo, creatura del sale».

III[a] q. 66, a. 5, ad arg. 4

Più ministri non possono battezzare insieme una stessa persona, poiché le azioni vengono a moltiplicarsi secondo la molteplicità degli agenti che le compiono integralmente. Per cui se si trovassero insieme due persone, una muta e incapace di proferire le parole e l'altra senza mani e inabile a versare l'acqua, non potrebbero battezzare collaborando insieme, una dicendo le parole e l'altra versando l'acqua. Invece, se la necessità lo esige, più persone possono essere battezzate insieme: poiché ciascuna di esse non riceve che un solo battesimo. Ma allora sarà necessario dire: «Io vi battezzo». E non c'è un cambiamento di forma, poiché vi equivale a te e te. - Noi invece non significa io e io, ma io e te, per cui la forma rimarrebbe mutata. E così pure rimarrebbe mutata la forma se si dicesse: «Io mi battezzo». Nessuno infatti può battezzare se stesso. Per cui lo stesso Cristo volle essere battezzato da Giovanni.

III[a] q. 66, a. 5, ad arg. 5

La passione di Cristo, sebbene sia causa principale rispetto al ministro, è tuttavia **causa strumentale rispetto alla santa Trinità**. Per questo si ricorda la Trinità piuttosto che la passione di Cristo.

III[a] q. 66, a. 5, ad arg. 6

Sebbene siano tre i nomi personali delle tre Persone, uno solo tuttavia è il loro nome essenziale. Ora, la virtù divina che opera nel battesimo è un attributo essenziale. Perciò si dice: «Nel nome», e non: «Nei nomi».

IIIª q. 66, a. 5, ad arg. 7

Come nel battesimo si usa l'acqua poiché per lavare l'uso di essa è più frequente, così per indicare le tre Persone nella forma del battesimo vanno usati quei nomi che in una data lingua sono più abituali per significarle. E con altri nomi il sacramento non sarebbe valido.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che si possa **battezzare nel nome di Cristo**. Infatti:

IIIª q. 66, a. 6, arg. 1

Come «**una è la fede**», così «**uno è il battesimo**», stando alle parole di S. Paolo, **Efesini 4, 5**. Ma negli **Atti 8, 12**, si legge che «**nel nome di Gesù Cristo venivano battezzati uomini e donne**». Quindi anche oggi si può dare il battesimo nel nome di Cristo.

IIIª q. 66, a. 6, arg. 2

S. **Ambrogio** ha scritto: «**Se nomini Cristo, indichi sia il Padre da cui è stato consacrato, sia lo stesso Figlio che è stato consacrato, sia lo Spirito Santo con il quale è stato consacrato**». Ma nel nome della Trinità si può amministrare il battesimo. Quindi lo si può anche nel nome di Cristo.

IIIª q. 66, a. 6, arg. 3

Il Papa S. Niccolò I, rispondendo ai quesiti dei Bulgari, dice: «Coloro che sono stati battezzati nel nome della santa Trinità o soltanto nel nome di Cristo, come si legge negli Atti degli Apostoli, non devono essere ribattezzati, poiché è la stessa cosa, come dice S. Ambrogio». E invece dovrebbero essere ribattezzati, se con questa forma non ricevessero il sacramento del battesimo. Quindi il battesimo può essere conferito nel nome di Cristo con questa forma: «Io ti battezzo nel nome di Cristo».

IIIª q. 66, a. 6. SED CONTRA:

Il **Papa Pelagio I** scrive al vescovo Gaudenzio: «**Quelli che, avendo dimorato nei luoghi vicini alla tua dilezione, dichiarano di essere stati battezzati solo nel nome del Signore, li battezzerai nel nome della Santa Trinità, senza ombra di dubbio, quando vengono alla fede cattolica**». - E anche Didimo scrive: «Può darsi benissimo che ci sia qualche pazzo che tenti di battezzare tacendo uno dei nomi predetti», cioè delle tre Persone, «ma battezzerà invano».

IIIª q. 66, a. 6. RESPONDEO:

I **sacramenti**, come si è detto sopra *[q. 64, a. 3]*, hanno efficacia dall'**istituzione di Cristo**. Se quindi si omette qualcuna delle cose che Cristo ha stabilito rispetto a un dato sacramento, esso manca di efficacia: salvo il caso di una speciale dispensa da parte di lui, che non ha vincolato ai sacramenti il proprio potere. Ora, Cristo stabilì che il sacramento del battesimo venisse dato con l'invocazione della Trinità. Di conseguenza tutto ciò che deroga all'esatta invocazione della Trinità toglie l'integrità del battesimo. E non si può obiettare che nel nome

di una Persona è sottintesa l'altra, come nel nome del Padre è sottinteso il Figlio; o che uno nominando una sola Persona può avere la retta fede in tutte e tre. Poiché il sacramento, come richiede una materia sensibile, così richiede anche una forma sensibile. Perciò non basta il [vero] concetto o la fede nella Trinità per l'integrità del sacramento, se la Trinità non viene espressa con parole sensibili. Per cui anche nel battesimo di Cristo, dal quale ebbe origine la santità del nostro battesimo, fu presente **la Trinità sotto forme sensibili**: il **Padre** nella **voce**, il **Figlio** nella **natura umana**, lo **Spirito Santo** nella **colomba**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 6, ad arg. 1

Per speciale disposizione di Cristo gli Apostoli nella **Chiesa primitiva** battezzavano nel nome di Cristo: affinché quel nome, che era odioso ai Giudei e ai gentili, acquistasse onore grazie al fatto che alla sua invocazione veniva dato nel battesimo lo Spirito Santo.

III[a] q. 66, a. 6, ad arg. 2

S. Ambrogio dà la ragione per cui nella Chiesa primitiva poté essere concessa convenientemente tale dispensa: cioè **perché nel nome di Cristo viene intesa tutta la Trinità**; e così si salvava almeno quanto all'integrità concettuale la forma prescritta da Cristo nel Vangelo.

III[a] q. 66, a. 6, ad arg. 3

Il Papa S. Niccolò conferma la sua dichiarazione con i due testi sopra riferiti. Quindi la sua risposta è chiarita dalle prime due soluzioni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nel battesimo sia **indispensabile** l'**immersione nell'acqua**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 7, arg. 1

«Una sola fede, un solo battesimo», dichiara S. Paolo, **Efesini 4, 5**. Ma per molti il modo comune di battezzare è l'immersione. Quindi non ci può essere battesimo senza immersione.

III[a] q. 66, a. 7, arg. 2

L'Apostolo, **Romani 6, 3 s.**, afferma: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte: per mezzo del battesimo siamo stati infatti sepolti con lui nella morte». Ma ciò avviene con l'immersione, per cui a commento delle parole, **Giovanni 3, 5**, «Se uno non nasce da acqua e da Spirito», ecc., il **Crisostomo** scrive: «Mentre immergiamo la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e sommerso l'uomo vecchio ed emerge il nuovo». **L'immersione dunque è indispensabile al battesimo**.

III[a] q. 66, a. 7, arg. 3

Se si potesse amministrare il battesimo senza l'immersione di tutto il corpo, basterebbe versare l'acqua su una qualsiasi parte del corpo indifferentemente. Ma ciò pare impossibile, poiché il

peccato originale, contro cui principalmente si dà il battesimo, non è in una sola parte del corpo. Si richiede quindi per il battesimo l'immersione, e non è sufficiente la sola aspersione.

III[a] q. 66, a. 7. SED CONTRA:

S. Paolo, **Ebrei 10, 22**, scrive: «**Accostiamoci con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura**».

III[a] q. 66, a. 7. RESPONDEO:

L'acqua viene usata nel battesimo per lavare il corpo ed esprimere l'interiore purificazione dai peccati. Ora, il lavaggio con l'acqua può essere fatto non solo con l'**immersione**, ma anche con l'**aspersione**, o l'**infusione**. Sebbene quindi sia più sicuro battezzare per immersione, essendo questo l'uso più comune, tuttavia il battesimo può essere amministrato anche per aspersione o per infusione, secondo le parole di **Ezechiele 36, 25**: «**Vi aspergerò con acqua pura**», e come si legge che ha battezzato anche S. Lorenzo. E ciò specialmente in caso di necessità. O perché vi è un gran numero di battezzandi, come negli episodi riferiti dagli **Atti 2, 41; 4, 4**, in cui si convertirono in un giorno tremila persone, e in un altro cinquemila. Oppure perché la cosa può rendersi talora necessaria **per la scarsità dell'acqua**, o **per la debolezza** del ministro incapace di sostenere il battezzando, o per la debolezza di quest'ultimo, che potrebbe rischiare la morte con l'immersione. **Quindi bisogna dire che l'immersione non è indispensabile al battesimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 7, ad arg. 1

Le accidentalità non mutano la sostanza di una cosa. Ora, per il battesimo si richiede sostanzialmente l'abluzione del corpo mediante l'acqua; per cui il battesimo è detto pure lavacro, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **Efesini 5, 26**: «**Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola**». Che poi l'abluzione venga fatta in un modo o in un altro è un **aspetto accidentale.** Perciò tali differenze non compromettono l'unità del battesimo.

III[a] q. 66, a. 7, ad arg. 2

Nell'**immersione** si esprime meglio l'immagine della sepoltura di Cristo, per cui tale modo di battezzare è **più comune** e **più lodevole.** Ma negli altri modi di battezzare si ha la **stessa immagine**, anche se **in maniera meno evidente**, poiché in qualsiasi modo si faccia l'abluzione, il corpo umano o una sua parte viene posto sotto l'acqua, come il corpo di Cristo venne posto sotto la terra.

III[a] q. 66, a. 7, ad arg. 3

La parte principale del corpo, specialmente in rapporto alle membra esterne, **è il capo**, dove hanno sede tutti i sensi interni ed esterni. Se quindi non si può versare l'acqua su tutto il corpo per la scarsità dell'acqua o per qualche altra ragione, bisogna versarla sul capo, dove si manifesta il principio della vita naturale. E sebbene il peccato originale si trasmetta per mezzo delle membra che servono alla generazione, tuttavia non si deve versare l'acqua su quelle membra a preferenza che sul capo, poiché il battesimo non impedisce la trasmissione del

peccato originale nella prole con l'atto della generazione, ma libera l'anima dalla macchia e dal reato del peccato incorso. **Di conseguenza va lavata specialmente quella parte del corpo in cui si manifestano le funzioni dell'anima**. Nell'antica legge invece il rimedio contro il peccato originale veniva praticato nel membro della generazione, poiché colui che avrebbe avuto il compito di togliere il peccato originale doveva ancora nascere dalla progenie di Abramo, la cui fede era rappresentata dalla circoncisione, come dice S. Paolo, Romani 4, 11.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che nel battesimo sia indispensabile una **triplice immersione**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 8, arg. 1

S. Agostino dichiara: «**Bene foste immersi tre volte, poiché riceveste il battesimo nel nome della Trinità. Bene foste immersi tre volte, poiché riceveste il battesimo nel nome di Gesù Cristo, che risorse dai morti il terzo giorno. Infatti quell'immersione ripetuta tre volte esprime l'immagine della sepoltura del Signore, per cui nel battesimo siete stati consepolti con Cristo**». Ma l'una e l'altra cosa è necessaria al battesimo: cioè che si esprima la trinità delle Persone e si rappresenti la sepoltura di Cristo. Quindi la triplice immersione è indispensabile al battesimo.

III[a] q. 66, a. 8, arg. 2

I sacramenti hanno efficacia dalla volontà di Cristo. Ma la triplice immersione viene dalla volontà di Cristo; scrive infatti il Papa Pelagio I al Vescovo Gaudenzio: «Un precetto evangelico ci ordina, per volontà dello stesso Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, di dare a tutti il battesimo nel nome della Trinità e con una triplice immersione». Come quindi è indispensabile al battesimo battezzare nel nome della Trinità, così lo è anche battezzare con la triplice immersione.

III[a] q. 66, a. 8, arg. 3

Se la triplice immersione non è indispensabile al battesimo, allora con la prima immersione uno è già battezzato. E se poi si aggiunge una seconda e una terza immersione, **viene battezzato una seconda e una terza volta, il che non è ammissibile.** Perciò nel battesimo una sola immersione non basta, ma se ne richiedono tre.

III[a] q. 66, a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive al vescovo Leandro: «**Non si può disapprovare in alcun modo l'uso di battezzare immergendo l'infante sia tre volte, sia una sola volta, poiché nelle tre immersioni si può indicare la trinità delle Persone, e nell'unica immersione l'unità della divinità** ».

III[a] q. 66, a. 8. RESPONDEO:

Il battesimo, come si è detto sopra *[a. 7, ad 1]*, **richiede essenzialmente l'abluzione** con l'acqua, che è necessaria per il sacramento; **il modo** invece dell'abluzione **è** qualcosa di **accidentale**. Come quindi risulta dal citato testo di S. Gregorio, di per sé è lecito fare nell'uno

e nell'altro modo, cioè immergere una o tre volte, poiché con l'**unica immersione** si indica l'**unità della morte di Cristo** e l'**unità della divinità**, mentre **con la trina immersione** si indica il **triduo della sepoltura di Cristo** e la **trinità delle Persone**. Tuttavia per contingenze diverse, secondo le disposizioni disciplinari della Chiesa, a volte fu imposto un modo, a volte l'altro. Agli inizi della Chiesa nascente infatti alcuni avevano concezioni erronee sulla Trinità, ritenendo che Cristo fosse un semplice uomo, e non dovesse essere chiamato Figlio di Dio e Dio se non per i suoi **meriti, acquisiti** specialmente **nella morte**: e così non battezzavano nel nome della Trinità, ma nel ricordo della morte di Cristo e con una sola immersione. Il che fu riprovato nella Chiesa primitiva. Per cui si legge nei **Canoni Apostolici [49 s.]**: «**Se qualche presbitero o vescovo non usa la trina immersione per l'unico sacramento, ma immerge una sola volta nel battesimo, il quale secondo alcuni sarebbe dato in ricordo della morte del Signore, venga deposto; infatti il Signore non ci disse: —Battezzate nella mia morte‖, ma: —nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo‖**». In seguito invece si sparse l'errore di alcuni scismatici ed eretici che ribattezzavano i battezzati, come S. Agostino riferisce dei Donatisti. E così in opposizione al loro errore fu stabilito nel [quarto] Concilio di Toledo che si facesse una sola immersione: «Per evitare lo scandalo dello scisma o la prassi degli eretici, noi useremo nel battesimo un'unica immersione ». Venuto poi a cessare tale motivo, comunemente nel battesimo si osserva la triplice immersione. Peccherebbe quindi gravemente chi battezzasse in un altro modo, non rispettando il rito della Chiesa. Tuttavia il battesimo sarebbe valido.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 8, ad arg. 1

La Trinità è nel battesimo come l'agente principale. Ma l'agente si manifesta nell'effetto attraverso la forma, non attraverso la materia. Quindi **l'indicazione della Trinità avviene nel battesimo con le parole della forma, per cui non è necessario significare la Trinità nell'uso della materia, ma lo si fa solo per una più chiara indicazione.** E così pure anche la **morte di Cristo** è rappresentata a sufficienza da un'unica immersione. Il **triduo poi della sua sepoltura** non è di necessità per la nostra salvezza, poiché egli avrebbe potuto operare la nostra redenzione anche se fosse stato morto e sepolto per un giorno solo; quel triduo ha invece la funzione di manifestare la realtà della sua morte, come si è detto altrove *[q. 53, a. 2]*. È chiaro quindi che la trina immersione non è indispensabile per il sacramento né in rapporto alla Trinità, né in rapporto alla passione di Cristo.

III[a] q. 66, a. 8, ad arg. 2

Il Papa Pelagio intende dire che la triplice immersione fu prescritta da Cristo per analogia con la formula trinitaria, cioè in quanto Cristo comandò che si battezzasse nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Ma altra è la funzione della forma, altra quella dell'uso della materia, come si è detto *[ad 1]*.

III[a] q. 66, a. 8, ad arg. 3

Nel battesimo, come si è visto *[q. 64, a. 8]*, **si richiede l'intenzione**. Quindi in forza dell'intenzione del ministro della Chiesa, che con la triplice immersione intende dare un solo battesimo, il battesimo è unico. Per cui S. Girolamo afferma che «sebbene si battezzi con tre

immersioni a causa del mistero della Trinità, non vi è tuttavia che un solo battesimo». Se però il ministro intendesse con ogni immersione conferire un battesimo, e ripetesse a ciascuna immersione le parole della forma, personalmente commetterebbe peccato, poiché battezzerebbe più volte la stessa persona.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il **battesimo** possa venire **ripetuto**. Infatti:

III^a q. 66, a. 9, arg. 1

Il battesimo fu istituito per l'abluzione dei peccati. Ma i peccati si ripetono. Tanto più dunque deve ripetersi il battesimo, poiché la misericordia di Cristo è superiore alla colpa dell'uomo**.**

III^a q. 66, a. 9, arg. 2

S. Giovanni Battista fu elogiato da Cristo, **Matteo 11, 11**, al di sopra di tutti con le parole: «**Tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista**». Ma i battezzati da Giovanni venivano ribattezzati, poiché negli **Atti 19, 1-7**, si legge che S. Paolo battezzò quelli che erano stati battezzati con il battesimo di Giovanni. Tanto più dunque devono essere ribattezzati coloro che hanno ricevuto il battesimo da **ministri eretici o peccatori.**

III^a q. 66, a. 9, arg. 3

Nel Concilio di Nicea [1, 19] è stabilito: «Coloro che dai Paolinisti e Catafrigi passano alla Chiesa cattolica, devono essere assolutamente ribattezzati ». E la stessa cosa pare valere anche per gli altri eretici. Quindi i battezzati dagli eretici devono essere ribattezzati.

III^a q. 66, a. 9, arg. 4

Il battesimo è necessario alla salvezza. Ma di alcuni a volte si dubita che siano stati battezzati. Perciò devono essere ribattezzati.

III^a q. 66, a. 9, arg. 5

L'Eucaristia è un sacramento più perfetto del battesimo, come si è detto sopra *[q. 65, a. 3]*. Ma **il sacramento dell'Eucaristia può essere ripetuto**. Molto più dunque si potrà ripetere il battesimo.

III^a q. 66, a. 9. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 4, 5**, scrive: «**Una sola fede, un solo battesimo**».

III^a q. 66, a. 9 RESPONDEO:

Il battesimo non può essere ripetuto:

- Primo, perché è una **rigenerazione spirituale**, in quanto il battezzato muore alla vita di prima e inizia a condurre una vita nuova. Per cui si legge nel Vangelo, **Giovanni 3, 5**: «**Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio**». Ma ognuno non ha che una sola generazione. Quindi non si può ripetere il battesimo, come nemmeno la generazione fisica. Per cui commentando il testo evangelico, **Giovanni 3, 4**: «**Può forse un**

uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere? », S. Agostino scrive: «Tu devi intendere la nascita dello spirito come Nicodemo intese la nascita della carne. Come non si può tornare nel grembo materno, così non si può tornare al battesimo».

- **Secondo**, poiché «veniamo battezzati nella morte di Cristo», **Romani 6, 3**, grazie alla quale moriamo al peccato e risorgiamo a una vita nuova. Ma Cristo «è morto una volta sola», **Romani 6,10**. Quindi neppure il battesimo può essere ripetuto. Per cui di alcuni che volevano essere ribattezzati S. Paolo, **Ebrei 6, 6**, dice che «per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio»; e la Glossa commenta: «L'unica morte di Cristo ha consacrato un unico battesimo».

- **Terzo**, poiché **il battesimo imprime il carattere**, che è indelebile e viene accompagnato da una specie di consacrazione. Come quindi non si ripetono nella Chiesa le altre consacrazioni, così neppure il battesimo. Da cui le parole di S. Agostino: «Il carattere militare non si ripete»; e aggiunge: «Il sacramento di Cristo non è meno stabile di tale segno corporeo, poiché vediamo che non perdono il battesimo neppure gli apostati, ai quali, quando tornano pentiti, esso non viene rinnovato».

- **Quarto**, poiché il battesimo viene conferito principalmente **contro il peccato originale**. Come quindi non si ripete il peccato originale, così neppure si ripete il battesimo, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Romani 5, 18**: «Come per la colpa di un solo uomo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 9, ad arg. 1

Il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, come si è detto sopra *[a. 2, ad 1]*. Perciò i peccati che lo seguono, come non annullano l'efficacia della passione di Cristo, così non annullano neppure il battesimo in modo da renderne necessaria la ripetizione; accade invece che, **al sopraggiungere della penitenza, sparisce il peccato che impediva l'effetto del battesimo.**

III[a] q. 66, a. 9, ad arg. 2

Commentando le parole, Giovanni 1, 33: «Io non lo conoscevo», **S. Agostino** scrive: «Ecco, chi ha ricevuto il battesimo da Giovanni, viene ribattezzato; chi da un omicida, non viene ribattezzato: poiché Giovanni ha dato il proprio battesimo, l'omicida ha dato invece il battesimo di Cristo; il sacramento è infatti così santo che non viene macchiato neppure quando lo amministra un omicida».

III[a] q. 66, a. 9, ad arg. 3

I **Paolinisti** a e i **Catafrigi** non battezzavano nel nome della Trinità. Perciò **S. Gregorio** scrive: «Questi eretici, che non battezzano nel nome della Trinità, ossia i **Bonosiani** e i **Catafrigi**», i quali sentono come i **Paolinisti**, «poiché i primi non credono alla divinità di Cristo», reputandolo un semplice uomo, e «i secondi», cioè i Catafrigi, «ritengono stoltamente che lo Spirito Santo sia un semplice uomo», ossia «Montano, tutti costoro, quando si

convertono alla Santa Chiesa, ricevono il battesimo: poiché non era un battesimo quello che vivendo nell'errore avevano ricevuto, senza l'invocazione del nome della santa Trinità». Al contrario, come è detto nelle **Regole Ecclesiastiche**, «i battezzati da quegli eretici che conferiscono il battesimo con la professione della santa Trinità, se passano alla fede cattolica, siano accolti come battezzati».

III[a] q. 66, a. 9, ad arg. 4

La risposta è in una **Decretale** [3, 42, 2] **di Alessandro III**: «Coloro di cui si dubita che siano stati battezzati, vengano ammessi al battesimo con questa formula: —Se sei battezzato, io non ti ribattezzo, ma se non lo sei, io ti battezzo‖, ecc. Non è infatti una ripetizione, poiché non si sa se è stato fatto».

III[a] q. 66, a. 9, ad arg. 5

Entrambi i sacramenti, cioè il battesimo e l'Eucaristia, rappresentano la morte e la passione del Signore, ma in modo diverso. Nel battesimo infatti si commemora la morte di Cristo in quanto l'uomo muore con Cristo per essere rigenerato a una vita nuova. Nel sacramento dell'Eucaristia invece si commemora la morte di Cristo in quanto Cristo stesso che ha sofferto viene imbandito a noi come banchetto pasquale, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 5, 7 s.**: «Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato: banchettiamo dunque », ecc. Ora, **l'uomo nasce una sola volta, ma si ciba ripetutamente: così dunque il battesimo viene dato una sola volta, l'Eucaristia invece più volte.**

ARTICOLO 10:

VIDETUR che non sia conveniente il **rito usato dalla Chiesa nel battezzare**. Infatti:

III[a] q. 66, a. 10, arg. 1

Come dice il Crisostomo, «in nessun modo le acque del battesimo potrebbero lavare i peccati dei credenti se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore». Ma ciò avvenne nel battesimo di Cristo, che è ricordato nella festa dell'Epifania. Quindi il battesimo solenne dovrebbe essere amministrato nella festa dell'Epifania piuttosto che nelle vigilie di Pasqua e di Pentecoste.

III[a] q. 66, a. 10, arg. 2

Per un medesimo sacramento non si devono usare **materie diverse**. Ora, il battesimo viene amministrato con l'acqua. Quindi il battezzando non deve essere unto due volte con l'olio santo prima sul petto e poi tra le scapole, e una terza volta con il crisma sulla sommità del capo.

III[a] q. 66, a. 10, arg. 3

«In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina, né barbaro né Scita», **Galati 3, 28**; **Colossesi 3, 11**, e quindi per la stessa ragione neppure altre simili differenze. Molto meno quindi può aver peso nella fede cristiana la diversità delle vesti. Così dunque non c'è ragione di dare ai battezzati la **veste candida**.

IIIª q. 66, a. 10, arg. 4

Il battesimo può essere conferito senza queste cerimonie. Quindi le cose sopra ricordate sono superflue, e così non sono state opportunamente istituite dalla Chiesa nel rito del battesimo.

IIIª q. 66, a. 10. SED CONTRA:

La Chiesa è governata dallo Spirito Santo, il quale nulla compie di disordinato.

IIIª q. 66, a. 10. RESPONDEO:

Nel sacramento del battesimo alcuni **riti** sono **indispensabili**, e **altri servono alla solennità del sacramento**. Indispensabile è la **forma**, che indica la **causa principale** del sacramento, il **ministro**, che ne è la **causa strumentale**, e l'**uso della materia**, ossia l'abluzione con l'acqua, che indica l'effetto principale del sacramento. Invece tutte le altre cerimonie che la Chiesa osserva nel rito del battesimo concorrono piuttosto a una certa solennità del sacramento. E queste cerimonie vengono osservate nel sacramento per tre ragioni. Primo, per **stimolare la devozione** dei fedeli e il loro rispetto verso il sacramento. Se infatti si facesse la sola abluzione con l'acqua, senza solennità, alcuni facilmente la riterrebbero una comune abluzione. Secondo, per l'**istruzione dei fedeli**. I semplici infatti, che non hanno cultura, vanno istruiti per mezzo di segni sensibili, p. es. con dei dipinti, e altre cose simili. E in tal modo attraverso le cerimonie dei sacramenti o vengono istruiti, o vengono **sollecitati a informarsi** sulle realtà che tali segni sensibili rappresentano. Siccome quindi intorno al battesimo occorre conoscere alcune altre cose che sono al di fuori del suo effetto principale, era conveniente che queste fossero indicate da alcuni riti esterni. Terzo, poiché mediante le **orazioni, le benedizioni** e altri riti si impedisce al demonio di ostacolare l'effetto del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 66, a. 10, ad arg. 1

Il battesimo di Cristo commemorato nell'Epifania è quello di Giovanni, come si è detto sopra *[q. 39, a. 2]*, mentre ai fedeli non viene conferito questo battesimo, ma il battesimo di Cristo. Ora, questo deriva la sua efficacia dalla passione del Signore, come dice S. Paolo, Romani 6, 3: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte», e dallo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche, Giovanni 3, 5: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito». Perciò il battesimo solenne viene somministrato nella Chiesa sia nella veglia di Pasqua, quando si commemora la sepoltura del Signore e la sua risurrezione, per cui anche il Signore diede ai discepoli il precetto di battezzare dopo la risurrezione, come risulta dal Vangelo, Matteo 28, 19, sia nella vigilia di Pentecoste, quando inizia la celebrazione della solennità dello Spirito Santo: per cui si legge, Atti 2, 41, che nello stesso giorno di Pentecoste, nel quale avevano ricevuto lo Spirito Santo, gli Apostoli battezzarono tremila persone.

IIIª q. 66, a. 10, ad arg. 2

L'**acqua** viene usata nel battesimo come **elemento essenziale** del sacramento, mentre l'**olio e il crisma** vengono usati per una certa **solennità.** Infatti il battezzando viene anzitutto unto con **l'olio santo** sul petto e tra le scapole «quale atleta di Dio», secondo l'espressione di S. Ambrogio, alla maniera dei pugili. Oppure, come dice **Innocenzo III in una Decretale**: «**Il**

battezzando viene unto sul petto affinché riceva il dono dello Spirito Santo, respinga l'errore e l'ignoranza e abbia la vera fede, poiché il giusto vive di fede; viene poi unto tra le scapole affinché rivesta la grazia dello Spirito Santo, si spogli di ogni negligenza e torpore e si applichi alle buone opere, in modo che grazie al sacramento della fede abbia mondezza di pensieri nel petto e fortezza per ogni fatica sulle spalle». Dopo il battesimo poi, secondo le parole di Rabano [Mauro], «viene subito segnato dal sacerdote sul capo con il **sacro crisma**, accompagnato da un'orazione, affinché divenga partecipe del regno di Cristo, e da Cristo possa essere detto cristiano». - Oppure, come dice S. **Ambrogio,** si effonde l'unguento sul capo perché «il sapiente ha la sua saggezza nel capo», **Ecclesiaste 2, 14**, e perché «sia pronto a rendere conto della fede a chiunque gliene faccia richiesta».

III[a] q. 66, a. 10, ad arg. 3

Si dà al battezzato la **veste candida** non perché non gli sia permesso di usare altre vesti, ma in segno della **gloriosa risurrezione** alla quale gli uomini vengono rigenerati mediante il battesimo, e in segno della **purità di vita** che devono mantenere dopo di esso, secondo la raccomandazione di S. Paolo, **Romani 6, 4**: «Camminiamo in novità di vita».

III[a] q. 66, a. 10, ad arg. 4

I riti che si riferiscono alla solennità del sacramento, sebbene non siano indispensabili, non sono tuttavia superflui, in quanto concorrono al decoro del sacramento, come si è spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 11:

VIDETUR che non sia giusto parlare di **tre battesimi**, cioè di **acqua,** di **sangue** e di **spirito**, ossia di Spirito Santo. Infatti:

III[a] q. 66, a. 11, arg. 1

L'Apostolo, **Efesini 4, 5**, insegna che «una è la fede, uno il battesimo». Ma la fede non può essere che unica. Quindi non ci devono essere tre battesimi.

III[a] q. 66, a. 1, arg. 2

Il battesimo è un sacramento, come risulta dalle cose già dette *[q. 65, a. 1]*. Ma soltanto il battesimo di acqua è un sacramento. Non si devono quindi ammettere altri due battesimi.

III[a] q. 66, a. 11, arg. 3

Il **Damasceno** propone molte altre specie di battesimi. Quindi non si deve parlare di tre battesimi soltanto.

III[a] q. 66, a. 11. SED CONTRA:

La Glossa, commentando l'espressione di S. Paolo, **Ebrei 6, 2**: «la dottrina dei battesimi», spiega: «Usa il plurale perché c'è il battesimo di acqua, di penitenza e di sangue».

III[a] q. 66, a. 11. RESPONDEO:

Il battesimo di acqua, come si è visto sopra *[a. 2, ad 1; a. 9, ad 1; q. 62, a. 5]*, deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale da esso veniamo configurati; inoltre, come dalla causa prima, la deriva dallo Spirito Santo. Ora, sebbene l'effetto dipenda dalla causa prima, questa tuttavia trascende l'effetto e non dipende da esso. Quindi

- al di fuori del battesimo di acqua uno può ottenere l'effetto del sacramento dalla passione di Cristo in quanto viene a lui configurato **soffrendo per Cristo**. Da cui le parole dell'**Apocalisse 7, 14**: «**Questi sono coloro che vengono dalla grande tribolazione, e hanno lavato le loro vesti rendendole candide nel sangue dell'Agnello** ». E ugualmente uno può ottenere per virtù dello Spirito Santo l'effetto del battesimo non solo senza il battesimo di acqua, ma anche senza il **battesimo di sangue**:

- in quanto cioè il suo cuore viene mosso dallo Spirito Santo a credere in Dio, ad amarlo e a pentirsi dei suoi peccati. E questo si chiama appunto anche «**battesimo di penitenza**». Di esso così parla **Isaia 4, 4**: «**Quando il Signore avrà lavato le brutture delle figlie di Sion, e avrà pulito l'interno di Gerusalemme dal sangue che vi è stato versato con lo spirito di giustizia e di ardore**». Così dunque ciascuno di questi ultimi due battesimi viene detto battesimo in quanto supplisce il battesimo [sacramentale]. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Che il martirio qualche volta faccia le veci del battesimo lo sostiene validamente S. Cipriano prendendo argomento da quel ladro non battezzato a cui fu detto: —Oggi sarai con me nel Paradiso‖. E io, pensandoci bene, trovo che non solo la passione per il nome di Cristo può supplire a ciò che manca dalla parte del battesimo, ma anche la fede e la conversione del cuore, se eventualmente per la strettezza del tempo non si può ricorrere alla celebrazione del sacramento**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 11, ad arg. 1

Gli altri due battesimi sono compresi nel battesimo di acqua, che ha efficacia sia dalla passione di Cristo che dallo Spirito Santo. Essi perciò non compromettono l'unità del battesimo.

III[a] q. 66, a. 11, ad arg. 2

Come si è detto *[q. 60, a. 1]*, il sacramento ha natura di segno. Ora, gli altri due battesimi concordano con il battesimo di acqua **non quanto al segno**, ma **quanto all'effetto del battesimo**. Essi quindi non sono sacramenti.

III[a] q. 66, a. 11, ad arg. 3

Il Damasceno richiama alcune **figure del battesimo**,

- come il **diluvio**, che fu un **segno** del nostro battesimo quanto alla salvezza dei fedeli nella Chiesa, dato che «**allora poche persone furono salvate nell'arca**», come ricorda S. Pietro, **1Pietro 3, 20**.

- E parla anche del **passaggio del Mar Rosso**, che **significava** il nostro battesimo quanto alla liberazione dalla schiavitù del peccato, per cui l'Apostolo, **1Corinti 10, 2,** dice che «**tutti furono battezzati nella nube e nel mare**».

- Tratta poi anche delle **diverse abluzioni** che venivano fatte nell'antica legge, **prefiguranti** il nostro battesimo quanto alla purificazione dei peccati.

- Parla infine anche del **battesimo di Giovanni**, che fu **preparatorio** al nostro battesimo.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che il **battesimo di sangue** non sia il **principale** dei tre battesimi. Infatti:

III[a] q. 66, a. 12, arg. 1

Il battesimo di acqua imprime il carattere. Non così invece il battesimo di sangue. Quindi il battesimo di sangue non è superiore al battesimo di acqua.

III[a] q. 66, a. 12, arg. 2

Il battesimo di sangue non vale senza il battesimo dello spirito, che si ha in virtù della carità; dice infatti S. Paolo, **1Corinti 13, 3**: «**Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova**». Al contrario il battesimo dello spirito vale anche senza il battesimo di sangue: infatti non si salvano soltanto i martiri. Quindi il battesimo di sangue non è il più importante.

III[a] q. 66, a. 12, arg. 3

Come il battesimo di acqua deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale corrisponde il battesimo di sangue *[cf. a. 11]*, così la passione di Cristo deriva la sua efficacia dallo Spirito Santo, poiché S. Paolo, **Ebrei 9, 14**, afferma: «**Il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte**». E così il battesimo dello spirito è superiore al battesimo di sangue, che quindi non è il principale.

III[a] q. 66, a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino, confrontando i vari battesimi, scrive: «Il battezzato confessa la fede dinanzi al sacerdote, il martire dinanzi al persecutore. Il primo dopo la sua confessione [di fede] viene asperso con l'acqua; il secondo col sangue. Il primo riceve lo Spirito Santo per l'imposizione della mano del pontefice, il secondo diviene tempio dello Spirito Santo».

III[a] q. 66, a. 12. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 11]*, l'effusione del proprio sangue per Cristo e l'azione interiore dello Spirito Santo vengono dette battesimi in quanto producono l'effetto del battesimo di acqua. Ora, il battesimo di acqua deve la sua efficacia alla **passione di Cristo** e allo **Spirito Santo**, come si è visto. E queste due cause operano in ciascuno dei tre battesimi, ma nella maniera più eccellente nel battesimo di sangue. Infatti la passione di Cristo opera nel battesimo di acqua mediante **una certa rappresentazione figurativa**, nel battesimo di spirito o di penitenza mediante **un certo affetto**, ma **nel battesimo di sangue mediante l'imitazione dell'opera**. E similmente anche la virtù dello Spirito Santo nel battesimo di acqua opera mediante una certa virtù latente, nel battesimo di penitenza tramite la commozione del cuore,

ma nel battesimo di sangue mediante il più intenso fervore dell'amore e dell'affetto, secondo le parole del Signore, **Giovanni 15, 13**: «**Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 66, a. 12, ad arg. 1

Il carattere è res et sacramentum. Ora, noi non diciamo che il battesimo di sangue è superiore sotto l'aspetto del sacramento, ma quanto agli effetti del sacramento.

III[a] q. 66, a. 12, ad arg. 2

L'effusione del sangue non ha carattere di battesimo se avviene senza la carità. Dal che risulta che il battesimo di sangue include il battesimo dello spirito, e non viceversa. E ciò dimostra che è superiore.

III[a] q. 66, a. 12, ad arg. 3

Come si è già spiegato [nel corpo], il battesimo di sangue è superiore non solo dalla parte della passione di Cristo, ma anche dalla parte dello Spirito Santo.

Questione 67
Proemio

Passiamo ora a considerare **i ministri** che conferiscono il sacramento del battesimo. Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se battezzare sia ufficio del diacono;
2. Se sia competenza del sacerdote o soltanto del vescovo;
3. Se un laico possa conferire il sacramento del battesimo;
4. Se lo possa conferire una donna;
5. Se un non battezzato possa battezzare;
6. Se più persone possano battezzare insieme una sola e medesima persona;
7. Se ci debba essere qualcuno a rilevare dal sacro fonte il battezzato;
8. Se chi rileva dal sacro fonte il battezzato sia obbligato alla sua istruzione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che battezzare sia ufficio del **diacono**. Infatti:

III^a q. 67, a. 1, arg. 1

Il Signore, **Matteo 28, 19**, ha imposto simultaneamente l'ufficio di **predicare** e di **battezzare** dicendo: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole** », ecc. Ma evangelizzare è ufficio del diacono. Quindi è ufficio del diacono anche battezzare.

III^a q. 67, a. 1, arg. 2

Secondo **Dionigi**, ***purificare*** è ufficio del **diacono**. Ma la purificazione dei peccati avviene principalmente attraverso il **battesimo,** stando a quelle parole di S. Paolo, Efesini 5, 26: «Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». Quindi battezzare spetta al diacono.

III^a q. 67, a. 1, arg. 3

Di S. Lorenzo si legge che nella sua qualità di diacono amministrò moltissimi battesimi. Quindi battezzare spetta ai diaconi.

III^a q. 67, a. 1. SED CONTRA:

Il **Papa Gelasio** [Decr. di Graz. 1, 93, 13] ha ordinato: «**Ai diaconi comandiamo di stare nei loro limiti**». E più avanti: «**Senza l'autorizzazione del vescovo o del sacerdote non osino battezzare se non nel caso di estrema necessità, quando i predetti ministri sono troppo lontani**».

IIIª q. 67, a. 1. RESPONDEO:

Come le proprietà e gli uffici degli ordini celesti vengono desunti dai loro nomi, secondo quanto insegna Dionigi, così anche dal nome degli ordini ecclesiastici si può desumere che cosa spetta a ciascuno di essi. Ora, ***diacono*** è l'equivalente di ***ministro***, **appunto perché non è competenza dei diaconi amministrare come celebranti principali** e quasi per loro ufficio proprio qualche sacramento, ma è loro compito servire agli altri superiori nella celebrazione dei sacramenti. Perciò al diacono non compete per ufficio di dare il sacramento del battesimo, ma gli compete nel conferimento di questo e degli altri sacramenti di assistere e di servire ai ministri superiori. Da cui le parole di S. **Isidoro**: «**È del diacono assistere e fare da ministro ai sacerdoti in tutti i riti dei sacramenti cristiani, cioè nel battesimo, nella cresima, nella patena e nel calice**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 1, ad arg. 1

Spetta al diacono leggere il Vangelo in Chiesa e predicarlo come catechista: per cui Dionigi scrive che i diaconi hanno competenza sui non mondi, tra i quali pone i catecumeni. Ma ***insegnare***, cioè ***spiegare il Vangelo***, spetta propriamente al **vescovo,** la cui funzione, sempre secondo **Dionigi**, è di «***perfezionare***»: perfezionare infatti equivale a ***insegnare***. Non segue perciò che ai diaconi spetti l'ufficio di battezzare.

IIIª q. 67, a. 1, ad arg. 2

Il battesimo, come osserva **Dionigi**, ha una virtù non solo «***purificativa***», ma anche «***illuminativa***». Quindi supera l'ufficio del diacono, a cui spetta solo di purificare, o **allontanando** i non ancora mondi, o **disponendoli** a ricevere il sacramento.

IIIª q. 67, a. 1, ad arg. 3

Essendo il battesimo un sacramento di assoluta necessità, si permette ai diaconi, in caso di bisogno, di battezzare in assenza dei ministri superiori: come risulta dal testo sopra citato di Gelasio [s. c.]. E fu così che S. Lorenzo battezzò essendo diacono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **battezzare** non sia **ufficio dei sacerdoti**, ma solo dei vescovi. Infatti:

IIIª q. 67, a. 2, arg. 1

In uno stesso precetto si ingiunge, come si è detto *[a. 1, ob. 1; q. 66, a. 5, ob. 2]*, **di insegnare** e **di battezzare**. Ma insegnare, ossia «***perfezionare***», **spetta all'ufficio del vescovo**, come risulta da **Dionigi**. Quindi anche **battezzare** spetta solo all'ufficio del vescovo.

IIIª q. 67, a. 2, arg. 2

Col battesimo uno viene ascritto al popolo cristiano: e ciò spetta soltanto all'ufficio del principe. Ma il principato nella Chiesa è tenuto dai vescovi, come dice la Glossa, poiché essi

occupano il posto degli Apostoli, dei quali è scritto nei Salmi 44, 17: «Li costituirai principi su tutta la terra». Battezzare quindi è ufficio esclusivo dei vescovi.

IIIª q. 67, a. 2, arg. 3

S. Isidoro dice che «**è competenza del vescovo la consacrazione delle basiliche, l'unzione degli altari, la confezione del crisma, il conferimento degli ordini ecclesiastici e la benedizione delle sacre vergini**». Ma il sacramento del battesimo è superiore a tutte queste cose. Quindi molto più l'ufficio di battezzare compete solamente al vescovo.

IIIª q. 67, a. 2. SED CONTRA:

S. Isidoro scrive: «**È evidente che il battesimo è stato affidato ai soli sacerdoti**».

IIIª q. 67, a. 2. RESPONDEO:

I sacerdoti vengono ordinati proprio per consacrare il sacramento del Corpo di Cristo, come si è detto sopra *[q. 65, a. 3]*. **Ora, l'Eucaristia è il sacramento dell'unità ecclesiastica**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 17**: «**Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane e dell'unico calice**». **Ma con il battesimo uno diventa partecipe dell'unità ecclesiastica,** e di conseguenza acquista anche il diritto di accostarsi alla mensa del Signore. Come quindi è di competenza del sacerdote consacrare l'Eucaristia, alla quale principalmente è ordinato il sacerdozio, così è ufficio proprio del sacerdote battezzare: è infatti compito dell'identica causa produrre il tutto e disporre in esso le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 2, ad arg. 1

Agli Apostoli, di cui i vescovi fanno le veci, il Signore ingiunse entrambi gli uffici di **insegnare** e di **battezzare**: ma in due modi diversi. **Infatti ingiunse loro l'ufficio di insegnare perché lo compissero personalmente come ufficio principalissimo**, per cui gli stessi Apostoli dissero, **At 6, 2**: «**Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense**». L'ufficio di battezzare invece lo impose agli Apostoli perché lo esercitassero per mezzo di altri, per cui S. Paolo ha potuto scrivere, **1Corinti 1, 17**: «**Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo**». E ciò perché nel battezzare, secondo quanto si è detto sopra *[q. 64, a. 1, ad 2; aa. 5, 9]*, nulla opera il **merito o la sapienza del ministro**, come invece accade nell'insegnamento. E ne è un segno il fatto che nemmeno il Signore battezzò, ma i suoi discepoli, come nota il Vangelo, **Giovanni 4, 2**. - Non si esclude tuttavia che i vescovi possano battezzare: poiché ciò che può la potestà inferiore, lo può anche quella superiore. L'Apostolo infatti nel testo citato, **1Corinti 1, 14-16**, dice di avere battezzato alcuni.

IIIª q. 67, a. 2, ad arg. 2

In ogni stato gli affari di minor conto spettano alle autorità minori, mentre quelli di maggior conto sono riservati alle autorità superiori, secondo quanto si legge nell'Esodo 18, 22: «Quando vi sarà una argomento importante la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore». Spetta quindi alle autorità minori dello stato quanto riguarda gli strati più

umili della popolazione, e alle autorità superiori quanto riguarda la classe dirigente. Ora, con il battesimo non si acquista che l'ultimo posto nel popolo cristiano. Quindi battezzare spetta alle autorità minori della Chiesa, cioè ai presbiteri, che tengono il posto dei settantadue discepoli di Cristo, come dice la Glossa.

IIIª q. 67, a. 2, ad arg. 3

Il sacramento del battesimo, come si è detto *[q. 65, a. 3]*, è il più importante **quanto a necessità**, ma **quanto a perfezione** ce ne sono altri che lo superano, e che sono riservati ai vescovi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un **laico** non **possa battezzare**. Infatti:

IIIª q. 67, a. 3, arg. 1

Battezzare spetta propriamente all'ordine sacerdotale, come si è detto *[a. 2]*. Ma le competenze di un ordine non possono essere attribuite a chi è privo di tale ordine. Un laico dunque, che non ha l'ordine, non può battezzare.

IIIª q. 67, a. 3, arg. 2

Battezzare è più che compiere gli altri sacramentali del battesimo, come catechizzare, esorcizzare e benedire l'acqua battesimale. Ora, questi atti non possono essere compiuti dai laici, ma solo dai sacerdoti. Molto meno quindi i laici possono battezzare.

IIIª q. 67, a. 3, arg. 3

Come è un sacramento di necessità il battesimo, così lo è pure la penitenza. Ma un laico non può assolvere in foro penitenziale. Quindi non può nemmeno battezzare.

IIIª q. 67, a. 3. SED CONTRA:

Il **Papa Gelasio [I] e S. Isidoro** dicono che «**battezzare, in caso di necessità, è concesso comunemente ai laici cristiani**».

IIIª q. 67, a. 3 RESPONDEO:

Alla misericordia di colui che «**vuole la salvezza di tutti gli uomini** », **1Timoteo 2, 4**, si addice di facilitare all'uomo l'uso delle cose necessarie alla salvezza. Ma fra tutti i sacramenti è della **massima necessità il battesimo**, che è la rigenerazione dell'uomo alla vita soprannaturale: infatti ai bambini non si può provvedere altrimenti, e gli adulti non possono se non con il battesimo conseguire la piena remissione sia della colpa che della pena. Quindi, perché l'uomo non venga a mancare di un rimedio tanto necessario, fu stabilito sia che la sua materia fosse comune, cioè fosse l'acqua, che tutti possono avere, sia che il ministro potesse essere chiunque, anche chi non è ordinato, affinché nessuno rischi la sua salvezza per la mancanza del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 3, ad arg. 1

Battezzare spetta all'ordine sacerdotale per **ragioni di convenienza e di solennità**, ma queste ragioni non toccano la validità del sacramento. Quindi un laico, anche se battezza fuori del caso di necessità, benché pecchi, conferisce tuttavia il sacramento del battesimo, e chi è stato battezzato in questo modo non deve essere ribattezzato.

IIIª q. 67, a. 3, ad arg. 2

I sacramentali suddetti riguardano la solennità, non la validità del battesimo. Quindi non devono né possono essere compiuti da un laico, ma solo dal sacerdote, a cui spetta battezzare solennemente.

IIIª q. 67, a. 3, ad arg. 3

La penitenza, come si è detto sopra *[q. 65, aa. 3, 4]*, non è così strettamente necessaria quanto il battesimo: si può infatti supplire con la **contrizione** alla mancanza dell'assoluzione sacerdotale, che non libera da tutta la pena e non viene data ai bambini. Non c'è quindi parità con il battesimo, il cui effetto non può essere supplito con alcun altro mezzo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che una **donna** non **possa battezzare**. Infatti:

IIIª q. 67, a. 4, arg. 1

Si legge in un Concilio di Cartagine [IV, 99-100]: «La donna, anche dotta e santa, non osi istruire gli uomini nell'assemblea, né battezzare alcuno». Ma insegnare nell'assemblea non è permesso alla donna in alcun modo, a norma delle parole di S. Paolo, 1Corinti 14, 35: «È sconveniente per una donna parlare in assemblea». Quindi anche battezzare non è permesso alla donna in alcun modo.

IIIª q. 67, a. 4, arg. 2

L'atto di battezzare è legato al potere di giurisdizione, per cui il battesimo deve essere conferito dai **sacerdoti che hanno cura d'anime**. Ma ciò non può competere alla donna, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 2, 12**: «**Non concedo ad alcuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo**». La donna quindi non può battezzare.

IIIª q. 67, a. 4, arg. 3

Nella rigenerazione soprannaturale l'acqua pare fare le parti del grembo materno, come dice S. Agostino commentando le parole, Giovani 3, 4: «Può forse l'uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere? ». Chi battezza invece pare fare piuttosto l'ufficio del padre. Ma ciò non si addice alla donna. Quindi la donna non può battezzare.

IIIª q. 67, a. 4. SED CONTRA:

Il **Papa Urbano** dice: «**Sui quesiti a noi sottoposti dalla tua Dilezione ci pare di dover rispondere in questo modo: È valido il battesimo se una donna in caso di urgenza battezza un bambino nel nome della Trinità**».

IIIª q. 67, a. 4. RESPONDEO:

L'agente principale del battesimo è Cristo, secondo il testo evangelico, **Giovanni 1, 33**: «**L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza**». Ora, S. Paolo, **Galati 3, 28**, dice: «**In Cristo non c'è né maschio né femmina**». Quindi, come un laico maschio può battezzare quale ministro di Cristo, così anche una donna. Tuttavia, «**essendo l'uomo il capo della donna e Cristo il capo dell'uomo**», come afferma S. Paolo, **1Corinti 11, 3**, la donna non deve battezzare se è disponibile un uomo, né un laico se è presente un chierico, né un chierico se è presente un sacerdote. Quest'ultimo invece può battezzare anche se è presente un vescovo, poiché si tratta di una competenza del suo ufficio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 4, ad arg. 1

Come la donna non può insegnare pubblicamente, ma può tuttavia istruire qualcuno con insegnamenti o avvertimenti privati, così non può battezzare pubblicamente e solennemente, ma **lo può in caso di necessità**.

IIIª q. 67, a. 4, ad arg. 2

Quando il battesimo viene celebrato solennemente e gerarchicamente, deve essere conferito da un sacerdote in cura d'anime o da un suo sostituto. Ma ciò non è obbligatorio in caso di necessità, quando appunto può battezzare una donna.

IIIª q. 67, a. 4, ad arg. 3

Nella generazione fisica l'uomo e la donna operano secondo la virtù della loro natura, e quindi la donna non può essere principio attivo di generazione, ma solo passivo. Nella generazione soprannaturale invece nessuno dei due opera per virtù propria, bensì strumentalmente per virtù di Cristo. Di conseguenza sia l'uomo che la donna possono alla pari conferire il battesimo in caso di necessità. Se tuttavia la donna battezzasse anche fuori del caso di necessità non si dovrebbe ripetere il battesimo, come è stato detto *[a. 3, ad 1]* anche nei riguardi del laico. Peccherebbero però sia la donna che battezza, sia gli altri che cooperano con lei, o ricevendone il battesimo, o presentandole qualcuno da battezzare.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che chi non è battezzato non possa battezzare. Infatti:

IIIª q. 67, a. 5, arg. 1

Nessuno dà ciò che non ha. Ma il non battezzato non ha il sacramento del battesimo. Quindi non lo può dare.

IIIª q. 67, a. 5, arg. 2

Uno conferisce il sacramento del battesimo in quanto è ministro della Chiesa. Ma chi non è battezzato non appartiene alla Chiesa in alcun modo, cioè né realmente né sacramentalmente. Non può quindi conferire il sacramento del battesimo.

IIIª q. 67, a. 5, arg. 3

Conferire un sacramento è più che riceverlo. Ma il non battezzato non può ricevere gli altri sacramenti. Quindi tanto meno potrà conferirne qualcuno.

IIIª q. 67, a. 5. SED CONTRA:

S. Isidoro dice: «**Il Romano Pontefice ritiene che a conferire la grazia del battesimo non sia l'uomo che battezza, ma lo Spirito di Dio, anche se chi battezza è pagano**». Ma non si può dire pagano chi è battezzato. Quindi anche un non battezzato può conferire il sacramento del battesimo.

IIIª q. 67, a. 5. RESPONDEO:

S. Agostino ha lasciato sospeso il presente argomento. Dice infatti: «**È un altro argomento se il battesimo possa essere dato anche da coloro che non sono mai stati cristiani, né in proposito si deve dare una risposta azzardata senza l'autorità di un sacro Concilio sufficientemente autorevole per un argomento così importante**». Ma in tempi posteriori la Chiesa stabilì che i non battezzati, sia Giudei che pagani, possono conferire il sacramento del battesimo, purché battezzino con la forma della Chiesa. Per cui il Papa **S. Niccolò** [Decr. di Graz. 3, 4, 24] così rispose ai quesiti dei Bulgari: «**Voi asserite che nella vostra patria molti sono stati battezzati da uno che non sapete se era cristiano o pagano. Ora, se sono stati battezzati nel nome della Trinità, non devono essere ribattezzati**». Se però non fosse stata osservata la forma della Chiesa, allora il sacramento del battesimo non sarebbe valido. E in questo modo è da intendersi quanto Gregorio III aveva scritto al vescovo Bonifacio: «Quelli che sono stati battezzati dai pagani», cioè senza il rispetto della forma della Chiesa, «ti comandiamo di battezzarli di nuovo nel nome della Trinità». E la ragione di ciò sta nel fatto che per la validità del sacramento, come dalla parte della materia basta **qualunque acqua**, così dalla parte del ministro basta **qualunque uomo**. Quindi anche un non battezzato può battezzare in caso di necessità. Per cui due non battezzati potrebbero battezzarsi vicendevolmente, in quanto uno battezza l'altro e poi si fa battezzare da quello stesso che egli ha battezzato: e in tal modo conseguirebbero entrambi non solo il sacramento, ma anche la grazia del sacramento. Se però ciò avvenisse fuori del caso di necessità, peccherebbero gravemente sia il battezzante che il battezzato, **per cui verrebbe impedita la grazia del battesimo**; **il sacramento tuttavia non sarebbe invalido**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 5, ad arg. 1

Chi battezza si limita a prestare esteriormente il suo ministero, ma chi battezza interiormente è Cristo, che può servirsi di tutti gli uomini per tutto ciò che vuole. Quindi i non battezzati possono battezzare: poiché, come dice il Papa **S. Niccolò**, **il battesimo «non è loro»**, ossia di quelli che battezzano, **ma «suo»,** cioè di Cristo.

IIIª q. 67, a. 5, ad arg. 2

Chi non è battezzato, sebbene non appartenga alla Chiesa né realmente né sacramentalmente, può tuttavia appartenere ad essa per l'**intenzione** e la **somiglianza** dell'atto che compie, cioè in quanto intende fare ciò che fa la Chiesa e osserva nel battezzare la forma della Chiesa: e in questo modo opera come ministro di Cristo, il quale non ha vincolato la sua virtù ai battezzati, come nemmeno ai sacramenti.

IIIª q. 67, a. 5, ad arg. 3

Gli altri sacramenti non sono tanto necessari quanto il battesimo. Per questo a un non battezzato si concede di battezzare piuttosto che di ricevere gli altri sacramenti.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **più persone** possano battezzare insieme. Infatti:

IIIª q. 67, a. 6, arg. 1

La pluralità contiene l'unità, ma non viceversa. Quindi tutto ciò che può fare uno solo lo possono fare molti, ma non viceversa: come molti possono trainare una nave che uno solo potrebbe trainare. Ma un solo uomo può battezzare più persone insieme. Quindi a maggior ragione molti potranno battezzare insieme una stessa persona.

IIIª q. 67, a. 6, arg. 2

È più difficile a un solo agente operare su più cose che a più agenti insieme operare su di una stessa cosa. Ma un uomo solo può battezzare più individui insieme. Tanto più dunque molti uomini possono battezzare insieme un medesimo individuo.

IIIª q. 67, a. 6, arg. 3

Il battesimo è il sacramento più necessario. Ma in qualche caso pare necessario che più persone insieme conferiscano il battesimo: p. es. se un bambino si trovasse in pericolo di morte e fossero presenti due uomini dei quali uno fosse muto e l'altro fosse privo delle mani e delle braccia. Sarebbe necessario infatti in tal caso che quest'ultimo proferisse le parole e il muto compisse l'atto di battezzare. Quindi più persone possono battezzare insieme una sola persona.

IIIª q. 67, a. 6. SED CONTRA:

Ogni agente compie un'azione distinta. Se quindi più persone insieme battezzassero un unico individuo, si avrebbero più battesimi, contro le parole di S. Paolo, **Efesini 4, 5**: «**Una sola fede, un solo battesimo**».

IIIª q. 67, a. 6. RESPONDEO:

Il sacramento del battesimo deriva la sua efficacia soprattutto dalla forma, che l'Apostolo, **Efesini 5, 26**, chiama «**parola di vita**». Perciò dobbiamo considerare, nel caso che siano in più a battezzare una stessa persona, la forma usata. Se infatti essi dicessero: «Noi ti battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», secondo alcuni il sacramento non sarebbe valido, poiché non sarebbe rispettata la forma della Chiesa che dice:

«Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». - Ma questa ragione non vale se si tiene presente la forma usata nel battesimo dalla Chiesa Greca. Potrebbero infatti dire: «Sia battezzato il servo di Cristo N. nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», forma con la quale i Greci ricevono il battesimo, pur essendo essa molto più dissimile dalla nostra di quanto non lo sia il dire: «Noi ti battezziamo». Occorre invece considerare che con tale forma: «**Noi ti battezziamo**», **viene espressa l'intenzione di concorrere in più persone a conferire uno stesso battesimo.** Ma ciò è contro la natura del ministro: l'uomo infatti non battezza se non in qualità di ministro e di vicario di Cristo, per cui come uno è Cristo, così uno deve essere il ministro che lo rappresenta. Per questo l'Apostolo dice espressamente, **Efesini 4, 5:** «**Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo**». Perciò l'intenzione contraria invaliderebbe il sacramento del battesimo. Se poi ciascuno dei due dicesse: «**Io ti battezzo** nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», ciascuno dei due esprimerebbe l'intenzione di conferire il battesimo individualmente. Il che potrebbe capitare se p. es. i due litigassero per battezzare una stessa persona. E allora è evidente che conferirebbe il sacramento del battesimo colui che per primo proferisse le parole. L'altro invece, anche se avesse il diritto di battezzare, se presumesse di pronunziare le parole sarebbe punibile come un ribattezzatore. Che se poi tutti e due dicessero le parole e immergessero o aspergessero il battezzando con assoluta contemporaneità, sarebbero punibili per **indisciplina nel modo di battezzare**, ma non per ripetizione del battesimo, poiché ciascuno intenderebbe battezzare un non battezzato e ciascuno, per quanto dipende da lui, lo battezzerebbe. Né conferirebbero due sacramenti distinti, ma Cristo, che è l'unico a battezzare interiormente, conferirebbe per mezzo di entrambi uno stesso sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 67, a. 6, ad arg. 1

L'argomento vale per gli agenti che agiscono per virtù propria. Invece nel battezzare gli uomini non agiscono per virtù propria, ma per la virtù di Cristo, **che essendo uno compie la sua opera per mezzo di un solo ministro.**

III[a] q. 67, a. 6, ad arg. 2

In caso di necessità una sola persona potrebbe battezzare più individui con questa forma: «Io vi battezzo»: p. es. se fosse imminente un crollo, un eccidio, o qualcosa di simile che non lasciasse il tempo necessario al battesimo individuale di ciascuno. E in questa maniera non si altererebbe la forma della Chiesa, poiché il plurale non è che la ripetizione del singolare, tanto più che S. **Matteo 28, 19**, usa il plurale: «**battezzandoli**». - E neppure esiste parità fra battezzante e battezzato, poiché **Cristo, che è il principale battezzante, è uno solo**, mentre sono molti che diventano per il battesimo una sola cosa in Cristo.

III[a] q. 67, a. 6, ad arg. 3

Come si è detto sopra [q. 66, a. 1], l'integrità del battesimo dipende dalla forma delle parole e dall'uso della materia. Quindi né chi proferisce soltanto le parole battezza, né chi immerge soltanto. Perciò se uno dice le parole e un altro immerge, non è possibile trovare una forma verbale che esprima la verità. Non si può dire infatti: «Io ti battezzo», poiché chi lo dice non

immerge, cioè non battezza. Né possono dire: «Noi ti battezziamo», poiché nessuno dei due battezza. Se infatti vi fossero due di cui uno scrive la prima parte di un libro e l'altro la seconda, non sarebbe un'espressione appropriata, ma una sineddoche il dire: «Noi abbiamo scritto questo libro»: si porrebbe infatti il tutto al posto della parte.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nel battesimo non occorra **qualcuno che rilevi dal sacro fonte il battezzato**. Infatti:

III[a] q. 67, a. 7, arg. 1

Il nostro battesimo deriva la sua santità dal battesimo di Cristo, e rende conformi a lui. Ma nessuno rilevò Cristo dal fonte dopo il suo battesimo, anzi egli, come dice S. **Matteo 3, 16**, «**appena fu battezzato, uscì dall'acqua** ». Quindi pare che neppure nel battesimo degli altri occorra che uno rilevi dal sacro fonte il battezzato.

III[a] q. 67, a. 7, arg. 2

Il battesimo è una rigenerazione soprannaturale, come si è detto [a. 3; q. 65, aa. 1, 2]. Ma nella generazione fisica non si richiede se non il principio attivo, che è il padre, e il principio passivo, che è la madre. Ora, poiché nel battesimo al posto del padre c'è il ministro e al posto della madre l'acqua stessa del battesimo, come dice S. Agostino, non occorre che vi sia alcun altro che rilevi dal sacro fonte il battezzato.

III[a] q. 67, a. 7, arg. 3

Nei sacramenti della Chiesa non ci deve essere nulla di ridicolo. Ma sarebbe ridicolo che dopo il battesimo gli adulti, che possono reggersi da soli e uscire dal sacro fonte, fossero rilevati da un altro. Quindi non si richiede che qualcuno, specialmente nel battesimo degli adulti, rilevi dal sacro fonte il battezzato.

III[a] q. 67, a. 7. SED CONTRA:

Dionigi scrive che «**i sacerdoti, accogliendo il battezzato, lo affidano al padrino, che è il responsabile e la guida della sua educazione**».

III[a] q. 67, a. 7. RESPONDEO:

La rigenerazione spirituale che avviene nel battesimo assomiglia in certo qual modo alla **generazione fisica**; S. **1Pietro 2, 2**, infatti scrive: «**Come bambini appena nati, bramate il puro latte spirituale**». Ma nella generazione fisica il neonato ha bisogno della **nutrice** e del **precettore**. Perciò anche nella generazione soprannaturale del battesimo ci deve essere uno che faccia le parti della nutrice e del precettore **addestrando e istruendo il neofita come un novizio nella fede, in ciò che si riferisce alla fede e alla vita cristiana**, cosa alla quale non possono attendere le autorità ecclesiastiche occupate nella cura comune del popolo: infatti i bambini e i neofiti richiedono una cura particolare oltre a quella comune. Occorre quindi che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato **assumendone l'istruzione e la tutela**. E ciò è

quanto dice **Dionigi** quando scrive: «**Alle nostre divine guide**», cioè agli Apostoli, «**venne in mente e piacque che si accogliessero i bambini in modo tale che i genitori carnali affidassero il bambino a un precettore istruito nelle cose divine, e il fanciullo passasse il resto della fanciullezza sotto di lui, come sotto un padre spirituale responsabile della sua santa salvezza**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 67, a. 7, ad arg. 1

Cristo non fu battezzato per essere rigenerato lui, ma per rigenerare gli altri. Quindi dopo il battesimo non aveva bisogno, come i bambini, di un precettore**.**

III[a] q. 67, a. 7, ad arg. 2

Nella generazione fisica non si richiede di necessità se non il padre e la madre; tuttavia per agevolare il parto e fornire una conveniente educazione al bambino occorrono l'ostetrica, la nutrice e il precettore, dei quali tiene le veci nel battesimo colui che rileva il bambino dal sacro fonte. Questi perciò non è indispensabile per la validità del sacramento, ma in caso di necessità uno può battezzare da solo.

III[a] q. 67, a. 7, ad arg. 3

Il battezzato non viene rilevato dal padrino al sacro fonte per la sua incapacità fisica, ma per la sua **debolezza spirituale**, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 8:

VIDETUR che chi rileva uno dal sacro fonte non **sia tenuto a istruirlo**. Infatti:

III[a] q. 67, a. 8, arg. 1

Nessuno può istruire se non ha istruzione. Ma anche persone non istruite e semplici sono ammesse a rilevare i battezzati dal sacro fonte. Quindi chi rileva il battezzato dal sacro fonte non è obbligato a istruirlo.

III[a] q. 67, a. 8, arg. 2

Un figlio può essere istruito meglio dal proprio padre che da un estraneo; poiché il figlio, come dice il Filosofo, riceve dal padre «la vita, il nutrimento e l'educazione». Se quindi chi rileva il battezzato fosse tenuto a istruirlo, nessuno meglio del padre stesso potrebbe rilevare il proprio figlio dal sacro fonte. Il che invece è proibito, come si riscontra nel **Decreto di Graziano** 2, 30, 1, cann. 1, 4.

III[a] q. 67, a. 8, arg. 3

Più persone possono istruire meglio di una sola. Se dunque chi rileva un battezzato fosse tenuto a istruirlo, questi dovrebbe essere rilevato non da uno solo, bensì da molti. **Il Papa S. Leone** [Decr. di Graz. 3, 4, 101] però ordina il contrario: «**Non si presentino più persone a rilevare dal battesimo il bambino, bensì uno solo, un uomo o una donna**».

IIIª q. 67, a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: «**Innanzi tutto ricordo a voi, uomini e donne che nel battesimo avete rilevato dei figli spirituali, che vi consideriate quali garanti presso Dio di quelli che avete pubblicamente rilevato dal fonte**».

IIIª q. 67, a. 8. RESPONDEO:

Ognuno è obbligato a compiere l'ufficio assunto. Ma sopra *[a. 7]* **abbiamo detto che chi rileva uno dal sacro fonte si assume l'ufficio di istitutore.** Quindi è obbligato ad aver cura di lui, se la necessità lo richiede: come nei tempi e nei luoghi in cui i battezzati si trovano a vivere **in mezzo agli infedeli**. Se invece vivono tra cristiani cattolici, i padrini possono essere dispensati da questo impegno, presumendosi che i battezzati vengano diligentemente **istruiti dai propri genitori**. Se tuttavia per un motivo qualunque essi sono persuasi del contrario, sono tenuti secondo le loro possibilità ad **attendere alla salvezza dei loro figli spirituali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 67, a. 8, ad arg. 1

Se sovrastasse un qualche pericolo, dovrebbe essere «**un uomo istruito nelle cose divine**» a rilevare dal sacro fonte il battezzato, come dice **Dionigi**. Dove invece questo pericolo non esiste, per il fatto che i bambini vivono in mezzo ai cattolici, tutti vengono ammessi a questo ufficio, poiché le cose riguardanti la vita e la fede cristiana sono conosciute pubblicamente da chiunque. Tuttavia non può fare da padrino chi non è battezzato, come è stato dichiarato nel **Concilio di Magonza** [Decr. di Graz. 3, 4, 102], sebbene un non battezzato possa battezzare: e ciò perché il battezzante, come si è visto *[a. 7, ad 2],* è indispensabile per il sacramento, mentre non lo è il padrino.

IIIª q. 67, a. 8, ad arg. 2

Come la generazione spirituale è diversa da quella carnale, così deve essere diversa anche la disciplina, secondo l'accenno di S. Paolo, **Ebrei 12, 9**: «**Abbiamo avuto come correttori i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati; non ci sottometteremo perciò molto di più al Padre degli spiriti per avere la vita?**». Quindi il padre spirituale deve essere diverso dal padre carnale, **a meno che la necessità non esiga il contrario**.

IIIª q. 67, a. 8, ad arg. 3

Se non ci fosse un **educatore principale**, si avrebbe **confusione** nell'educazione. Quindi nel battesimo il padrino principale deve essere uno solo. Altri tuttavia possono essere ammessi come coadiutori.

Questione 68
Proemio

Dobbiamo ora parlare **di coloro che ricevono il battesimo**.
A tale riguardo si pongono dodici quesiti:

1. Se tutti siano tenuti a ricevere il battesimo;
2. Se qualcuno possa salvarsi senza il battesimo;
3. Se il battesimo debba differirsi;
4. Se si debbano battezzare i peccatori;
5. Se ai peccatori battezzati si debbano imporre delle opere soddisfattorie;
6. Se si richieda la confessione dei peccati;
7. Se si richieda l'intenzione da parte del battezzando;
8. Se si richieda la fede;
9. Se i bambini debbano essere battezzati;
10. Se i bambini degli Ebrei siano da battezzarsi contro la volontà dei genitori;
11. Se in qualche caso si debba battezzare il bambino nell'utero materno;
12. Se i furiosi e i pazzi si debbano battezzare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti siano tenuti a ricevere il battesimo. Infatti:

III[a] q. 68, a. 1, arg. 1

Cristo non ha reso più stretta agli uomini la via della salvezza. Ma prima della venuta di Cristo gli uomini si potevano salvare senza il battesimo. Quindi anche dopo la sua venuta.

III[a] q. 68, a. 1, arg. 2

Il battesimo fu istituito principalmente come rimedio del peccato originale. Ma chi è battezzato, essendo libero dalla colpa originale, non la può trasmettere alla sua prole. Quindi i figli dei battezzati non vanno battezzati.

III[a] q. 68, a. 1, arg. 3

Si dà il battesimo per liberare dal peccato mediante la grazia. Ma questo effetto coloro che sono santificati nel seno materno lo ottengono senza il battesimo. Essi quindi non sono tenuti a ricevere il battesimo.

III[a] q. 68, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 3, 5**, si legge: «**Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio**». E nel libro **De Ecclesiasticis Dogmatibus [74]** è detto: «**Noi crediamo che la via della salvezza è aperta solo ai battezzati**».

IIIª q. 68, a. 1. RESPONDEO:

Gli uomini sono tenuti a ciò che è indispensabile per conseguire la salvezza. È chiaro d'altra parte che nessuno può conseguire la **salvezza se non per mezzo di Cristo**, da cui le parole dell'Apostolo, **Romani 5, 18**: «**Come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita**». Ora, il battesimo viene dato proprio per questo: perché l'uomo da esso rigenerato venga incorporato a Cristo, divenendo suo membro, per cui S. Paolo, **Galati 3, 27**, scriveva: «**Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo**». Perciò è evidente che tutti gli uomini sono tenuti al battesimo, e senza di esso non ci può essere salvezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 68, a. 1, ad arg. 1

Mai gli uomini poterono salvarsi, nemmeno prima della venuta di Cristo, senza divenire sue membra, poiché come dice S. Pietro, **Atti 4, 12**, «**non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati**». Prima di Cristo però gli uomini venivano incorporati a lui mediante la fede nella sua venuta futura, e di tale fede era «segno» la circoncisione, come osserva S. Paolo, **Romani 4, 11**. E prima ancora che fosse istituita la circoncisione gli uomini venivano incorporati a Cristo, come dice **S. Gregorio**, «**con la sola fede**», che veniva professata dagli antichi patriarchi con l'offerta dei sacrifici. Ora, anche dopo la venuta di Cristo gli uomini vengono incorporati a lui per mezzo della fede, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 3, 17**: «**Cristo abiti mediante la fede nei vostri cuori**». Ma è diverso il modo di manifestare la fede in una realtà quando essa è **presente** e quando è ancora **futura:** come indichiamo con parole diverse quanto accade ora, quanto è già accaduto e quanto accadrà. Sebbene quindi il sacramento del battesimo non sia sempre stato necessario alla salvezza, tuttavia la fede, di cui il battesimo è il sacramento, fu sempre necessaria.

IIIª q. 68, a. 1, ad arg. 2

I battezzati, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 81, a. 3, ad 2]*, vengono dal battesimo rinnovati nello spirito, ma il loro corpo rimane soggetto alla vecchia legge del peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Romani 8, 10:** «**Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione**». E S. Agostino [ne deduce che «non tutto nell'uomo viene battezzato». Ora, è chiaro che l'uomo nella generazione carnale non genera secondo lo Spirito, ma secondo la carne. Perciò i figli dei battezzati nascono con il peccato originale. Quindi hanno bisogno del battesimo.

IIIª q. 68, a. 1, ad arg. 3

Coloro che sono santificati nel seno materno ricevono senza dubbio la grazia che li libera dal peccato originale, ma non per questo ricevono il carattere che li configura a Cristo. Se dunque

attualmente qualcuno fosse santificato nel seno materno, dovrebbe ugualmente essere battezzato, per conformarsi con l'acquisto del carattere alle altre membra di Cristo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno possa salvarsi senza il battesimo. Infatti:

III[a] q. 68, a. 2, arg. 1

Dice il Signore, **Giovanni 3, 5**: «**Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio**». Ora, si salvano soltanto coloro che entrano nel regno di Dio. Quindi nessuno si può salvare senza il battesimo, che lo rigenera con l'acqua e con lo Spirito Santo.

III[a] q. 68, a. 2, arg. 2

Nel libro **De Ecclesiasticis dogmatibus [74]** si legge: «**Noi crediamo che nessun catecumeno abbia la vita eterna anche se è morto in buona condotta,** eccetto il caso del martirio, dove il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza». Ma se qualcuno si potesse salvare senza il battesimo, ciò sarebbe vero massimamente dei catecumeni di buoni costumi, i quali mostrano di possedere «**la fede che opera mediante la carità**», **Galati 5, 6**. Nessuno quindi si può salvare senza il battesimo.

III[a] q. 68, a. 2, arg. 3

Il sacramento del battesimo, come si è detto sopra *[a.1; q. 65, a. 4]*, è necessario per salvarsi. Ma il necessario è «ciò senza di cui una cosa non può essere», come spiega Aristotele. Nessuno quindi può conseguire la salvezza senza il battesimo.

III[a] q. 68, a. 2. SED CONTRA:

S. **Agostino** scrive: «**Ad alcuni la santificazione invisibile fu concessa e giovò senza i sacramenti visibili; al contrario la santificazione visibile, operata dai sacramenti visibili, può essere concessa ma non può giovare senza la santificazione invisibile**». Poiché dunque il sacramento del battesimo appartiene alla santificazione visibile, uno può conseguire la salvezza mediante la santificazione invisibile, senza il sacramento del battesimo.

III[a] q. 68, a. 2. RESPONDEO:

Si può essere senza battesimo in due modi:

- **Primo, di fatto e di proposito**, come capita a coloro che non sono battezzati né vogliono esserlo. E allora si ha evidentemente il disprezzo del sacramento da parte di coloro che hanno l'uso del libero arbitrio. Perciò chi è senza battesimo in questo modo **non può conseguire la salvezza**, poiché **né sacramentalmente né intenzionalmente** è incorporato a Cristo, nel quale soltanto è possibile la salvezza.

- **Secondo, uno può essere senza battesimo di fatto, ma non di proposito**: p. es. quando uno desidera di essere battezzato, ma viene accidentalmente prevenuto dalla morte prima di ricevere il battesimo. Ora, costui può conseguire la salvezza senza il battesimo attuale grazie al desiderio del battesimo, il quale nasce dalla «**fede che opera mediante la carità**», **Galati**

5, 6, attraverso la quale l'uomo viene santificato interiormente da Dio, il cui potere non è vincolato ai sacramenti. Ed è quanto dice appunto S. Ambrogio parlando di Valentiniano, che era morto da catecumeno: «Io ho perduto lui che stavo per rigenerare, ma lui non ha perduto la grazia che aveva domandato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 2, ad arg. 1

«L'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore», si legge nella Scrittura, 1Samuele 16, 7. Ora, chi desidera di «essere rigenerato nell'acqua e nello Spirito Santo» viene rigenerato di fatto nel suo intimo anche quando manca l'abluzione esterna; e in questo senso S. Paolo, Romani 2, 29, dice che «la vera circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera: quella la cui gloria non viene dagli uomini, ma da Dio».

III[a] q. 68, a. 2, ad arg. 2

Nessuno giunge alla vita eterna se non è assolto da ogni colpa e da ogni debito di pena. Ora, questa assoluzione generale si ha nell'atto del battesimo e nel martirio, per cui si dice che nel martirio «il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza», cioè la totale liberazione dalla colpa e dalla pena. Se dunque muore un catecumeno col desiderio del battesimo (altrimenti non morirebbe in stato di buona condotta, dato che questa non ci può essere senza «la fede che opera mediante la carità»), egli non ottiene subito la vita eterna, ma sconterà la pena dovuta ai suoi peccati; «tuttavia si salverà come attraverso il fuoco», secondo le parole di S. Paolo, 1Corinti 3, 15.

III[a] q. 68, a. 2, ad arg. 3

In tanto si dice che il battesimo è necessario per salvarsi in quanto uno non può avere la salvezza se non riceve il battesimo almeno col desiderio, il quale «dinanzi a Dio vale come l'opera compiuta».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il battesimo vada **differito.** Infatti:

III[a] q. 68, a. 3, arg. 1

Il Papa S. Leone ammonisce: «Per il battesimo sono stati assegnati per legge dal Romano Pontefice due tempi, cioè la Pasqua e la Pentecoste. Perciò avvertiamo la Vostra Dilezione di non aggiungere altri giorni a questa prescrizione» Non si deve dunque battezzare subito una persona, ma differire il battesimo fino ai periodi suddetti.

III[a] q. 68, a. 3, arg. 2

Negli atti del Concilio Agatense [34] si legge: «I Giudei, la cui perfidia torna spesso al vomito, se vogliono convertirsi al cattolicesimo se ne stiano per otto mesi sulla soglia della Chiesa tra i catecumeni; e soltanto allora, se dimostrano di convertirsi con retta

intenzione, ricevano la grazia del battesimo ». Non si deve quindi dare subito il battesimo, ma rimandarlo per un certo tempo.

IIIª q. 68, a. 3, arg. 3

Come dice Isaia 27, 9, «questo è tutto il frutto: l'eliminazione del peccato ». Ma il peccato viene tolto, o anche diminuito, in misura maggiore se il battesimo viene dilazionato. Primo, poiché coloro che peccano dopo il battesimo peccano più gravemente, secondo quelle parole, Ebrei 10, 29: «Di quanto maggior castigo pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel sangue dal quale è stato un giorno santificato» mediante il battesimo? Secondo, poiché **il battesimo cancella i peccati passati, ma non i futuri: per cui quanto più lo si rimanda, tanti più peccati esso toglie.** Pare quindi che il battesimo vada differito a lungo.

IIIª q. 68, a. 3. SED CONTRA:

Si legge, **Siracide 5, 7**: «**Non tardare a convertirti al Signore, e non rimandare di giorno in giorno**». Ma la perfetta conversione a Dio è quella di quanti vengono rigenerati in Cristo mediante il battesimo. Non si deve quindi rimandare il battesimo di giorno in giorno.

IIIª q. 68, a. 3 RESPONDEO:

Nella presente questione bisogna distinguere tra battezzandi bambini e battezzandi adulti:

- Infatti quando si tratta del **battesimo dei bambini non bisogna differire il battesimo**.

+ **Primo**, poiché non si attende da essi una maggiore istruzione, o una più completa conversione.

+ **Secondo**, per il pericolo di morte, non potendosi venire in loro aiuto con alcun altro mezzo all'infuori del sacramento del battesimo.

- Gli **adulti invece possono avvalersi del semplice desiderio del battesimo**, come si è detto sopra *[a. 2]*. Perciò agli adulti non si deve conferire il battesimo appena si convertono, ma è bene differirlo per un certo tempo.

+**Primo**, **a tutela della Chiesa**, perché essa non soffra inganno concedendo il battesimo a persone mal disposte, in conformità all'avvertimento, **1Giovnni 4, 1**: «**Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni per saggiare se provengono veramente da Dio**». Ora, la prova di coloro che si accostano al battesimo si ha quando la loro fede e i loro costumi vengono esaminati per un certo periodo.

+ **Secondo**, ciò è necessario **per il bene di quelli che vengono battezzati**, poiché essi hanno bisogno di un certo tempo per istruirsi perfettamente nella fede e per esercitarsi nelle pratiche della vita cristiana.

+ **Terzo**, la dilazione è necessaria **per il decoro del sacramento**: se infatti gli uomini vengono ammessi al battesimo nelle solennità principali, cioè a Pasqua e a Pentecoste, essi lo ricevono con più devozione. Tuttavia questa dilazione non va applicata in due casi.

* **Primo**, quando i battezzandi si mostrano perfettamente istruiti nella fede e preparati al battesimo: come Filippo battezzò subito l'Eunuco, e S. Pietro battezzò Cornelio e quanti erano con lui, **Atti 8, 36 ss.; 10, 47 s.**.

* **Secondo**, in caso di malattia o di qualche altro pericolo mortale. Perciò il **Papa Leone** scrive: «**Coloro che versano in pericolo di morte per malattia, assedio, persecuzione o naufragio, vanno battezzati in qualsiasi momento**». Se qualcuno tuttavia viene rapito dalla morte in circostanze che ne rendono impossibile il battesimo, mentre sta aspettando il tempo stabilito dalla Chiesa, si salva, sebbene «attraverso il fuoco», come si è detto sopra *[a. 2, ad 2]*. Pecca invece chi ritarda il battesimo oltre il tempo assegnato dalla Chiesa, a meno che non lo faccia per motivi di necessità e con la licenza dei superiori ecclesiastici. Tuttavia anche questo peccato può essere rimesso insieme con gli altri mediante la contrizione, che fa le veci del battesimo, come si è detto sopra *[q. 66, a. 11]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 3, ad arg. 1

L'ordine del Papa S. Leone di osservare i due tempi del battesimo vale per gli adulti, «eccetto il caso di pericolo di morte» (che è sempre da temersi per i bambini), come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 68, a. 3, ad arg. 2

La prassi relativa ai Giudei fu stabilita a tutela della Chiesa, perché essi non corrompano la fede dei semplici con una conversione incompleta. Tuttavia, come soggiunge lo stesso Concilio, «**se durante l'attesa prescritta essi incorrono in qualche infermità, si deve loro concedere il battesimo**».

III[a] q. 68, a. 3, ad arg. 3

Il battesimo, con la grazia che conferisce, non solo toglie i peccati passati, ma **impedisce anche che ne vengano commessi per il futuro**. E questa è la cosa più importante: che gli uomini non pecchino. È invece una cosa secondaria che essi pecchino più leggermente, o anche che i loro peccati vengano rimessi, secondo l'ammonizione di S. Giovanni, **1Giovanni 2, 1 s.**: «**Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecchiate. Ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre, Gesù Cristo giusto. Egli è la vittima di espiazione per i nostri peccati**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si debbano battezzare i peccatori. Infatti:

III[a] q. 68, a. 4, arg. 1

Zaccaria 13, 1, ha predetto: «In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità»; e ciò si riferisce al fonte battesimale. Quindi il sacramento del battesimo va dato anche ai peccatori.

IIIª q. 68, a. 4, arg. 2

Il Signore, **Matteo 9, 12**, ha affermato: «**Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma i malati**». Ora, i malati sono appunto i peccatori. Essendo quindi il battesimo la medicina del medico spirituale, cioè di Cristo, ai peccatori non va negato il sacramento del battesimo.

IIIª q. 68, a. 4, arg. 3

Nessun sussidio va rifiutato ai peccatori. Ma i peccatori battezzati trovano un aiuto spirituale nello stesso carattere battesimale, essendo esso una disposizione alla grazia. Quindi ai peccatori va concesso il sacramento del battesimo.

IIIª q. 68, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Chi ti ha creato senza di te, non ti giustificherà senza di te». Ma il peccatore, non avendo la volontà ben disposta, non coopera con Dio. Quindi il battesimo non gli serve per la giustificazione.

IIIª q. 68, a. 4. RESPONDEO:

Uno può dirsi peccatore in due sensi diversi:

- **Primo**, **per la macchia e il reato della colpa passata**. E a tali peccatori va conferito il sacramento del battesimo: poiché esso fu istituito particolarmente a questo scopo, cioè per mondare le sozzure dei peccati, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 5, 26**: «**Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola**».

- **Secondo**, uno può dirsi peccatore **per la volontà di peccare e per il proposito di persistere nel peccato**. E a tali peccatori il sacramento del battesimo non va conferito.

+ **Primo**, poiché mediante il battesimo gli uomini vengono incorporati a Cristo, come dice S. Paolo, **Galati 3, 27**: «**Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo**». Ma finché uno ha la volontà di peccare non può essere unito a Cristo, poiché sta scritto, **2Corinti 6, 14**: «**Quale rapporto ci può essere tra la giustizia e l'iniquità?».** Perciò S. Agostino dice: «Nessuno che sia padrone della propria volontà può iniziare una nuova vita se non si pente della vita passata».

+ **Secondo**, poiché nelle funzioni di Cristo e della Chiesa non ci deve essere nulla di inutile. Ma è inutile ciò che non raggiunge il fine a cui è ordinato. Ora, nessuno che abbia la volontà di peccare può ottenere la purificazione dei peccati, che è il fine del battesimo: infatti ciò equivarrebbe a porre insieme due cose contraddittorie.

+ **Terzo**, poiché nei riti sacramentali va esclusa qualsiasi falsità, e d'altra parte è un segno falso quello a cui non corrisponde la realtà significata. Ora, il fatto che uno si presenti per essere lavato nel battesimo significa che è disposto all'abluzione interiore. Il che invece non accade in chi ha il proposito di persistere nel peccato. È evidente quindi che a tali persone non va concesso il sacramento del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 68, a. 4, ad arg. 1

Il testo si riferisce a quei peccatori che hanno la volontà di recedere dal peccato.

IIIª q. 68, a. 4, ad arg. 2

Il medico spirituale, cioè Cristo, agisce in due modi:

- **Primo**, da se stesso **interiormente**: e così **prepara** la volontà umana a volere il bene e a odiare il male.

- **Secondo**, per mezzo dei suoi ministri, applicando **esteriormente** i sacramenti: e allora egli opera portando a termine quanto è stato iniziato esteriormente. Perciò **il sacramento del battesimo non va concesso se non a coloro nei quali appare qualche segno di conversione interiore**; come anche una medicina corporale non viene data a un infermo se in lui non si manifesta qualche segno di vita.

IIIª q. 68, a. 4, ad arg. 3

Il battesimo è «il sacramento della fede». Ma la fede informe non basta alla salvezza, e neppure ne è il fondamento, ma è necessaria la fede formata, «che opera mediante la carità», come spiega S. Agostino [De fide et op. 16]. Quindi nemmeno il sacramento del battesimo può conferire la salvezza quando perdura la volontà di peccare, che esclude la fede formata. - Né si deve mai disporre una persona alla grazia mediante l'impressione del carattere battesimale finché essa manifesta la volontà di peccare, poiché «Dio non costringe nessuno alla virtù», come avverte il Damasceno [De fide orth. 2, 30].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che ai peccatori che vengono battezzati si debbano **imporre delle opere soddisfattorie.** Infatti:

IIIª q. 68, a. 5, arg. 1

Rientra nella giustizia di Dio che ciascuno sia punito per ogni singolo peccato, secondo quelle parole, **Ecclesiaste 12, 14**: «**Dio citerà in giudizio ogni azione**». Ma le **opere soddisfattorie** vengono imposte ai peccatori in **pena dei peccati passati**. Quindi ai peccatori che vengono battezzati sono da imporsi delle opere soddisfattorie.

IIIª q. 68, a. 5, arg. 2

Con le opere soddisfattorie i peccatori neo-convertiti si esercitano nel bene e si sottraggono alle occasioni di peccare, poiché «soddisfare è tagliare le radici dei peccati e sbarrare la strada al loro ritorno». Ora, ciò è particolarmente necessario ai neofiti. Quindi è bene che ai battezzati vengano imposte delle opere soddisfattorie.

IIIª q. 68, a. 5, arg. 3

Dare soddisfazione a Dio non è meno doveroso che dare soddisfazione al prossimo. Ma ai neofiti si deve imporre la riparazione verso il prossimo, se ne hanno lesi i diritti. Quindi si deve loro imporre anche la riparazione verso Dio con opere penitenziali.

IIIª q. 68, a. 5. SED CONTRA:

S. Ambrogio, commentando le parole di S. Paolo, **Romani 11, 29**: «**I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili**», afferma: «**La grazia di Dio nel battesimo non vuole gemiti, pianti e opere, ma soltanto la fede, e tutto condona gratuitamente**».

IIIª q. 68, a. 5. RESPONDEO:

«**Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù**», scrive S. Paolo, **Romani 6, 3 s.,** «**siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti assieme a lui nella morte**», cosicché l'uomo in virtù del battesimo viene incorporato nella morte di Cristo. Ora, è chiaro in base all'esposizione già fatta *[q. 48, aa. 2, 4; q. 49, a. 3]* che **la morte di Cristo soddisfece pienamente per i peccati**, «**non solo nostri, ma anche di tutto il mondo**», come dice S. **1Giovanni 2, 2**. Perciò a chi viene battezzato non deve essere imposta alcuna penitenza per nessun peccato, poiché ciò costituirebbe un'ingiuria alla passione e alla morte di Cristo, quasi che essa non bastasse alla piena soddisfazione delle colpe dei battezzati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 68, a. 5, ad arg. 1

«Il battesimo», scrive S. Agostino, «ha la facoltà di incorporare a Cristo i battezzati quali sue membra». E così la **passione** di Cristo fu **soddisfattoria per le colpe dei battezzati**: come un membro può soddisfare per il peccato di un altro membro. Da cui le parole di **Isaia, 53, 4**: «**Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori**».

IIIª q. 68, a. 5, ad arg. 2

I neofiti devono venire esercitati nel bene non con opere penose, ma con **opere facili**, «**affinché con il latte di esercitazioni semplici crescano verso cose più perfette**», come dice la **Glossa** a commento delle parole del **Salmo 130, 2**: «**Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre**». Perciò anche il Signore, Matteo 9, 14 s., dispensò dal digiuno i suoi discepoli convertiti da poco. E S. **1Pietro 2, 2**, raccomanda: «**Come bambini appena nati bramate il puro latte spirituale, per crescere con esso verso la salvezza**».

IIIª q. 68, a. 5, ad arg. 3

Restituire il mal tolto al prossimo e rendere a lui **soddisfazione delle ingiustizi**e commesse rientra nell'**abbandono del peccato**, poiché sarebbe una colpa il ritenere la roba altrui e non risarcire il danno arrecato al prossimo. Quindi ai peccatori battezzati si deve imporre la riparazione nei riguardi del prossimo non meno dell'abbandono del peccato. Non si deve imporre invece che scontino qualche pena per le loro colpe passate.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i peccatori nell'accostarsi al battesimo siano tenuti a **confessare i loro peccati.** Infatti:

IIIª q. 68, a. 6, arg. 1

S. Matteo 3, 6, riferisce che «**molti si facevano battezzare da Giovanni nel fiume Giordano mentre confessavano i loro peccati**». Ma il battesimo di Cristo è più perfetto di quello di Giovanni. Quindi molto più devono confessare i loro peccati coloro che vogliono ricevere il battesimo cristiano.

IIIª q. 68, a. 6, arg. 2

Nei **Proverbi 28, 13**, si legge: «**Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo; chi le confessa e cessa di farle troverà indulgenza**». Ora, ci si battezza proprio per ottenere misericordia per i propri peccati. Quindi i battezzandi devono confessare i loro peccati.

IIIª q. 68, a. 6, arg. 3

Prima del battesimo si richiede la penitenza, secondo l'esortazione di S. Pietro, **Atti 2, 38**: «**Pentitevi, e ciascuno di voi si faccia battezzare**». Ma la confessione fa parte della penitenza. Quindi prima del battesimo si richiede la confessione dei peccati.

IIIª q. 68, a. 6. SED CONTRA:

La confessione dei peccati deve essere accompagnata dalle lacrime. Dice infatti **S. Agostino**: «**Su ogni specie di peccato si deve riflettere e piangere**». Ma come nota **S. Ambrogio**, «**la grazia divina nel battesimo non vuole né gemiti né pianti**». Quindi dai battezzandi non si deve esigere la confessione dei peccati.

IIIª q. 68, a. 6. RESPONDEO:

C'è una duplice confessione dei peccati:

- **Una interiore, che si fa a Dio.** E tale confessione dei peccati è richiesta anche prima del battesimo: occorre cioè che l'uomo pensando ai propri peccati se ne dolga. Dice infatti S. **Agostino**: «**Nessuno può iniziare una vita nuova se non si pente della vita passata**».

- L'altra confessione dei peccati è invece **esteriore, e viene fatta al sacerdote**. Ora, tale confessione non è richiesta prima del battesimo:

+ **Primo**, poiché tale confessione, chiamando in causa la persona del ministro, rientra nel sacramento della penitenza, che non è necessario prima del battesimo, essendo questo «**la porta di tutti i sacramenti**».

+ **Secondo**, poiché la confessione esteriore che si fa al sacerdote ha per scopo di far assolvere il penitente dai suoi peccati e di obbligarlo alle opere soddisfattorie, che invece non vanno imposte ai battezzati, come si è detto sopra *[a. 5]*. Né coloro che vengono battezzati hanno bisogno della remissione dei peccati tramite il potere delle chiavi, dato che la ottengono in modo totale mediante il battesimo.

+ **Terzo**, poiché la **confessione privata** fatta a un uomo è per se stessa **penosa**, in quanto suscita la **vergogna** di chi si confessa. Ora, al battezzato non viene imposta alcuna pena esterna. Perciò nel battesimo non occorre una confessione specifica dei peccati, ma basta quella generica che i battezzandi fanno secondo il rito della Chiesa «rinunziando a Satana e a tutte le sue opere». E in questo senso una Glossa dice che «nel battesimo di Giovanni si dà l'esempio ai battezzandi della confessione dei peccati e della promessa di una condotta

migliore». Se tuttavia qualcuno dei battezzandi per devozione volesse confessare i suoi peccati, allora si dovrebbe ascoltare la sua confessione: non per imporgli una soddisfazione, ma per dargli una formazione alla vita spirituale contro i suoi peccati abituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 6, ad arg. 1

Nel battesimo di Giovanni non venivano rimessi i peccati, ma esso era «**un battesimo di penitenza**». Era quindi giusto che quanti si accostavano a tale battesimo confessassero i loro peccati, per ricevere la penitenza corrispondente alle loro colpe. Il battesimo cristiano invece è senza penitenza esterna, come dice S. Ambrogio. Perciò il confronto non regge.

III[a] q. 68, a. 6, ad arg. 2

Ai battezzati basta la confessione interiore fatta a Dio, e insieme quella esterna generica, per essere messi sulla retta strada e ottenere misericordia; non si richiede invece la confessione esterna specifica, come si è spiegato [nel corpo].

III[a] q. 68, a. 6, ad arg. 3

La confessione fa parte della penitenza sacramentale, che non è richiesta prima del battesimo, come si è detto; si richiede però la virtù della penitenza interiore.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che da parte del battezzando non sia richiesta l'**intenzione di ricevere** il sacramento del battesimo. Infatti:

III[a] q. 68, a. 7, arg. 1

Nel sacramento il battezzando ha il ruolo del paziente. Ma l'intenzione non è necessaria da parte del paziente, bensì da parte dell'agente. Quindi da parte del battezzando non occorre l'intenzione di ricevere il battesimo.

III[a] q. 68, a. 7, arg. 2

Se si omette qualcosa di necessario al battesimo, la persona va nuovamente battezzata: p. es. se si omette l'invocazione della Trinità, come si è detto sopra *[q. 66, a. 6, s. c.; a. 9, ad 3]*. Ma non pare che si debba ribattezzare una persona per il fatto che non aveva l'intenzione di ricevere il battesimo: altrimenti, non potendosi dimostrare l'intenzione del battezzato, ciascuno potrebbe chiedere di essere battezzato di nuovo per difetto di intenzione. Quindi non è richiesta da parte del battezzando l'intenzione di ricevere il sacramento.

III[a] q. 68, a. 7, arg. 3

Il battesimo viene dato in riparazione del peccato originale. Ma **chi nasce contrae il peccato originale senza averne l'intenzione.** Quindi il battesimo non richiede l'intenzione da parte del battezzando.

III[a] q. 68, a. 7. SED CONTRA:

Secondo il rito della Chiesa **i battezzandi chiedono pubblicamente il battesimo**. In tal modo quindi essi manifestano la propria intenzione di ricevere il sacramento.

III[a] q. 68, a. 7. RESPONDEO:

Con il battesimo l'uomo muore alla precedente vita di peccato e inizia una vita nuova, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6, 4:** «**Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova**». Come quindi per morire alla vita passata, stando all'insegnamento di **S. Agostino**, si richiede in chi ha l'**uso del libero arbitrio** «**il pentimento della vita trascorsa**», così si richiede **l'intenzione di intraprendere la vita nuova** che viene inaugurata con la ricezione del sacramento. Quindi occorre da parte del battezzando la volontà, ossia l'intenzione, di ricevere il sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 7, ad arg. 1

Nella giustificazione mediante il battesimo **non c'è passività coatta, ma volontaria**. Quindi si richiede da parte del ricevente l'intenzione di ricevere ciò che gli viene dato.

III[a] q. 68, a. 7, ad arg. 2

Se in un adulto mancasse l'intenzione di ricevere il sacramento, si dovrebbe ripetere il battesimo. Se però il difetto non risultasse certo si dovrebbe dire: «Se non sei battezzato, io ti battezzo».

III[a] q. 68, a. 7, ad arg. 3

Il battesimo è diretto non solo contro il peccato originale, ma anche contro i peccati attuali, che vengono compiuti volontariamente e intenzionalmente**.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che da parte del battezzando **sia richiesta la fede**. Infatti:

III[a] q. 68, a. 8, arg. 1

Il sacramento del battesimo fu istituito da Cristo. Ma Cristo dando la forma del battesimo, **Marco 16, 16**, presuppone che **la fede** lo preceda: «**Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo**». Se quindi non c'è la fede non ci può essere il sacramento del battesimo.

III[a] q. 68, a. 8, arg. 2

Nei sacramenti della Chiesa non vi è nulla di inutile. Ma chi accede al battesimo secondo il rito della Chiesa viene interrogato sulla fede con le parole: «Credi in Dio Padre?». Quindi per il battesimo si richiede la fede.

III[a] q. 68, a. 8, arg. 3

Per il battesimo si richiede l'intenzione di ricevere il sacramento. Ma tale intenzione non ci può essere senza la **vera fede**, essendo il battesimo il sacramento della vera fede: con esso

infatti gli uomini «vengono incorporati a Cristo», come dice S. Agostino, il che non può avvenire senza la vera fede, poiché al dire di S. Paolo, **Efesini 3, 1**: «**Cristo abita nei nostri cuori mediante la fede**». Quindi chi non ha la **vera fede** non può ricevere il sacramento del battesimo.

IIIª q. 68, a. 8, arg. 4

La mancanza di **fede** è un peccato gravissimo, come si è dimostrato nella Seconda Parte *[II-II, q. 10, a. 3]*. Ma coloro che **persistono nel peccato** non vanno battezzati. Quindi nemmeno coloro che **persistono nell'incredulità.**

IIIª q. 68, a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive: «**Dalle antiche leggi dei Padri abbiamo appreso che i battezzati dagli eretici in nome della Trinità, quando ritornano alla Santa Chiesa, devono essere accolti nel seno della madre Chiesa mediante l'unzione crismale, o l'imposizione della mano, o la sola professione della fede**». Ora, ciò non varrebbe se la **[vera] fede** fosse necessaria al battesimo.

IIIª q. 68, a. 8. RESPONDEO:

Come risulta dalle cose già dette *[q. 63, a. 6; q. 66, a. 9]*, due effetti vengono prodotti nell'anima attraverso il battesimo: il carattere e la grazia. Una cosa può quindi essere necessaria al battesimo in due modi:

- **Primo**, **come indispensabile per avere la grazia**, che è l'effetto ultimo del sacramento. E in questo senso la **vera fede** è necessaria al battesimo, poiché S. Paolo, **Romani 3, 22**, dice che «**la giustizia di Dio si ha per mezzo della fede in Gesù Cristo**».

- **Secondo**, una cosa può essere necessaria al battesimo **come indispensabile per ricevere il carattere** battesimale. E in questo senso non si richiede necessariamente nel battesimo la **vera fede** del battezzando, come neppure la vera fede del battezzante, purché ci siano tutte le altre condizioni necessarie alla validità del sacramento. Questa infatti non dipende dalla santità di chi lo amministra, o di chi lo riceve, ma dalla virtù di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 68, a. 8, ad arg. 1

Il Signore parla del **battesimo in quanto esso conduce gli uomini alla salvezza per mezzo della grazia santificante**: il che non è possibile senza la **vera fede**. Per cui di proposito dice: «Chi crederà e sarà battezzato, **sarà salvo**».

IIIª q. 68, a. 8, ad arg. 2

La Chiesa intende battezzare gli uomini perché siano purificati dal peccato, secondo l'espressione di **Isaia 27, 9**: «**Tutto il frutto sarà questo: che il peccato sia tolto**». Di conseguenza, per quanto dipende da lei, non intende dare il battesimo se non a coloro che hanno la vera fede, senza della quale non c'è la remissione dei peccati. Per questo chiede ai battezzandi se credono. Che se poi qualcuno senza la vera fede riceve il battesimo fuori della Chiesa, non lo riceve a sua salvezza. Da cui le parole di S. Agostino: «La Chiesa viene

paragonata al paradiso per indicare che gli uomini possono certamente ricevere il suo battesimo anche fuori di essa, ma non possono fuori di essa ricevere o mantenere la salvezza della beatitudine».

IIIª q. 68, a. 8, ad arg. 3

Chi non ha la **vera fede** sugli altri articoli [del Credo] la può tuttavia avere nei riguardi del sacramento del battesimo, e quindi non è escluso che possa avere l'intenzione di ricevere questo sacramento. Che se poi il suo errore abbraccia anche questo sacramento, gli basta per riceverlo l'intenzione generale di ricevere il battesimo come Cristo lo ha istituito e la Chiesa lo amministra.

IIIª q. 68, a. 8, ad arg. 4

Come il sacramento del battesimo non va conferito a chi **non vuole recedere dagli altri peccati**, così nemmeno va conferito a chi **non vuole abbandonare l'incredulità**. Ambedue **però ricevono validamente il sacramento, se esso viene loro amministrato, per quanto senza giovamento per la loro salvezza.**

ARTICOLO 9:

VIDETUR che non si debbano **battezzare i bambini**. Infatti:

IIIª q. 68, a. 9, arg. 1

In chi viene battezzato **occorre l'intenzione** di ricevere il sacramento, come si è detto sopra *[a. 7]*. Ma i bambini non possono avere tale intenzione, essendo privi dell'uso del libero arbitrio. Quindi non possono ricevere il sacramento del battesimo.

IIIª q. 68, a. 9, arg. 2

Il battesimo è «**il sacramento della fede**», come si è detto sopra *[a. 4, ad 3; q. 39, a. 5; q. 66, a. 1, ad 1]*. Ma i bambini non hanno la fede, che risiede, secondo **S. Agostino**, «**nella volontà dei credenti**». Né può dirsi che si salvino per la fede dei genitori, poiché a volte i genitori sono senza fede, per cui piuttosto si dannerebbero per la loro incredulità. Pare quindi che i bambini non vadano battezzati.

IIIª q. 68, a. 9, arg. 3

S. **1Pietro 3, 21**, scrive che «**il battesimo che adesso ci salva non è rimozione di sporcizia del corpo, ma invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscien**za». Ora, i bambini non hanno coscienza, né buona né cattiva, essendo privi dell'uso di ragione; e neppure è possibile interrogarli, essendo essi incapaci di comprendere. Quindi i bambini non devono essere battezzati.

IIIª q. 68, a. 9. SED CONTRA:

Dionigi afferma che «**le nostre divine guide**», cioè gli Apostoli, «**approvarono l'ammissione dei bambini al battesimo**».

IIIª q. 68, a. 9 RESPONDEO:

Scrive S. Paolo, **Romani 5, 17**: «**Se per la caduta di uno solo**», cioè di Adamo, «**la morte ha regnato a causa di quel solo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo**». Ora, i bambini per il peccato di Adamo contraggono il peccato originale, come risulta dal fatto che sono soggetti alla morte, «**che ha raggiunto tutti**» a causa del peccato del primo uomo, come dice lo stesso Apostolo, **Romani 5, 12.** Perciò i bambini molto di più possono ricevere la grazia da Cristo per regnare nella vita eterna. Il Signore stesso però dice, **Giovanni 3, 5**, che «**se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio**». **Per cui fu necessario battezzare i bambini, affinché, come nascendo incorrono nella dannazione per via di Adamo, così per via di Cristo conseguano la salvezza rinascendo.** Fu inoltre opportuno battezzare i bambini anche perché, **nutriti fin dall'infanzia nella vita cristiana**, perseverino in essa più saldamente, in conformità alle parole dei **Proverbi 22, 6**: «**Abitua il giovane a seguire la retta via; neppure da vecchio se ne allontanerà**». E questa è la ragione addotta da Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 9, ad arg. 1

La rigenerazione spirituale prodotta dal battesimo assomiglia in qualche modo alla nascita fisica, nel senso che i bambini, come non prendono il cibo da sé quando sono ancora nel seno materno, ma vengono sostentati dal nutrimento della madre, così finché non hanno l'uso della ragione, e vivono quasi nel seno della madre Chiesa, ricevono la salvezza non da se stessi, ma per mezzo degli atti della Chiesa. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**La Chiesa presta ai bambini la sua bocca materna perché ricevano i sacri misteri, non potendo essi credere con il proprio spirito per la loro giustificazione, né professare la fede con la propria bocca per la loro salvezza**. Ora, se vengono giustamente chiamati fedeli in quanto professano la fede con le parole dei padrini, perché non ritenerli anche penitenti, dichiarando essi con le parole degli stessi padrini che rinunziano al diavolo e a questo mondo?». E per la medesima ragione si può dire che i bambini hanno l'intenzione, non per un atto proprio, poiché essi talvolta fanno resistenza e piangono, ma per l'atto di coloro che li presentano.

III[a] q. 68, a. 9, ad arg. 2

Come dice **S. Agostino**, «**nella Chiesa del Salvatore i bambini credono per mezzo degli altri, come dagli altri hanno contratto il peccato che viene rimesso nel battesimo**». E non impedisce la loro salvezza l'eventuale incredulità dei genitori poiché, come spiega lo stesso S. **Agostino**, «**i bambini vengono presentati a ricevere la grazia spirituale non tanto da coloro che li portano sulle loro braccia (sebbene pure da costoro, se questi sono buoni fedeli), quanto dall'intera società dei santi e dei fedeli**. È giusto infatti vederli presentati da tutti coloro a cui piace che siano presentati, e dal cui amore vengono associati alla comunione dello Spirito Santo». Invece l'incredulità dei genitori, anche se dopo il battesimo essi tentassero di iniziarli ai sacrifici dei demoni, non nuoce ai bambini poiché, aggiunge il Santo, «**una volta che il bambino è stato rigenerato per l'altrui volontà non può in seguito essere irretito per l'altrui malizia, se non vi acconsente con la volontà propria, secondo le parole**

di Ezechiele 18, 4: —La vita del padre e quella del figlio è mia; chi pecca morirà‖. Aveva contratto invece da Adamo la colpa da cui viene liberato con la grazia di questo sacramento per il fatto che in quel momento non viveva ancora una vita personale ». **La fede di un altro, anzi di tutta la Chiesa, giova poi al bambino in virtù dell'operazione dello Spirito Santo, che unisce la Chiesa e comunica i beni dell'uno all'altro.**

IIIª q. 68, a. 9, ad arg. 3

Come nel battesimo il bambino non professa la fede personalmente, ma per mezzo di altri, così non viene interrogato lui personalmente, ma nella persona di altri, e gli interrogati professano la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale viene associato a questa fede per mezzo del «sacramento della fede». Quanto invece alla «buona coscienza», il bambino la acquista anche personalmente non in atto, bensì in abito, mediante la grazia santificante.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che i bambini dei **Giudei** o di altri **infedeli** vadano **battezzati** anche **contro la volontà dei genitori.** Infatti:

IIIª q. 68, a. 10, arg. 1

Si deve provvedere al prossimo più contro il pericolo della morte eterna che contro il pericolo della morte temporale. Ma a un bambino che corra un pericolo di morte temporale bisogna porgere aiuto anche se i genitori vi si opponessero per cattiveria. Tanto più dunque si deve provvedere ai bambini degli infedeli mediante il battesimo contro il pericolo della morte eterna, anche se i genitori fossero contrari.

IIIª q. 68, a. 10, arg. 2

I figli degli schiavi sono schiavi e in potere dei padroni. Ma i Giudei sono schiavi dei re e dei principi, e altrettanto gli altri infedeli. Quindi senza violare alcun diritto i principi possono far battezzare i figli dei Giudei e degli altri infedeli.

IIIª q. 68, a. 10, arg. 3

Ciascun uomo è più di Dio, da cui ha l'anima, che del suo padre carnale, da cui ha ricevuto il corpo. Perciò non è ingiusto che i bambini degli infedeli vengano sottratti ai genitori carnali e consacrati a Dio mediante il battesimo.

IIIª q. 68, a. 10. SED CONTRA:

Nel **Decreto di Graziano 1, 45, 5**, si leggono queste parole di un **Concilio Toledano [IV, 57]** *[633 d.C. presieduto da Isidoro di Siviglia]*: «**Il santo Sinodo riguardo ai Giudei comanda che da qui innanzi a nessuno vada imposto di credere con la violenza, poiché essi non vanno salvati contro la loro volontà, ma con il loro consenso, salvando così l'integrità della giustizia**».

IIIª q. 68, a. 10. RESPONDEO:

I bambini degli infedeli o hanno **l'uso di ragione**, o non l'hanno:

- **Se lo hanno**, allora quanto alle cose che sono di diritto divino o naturale iniziano a poter disporre di se stessi. E così di propria volontà, anche in contrasto con i genitori, possono ricevere il battesimo, come possono anche contrarre matrimonio. Perciò costoro possono essere lecitamente **istruiti** e **indotti a ricevere il battesimo**.

- Se invece **non hanno ancora l'uso del libero arbitrio**, **allora rimangono per diritto naturale sotto la cura dei genitori fintanto che non possono provvedere a se stessi**. E per questo si dice che nell'antica legge i bambini venivano salvati «per la fede dei genitori». Perciò sarebbe contro la giustizia naturale se tali bambini venissero battezzati senza il consenso dei genitori: come anche se uno che ha l'uso di ragione venisse battezzato contro la sua volontà. Sarebbe inoltre pericoloso battezzare i figli degli infedeli in simili circostanze, poiché essi ritornerebbero facilmente all'infedeltà, per l'affetto naturale verso i genitori. Così dunque la Chiesa non segue la prassi di battezzare i figli degli infedeli senza il consenso dei genitori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 68, a. 10, ad arg. 1

Nessuno deve essere strappato alla morte corporale contro l'ordinamento del diritto civile: come se uno viene condannato a morte dal giudice, nessuno lo può sottrarre alla morte con la violenza. E così **nessuno deve turbare il diritto naturale** che pone il figlio sotto la cura del padre per liberarlo dal pericolo della morte eterna.

III[a] q. 68, a. 10, ad arg. 2

I Giudei sono schiavi dei principi secondo una **servitù di diritto civile**, che non esclude il rispetto del **diritto naturale** e divino.

III[a] q. 68, a. 10, ad arg. 3

L'uomo è ordinato a Dio mediante la propria ragione, con la quale può conoscerlo. Il bambino perciò, prima che abbia l'uso di ragione, è ordinato a Dio dalla legge naturale mediante la ragione dei suoi genitori, alla cura dei quali è naturalmente sottoposto: **è quindi secondo la loro volontà che vanno eseguite le cose divine nei suoi riguardi**.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che si possano **battezzare i bambini nel seno materno**. Infatti:

III[a] q. 68, a. 11, arg. 1

È più efficace la grazia di Cristo per la salvezza che il peccato di Adamo per la dannazione, come dice l'Apostolo, Romani 5, 15 ss.. Ma i bambini nel seno materno si dannano per il peccato di Adamo. Molto più quindi potranno salvarsi per la grazia di Cristo. Ora, ciò avviene mediante il battesimo. Quindi i bambini viventi nel seno materno possono essere battezzati.

III[a] q. 68, a. 1, arg. 2

Il bambino che vive nel seno materno è qualcosa della madre. Ma battezzando la madre viene battezzato tutto ciò che si trova dentro di essa. Quindi battezzando la madre rimane battezzato anche il bambino che si trova nel suo seno.

IIIª q. 68, a. 11, arg. 3

La morte eterna è peggiore della morte temporale. Ora, di due mali si deve scegliere il minore. Se dunque un bambino vivente nel seno materno non può essere battezzato, sarebbe meglio aprire la madre e battezzare il bambino estratto a forza piuttosto che lasciare che esso muoia senza battesimo e si danni eternamente.

IIIª q. 68, a. 11, arg. 4

Capita a volte che prima della nascita fuoriesca una parte del corpo del bambino, come si legge, **Genesi 38, 27 ss.,** di uno dei gemelli di Tamar: «**Durante il parto, uno di essi mise fuori una mano,** e la levatrice prese un filo scarlatto e lo legò attorno a quella mano dicendo: —Questi è uscito per primo!‖. Ma quando questi ritirò la sua mano, ecco uscì suo fratello» Ora, in casi simili c'è talvolta pericolo di morte. Quindi si deve battezzare quella parte, mentre il bambino si trova ancora nel seno materno.

IIIª q. 68, a. 11. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino** che «**nessuno rinasce se prima non è nato**». Ma il battesimo è una rigenerazione spirituale. Nessuno quindi deve essere battezzato prima che nasca, uscendo dal seno materno.

IIIª q. 68, a. 11. RESPONDEO:

Il battesimo implica necessariamente che il corpo del battezzando venga in qualche modo lavato con l'acqua, essendo il battesimo una certa abluzione, come si è detto sopra *[q. 66, a. 1]*. Ora il corpo del bambino, prima che esca dal seno materno, non può in alcun modo essere raggiunto dall'acqua: a meno che non si dica che l'**abluzione battesimale** con cui si lava il corpo della madre **raggiunge la prole esistente nell'utero**. Ma ciò è impossibile, sia perché l'anima del bambino, alla santificazione della quale è diretto il battesimo, è distinta dall'anima della madre, sia perché il corpo del bambino vivo è già formato, e di conseguenza distinto dal corpo della madre. Perciò il battesimo dato alla madre non ridonda sulla prole esistente nel suo seno. E a questo proposito scrive **S. Agostino**: «**Se al corpo della madre appartenesse quanto in essa viene concepito così da dover essere considerato come una parte di lei, allora nell'imminenza di un pericolo mortale non si battezzerebbe il bambino di una donna battezzata durante la gestazione. Poiché invece si battezza anche tale bambino, è evidente che egli non era una parte del corpo della madre mentre le viveva in seno**». Quindi in nessun modo i bambini ancora racchiusi nel seno materno possono essere battezzati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 68, a. 11, ad arg. 1

I bambini esistenti nel seno materno non sono ancora venuti alla luce per convivere con gli altri uomini. Non possono quindi essere soggetti all'azione di questi così da ricevere per mezzo di essi i sacramenti della propria salvezza. Possono invece essere **soggetti all'intervento di Dio, dinanzi al quale vivono, in modo da conseguire la santificazione per un qualche privilegio di grazia**: come accadde per quelli che furono santificati nel seno materno.

III[a] q. 68, a. 11, ad arg. 2

Le membra interne della madre sono qualcosa di lei per la continuità e l'unione naturale delle parti con il tutto. Il bambino invece che vive in seno alla madre è qualcosa di lei per un certo legame che unisce l'uno all'altro due corpi distinti. Perciò l'argomento non regge.

III[a] q. 68, a. 11, ad arg. 3

«Non si deve fare il male perché ne venga un bene», dice S. Paolo, Romani 3, 8. Quindi nessuno deve uccidere la madre per battezzarne la prole. Se però la madre è morta e nel suo seno vive ancora la prole, la si deve aprire perché l'infante sia battezzato.

III[a] q. 68, a. 11, ad arg. 4

Per il battesimo si deve aspettare l'uscita completa del bambino dal seno materno, se non incombe la morte. Se tuttavia prima si presenta la testa, dove hanno fondamento i sensi, si deve battezzare il bambino nell'imminenza di un pericolo; e dopo non lo si deve ribattezzare, se dovesse nascere compiutamente. E lo stesso **pare** doversi fare, in caso di pericolo, qualunque altra parte fuoriesca. Tuttavia, poiché in nessuna delle parti esterne c'è la pienezza della vita come nella testa, ad alcuni **pare** che quando si sia battezzata qualunque altra parte del corpo, stante il dubbio, si debba battezzare il bambino dopo la sua perfetta nascita con questa forma: «Se non sei battezzato, io ti battezzo».

ARTICOLO 12:

VIDETUR che non si debbano battezzare i **pazzi furiosi e i dementi**. Infatti:

III[a] q. 68, a. 12, arg. 1

Per ricevere il battesimo **occorre l'intenzione** di chi viene battezzato, come si è detto sopra *[a. 7]*. Ma i furiosi e i dementi, mancando dell'uso di ragione, non possono avere se non un'intenzione disordinata. Perciò non vanno battezzati.

III[a] q. 68, a. 12, arg. 2

L'uomo è superiore agli animali bruti in quanto ha la ragione. Ma i furiosi e i dementi non hanno l'uso di ragione: anzi, per lo più nemmeno c'è da attenderlo in essi [per il futuro], come invece lo si attende nei bambini. Come quindi non si battezzano i bruti, così non si devono neppure battezzare i pazzi furiosi e i dementi.

III[a] q. 68, a. 12, arg. 3

L‘uso di ragione è impedito nei furiosi e nei dementi più che in coloro che dormono. Ma non si è soliti dare il battesimo a chi dorme. Perciò non lo si deve dare nemmeno ai dementi e ai pazzi furiosi.

III^a q. 68, a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino racconta di un suo amico che «**trovandosi in uno stato disperato fu battezzato a sua insaputa**». E tuttavia il battesimo in lui fu valido. Quindi il battesimo va dato qualche volta anche a coloro che sono privi dell‘uso della ragione.

III^a q. 68, a. 12. RESPONDEO:

A proposito dei dementi e dei pazzi furiosi bisogna distinguere:

- **Alcuni infatti sono tali dalla nascita**, senza avere mai degli intervalli lucidi in cui appaia qualche barlume di ragione. E in questo caso quanto al conferimento del battesimo si deve giudicare come nel caso dei bambini, i quali vengono battezzati nella fede della Chiesa, come si è detto *[a. 9, ad 2]*.

- Altri invece sono **caduti nella demenza** partendo da uno stato precedente di salute. E costoro vanno giudicati **secondo la volontà che avevano quando erano sani di mente.** Per cui se allora manifestarono la volontà di ricevere il battesimo, questo va loro amministrato nello stato di pazzia o di demenza, anche se attualmente opponessero resistenza. Se invece non trapelò in essi alcun desiderio di ricevere il battesimo mentre erano sani di mente, non vanno battezzati.

- Ci sono poi altri che, sebbene siano furiosi e dementi fin dalla nascita, hanno tuttavia degli **intervalli lucidi** nei quali possono correttamente ragionare. Perciò se in quei momenti vogliono essere battezzati, lo possono essere anche nello stato di follia. E il sacramento va loro conferito in quelle condizioni in caso di pericolo; altrimenti è meglio aspettare un intervallo lucido, in modo che ricevano il sacramento con più devozione. Questi minorati invece non vanno battezzati se negli intervalli lucidi non mostrano la volontà di ricevere il battesimo.

- Ci sono infine alcuni che, pur **non** essendo **del tutto sani di mente**, ragionano però quanto basta per poter provvedere alla propria salvezza e comprendere la virtù del sacramento. E con questi ci si deve comportare come con i sani di mente, che vengono battezzati dietro il loro consenso, **non contro la loro volontà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 68, a. 12, ad arg. 1

I dementi che non hanno mai avuto l‘uso di ragione vengono battezzati attraverso l‘intenzione della Chiesa, come attraverso il rito della Chiesa credono e si pentono, nel modo che abbiamo indicato sopra *[a. 9, ad 1, 2, 3]* a proposito dei bambini. Quelli invece che per qualche tempo ebbero o hanno l‘uso di ragione, vengono battezzati secondo l‘intenzione che hanno o che ebbero al tempo della loro sanità mentale.

III^a q. 68, a. 12, ad arg. 2

I pazzi furiosi e i dementi mancano dell'uso di ragione **accidentalmente**, cioè a causa di un qualche impedimento organico, e **non perché siano privi dell'anima razionale**, come gli altri bruti. Perciò il confronto non regge.

III[a] q. 68, a. 12, ad arg. 3

I dormienti non vanno battezzati se non urge un pericolo di morte. Se invece urge, vanno battezzati qualora abbiano manifestato in precedenza la volontà di ricevere il battesimo, come si è detto [nel corpo] anche a proposito dei pazzi; e come S. Agostino racconta del suo amico che «fu battezzato in stato di incoscienza», a causa del pericolo di morte.

Questione 69
Proemio

Veniamo ora a considerare gli effetti del battesimo.
In proposito esamineremo dieci argomenti:

1. Se il battesimo cancelli tutti i peccati;
2. Se il battesimo liberi l'uomo da ogni pena;
3. Se il battesimo tolga le penalità di questa vita;
4. Se col battesimo siano conferite all'uomo le grazie e le virtù;
5. Gli effetti delle virtù conferite dal battesimo;
6. Se anche i bambini ricevano nel battesimo le grazie e le virtù;
7. Se il battesimo apra ai battezzati la porta del regno celeste;
8. Se il battesimo abbia lo stesso effetto in tutti i battezzati;
9. Se la finzione impedisca l'effetto del battesimo;
10. Se, rimossa la finzione, il battesimo ottenga il suo effetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **battesimo** non **cancelli tutti i peccati**. Infatti:

III[a] q. 69, a. 1, arg. 1

Il battesimo è una **rigenerazione spirituale** che corrisponde alla **generazione carnale**. Ma con la generazione carnale l'uomo contrae solo il peccato di origine. Dunque col battesimo non si cancella che il peccato originale.

III[a] q. 69, a. 1, arg. 2

Per la remissione dei peccati basta la penitenza. Ora, negli adulti la **penitenza** si richiede prima del battesimo, come si rileva dalle parole di S. Pietro, **Atti 2,38**: "Pentitevi e si lasci battezzare ciascuno di voi". Perciò il battesimo non serve affatto per la remissione dei peccati attuali.

III[a] q. 69, a. 1, arg. 3

Malattie diverse richiedono medicine diverse; perché, come dice **S. Girolamo**, "non guarisce gli occhi ciò che fa bene ai calcagni". Ma il peccato originale che viene tolto dal battesimo, è diverso per il genere dal peccato attuale. Quindi non tutti i peccati vengono rimessi dal battesimo.

III[a] q. 69, a. 1. SED CONTRA:

Si legge in **Ezechiele:** "**Verserò su voi acqua pura, e sarete mondati da tutte le vostre sozzure**".

IIIª q. 69, a. 1. RESPONDEO:

L'Apostolo dice, **Romani 6,3**, che "**quanti siamo stati battezzati nel Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte**" e poi aggiunge, **Romani 6,11**: "**Così anche voi fate conto di essere morti al peccato e di vivere a Dio in Cristo Gesù Signore nostro**". Da ciò risulta che l'uomo per il battesimo muore al vecchiume del peccato e incomincia a vivere nella novità della grazia. Ma ogni peccato fa parte del vecchiume di prima. Perciò il battesimo cancella qualsiasi peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 69, a. 1, ad arg. 1

Il **peccato di Adamo**, come dice l'Apostolo, **Romani 5, 15 ss.,** non può quanto **il dono di Cristo** che si riceve nel battesimo, "poiché il giudizio da uno solo si risolve in condanna (di molti); mentre invece il dono della grazia si risolve in giustificazione dopo molti delitti". Ecco perché **S. Agostino** conclude, che "**per la generazione della carne si contrae soltanto il peccato originale: per la generazione invece dello spirito non si rimette solo il peccato originale, ma persino ogni peccato volontario**".

IIIª q. 69, a. 1, ad arg. 2

Di nessun peccato si può dare il perdono, se non per virtù della **passione di Cristo**; poiché, come dice l'Apostolo, **Ebrei 9, 22**: "**senza effusione di sangue non c'è remissione**". Di conseguenza **il pentimento della volontà umana non basterebbe alla remissione della colpa, senza la fede nella passione di Cristo** e senza il proposito di attingervi, o ricevendo il battesimo, o sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. Perciò, quando un adulto si accosta pentito al battesimo, ottiene, sì, la remissione di tutti i suoi peccati per il proposito del battesimo, ma più perfettamente ancora nell'atto che lo riceve.

IIIª q. 69, a. 1, ad arg. 3

Quella ragione vale per le **medicine particolari**. Il battesimo invece opera in virtù della **passione di Cristo**, la quale è la **medicina universale** di tutti i peccati; cosicché il battesimo cancella tutti i peccati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il battesimo non liberi l'uomo da ogni pena dovuta al peccato. Infatti:

IIIª q. 69, a. 2, arg. 1

"**Le cose che sono da Dio sono ordinate**", **Romani 13,1**, dice S. Paolo. Ma, la **colpa**, come osserva S. Agostino, non è ordinata che alla **pena**. Dunque il battesimo non può togliere il debito della pena dei peccati commessi.

IIIª q. 69, a. 2, arg. 2

L'effetto del battesimo ha qualche somiglianza con il sacramento stesso; poiché i sacramenti della nuova legge causano, secondo le spiegazioni date, ciò che significano. Ora, l'abluzione battesimale ha una somiglianza con l'abluzione della macchia, non l'ha invece affatto con l'estinzione del debito della pena. Perciò il battesimo non toglie il debito della pena.

IIIª q. 69, a. 2, arg. 3

Tolto il debito della pena, uno non merita più la pena, e così sarebbe ingiusto punirlo. Se dunque nel battesimo sparisse il debito della pena, sarebbe ingiusto dopo il battesimo impiccare un brigante colpevole di omicidio. E così il battesimo toglierebbe il vigore della giustizia umana: il che è inammissibile. Dunque il battesimo non toglie il debito della pena.

IIIª q. 69, a. 2. SED CONTRA:

A commento di quelle parole di S. Paolo, **Romani 9, 29**: "**i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento**", **S. Ambrogio** scrive: "**La grazia di Dio nel battesimo condona tutto gratuitamente**".

IIIª q. 69, a. 2. RESPONDEO:

Mediante il battesimo, come abbiamo visto, si è incorporati alla passione e alla morte di Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6,8**: "**Se siamo morti con Cristo, abbiamo fede che anche vivremo con lui**". Da questo risulta che a ciascun battezzato viene comunicata la passione di Cristo, come se egli stesso avesse sofferto e fosse morto. Ora, la **passione di Cristo**, come si è detto, *[q. 68, a.5]* è una **soddisfazione piena** per tutti i peccati di tutti gli uomini. Quindi chi si battezza viene liberato dal debito della pena che gli spetta per i suoi peccati, come se lui stesso avesse pienamente soddisfatto per tutti i suoi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 1

Nei peccati del battezzato l'ordine alla pena non manca; poiché **a lui viene attribuita la pena della passione di Cristo, in quanto egli è diventato membro di lui, e quindi gli vale quella pena come se egli stesso l'avesse subita.**

IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 2

L'acqua non lava soltanto, ma anche rinfresca. E così con il suo refrigerio rappresenta la liberazione dal debito della pena, come con la sua abluzione rappresenta la purificazione dalla colpa.

IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 3

Nell'infliggere le pene la giustizia umana tiene conto non solo della pena che il reo merita nei riguardi di Dio, ma anche dei debiti contratti verso gli uomini che dal suo peccato sono stati lesi e scandalizzati. E quindi un omicida, sebbene con il battesimo venga liberato dal debito della pena dinanzi a Dio, rimane tuttavia obbligato rispetto agli uomini, che è giusto edificare con il castigo quando sono stati scandalizzati dalla colpa. Però in simili casi il principe potrebbe pienamente condonare la pena.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il battesimo non debba **eliminare le penalità della vita presente**. Infatti:

III[a] q. 69, a. 3, arg. 1

Il dono di Cristo, come insegna S. Paolo, **Romani 5,15 ss.**, è superiore al peccato di Adamo. Ma col peccato di Adamo "**entrò la morte nel mondo**", **Romani 5, 12**, come osserva lo stesso Apostolo, e al suo seguito tutte le altre penalità della vita presente. Dunque a fortiori per il dono di Cristo che si riceve nel battesimo, l'uomo dev'esser liberato dalle sofferenze di questa vita.

III[a] q. 69, a. 3, arg. 2

l battesimo toglie sia la colpa originale, sia la colpa attuale, come si è detto sopra. Anzi esso cancella la colpa attuale, in modo da liberare da ogni debito di pena annesso alla colpa attuale. Dunque libera anche dalle sofferenze della vita presente, che sono pena del peccato originale.

III[a] q. 69, a. 3, arg. 3

Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Ma la causa delle attuali penalità è il peccato originale che viene eliminato dal battesimo. Perciò queste penalità non devono rimanere.

III[a] q. 69, a. 3. SED CONTRA:

A commento di quel testo paolino, Romani 6, 5; "È distrutto il corpo del peccato", la Glossa afferma: "Per il battesimo avviene che l'uomo vecchio sia crocifisso e il corpo del peccato distrutto; non perché nella vita mortale la concupiscenza, dilagata e innata in lui, resti improvvisamente assorbita e sparisca, ma perché non gli può nuocere dopo la morte, pur avendola portata in sé fin dalla sua nascita". Per la stessa ragione dunque non vengono tolte nel battesimo nemmeno le altre penalità.

III[a] q. 69, a. 3 RESPONDEO:

Il battesimo ha la virtù di togliere le penalità della vita presente: tuttavia invece di toglierle nella vita presente, in forza di esso saranno tolte ai santi il giorno della resurrezione, quando, a detta dell'Apostolo, **1Corinti 15, 54**: "**questo corpo corruttibile si rivestirà d'incorruttibilità**". Ed è giusto che sia così:

- **Primo**, perché col battesimo l'uomo viene incorporato a Cristo e diventa suo membro, come si è detto sopra. E quindi è conveniente che nelle membra incorporate si compia quello che si è compiuto nel capo. Ora, Cristo fin dal principio del suo concepimento fu **pieno di grazia e di verità**, ebbe però un corpo passibile, che attraverso la passione e la morte fu risuscitato alla vita gloriosa. Allo stesso modo il cristiano riceve nel battesimo la grazia per la sua anima, ma conserva un corpo passibile con il quale possa soffrire per Cristo; questo però in seguito sarà risuscitato a una vita impassibile. Ecco perché l'Apostolo scriveva ai **Romani 8, 11**: "**Colui che risuscita Gesù Cristo dai morti, farà rivivere anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che risiede in voi**". E poco dopo aggiungeva, **Romani 8, 17**: "**Eredi di Dio, coeredi di Cristo, se tuttavia soffriamo con lui per essere con lui anche glorificati**".

- **Secondo**, ciò è conveniente a scopo di spirituale esercizio, cioè affinché l'uomo combattendo contro la concupiscenza e le altre penalità, ottenga la **corona della vittoria**. In proposito la **Glossa**, a commento di quel passo paolino**, Romani 6, 6: "perché sia distrutto il corpo del peccato**", scrive: "**Se dopo il battesimo l'uomo continua a vivere in questa terra, ha da combattere e da vincere con l'aiuto di Dio la sua concupiscenza**". Tale combattimento fu così prefigurato nel libro dei **Giudici 3, 1, 2**: "**Sono queste le nazioni che il Signore lasciò sopravvivere per porre a prova con esse Israele, affinché gli Ebrei imparassero a combattere con i loro nemici e si abituassero alla guerra**".

- **Terzo**, ciò era conveniente perché gli uomini non andassero al battesimo per **l'immunità dal dolore nella vita presente**, invece che per la gloria della vita eterna. Di qui le parole dell'Apostolo, **1Corinti 15, 19**: "**Se solo per questa vita noi abbiamo riposto in Cristo le nostre speranze, noi siamo i più miserabili di tutti gli uomini**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 1

Così commenta la Glossa le parole di S. Paolo, Romani 6, 6: "Non siamo più schiavi del peccato": "Come chi fa prigioniero un suo nemico ferocissimo, non lo uccide subito, ma lo lascia vivere un po' di tempo nella vergogna e nel dolore; così Cristo ha messo prima i ceppi alle nostre penalità, per poi distruggerle".

III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 2

Come spiega la Glossa nel luogo sopracitato, "duplice è la pena dei peccati: infernale e temporale. La pena infernale il Cristo l'ha distrutta in modo che i battezzati e i veri penitenti non la soffrono affatto. La pena temporale invece non l'ha eliminata del tutto: rimangono infatti la fame, la sete e la morte. Ma ne ha abbattuto il regno e il dominio", cosicché l'uomo non ne abbia paura: "da ultimo poi la sterminerà del tutto".

III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 3

Come abbiamo visto nella Seconda Parte, il peccato originale ha seguito questo decorso: prima la persona contagiò la natura, in seguito la natura contagiò la persona. Cristo invece, invertendo l'ordine, ripara prima quello che è della persona e in seguito riparerà in tutti simultaneamente quello che è della natura. La colpa quindi del peccato originale e la pena della privazione della visione divina, che riguardano la persona, le elimina subito dall'uomo per mezzo del battesimo. Le penalità invece della vita presente, come la morte, la fame, la sete e altri mali consimili, riguardano la natura che le causa in forza dei suoi principi, essendo priva della giustizia originale. Perciò questi difetti non saranno eliminati, se non nella restaurazione finale della natura mediante la risurrezione gloriosa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che dal **battesimo** non siano conferite all'uomo la **grazia e le virtù**. Infatti:

III[a] q. 69, a. 4, arg. 1

I sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra *[a.2, arg.2; q.62, a.1, ad 1]*, "**producono ciò che significano**". Ma l'abluzione del battesimo indica **la purificazione dell'anima dalla colpa** e non l'infusione nell'anima della grazia e delle virtù. Quindi dal battesimo non vengono conferite all'uomo la grazia e le virtù.

IIIª q. 69, a. 4, arg. 2

Ciò che uno possiede già, non ha bisogno di riceverlo. Ma alcuni si accostano al battesimo già in possesso della grazia e delle virtù, come negli **Atti 10, 1-2**, si legge: "**Vi era in Cesarea un tale di nome Cornelio, centurione della coorte Italica, religioso e timorato di Dio**", che nondimeno venne poi battezzato da S. Pietro. Nel battesimo dunque non si conferiscono la grazia e le virtù.

IIIª q. 69, a. 4, arg. 3

La virtù è un abito, e questo ha come sua natura di essere una qualità **difficilmente mutabile**, per cui uno agisce con facilità e con diletto. Ma dopo il battesimo rimane negli uomini l'inclinazione al male, e questa è cosa che toglie la virtù e fa sentire all'uomo la **difficoltà di compiere il bene,** che è l'atto della virtù. Con il battesimo dunque l'uomo non consegue la grazia e le virtù.

IIIª q. 69, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Tito 3, 5-6**, dice che Dio "**ci ha salvato mediante il lavacro della rigenerazione**", cioè mediante il battesimo, "**e della rinnovazione dello Spirito Santo, che diffuse copiosamente su noi**", **cioè a remissione dei peccati e ad abbondanza di virtù**, come spiega la **Glossa**. Nel battesimo dunque si dona la grazia dello Spirito Santo e l'abbondanza delle virtù.

IIIª q. 69, a. 4. RESPONDEO:

"**Il battesimo**", come dice **S. Agostino**, "**ha il compito d'incorporare i battezzati a Cristo come sue membra**". Ma da Cristo in qualità di capo scende in tutte le membra pienezza di grazia e di virtù, secondo l'espressione di **S. Giovanni 1, 16**: "**Dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto**". È perciò evidente che col battesimo si ottengono la grazia e le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 69, a. 4, ad arg. 1

L'acqua del battesimo, come per la sua **abluzione** significa la **purificazione della colpa** e per il suo **refrigerio** la **liberazione dalla pena,** così per la sua naturale **chiarezza** significa lo **splendore della grazia e delle virtù.**

IIIª q. 69, a. 4, ad arg. 2

Prima del battesimo si può conseguire, come si è detto, la remissione dei peccati solo in quanto si ha il desiderio esplicito o implicito di esso, e nondimeno, quando si riceve di fatto il battesimo, il condono di tutta la pena diventa più completo. Così prima del battesimo Cornelio e altri in simili condizioni hanno conseguito la grazia e le virtù per mezzo della **fede cristiana e del desiderio implicito o esplicito del battesimo**; nel battesimo però essi hanno ottenuto

maggiore quantità di grazia e di virtù. Per questo sulle parole dei **Salmi 22, 2**: "**Presso refrigeranti acque mi nutre**", la Glossa scrive: "Con l'aumento della virtù e delle buone opere mi nutre nel battesimo".

IIIª q. 69, a. 4, ad arg. 3

La difficoltà del bene e l'inclinazione al male si trovano nei battezzati non per l'assenza dell'abito delle virtù, ma per la concupiscenza che non viene eliminata nel battesimo. Tuttavia come la **concupiscenza viene diminuita** dal battesimo, in modo che non domini, così anche la **difficoltà nel bene e l'inclinazione al male vengono diminuite** in modo che l'uomo non ne sia vinto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che sia sbagliato considerare effetti del battesimo **l'incorporazione a Cristo**, l'**illuminazione** e la **fecondità**. Infatti:

IIIª q. 69, a. 5, arg. 1

A un adulto il battesimo non si dà, se non crede, secondo le parole evangeliche, **Marco 16,16**: "**Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo**". Ma con la fede si è incorporati a Cristo, che secondo S. Paolo, **Efesini 3, 17**: "**abita nei nostri cuori mediante la fede**". Nessuno quindi viene battezzato, se già non è **incorporato a Cristo**. Dunque l'incorporazione a Cristo non è effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 5, arg. 2

L'illuminazione si fa con l'insegnamento, come si rileva da quelle parole di S. Paolo, **Efesini 3, 8-9**: "**A me, minimo di tutti i santi, fu data questa grazia: d'illuminare tutti...**". Ora, l'insegnamento della catechesi precede il battesimo. Non è dunque effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 5, arg. 3

La fecondità si attribuisce a chi genera attivamente. Nel battesimo invece si riceve passivamente la rigenerazione spirituale. Quindi la fecondità non è effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che il battesimo "**vale a INCORPORARE i battezzati a Cristo**". **Dionigi** inoltre attribuisce al battesimo "**l'ILLUMINAZIONE**". E spiegando le parole del **Salmo 22, 2**: "**Presso acque refrigeranti mi nutre**", la **Glossa** afferma che "**l'anima dei peccatori isterilita dall'aridità, viene resa FECONDA dal battesimo**".

IIIª q. 69, a. 5. RESPONDEO:

Nel battesimo l'uomo viene rigenerato alla vita spirituale che è propria dei credenti in Cristo, come indicano le parole dell'Apostolo**, Galati 2, 20**: "**Se vivo nella carne, vivo per la fede nel Figlio di Dio**":

- Ma la vita non è propria se non delle membra unite al capo, da cui ricevono senso e movimento. Quindi necessariamente con il battesimo **l'uomo viene incorporato a Cristo quale suo membro.**

- Ora, come dal capo naturale deriva alle membra sensibilità e movimento, così dal capo spirituale che è Cristo deriva alle sue membra il senso spirituale che consiste nella **conoscenza della verità**, e il movimento spirituale prodotto dall'impulso della grazia. Di qui le parole di **S. Giovanni 1, 14-16:** "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità e dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto".

- Quindi ne segue che i battezzati vengono **illuminati** da Cristo con la conoscenza della verità e **fecondati** da lui con la fecondità delle buone opere mediante l'infusione della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 1

Gli adulti che già prima del battesimo credono in Cristo, sono **incorporati a lui spiritualmente**. Ma poi quando vengono battezzati, s'incorporano a lui quasi **corporalmente**, ossia per mezzo del **sacramento visibile**, **mentre senza il desiderio di esso non sarebbero stati incorporati nemmeno spiritualmente.**

III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 2

L'insegnante illumina esteriormente compiendo l'ufficio di catechizzare, ma Dio illumina interiormente i battezzati disponendo i loro cuori all'accoglimento della dottrina della verità, come dice S. **Giovanni 6,45**: "È scritto nei profeti: Saranno tutti ammaestrati da Dio".

III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 3

Effetto del battesimo è la fecondità per cui uno produce opere buone, non già la fecondità per cui uno genera altri a Cristo, nel senso inteso dall'Apostolo quando dice, **1Corinti 4, 15**: "Per mezzo del Vangelo io vi ho generato a Cristo Gesù".

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i **bambini** nel battesimo non ricevano la **grazia** e le **virtù.** Infatti:

III[a] q. 69, a. 6, arg. 1

La grazia e le virtù non si hanno senza la fede e la carità. Ma "la fede si fonda sulla volontà dei credenti", dice S. Agostino. Così pure la carità si fonda sulla volontà degli amanti, mentre i fanciulli non hanno l'uso della volontà e quindi neppure la fede e la carità. I fanciulli, dunque, nel battesimo non ricevono la grazia e le virtù.

III[a] q. 69, a. 6, arg. 2

A commento delle parole, **Giovanni 14, 12**: "Farà cose maggiori di queste", **S. Agostino** dice che la trasformazione dell'uomo da empio a giusto la compie Cristo "nell'uomo, ma non senza l'uomo". Ora, il bambino, non avendo l'uso del libero arbitrio, non coopera con Cristo

alla propria giustificazione; anzi qualche volta resiste con tutte le sue forze. Non viene quindi giustificato mediante la grazia e le virtù.

IIIª q. 69, a. 6, arg. 3

Si legge in S. Paolo, **Romani 4, 5**: "**A chi non fa le opere (della legge), ma crede in colui che giustifica l'empio, è attribuita a giustizia la fede secondo il proposito della grazia di Dio**". Ma il bambino non è uno che "crede in colui che giustifica l'empio". Non riceve dunque né la grazia santificante né le virtù.

IIIª q. 69, a. 6, arg. 4

Ciò che si compie con intenzione profana, non ha effetto spirituale. Ma a volte i bambini vengono portati al battesimo con intenzione profana, cioè allo scopo che guariscano corporalmente. Non ricevono dunque l'effetto spirituale della grazia e delle virtù.

IIIª q. 69, a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "**I bambini rinascendo muoiono al peccato da essi contratto nascendo, e per questo si riferisce anche a loro ciò che dice S. Paolo: Siamo stati sepolti con lui mediante il battesimo nella morte**. Affinché, come fu risuscitato Cristo dai morti per la gloria del Padre, **così anche noi camminiamo in novità di vita**". **Ma la novità di vita si ha per mezzo della grazia e delle virtù.** I bambini dunque nel battesimo ottengono la grazia e le virtù.

IIIª q. 69, a. 6. RESPONDEO:

- Alcuni antichi hanno affermato che ai bambini nel battesimo non vengono concesse la grazia e le virtù, ma viene impresso il **carattere** di Cristo, in forza del quale, quando arrivano poi all'età matura, ottengono la **grazia** e le **virtù**.

- Ma questo è falso per due ragioni:

+ **Primo**, perché i bambini, come gli stessi adulti, nel battesimo divengono membra di Cristo. Quindi necessariamente **ricevono dal capo l'influsso della grazia e della virtù**.

+ **Secondo**, perché, se la cosa fosse vera, i bambini che muoiono dopo il battesimo, non giungerebbero alla vita eterna, dicendo S. Paolo, **Romani 6, 23,** che "**è grazia di Dio la vita eterna**". E così non sarebbe valso per loro a salvezza l'essere stati battezzati.

Causa dell'errore fu che costoro non seppero distinguere tra **abito e atto**. E allora, vedendo i bambini essere inabili agli atti della virtù, credettero che dopo il battesimo essi non avessero affatto la virtù. Ma questa incapacità di agire non è nei fanciulli per l'assenza degli abiti, bensì per un impedimento corporale. Così anche chi dorme, sebbene abbia l'abito delle virtù, tuttavia è impedito negli atti per via del sonno.

[Questi teologi antichi non intendono negare ogni valore e opportunità al battesimo dei bambini, ma non sapevano come spiegarsi la presenza attuale in essi della fede e della grazia. Sull'argomento si pronunziò nel 1311-12 il Concilio di Vienne: "Poiché circa l'effetto del battesimo nei bambini, si riscontrano opinioni contrastanti tra i teologi, cosicché mentre alcuni affermano che in forza del battesimo ai bambini viene rimessa la colpa ma non viene

conferita la grazia, altri al contrario asseriscono che viene loro rimossa la colpa e insieme vengono infuse e le virtù e la grazia secondo l'abito, anche se per il momento senza l'esercizio di esso; noi, considerando l'efficacia universale della passione di Cristo che dal battesimo viene applicata ugualmente a tutti i battezzati, con l'approvazione del Santo Concilio giudichiamo che ***sia da preferire*** *questa seconda opinione la quale afferma che nel battesimo sia dei bambini che degli adulti viene conferita e infusa la grazia insieme alle virtù come è più probabile e più consona sia alle affermazioni dei santi Dottori che ai moderni maestri di teologia.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 1

La fede e la carità si basano sulla volontà degli uomini con questa differenza, che gli abiti di esse e delle altre virtù esigono la potenza della volontà, presente nei bambini, mentre gli atti delle virtù esigono gli atti della volontà che mancano nei bambini. In questo senso S. Agostino dice che "il fanciullo, sebbene non abbia quella fede che consiste nella volontà dei credenti, tuttavia è già fatto fedele dal sacramento della fede", il quale causa in lui appunto l'abito della fede.

III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 2

"Nessuno rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo senza volerlo", dice S. Agostino. E ciò non deve intendersi dei bambini, ma degli adulti. Così va riferito agli adulti il principio che l'uomo "senza la propria cooperazione" non viene giustificato da Cristo. Che poi i bambini nel battesimo si mostrino riluttanti con tutte le loro forze "non è per loro una colpa, perché ignorano quello che fanno al punto da non sembrare neppure che lo facciano", come dice S. Agostino.

III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 3

"**Ai fanciulli la madre Chiesa presta i piedi degli altri per camminare, il cuore degli altri per credere, la lingua degli altri per professare la fede**", dice **S. Agostino**. E così i fanciulli credono, non per atto proprio, ma per la fede della Chiesa che viene loro applicata. In forza di questa fede sono loro conferite la grazia e le virtù.

III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 4

I secondi fini di coloro che portano i bambini al battesimo non nuocciono ad essi, come neppure la colpa di uno nuoce a un altro che non vi acconsente. Perciò scrive S. Agostino a Bonifacio: "Non ti turbi il fatto che alcuni non portano i bambini a ricevere il battesimo con la fede che siano rigenerati per la grazia spirituale alla vita eterna, ma perché pensano che con questo mezzo essi mantengano o acquistino la salute del corpo. Essi evidentemente non vengono privati della rigenerazione, per il fatto che gli altri non li presentano con questa intenzione".

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il battesimo non abbia come effetto di **aprire la porta del regno dei cieli**. Infatti:

IIIª q. 69, a. 7, arg. 1

Ciò che è già aperto non ha bisogno di essere aperto. Ma la porta del regno dei cieli è stata aperta dalla passione di Cristo, per cui nell'**Apocalisse 4, 1**, è detto: "**Dopo questo vidi una grande porta aperta nel cielo**". Non è dunque effetto del battesimo l'apertura delle porte celesti.

IIIª q. 69, a. 7, arg. 2

Il battesimo ha il suo effetto in ogni tempo da quando fu istituito. Ma alcuni furono battezzati col battesimo di Cristo prima della sua passione, come racconta S**. Giovanni 3, 22-26**; e a costoro, se fossero morti allora, non sarebbe stato possibile entrare nel regno dei cieli, dove nessuno entrò prima di Cristo, secondo la profezia di **Michea 2, 13**: "**Si slancerà aprendo il passo innanzi ad essi**". Non è dunque effetto del battesimo l'apertura della porta del regno celeste.

IIIª q. 69, a. 7, arg. 3

I battezzati sono ancora soggetti alla morte e alle altre penalità della vita presente, come si è detto sopra. Ma a nessuno è aperto l'adito al regno celeste finché è soggetto a pena, come risulta per quelli che sono nel purgatorio. Non è dunque effetto del battesimo l'apertura della porta del regno celeste.

IIIª q. 69, a. 7. SED CONTRA:

Sulle parole di S. **Luca 3, 21**, "**Si aprì il cielo**" la **Glossa** dice: "**Qui si mostra la virtù del battesimo: appena uno esce dal battesimo, gli si apre la porta del regno celeste**".

IIIª q. 69, a. 7. RESPONDEO:

Aprire la porta del regno celeste è rimuovere l'impedimento che non permette di entrare in esso. Questo impedimento è costituito dalla colpa e dalla pena. Ma sopra abbiamo dimostrato che il battesimo cancella ogni colpa e ogni debito di pena. Dunque è effetto del battesimo aprire la porta del regno dei cieli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 69, a. 7, ad arg. 1

Il battesimo in tanto apre al battezzato la porta del regno celeste, in quanto lo incorpora alla passione di Cristo, applicando all'uomo la virtù di esso.

IIIª q. 69, a. 7, ad arg. 2

Nel tempo in cui la passione di Cristo non era una realtà di fatto, ma esisteva solo nella fede dei credenti, il battesimo adeguandosi a questa apriva la porta del cielo **non realmente, ma nella speranza**. I battezzati infatti dal momento della morte aspettavano con speranza certa l'ingresso nel regno celeste.

IIIª q. 69, a. 7, ad arg. 3

Il battezzato non è soggetto alla morte e alle penalità della vita presente per debito personale, ma per stato di natura. E questo conseguentemente non gli impedisce di entrare nel regno celeste appena l'anima si separa dal corpo con la morte, dopo aver pagato ormai il tributo che doveva alla natura.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il battesimo non **abbia in tutti lo stesso effetto**. Infatti:

III[a] q. 69, a. 8, arg. 1

L'effetto del battesimo è la cancellazione della colpa. Ma il battesimo in alcuni toglie più peccati che in altri: infatti nei fanciulli cancella solo il peccato originale, negli adulti invece anche i peccati attuali, dove più e dove meno. Dunque il battesimo non ha in tutti lo stesso effetto.

III[a] q. 69, a. 8, arg. 2

l battesimo conferisce all'uomo la grazia e le virtù. Ma alcuni dopo il battesimo dimostrano di avere **maggiore grazia** e perfezione di virtù che altri battezzati. Il battesimo quindi non ha in tutti lo stesso effetto.

III[a] q. 69, a. 8, arg. 3

La natura viene perfezionata dalla grazia, come la materia dalla forma. Ma la forma è ricevuta nella materia secondo capacità di questa. Essendoci dunque in alcuni battezzati, anche bambini, maggiore capacità naturale che in altri, i primi dovranno ricevere più grazia degli altri.

III[a] q. 69, a. 8, arg. 4

Alcuni ottengono nel battesimo non solo la salute spirituale, ma anche quella corporale, come sappiamo di **Costantino** che nel battesimo fu mondato dalla lebbra. Ma non tutti gli ammalati ottengono nel battesimo la salute fisica. Perciò il battesimo non ha uguale effetto in tutti.

III[a] q. 69, a. 8. SED CONTRA:

"Una è la fede, uno il battesimo", dice S. Paolo. Ma l'identica causa produce l'identico effetto. Il battesimo dunque ha uguale effetto in tutti.

III[a] q. 69, a. 8. RESPONDEO:

Due sono gli effetti del battesimo: uno essenziale, l'altro accessorio.

- **Effetto essenziale** del battesimo è ciò per cui il battesimo è stato istituito, ossia **la rigenerazione degli uomini alla vita spirituale.** Di conseguenza poiché tutti **i bambini** hanno le medesime disposizioni rispetto al battesimo, venendo battezzati non per la fede propria, ma per la fede della Chiesa, tutti ricevono lo stesso effetto nel battesimo. **Gli adulti** invece, accedendo al battesimo per la **fede propria**, non sono ugualmente disposti rispetto al sacramento: alcuni ci si accostano con maggiore **devozione** di altri. Quindi ricevono la grazia

del rinnovamento chi più e chi meno, come al medesimo fuoco si scalda di più chi più si avvicina, sebbene il fuoco di per sé irradi ugualmente su tutti il suo calore.

- **Effetto secondario** del battesimo è quello al quale il battesimo non è diretto, ma che viene prodotto nel battesimo dalla virtù divina miracolosamente. In tal senso la **Glossa** a commento delle parole di S. Paolo, **Romani 6,6**: "**Non serviamo più al peccato**" afferma: "**che la legge del peccato presente nelle nostre membra si estingua del tutto, non è concesso nel battesimo, se non eccezionalmente per singolare miracolo del Creatore**". Ebbene, tali effetti non vengono ricevuti nella stessa misura da tutti i battezzati, anche se si accostano con la medesima devozione: ma vengono concessi a discrezione della provvidenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 69, a. 8, ad arg. 1

La più piccola grazia battesimale basta a distruggere tutti i peccati. Perciò non dipende dalla maggiore efficacia del battesimo che in alcuni rimetta più peccati e meno in altri, ma dalla condizione del soggetto, perché in ciascuno rimette tutto quello che trova da rimettere.

III[a] q. 69, a. 8, ad arg. 2

Che nei battezzati la grazia si manifesti più o meno grande può capitare per due ragioni:

- **Primo**, perché uno riceve nel battesimo più grazia di un altro **per la maggiore sua devozione**, come si è detto.

- **Secondo**, perché, sebbene ricevano la stessa grazia, **non se ne servono alla stessa maniera:** ma l'uno mette **più diligenza** e progredisce nella grazia, l'altro per negligenza non corrisponde alla grazia di Dio.

III[a] q. 69, a. 8, ad arg. 3

La diversa capacità naturale non proviene negli uomini dalla diversità dell'anima che nel battesimo si rinnova, avendo tutti gli uomini la medesima forma nell'identica specie: ma dalla diversa disposizione dei corpi. Altrimenti invece avviene negli angeli che sono (tutti) di specie diversa. Agli angeli perciò i doni della grazia vengono dati secondo la diversa capacità naturale: non così agli uomini.

III[a] q. 69, a. 8, ad arg. 4

La salute fisica non è effetto essenziale del battesimo, ma **un'operazione miracolosa** della provvidenza divina.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la **finzione** non impedisca **l'effetto del battesimo**. Infatti:

III[a] q. 69, a. 9, arg. 1

S. Paolo scrive, **Galati 3, 27**: "**Quanti vi siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo**". Ma tutti coloro che ricevono il battesimo cristiano, vengono battezzati in Cristo. Tutti

dunque si rivestono di Cristo. **E ciò significa ricevere l'effetto del battesimo**. Quindi la finzione non impedisce l'effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 9, arg. 2

Nel battesimo agisce la virtù di Dio che può piegare al bene la volontà dell'uomo. Ma l'effetto di una causa agente non può essere impedito da ciò che la causa stessa può eliminare. La finzione dunque non può impedire l'effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 9, arg. 3

Effetto del battesimo è la grazia, a cui si oppone il peccato. Ma ci sono molti altri **peccati più gravi della finzione**, dei quali non si dice che impediscano l'effetto del battesimo. Quindi non l'impedisce neppure la finzione.

IIIª q. 69, a. 9. SED CONTRA:

"Lo Spirito Santo fugge dall'ipocrita", dice il libro della **Sapienza 1, 5**. Ma l'effetto del battesimo viene dallo Spirito Santo. Perciò la finzione impedisce l'effetto del battesimo.

IIIª q. 69, a. 9 RESPONDEO:

"Dio non costringe l'uomo alla santità", osserva il **Damasceno**. Affinché quindi uno sia santificato dal battesimo, si richiede che la sua volontà voglia il battesimo e i suoi effetti. Ora, **uno si dice finto quando appunto la sua volontà è contraria, o al battesimo, o ai suoi effetti.** Infatti, secondo **S. Agostino** si può essere finti in quattro modi:

- **primo**, perché uno **manca di fede**, mentre il battesimo è "il sacramento della fede";

- **secondo,** perché **disprezza il sacramento** stesso;

- **terzo**, per il fatto che riceve il sacramento, **senza osservare il rito** della Chiesa;

- **quarto**, perché lo riceve **senza devozione**. È chiaro quindi che la finzione impedisce l'effetto del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 69, a. 9, ad arg. 1

"Essere battezzati in Cristo" può intendersi in due modi. Primo, nel senso di "in conformità con Cristo". E in tal senso quanti sono battezzati in Cristo, conformandosi a lui con la fede e la carità, si rivestono di Cristo mediante la grazia. - Secondo, alcuni si dicono battezzati in Cristo in quanto ricevono il sacramento di Cristo. E in questo senso tutti si rivestono di Cristo mediante la configurazione a lui **con il carattere, non già con la grazia**.

IIIª q. 69, a. 9, ad arg. 2

Quando Dio muta la volontà dell'uomo dal male al bene, allora la finzione sparisce. Ma Dio non agisce sempre così. **Né il sacramento ha lo scopo di togliere la finzione in chi è mal disposto, bensì quello di giustificare chi è ben disposto**.

IIIª q. 69, a. 9, ad arg. 3

Finto si chiama qualcuno per il fatto che mostra di volere ciò che non vuole. Ora, chiunque si accosta al battesimo, per ciò stesso mostra di avere la fede cristiana, di stimare il sacramento, di volersi conformare alla Chiesa e ritrarsi dal peccato. Quindi **qualunque sia il peccato** al quale uno voglia rimanere legato, accostandosi in tali condizioni al battesimo, **costui è un finto**, si accosta cioè senza la devozione richiesta. Questo va inteso però del peccato mortale che si oppone alla grazia, non del peccato veniale. Perciò qui il termine finzione comprende in un certo senso qualsiasi peccato.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che, cessando la finzione, il battesimo non produca il suo effetto. Infatti:

III[a] q. 69, a. 10, arg. 1

Un'opera morta, ossia senza carità, non può mai diventare viva. Ma chi non convertito riceve il battesimo, riceve il sacramento senza la carità. Mai dunque il sacramento potrà essere ravvivato così da conferire la grazia.

III[a] q. 69, a. 10, arg. 2

La finzione è più forte del battesimo, se ne impedisce l'effetto. Ma il più forte non viene eliminato dal più debole. Quindi il peccato di finzione non può essere tolto dal battesimo da essa impedito. E così il battesimo non produce il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.

III[a] q. 69, a. 10, arg. 3

Accade che uno si accosti fintamente al battesimo e dopo il battesimo commetta molti peccati. Ora, questi peccati non vengono cancellati dal battesimo, perché il battesimo toglie i peccati passati, non quelli successivi. Tale battesimo dunque non produrrà mai il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.

III[a] q. 69, a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "**Allora incomincia a valere per la salvezza il battesimo, quando con verace pentimento cessa quella finzione che, mantenendo il cuore nella malizia o nel sacrilegio, non permetteva l'abluzione dei peccati**".

III[a] q. 69, a. 10. RESPONDEO:

Il battesimo è una rigenerazione spirituale, come si è detto sopra. Ma una cosa, quando viene generata, riceve insieme alla forma anche l'effetto della forma, se non c'è un impedimento; rimovendo il quale, la forma della cosa generata produce il suo effetto: così un corpo grave, appena è generato, si muove verso il basso, se non c'è un ostacolo; rimosso il quale, il corpo grave incomincia a cadere. Ugualmente quando uno viene battezzato, **riceve il carattere** come forma e ne ottiene l'effetto proprio che è la grazia remissiva di tutti i peccati. Questo effetto però a volte è impedito dalla finzione. Quindi eliminando quest'ultima con il pentimento, il battesimo produce subito il suo effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 69, a. 10, ad arg. 1

Il sacramento del battesimo è opera di Dio e non dell'uomo. Quindi non è morto in chi, essendo indisposto, lo riceve senza la carità.

III[a] q. 69, a. 10, ad arg. 2

La finzione non viene tolta dal battesimo, ma dal pentimento successivo. Tolta però la finzione, il battesimo cancella qualsiasi colpa e debito di pena per tutti i peccati precedenti e simultanei al battesimo. Perciò dice S. Agostino: "Si estingue il passato e tutto ciò che è presente, anche nell'ora stessa e un istante prima del battesimo e nello stesso battesimo. Subito dopo invece incomincia il conto delle colpe". Così all'effetto del battesimo concorrono il battesimo e la penitenza, ma il battesimo come causa principale, la penitenza come causa secondaria, cioè rimuove l'impedimento.

III[a] q. 69, a. 10, ad arg. 3

Effetto del battesimo non è di togliere i peccati futuri, ma i presenti e i passati. Quindi, tolta l'indisposizione, i peccati commessi dopo il battesimo vengono rimessi, ma **in forza della penitenza, non del battesimo**. Conseguentemente non viene rimesso tutto il loro debito di pena, come per i peccati precedenti al battesimo.

Questione 70
Proemio

Veniamo ora a considerare **le cose che preparano il battesimo**:

- **Primo**, il rito che lo ha preparato storicamente precedendolo, ossia la **circoncisione**;

- **secondo**, i preparativi che accompagnano l'amministrazione del battesimo, cioè il **catechismo** e **l'esorcismo**.

Sul primo argomento esamineremo quattro cose:
1. Se la circoncisione fosse preparazione e figura del battesimo:
2. La sua istituzione;
3. Il suo rito;
4. Il suo effetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **circoncisione** non fosse una **preparazione** e una **figura del battesimo**. Infatti:

III[a] q. 70, a. 1, arg. 1

Ogni figura ha una qualche somiglianza con la realtà figurata. Ma la circoncisione non ha alcuna **somiglianza con il battesimo**. Non era quindi una preparazione e una figura del battesimo.

III[a] q. 70, a. 1, arg. 2

L'Apostolo, **1Corinti 10, 2**, parlando degli antichi Patriarchi, dice che «**tutti furono battezzati nella nube e nel mare**», non che furono battezzati nella circoncisione. Quindi la protezione della **colonna di nube** e il **passaggio del Mar Rosso** prepararono e prefigurarono il battesimo meglio della circoncisione.

III[a] q. 70, a. 1, arg. 3

Il battesimo di Giovanni, come si è detto sopra *[q. 38, aa. 1, 3]*, fu preparatorio al battesimo di Cristo. Se quindi anche la circoncisione fu una preparazione e una figura del battesimo cristiano, allora il battesimo di Giovanni fu superfluo. Ma questo non si può dire. Quindi la circoncisione non fu né una preparazione né una figura del battesimo.

III[a] q. 70, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive ai **Colossesi 2, 11 s**.: «**Siete stati circoncisi di una circoncisione non fatta da mano di uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo, essendo stati sepolti con lui nel battesimo**».

IIIª q. 70, a. 1. RESPONDEO:

Il **battesimo** viene detto «**il sacramento della fede**» inquantoché in esso si fa una professione di fede, e con il battesimo l'uomo si unisce alla società dei credenti. Ora, la nostra fede è identica a quella degli antichi Patriarchi, secondo l'espressione dell'Apostolo, **2Corinti 4, 13**: «**Noi crediamo con il medesimo spirito di fede**». **Ma la circoncisione era una professione di fede, tanto che mediante la circoncisione gli antichi venivano integrati nella comunità dei fedeli.** È chiaro quindi che la circoncisione fu una **preparazione e una prefigurazione del battesimo**, poiché agli antichi Patriarchi, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 10, 11**, «**tutto accadeva in figura**», così come anche la loro stessa fede si riferiva al futuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 70, a. 1, ad arg. 1

La circoncisione aveva somiglianza con il battesimo quanto all'**effetto spirituale di esso**. Come infatti nella circoncisione si tagliava una piccola membrana di carne, così nel battesimo l'uomo **taglia via da sé la condotta mondana**.

IIIª q. 70, a. 1, ad arg. 2

La protezione della colonna di nube e il passaggio del Mar Rosso **furono certamente figure del nostro battesimo**, con il quale **rinasciamo dall'acqua**, simboleggiata nel **Mar Rosso**, e dallo **Spirito Santo**, simboleggiato nella **colonna di nube**; **ma queste due figure non equivalevano, come la circoncisione, a una professione di fede.** Quindi si trattava soltanto di figure, e non di sacramenti. La circoncisione invece era un sacramento e una preparazione al battesimo. Essa tuttavia esprimeva il battesimo meno chiaramente degli altri due simboli quanto agli aspetti esterni. E così l'Apostolo menziona quei due fatti piuttosto che la circoncisione.

IIIª q. 70, a. 1, ad arg. 3

Il battesimo di Giovanni preparò il battesimo di Cristo **sotto l'aspetto del rito**, ma la circoncisione lo preparò quanto alla **professione della fede**, che è richiesta nel battesimo, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la circoncisione non sia stata istituita nel **modo conveniente**. Infatti:

IIIª q. 70, a. 2, arg. 1

Come si è detto sopra *[a. 1]*, la circoncisione era una professione di fede. Ora, fin dal peccato del primo uomo nessuno poté mai salvarsi **se non per mezzo della fede nella passione di Cristo**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 25**: «**Dio lo ha prestabilito come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue**». Quindi la circoncisione doveva essere istituita subito dopo il peccato del primo uomo, e non al tempo di Abramo.

IIIª q. 70, a. 2, arg. 2

Nella circoncisione l'uomo prometteva l'osservanza della legge antica, come nel battesimo promette l'osservanza della legge nuova; per cui l'Apostolo, **Galati 5, 3**, afferma: «**A chiunque si fa circoncidere io dichiaro che egli è obbligato a osservare tutta quanta la legge**». Ma l'osservanza della legge non fu imposta al tempo di Abramo, bensì al tempo di Mosè. Quindi non era giusto istituire la circoncisione all'epoca di Abramo.

III[a] q. 70, a. 2, arg. 3

La circoncisione era una preparazione e una figura del battesimo. Ma il battesimo viene dato a tutti i popoli, secondo il comando, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole**». La circoncisione quindi non doveva essere istituita per il solo popolo dei Giudei, ma per tutti i popoli.

III[a] q. 70, a. 2, arg. 4

La circoncisione carnale deve corrispondere a quella spirituale, come la figura alla realtà figurata. Ma la circoncisione spirituale, che è opera di Cristo, riguarda indifferentemente l'uno e l'altro sesso, poiché «**in Cristo Gesù non c'è né maschio né femmina**», come dice S. Paolo, **Galati 3, 28**. Quindi la circoncisione non fu istituita convenientemente, essendo riservata solo ai maschi.

III[a] q. 70, a. 2. SED CONTRA:

Come si legge nella **Genesi 17, 10 ss.,** la circoncisione fu istituita da Dio, «**le cui opere sono perfette**», **Deuteronomio 32, 4.**

III[a] q. 70, a. 2. RESPONDEO:

La **circoncisione** preparava al battesimo in quanto era una **professione della fede in Cristo**, che anche noi professiamo nel battesimo. Ora, tra gli antichi Patriarchi il primo a ricevere la promessa della futura nascita di Cristo fu Abramo, a cui fu detto, **Genesi 22, 18**: «**Nella tua discendenza saranno benedette tutte le nazioni della terra**». Inoltre egli fu anche il primo a separarsi dalla società degli infedeli, secondo il comando di Dio, **Genesi 12, 1**: «**Esci dalla tua terra e dalla tua gente**». **Perciò era opportuno che la circoncisione fosse istituita in Abramo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 1

Subito dopo il peccato del primo uomo, per l'insegnamento di Adamo stesso che era stato pienamente istruito sulle cose divine, la fede e la ragione naturale avevano ancora nell'uomo tanto vigore da non richiedere che fossero prescritti dei segni della fede e della salvezza, protestando ciascuno a suo piacere la propria fede con qualsiasi segno. Intorno all'epoca di Abramo invece la fede era diminuita, e moltissimi deviavano verso l'**idolatria**. E si era oscurata anche la ragione naturale per l'aumento della **concupiscenza carnale**, fino a giungere ai **peccati contro natura**, **Genesi 13, 13; 19, 5 ss**.. **Era giusto quindi che proprio allora, e non prima, fosse istituita la circoncisione, per professare la fede e frenare la concupiscenza della carne.**

III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 2

L'osservanza della legge non poteva essere imposta che a un popolo già costituito, poiché la **legge è ordinata al bene comune**, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 90, a 2]*. Ma il **popolo dei fedeli** doveva costituirsi mediante qualche **rito sensibile**, che è necessario per radunare gli uomini in qualunque religione, come nota **S. Agostino**. Era quindi giusto che la circoncisione fosse istituita prima che fosse data la legge. I Patriarchi poi che vissero prima della legge **istruivano le loro famiglie nelle cose divine** con esortazioni paterne. Il Signore stesso infatti disse di Abramo, **Genesi 18, 19**: «**Io l'ho scelto perché obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui a osservare le vie del Signore**».

III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 3

Il battesimo implica il compimento della salvezza a cui Dio chiama tutti gli uomini, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Timoteo 2, 4**: «**Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati**». Perciò il battesimo è obbligatorio per tutti i popoli**. La circoncisione invece non conteneva il compimento della salvezza,** ma la significava come qualcosa che sarebbe stato compiuto per opera di Cristo, il quale doveva nascere dal popolo giudaico. Quindi solo a quel popolo fu data la circoncisione.

III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 4

La circoncisione fu istituita come segno della **fede di Abramo**, il quale credette che sarebbe divenuto padre del Messia promesso: per cui opportunamente essa fu riservata ai soli maschi. Inoltre il peccato originale, contro cui principalmente era diretta la circoncisione, si trasmette per via paterna, non per via materna, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 81, a. 5]*. Il battesimo invece contiene la virtù di Cristo, che è per tutti la causa universale della salvezza e «la remissione di tutti i peccati».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il rito della circoncisione non fosse **conveniente**. Infatti:

III[a] q. 70, a. 3, arg. 1

La circoncisione, come si è detto *[aa. 1, 2]*, è una certa professione di fede. Ma la fede risiede nelle facoltà conoscitive, le cui operazioni si manifestano soprattutto nella testa. Quindi il segno della circoncisione doveva essere fatto sulla testa piuttosto che sul membro della generazione.

III[a] q. 70, a. 3, arg. 2

Per i sacramenti usiamo le cose più comuni: come l'acqua per l'abluzione e il pane per la refezione. Ma per tagliare usiamo più comunemente coltelli di ferro che coltelli di pietra. La circoncisione quindi non doveva essere fatta con un coltello di pietra.

III[a] q. 70, a. 3, arg. 3

Come il battesimo, così anche la circoncisione fu istituita a rimedio del peccato originale, nota S. Beda. Ma attualmente il battesimo non viene differito all'ottavo giorno, affinché i bambini non corrano il pericolo di dannarsi per il peccato originale, morendo non ancora battezzati. A volte poi il battesimo viene dato anche dopo l'ottavo giorno. Quindi neppure per la circoncisione si doveva fissare l'ottavo giorno, ma si doveva lasciare la facoltà di anticiparla e anche di ritardarla.

IIIª q. 70, a. 3. SED CONTRA:

La Glossa, commentando le parole di S. Paolo, **Romani 4, 11**: «**Ricevette il segno della circoncisione**», giustifica il rito suddetto.

IIIª q. 70, a. 3 RESPONDEO:

La circoncisione, come si è notato *[a. 2]*, è un segno della fede istituito da Dio, «**la cui sapienza non ha confini**», **Salmo 146, 5**. Ora, è compito della sapienza determinare ciò che conviene. Perciò si deve ammettere che il rito della circoncisione era conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 70, a. 3, ad arg. 1

Era giusto che la circoncisione venisse fatta nel **membro della generazione**:

- **Primo**, poiché era il **segno della fede** con cui Abramo credette che il Messia **sarebbe nato** dalla sua discendenza.

- **Secondo**, poiché era in rimedio del **peccato originale**, che si trasmette con l'**atto della generazione**.

- **Terzo**, poiché era diretta a **frenare la concupiscenza carnale**, che impera specialmente nelle membra suddette, per la violenza del piacere.

IIIª q. 70, a. 3, ad arg. 2

Il coltello di pietra non era indispensabile per la circoncisione. Infatti non si riscontra che tale strumento sia stato determinato da un precetto divino, e nemmeno risulta che i Giudei si servissero comunemente di tale strumento per circoncidere, né se ne servono attualmente. Si legge tuttavia di alcune famose circoncisioni che furono fatte con coltelli di pietra: come si legge nell'**Esodo 4, 25**, che «**Sefora prese una pietra affilata e circoncise il figlio**», e a **Giosué 5, 2**, il Signore disse: «**Fatti dei coltelli di selce e circoncidi di nuovo gli Israeliti**». E ciò stava a significare che la circoncisione spirituale sarebbe stata compiuta da Cristo, di cui S. Paolo, **1Corinti 10, 4**, dice: «**La pietra era Cristo**».

IIIª q. 70, a. 3, ad arg. 3

Per la circoncisione fu determinato l'ottavo giorno sia per il mistero che indicava: poiché nell'ottava età, che sarà quella della risurrezione, come se fosse l'ottavo giorno, sarà portata a termine da Cristo la circoncisione spirituale, quando egli libererà gli eletti non solo dalla colpa, ma anche da ogni penalità. - Sia anche per la fragilità dei bambini prima dell'ottavo giorno. Infatti anche per gli altri animali il Levitico 22, 27, comanda: «Quando nascerà un vitello o un

agnello o un capretto starà sette giorni sotto la madre; dall'ottavo giorno in poi sarà gradito come vittima per il Signore». L'ottavo giorno poi era di necessità di precetto, per cui non si poteva andare oltre senza peccato, anche se l'ottavo giorno cadeva di sabato, come ci attesta il Vangelo, Giovanni 7, 23: «Si pratica la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la legge di Mosè». Ciò non era tuttavia necessario per la validità del sacramento, poiché se alcuni oltrepassavano l'ottavo giorno, potevano essere circoncisi dopo. Alcuni dicono inoltre che per l'imminente pericolo di morte si poteva prevenire l'ottavo giorno. - Ma ciò non può essere provato né con dei testi della Scrittura, né in base alla consuetudine dei Giudei. Perciò è meglio dire con Ugo di S. Vittore che nessuna necessità permetteva di prevenire l'ottavo giorno. Per questo, spiegando le parole dei Proverbi 4, 3: «Ero un figlio unico sotto gli occhi di mia madre», la Glossa afferma che non viene computato l'altro bambino di Bersabea perché, essendo morto prima dell'ottavo giorno, non ebbe un nome; e per conseguenza nemmeno fu circonciso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la circoncisione non conferisse la **grazia santificante**. Infatti

III[a] q. 70, a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Galati 2, 21**, scrive: «**Se la giustificazione viene dalla legge, allora Cristo è morto invano**», cioè senza motivo. Ma la circoncisione era un certo impegno a rispettare la legge, secondo l'altra affermazione di S. Paolo, **Galati 5, 3**: «**A chiunque si fa circoncidere dichiaro che è obbligato a osservare tutta quanta la legge**». Se quindi dalla circoncisione viene la giustizia, allora «Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Ma ciò è inammissibile. Quindi la circoncisione non conferiva la grazia che purifica dal peccato.

III[a] q. 70, a. 4, arg. 2

Prima della circoncisione la sola fede bastava a giustificare; dice infatti **S. Gregorio**: «**Quello che presso di noi fa l'acqua del battesimo, presso gli antichi lo faceva per i bambini la sola fede**». Ma l'efficacia della fede non diminuì col precetto della circoncisione. Perciò la sola fede giustificava i bambini, e non la circoncisione.

III[a] q. 70, a. 4, arg. 3

Nel libro di **Giosuè 5, 5 s.**, si legge che «**il popolo nato nel deserto durante i quarant'anni non fu circonciso**». Se dunque il peccato originale veniva cancellato dalla circoncisione, tutti coloro che morirono nel deserto, bambini e adulti, si dannarono. E lo stesso si dica dei bambini che morivano prima dell'ottavo giorno, cioè prima della circoncisione, che non poteva essere anticipata, come si è detto *[a. 3, ad 3]*.

III[a] q. 70, a. 4, arg. 4

Nulla impedisce di entrare nel regno dei cieli all'infuori del peccato. Ma ai circoncisi prima della passione di Cristo non era permesso di entrare nel regno dei cieli. Quindi con la circoncisione gli uomini non venivano giustificati dal peccato.

IIIª q. 70, a. 4, arg. 5

Il peccato originale non viene rimesso senza quello attuale, poiché come dice S. Agostino «è empio sperare da Dio un perdono a metà». Ma in nessun luogo si legge che la circoncisione rimetteva il peccato attuale. Quindi essa non cancellava nemmeno quello originale.

IIIª q. 70, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Da quando fu istituita nel popolo di Dio la circoncisione, che è —il segno della giustizia nella fede‖, essa produsse nei bambini la purificazione dall'antico peccato originale; come il battesimo cominciò a produrre il rinnovamento dell'uomo dall'istante in cui fu istituito**».

IIIª q. 70, a. 4. RESPONDEO:

Tutti sono d'accordo nell'affermare che **nella circoncisione veniva rimesso il peccato originale**.

- Secondo **alcuni** però in essa **non veniva conferita la grazia**, ma veniva soltanto rimesso il peccato. E questa è l'opinione del **Maestro** e della **Glossa.** - Ma ciò è impossibile, poiché la colpa non viene rimessa se non mediante la grazia, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Romani 3, 24**: «**Giustificati gratuitamente per la sua grazia**», ecc.

- **Altri** perciò hanno asserito che la circoncisione **conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto agli effetti positivi**: e ciò per non essere costretti a dire che la grazia conferita nella circoncisione bastava all'osservanza dei precetti della legge, e che quindi era superflua la venuta di Cristo. - Ma neppure questa opinione è accettabile:

+ Primo, perché la circoncisione dava ai bambini la possibilità di giungere al tempo debito **alla gloria**, che è l'ultimo effetto positivo della grazia.

+ Secondo, perché nell'ordine delle cause formali gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene nell'ordine delle cause materiali sia vero il contrario: la forma infatti non esclude la privazione se non informando il soggetto.

- Perciò **altri** hanno detto che nella circoncisione veniva conferita la grazia anche quanto all'effetto positivo di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma **non quanto a tutti gli effetti**: poiché non bastava a reprimere la concupiscenza del fomite, e neppure a osservare le prescrizioni della legge. E questa fu una volta anche la **mia opinione**. - Ma a chi considera diligentemente la cosa appare chiaro che ciò non è vero. Poiché la più piccola grazia può resistere a qualunque concupiscenza ed evitare ogni peccato mortale, che viene commesso trasgredendo i comandamenti della legge: infatti un minimo di carità basta ad amare Dio più di quanto la cupidigia non ami «mille pezzi d'oro e d'argento», Salmo 118, 72.

- **Perciò si deve concludere che nella circoncisione veniva conferita la grazia quanto a tutti gli effetti di essa, ma in modo diverso che nel battesimo**. Infatti nel **battesimo** la grazia è concessa **in virtù dello stesso sacramento**, virtù che il battesimo ha in quanto **strumento della passione di Cristo già compiuta**. La **circoncisione** invece conferiva la grazia in quanto era un **simbolo della fede nella passione futura di**

Cristo, nel senso cioè che l'uomo ricevendo la circoncisione dichiarava di abbracciare tale fede: o direttamente, nel caso degli adulti, o per mezzo di altri, nel caso dei bambini. Per questo anche l'Apostolo, **Romani 4, 11**, dice che «**Abramo ricevette il segno della circoncisione quale sigillo/segreto della giustizia derivante dalla fede**», appunto perché **la giustizia veniva dalla fede significata, non dalla circoncisione significante**. Poiché dunque il battesimo, a differenza della circoncisione, opera strumentalmente in virtù della passione di Cristo, **il battesimo imprime il carattere,** che incorpora l'uomo a Cristo, e conferisce più grazia della circoncisione: l'**effetto di una realtà già presente è infatti maggiore di quello della speranza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 70, a. 4, ad arg. 1

Il ragionamento sarebbe valido se la giustizia derivasse dalla circoncisione in un modo diverso dalla fede nella passione di Cristo.

IIIª q. 70, a. 4, ad arg. 2

Sia prima che dopo l'istituzione della circoncisione era la fede nel Cristo futuro a giustificare tanto i bambini quanto gli adulti. Ma prima non era necessario alcun rito dichiarativo di tale fede, poiché gli uomini non avevano ancora iniziato a riunirsi nel culto dell'unico Dio separandosi dagli infedeli. È probabile però che i genitori credenti facessero a Dio delle preghiere per i loro bambini, specialmente quando si trovavano in pericolo, o dessero ai figli qualche benedizione, il che era come un «**segreto/sigillo della fede**», allo stesso modo in cui gli adulti offrivano per se stessi preghiere e sacrifici.

IIIª q. 70, a. 4, ad arg. 3

Il popolo era scusato dall'osservare nel deserto il precetto della circoncisione sia perché non sapevano quando dovessero muovere gli accampamenti, sia perché, come dice il **Damasceno**, non occorreva che avessero un segno di distinzione finché rimanevano isolati dagli altri popoli. Peccavano però di disobbedienza, nota **S. Agostino**, quelli che la trascuravano per disprezzo. Pare tuttavia che nessuno sia morto incirconciso nel deserto, poiché secondo il Salmo 104, 37: «non c'era tra loro alcun infermo», mentre pare che a morire nel deserto siano stati solo quelli che erano stati circoncisi in Egitto. E anche se poi alcuni morirono non circoncisi, la loro condizione era come quella di coloro che erano morti prima dell'istituzione della circoncisione. Il che vale anche per i bambini che all'epoca della legge morivano prima dell'ottavo giorno.

IIIª q. 70, a. 4, ad arg. 4

La circoncisione toglieva il peccato originale quanto alle sue conseguenze personali, ma lasciava l'impedimento a entrare nel regno dei cieli dalla parte della natura comune; **impedimento che fu tolto dalla passione di Cristo**. Per cui nemmeno il battesimo, prima della passione di Cristo, apriva quel regno, mentre la circoncisione, se avvenisse ora, dopo la passione di Cristo, permetterebbe di entrarvi.

IIIª q. 70, a. 4, ad arg. 5

Gli adulti, quando venivano circoncisi, conseguivano la remissione non solo del peccato originale, ma anche dei peccati attuali; non venivano però liberati da ogni debito di pena, come accade invece nel battesimo, in cui viene conferita una grazia più abbondante.

Questione 71
Proemio

Eccoci ora a trattare dei preparativi immediati del battesimo.
Su tale argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il catechismo debba precedere il battesimo;
2. Se l'esorcismo debba precedere il battesimo;

*[Gesù diceva ai suoi discepoli: « Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, **cacciate i demoni**, gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»; Matteo, 10,8).]*

3. Se quanto si fa nel catechismo e nell'esorcismo produca qualche cosa, o la significhi soltanto;
4. Se i battezzandi debbano essere catechizzati ed esorcizzati dai sacerdoti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **catechismo** non debba precedere il **battesimo**. Infatti:

IIIª q. 71, a. 1, arg. 1

Con il battesimo gli uomini sono rigenerati alla vita soprannaturale. Ma l'uomo riceve la vita prima dell'insegnamento. Quindi non deve essere catechizzato prima di essere battezzato.

IIIª q. 71, a. 1, arg. 2

Il battesimo non viene dato solo agli adulti, ma anche ai bambini, i quali non sono capaci di istruzione, non avendo l'uso di ragione. Quindi è ridicolo catechizzarli.

IIIª q. 71, a. 1, arg. 3

Nel catechismo il catecumeno professa la sua fede. Ma i bambini non sono in grado di professare la loro fede né con un atto proprio, né per interposta persona: sia perché nessuno può obbligarsi per un altro, sia perché nessuno può sapere se i bambini, quando saranno giunti all'età della discrezione, accetteranno la fede. Quindi il battesimo non deve essere preceduto dal catechismo.

IIIª q. 71, a. 1. SED CONTRA:

Rabano Mauro afferma: «**Prima del battesimo l'uomo deve essere preparato dall'ufficio del catechista, perché il catecumeno riceva la prima istruzione sulla fede**».

IIIª q. 71, a. 1. RESPONDEO:

Il battesimo, come si è detto *[q. 70, a. 1]*, è «**il sacramento della fede**», essendo una certa professione della fede cristiana. Ma perché uno riceva la fede occorre che venga istruito in

essa, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 10, 14**: «**Come potranno credere senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?**». È giusto quindi che il battesimo sia preceduto dal catechismo. Il Signore infatti, imponendo ai discepoli il comando di battezzare, **mette l'insegnamento prima del battesimo**, **Matteo 28, 19**: «**Andate, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 1

La vita della grazia, alla quale uno viene rigenerato mediante il battesimo, presuppone la vita della natura razionale, che rende l'uomo capace di ricevere l'insegnamento.

III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 2

La madre Chiesa, come si è visto sopra *[q. 69, a. 6, ad 3]*, non solo «**presta ai bambini**» che ricevono il battesimo «**i piedi degli altri per camminare e il cuore degli altri per credere**», **ma presta loro anche gli orecchi degli altri per ascoltare e l'intelletto degli altri per apprendere**. **Perciò i bambini vanno catechizzati per la stessa ragione per cui devono essere battezzati.**

III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 3

Chi risponde Credo per un bambino che viene battezzato non predice che il bambino crederà quando sarà giunto all'età della discrezione - altrimenti direbbe Crederà -, ma professa la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale ne ottiene una partecipazione, ne riceve il sacramento e ne assume gli obblighi per interposta persona. Nulla impedisce infatti che uno contragga un'obbligazione mediante un altro in cose che sono indispensabili per la salvezza. - Inoltre anche il padrino, rispondendo per il figlioccio, promette di impegnarsi a far sì che il bambino creda. Ciò però non basta quando si tratta di adulti che hanno l'uso di ragione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**esorcismo** non debba precedere il **battesimo**. Infatti:

III[a] q. 71, a. 2, arg. 1

L'esorcismo è prescritto contro gli energumeni, ossia contro gli ossessi. Ma non tutti sono tali. Quindi l'esorcismo non deve precedere il battesimo.

III[a] q. 71, a. 2, arg. 2

Finché uno è in peccato, il diavolo ha potere su di lui, poiché come dice il Vangelo, **Giovanni 8, 34** «**chi fa il peccato è schiavo del peccato**». Ma il peccato è tolto con il battesimo. Quindi prima del battesimo gli uomini non vanno esorcizzati.

III[a] q. 71, a. 2, arg. 3

A reprimere il potere dei demoni è stato introdotto l'uso dell'**acqua benedetta**. Non occorreva dunque applicare a questo fine un altro rimedio con gli esorcismi.

IIIª q. 71, a. 2. SED CONTRA:

Il **Papa Celestino** prescrive: «**Tanto i bambini quanto gli adulti che si presentano al sacramento della rigenerazione non si accostino al fonte della vita prima che sia stato scacciato da essi lo spirito immondo con gli esorcismi e le alitazioni dei chierici**».

IIIª q. 71, a. 2. RESPONDEO:

Chiunque si propone di fare qualcosa con saggezza, prima rimuove gli impedimenti della sua azione, secondo le parole di **Geremia 4, 3**: «**Dissodate un terreno incolto e non seminate fra le spine**». **Ma il demonio è il nemico della salvezza che l'uomo acquista con il battesimo**, e ha un certo potere sull'uomo per il fatto che questi si trova sotto il peccato originale, o anche sotto quello attuale. È perciò conveniente che prima del battesimo con gli **esorcismi** vengano espulsi i demoni, perché non impediscano la salvezza dell'uomo. E le **alitazioni** stanno a indicare tale **espulsione**. La **benedizione** poi, con l'**imposizione della mano**, **chiude la strada all'espulso** perché non possa ritornare. Il **sale** in **bocca** e la **saliva** nelle **narici** e negli **orecchi** rappresentano invece rispettivamente per gli orecchi la **comunicazione della dottrina della fede**, per le narici il **suo apprendimento**, per la bocca **la sua professione**. L'azione poi dell'**olio** simboleggia la preparazione dell'uomo a **combattere contro i demoni**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 71, a. 2, ad arg. 1

Energumeni equivale a «interiormente malati» per influsso del demonio. Ora, sebbene non tutti coloro che si accostano al battesimo siano da lui invasati corporalmente, nondimeno tutti i non battezzati sono **soggetti al potere dei demoni**, almeno per le conseguenze del peccato originale.

IIIª q. 71, a. 2, ad arg. 2

Nel battesimo l'abluzione con l'acqua sottrae l'uomo al potere del demonio in quanto gli impedisce il raggiungimento della gloria. Gli esorcismi invece lo sottraggono al potere del demonio in quanto è di ostacolo a ricevere il sacramento.

IIIª q. 71, a. 2, ad arg. 3

L'**acqua benedetta** serve contro gli **assalti esterni** dei demoni. L'**esorcismo** invece è diretto contro gli **assalti demoniaci interni**: per cui gli ossessi che vengono esorcizzati sono detti appunto energumeni, cioè «**malati interiormente** ». Oppure si può rispondere che come il rimedio contro il peccato viene dato una seconda volta con la penitenza per il fatto che il battesimo non si ripete, così contro gli assalti dei demoni viene data una seconda volta l'acqua benedetta per il fatto che non si possono ripetere gli esorcismi battesimali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **gli esorcismi** non producano qualcosa, ma abbiano **solo valore di segno**. Infatti:

IIIª q. 71, a. 3, arg. 1

Se un bambino muore dopo gli esorcismi, prima però del battesimo, non consegue la salvezza. Ma l'effetto dei riti chi vengono compiuti nei sacramenti tende a salvare l'uomo, poiché sta scritto, **Marco 16, 16**: «**Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo**». Quindi i riti dell'esorcismo non producono nulla, ma hanno solo una funzione di segno.

IIIª q. 71, a. 3, arg. 2

Per costituire un sacramento della nuova legge occorre questo soltanto: che una cosa sia segno e causa, come si è detto sopra *[q. 62, a. 1]*. Se dunque gli esorcismi producessero degli effetti, sarebbero altrettanti sacramenti.

IIIª q. 71, a. 3, arg. 3

Come l'esorcismo dispone al battesimo, così un eventuale effetto dell'esorcismo disporrebbe all'effetto del battesimo. Ma la disposizione precede necessariamente lo stato perfetto: poiché la perfezione non è ricevuta se non nella materia disposta. Ne seguirebbe quindi che nessuno potrebbe ottenere l'effetto del battesimo se prima non fosse esorcizzato: il che è evidentemente falso. Quindi gli esorcismi non hanno alcun effetto.

IIIª q. 71, a. 3, arg. 4

Come i riti dell'esorcismo precedono il battesimo, così anche altri riti lo seguono: p. es. il sacerdote unge il battezzato con il crisma sulla sommità della testa. Ora, questi riti non hanno alcun effetto: altrimenti l'effetto del battesimo non sarebbe completo. Quindi nemmeno gli esorcismi prima del battesimo.

IIIª q. 71, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Si alita sui bambini e su di essi si fanno esorcismi per fugare da essi l'avverso potere del diavolo, che ingannò l'uomo**». Ma la Chiesa non compie nulla di inutile. Quindi tali alitazioni hanno l'effetto di espellere il potere dei demoni.

IIIª q. 71, a. 3 RESPONDEO:

Alcuni hanno sostenuto che gli **esorcismi** non producono nulla, ma sono soltanto dei segni. Ciò però è evidentemente falso, poiché la Chiesa negli esorcismi usa l'**imperativo per espellere il potere del demonio**, p. es. quando dice: «**Dunque, diavolo maledetto, esci da lui**», ecc. Dobbiamo quindi asserire che hanno qualche effetto, ma in modo diverso dal battesimo. Con il **battesimo** infatti viene data all'uomo la **grazia** per la piena **remissione delle colpe**. Con gli **esorcismi** invece **si eliminano i due ostacoli** che impedirebbero di ricevere la grazia della salvezza.

- **Il primo è l'ostacolo estrinseco** costituito dai tentativi che i demoni fanno per impedire la salvezza dell'uomo. E questo ostacolo viene rimosso con le alitazioni, con le quali, come risulta dal testo citato di S. Agostino, si reprime il potere del demonio perché non impedisca di ricevere il sacramento. Rimane tuttavia nell'uomo il potere demoniaco quanto alla macchia del peccato e al debito della pena, finché il peccato non sia tolto dal battesimo. E in riferimento

a ciò S. Cipriano scrive: «Sappi che la cattiveria del diavolo può resistere fino all'acqua salutare, ma nel battesimo perde ogni possibilità di nuocere».

- **L'altro impedimento è invece intrinseco**, e consiste nel fatto che per l'infezione del peccato originale **l'uomo ha i suoi sensi chiusi ai misteri della salvezza**. Da cui le parole di Rabano Mauro: «Con la saliva simbolica e il tocco del sacerdote la sapienza e la potenza divina operano la salvezza del catecumeno, facendo sì che gli si aprano le narici perché possa percepire l'odore della conoscenza di Dio, gli si aprano gli orecchi perché possa ascoltare i comandamenti di Dio, gli si aprano i sensi intimi del cuore perché possa rispondere».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 1

Con gli esorcismi non si toglie la colpa per la quale l'uomo è punito dopo la morte, ma **si tolgono** solo **gli impedimenti** a ricevere mediante il sacramento la remissione della colpa. Quindi l'esorcismo senza il battesimo non vale dopo la morte. Il Prepositino dice però che i bambini esorcizzati, se muoiono prima del battesimo, soffrono minori tenebre. Ma ciò non pare vero, poiché quelle tenebre sono la privazione della visione divina, che non ammette un più e un meno.

III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 2

L'essenziale del sacramento è di produrre l'effetto principale, che è la grazia, o remissiva della colpa o suppletiva di qualche difetto dell'uomo. Il che non avviene in virtù degli esorcismi, che tolgono soltanto gli impedimenti corrispettivi. Quindi essi non sono **sacramenti,** ma **sacramentali**.

III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 3

La disposizione sufficiente a ricevere la grazia battesimale è la fede e l'intenzione, o propria di chi viene battezzato se è un adulto, o della Chiesa stessa, se è un bambino. Gli esorcismi sono diretti invece a rimuovere gli impedimenti. Quindi senza gli esorcismi è possibile conseguire l'effetto del battesimo. Tuttavia non si devono omettere tali riti se non in caso di necessità. Ed essi devono essere suppliti quando il pericolo venga a cessare, per ragioni di uniformità nel battesimo. Né dopo il battesimo vengono suppliti inutilmente, poiché come l'effetto del battesimo può essere impedito prima di essere ricevuto, così può essere impedito dopo che è stato ricevuto.

III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 4

Fra i riti compiuti sul battezzato dopo il battesimo ce n'è qualcuno che non è soltanto segno, ma anche causa: p. es. l'unzione fatta sulla sommità del capo, che produce la conservazione della grazia battesimale. Ce n'è qualche altro invece che non produce nulla, ma soltanto significa: come il fatto di dare al battezzato la veste candida, per significare la novità della vita.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non spetti al **sacerdote catechizzare ed esorcizzare** il battezzando. Infatti:

IIIª q. 71, a. 4, arg. 1

Spetta ai ministri occuparsi dei non-mondi, come dice Dionigi. Ma i catecumeni che vengono istruiti nel catechismo e gli energumeni che vengono purificati con gli esorcismi sono computati tra i non-mondi, come osserva lo stesso Dionigi. Catechizzare quindi ed esorcizzare non è ufficio del sacerdote, ma piuttosto dei ministri.

IIIª q. 71, a. 4, arg. 2

I catecumeni vengono istruiti nella fede mediante la Sacra Scrittura, che nella Chiesa viene letta dai ministri: come infatti i lettori leggono in Chiesa l'antico Testamento, così i diaconi e i suddiaconi il nuovo. Perciò catechizzare spetta ai ministri. - E così pure esorcizzare pare che spetti ai ministri. S. Isidoro infatti scrive: «L'esorcista ha il compito di ritenere a memoria gli esorcismi, e di imporre le mani sugli energumeni e sui catecumeni nel corso del rito». Non è quindi ufficio del sacerdote catechizzare ed esorcizzare.

IIIª q. 71, a. 4, arg. 3

Catechizzare è lo stesso che istruire, che a sua volta è lo stesso che perfezionare. Ma quest'ultimo compito spetta ai vescovi, come insegna Dionigi. Non è quindi ufficio del sacerdote.

IIIª q. 71, a. 4. SED CONTRA:

Il Papa **S. Niccolò I** [Decr. di Graz. 3, 4, 57] ha stabilito: «**I sacerdoti di ciascuna chiesa hanno la facoltà di fare il catechismo ai battezzandi** ». E **S. Gregorio** osserva: «**I sacerdoti, quando per la grazia dell'esorcismo impongono la mano sui credenti, che cos'altro fanno se non cacciare i demoni?**».

IIIª q. 71, a. 4. RESPONDEO:

Il **ministro** sta al **sacerdote** come l'**agente secondario e strumentale** sta all'**agente principale**, in conformità al significato del nome stesso di ministro. Ma l'agente secondario non agisce senza l'agente principale. Ora, quanto più grande è l'azione, di tanto migliori strumenti ha bisogno l'agente principale. Ma è più grande l'azione del sacerdote quando conferisce il sacramento stesso che non quando prepara al sacramento. Quindi **i ministri più alti, chiamati diaconi, cooperano con il sacerdote nell'amministrazione stessa dei sacramenti**; dice infatti **S. Isidoro** che «**al diacono spetta di assistere e servire i sacerdoti in tutto ciò che si compie nei sacramenti cristiani, ossia nel battesimo, nella cresima, nella patena e nel calice**». **I ministri inferiori invece cooperano con il sacerdote** nei riti preparatori ai sacramenti: come i **lettori** nel catechismo e gli **esorcisti** negli esorcismi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 71, a. 4, ad arg. 1

Dei **non-mondi** i **ministri** hanno una cura ministeriale e quasi strumentale, mentre i **sacerdoti** hanno quella principale.

IIIª q. 71, a. 4, ad arg. 2

I lettori e gli **esorcisti** hanno l'ufficio di **catechizzare** e di **esorcizzare** non come agenti principali, ma **come ministri** del sacerdote in tali incombenze**.**

IIIª q. 71, a. 4, ad arg. 3

L'istruzione ha molti gradi:

- La prima è quella che intende **convertire alla fede**. E Dionigi la attribuisce al **vescovo**, ma essa può competere a **qualsiasi predicatore**, e anche a **qualsiasi fedele**.

- **La seconda** è quella che **impartisce i rudimenti della fede** e insegna come ricevere i sacramenti. E questa spetta **secondariamente ai ministri**, **principalmente invece ai sacerdoti**.

- **La terza** è l'**istruzione sulla condotta della vita cristiana**. E questa tocca ai **padrini**.

- **La quarta** è l'**istruzione sui misteri profondi della fede e sulla perfezione della vita cristiana**. E questa spetta di ufficio ai **vescovi.**

Questione 72
Proemio

Passiamo ora a trattare del sacramento della **confermazione.**
Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se la confermazione sia un sacramento;
2. La sua materia;
3. Se la validità del sacramento esiga che il crisma sia stato consacrato prima dal vescovo;
4. La forma della confermazione;
5. Se la confermazione imprima il carattere;
6. Se questo presupponga il carattere del battesimo;
7. Se la confermazione conferisca la grazia;
8. A chi spetti ricevere questo sacramento;
9. In quale parte del corpo si riceva;
10. Se il cresimando debba essere assistito da qualcuno;
11. Se questo sacramento debba essere amministrato solo dai vescovi;
12. Il rito della confermazione.

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 72, a. 1, arg. 1

I sacramenti hanno efficacia per istituzione divina, come si è detto sopra *[q. 64, a. 2]*. Ma non si legge che la cresima sia stata istituita da Cristo. Quindi non è un sacramento.

III[a] q. 72, a. 1, arg. 2

I sacramenti della nuova legge furono prefigurati nell'antica legge, come dice l'Apostolo,**1Corinti 10, 2 ss.**: «**Tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale**». Ma la cresima non fu prefigurata nell'antico Testamento. Non è quindi un sacramento.

III[a] q. 72, a. 1, arg. 3

I sacramenti sono ordinati alla salvezza degli uomini. Ma la salvezza è possibile anche senza la cresima, poiché i bambini battezzati che muoiono senza di essa si salvano. Quindi la cresima non è un sacramento.

IIIª q. 72, a. 1, arg. 4

Ogni sacramento della Chiesa rende conformi a Cristo, che è l'autore dei sacramenti. Ma per mezzo della cresima l'uomo non può essere conformato a **Cristo**, poiché non si legge che questi sia stato cresimato.

IIIª q. 72, a. 1. SED CONTRA:

Il **Papa S. Melchiade** *[Milziade]* così risponde ai Vescovi della Spagna: «**Riguardo alle cose su cui ci avete chiesto che vi informassimo, cioè quale sacramento sia più grande, se l'imposizione delle mani dei vescovi o il battesimo, sappiate che ambedue sono grandi sacramenti** ».

IIIª q. 72, a. 1. RESPONDEO:

I sacramenti della nuova legge sono ordinati a degli effetti speciali di grazia: quindi dove si presenta un effetto speciale della grazia, lì è stabilito un sacramento speciale. E poiché le realtà sensibili e materiali sono l'immagine di quelle spirituali e intelligibili, possiamo da ciò che accade nella vita materiale comprendere le particolarità della vita spirituale. Ora, è manifesto che nella vita corporale costituisce una particolare perfezione il raggiungimento dell'età perfetta e la capacità di compiere azioni umane perfette; tanto che anche l'Apostolo, **1Corinti 13, 11**, dice: «**Quando divenni uomo, abbandonai ciò che era proprio dell'infanzia**». Per questo dunque, oltre al moto di generazione da cui uno riceve la vita corporea, c'è anche il moto di crescita che conduce all'età perfetta. Allo stesso modo quindi anche la vita spirituale è ricevuta mediante il battesimo, che è una rigenerazione spirituale. **Nella cresima invece si ottiene per così dire l'età perfetta della vita spirituale**. Da cui le parole del **Papa S. Melchiade**: «**Lo Spirito Santo, che sulle acque del battesimo discese con intento di salvezza, nel fonte dona la pienezza dell'innocenza, nella cresima concede l'aumento della grazia. Nel battesimo veniamo rigenerati alla vita, dopo il battesimo veniamo irrobustiti** ». È perciò evidente che la **cresima** è un **sacramento speciale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 1, ad arg. 1

Sull'istituzione di questo sacramento vi sono tre opinioni.

- Alcuni sostengono che questo sacramento non fu istituito né da Cristo né dagli Apostoli, ma in seguito da qualche **Concilio.**

- Altri invece dicono che fu istituito dagli **Apostoli**. - Ma ciò è impossibile, poiché istituire un nuovo sacramento spetta al potere di eccellenza, che compete solo a Cristo.

- Dobbiamo quindi dire che **Cristo istituì questo sacramento non mostrandolo, ma promettendolo,** quando disse, **Giovanni 16, 7**: «**Se non me ne vado non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò**». E ciò perché in questo sacramento viene data la **pienezza dello Spirito Santo,** che non era da concedersi prima della risurrezione e ascensione di Cristo, come osserva appunto S**. Giovanni 7, 39**: «**Non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato**».

IIIª q. 72, a. 1, ad arg. 2

La cresima, essendo il sacramento **della pienezza della grazia**, non poteva avere un suo corrispondente nell'antico Testamento: infatti, come dice S. Paolo, **Ebrei 7, 19**, «**la legge non portò nulla a compimento**».

IIIª q. 72, a. 1, ad arg. 3

Tutti i sacramenti sono in qualche modo necessari alla salvezza, come si è detto sopra *[q. 65, a. 4]*; ma ce ne sono alcuni senza dei quali essa è impossibile, e ce ne sono invece altri che concorrono alla sua perfezione. E in quest'ultimo senso la cresima è di necessità per la salvezza; sebbene ci si possa salvare senza di essa, purché però non la si ometta per disprezzo del sacramento.

IIIª q. 72, a. 1, ad arg. 4

Quanti ricevono la cresima, che è il sacramento della pienezza della grazia, si conformano a Cristo in quanto egli fin dal primo istante della sua concezione fu «**pieno di grazia e di verità**», come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 14**. E tale pienezza fu rivelata nel battesimo, quando «**lo Spirito Santo discese visibilmente su di lui**», **Luca 3, 22**. Infatti S. **Luca 4, 1**, afferma che «**Gesù ritornò dal Giordano ripieno di Spirito Santo**». Non conveniva poi alla dignità di Cristo, che è l'autore dei sacramenti, ricevere la pienezza della grazia da un sacramento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **crisma** non sia la **materia** conveniente di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 72, a. 2, arg. 1

Questo sacramento, come si è detto *[a. 1, ad 1]*, fu istituito da **Cristo** quando promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo. Ma egli mandò loro lo Spirito Santo senza l'unzione del crisma. E gli stessi Apostoli conferivano questo sacramento con la sola imposizione della mano, senza il crisma. Si legge infatti, **Atti 8, 17**, che «**gli Apostoli imponevano le mani sui battezzati, e questi ricevevano lo Spirito Santo**». Il crisma dunque non è la materia di questo sacramento, poiché la materia è indispensabile al sacramento.

IIIª q. 72, a. 2, arg. 2

La cresima perfeziona in certo qual modo il sacramento del battesimo, come si è detto sopra *[q. 65, aa. 3, 4]*, per cui deve commisurarsi ad esso come la perfezione al perfettibile. Ma nel battesimo fa da **materia** un elemento **semplice**, ossia l'acqua. Non è quindi materia conveniente di questo sacramento il crisma, che è **confezionato con olio e balsamo**.

IIIª q. 72, a. 2, arg. 3

L'olio viene usato in questo sacramento come materia per ungere. Ma l'unzione può essere fatta con qualsiasi olio: p. es. con l'olio di noci o di qualsiasi altra cosa. Quindi per questo sacramento non si deve usare soltanto l'**olio di oliva**.

IIIª q. 72, a. 2, arg. 4

Quale materia del battesimo si usa l'acqua perché è facilmente reperibile ovunque, come si è detto sopra *[q. 66, a. 3]*. Ma l'olio di oliva non è facilmente reperibile ovunque, e molto meno il balsamo. Quindi il crisma confezionato con tali elementi non è la materia conveniente di questo sacramento.

IIIª q. 72, a. 2. SED CONTRA:

S. **Gregorio** comanda: «**I presbiteri non presumano di segnare sulla fronte col crisma i bambini battezzati**».*[IIIª q. 66, a. 10, ad arg. 2]* Quindi il crisma è la materia di questo sacramento.

IIIª q. 72, a. 2. RESPONDEO:

Il crisma è la materia conveniente di questo sacramento. In esso infatti, come si è detto *[a. 1; q. 65, a. 1]*, **viene data la pienezza dello Spirito Santo per ottenere il vigore spirituale, che è proprio dell'età perfetta**. Ma l'uomo, quando giunge all'età perfetta, comincia a entrare in rapporto con gli altri nelle sue attività, mentre prima viveva individualmente per se stesso. Ora, **la grazia dello Spirito Santo** viene indicata dall'**olio**: per cui Cristo è detto «**unto con olio di letizia**», **Salmi 44, 8**, per la pienezza di Spirito Santo che egli ebbe. Quindi l'olio è adatto come **materia di questo sacramento**. Gli si mescola poi il **balsamo** per indicare la **fragranza dell'odore che si espande sugli altri**, secondo le parole dell'Apostolo, **2Corinti 2, 15**: «**Noi siamo il profumo di Cristo**», ecc. E sebbene molte altre cose siano odorose, si adopera tuttavia il balsamo perché ha un profumo più penetrante, e conferisce anche l'incorruttibilità, secondo quelle altre parole, **Siracide 24, 15**: «**Come balsamo ho diffuso il profumo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 2, ad arg. 1

Per il **potere di eccellenza** che ha sui sacramenti **Cristo** conferì agli Apostoli l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, senza il sacramento, poiché essi «**ebbero le primizie dello Spirito**», come dice S. Paolo, **Romani 8, 23.** Nondimeno qualcosa di simile alla materia di questo sacramento fu dato agli Apostoli sensibilmente nel conferimento dello Spirito Santo. Che infatti lo Spirito Santo sia disceso sensibilmente su di essi in forma di fuoco ha lo stesso significato dell'olio, con la sola differenza che il fuoco ha virtù attiva e l'olio passiva, in quanto è materia e fomento del fuoco. E ciò era ben a proposito: infatti per mezzo degli Apostoli la grazia doveva giungere agli altri. - Sugli Apostoli poi lo Spirito Santo discese anche in forma di **lingue**. Il che ha il medesimo significato del balsamo, con la sola differenza che la lingua comunica con gli altri mediante la parola, mentre il balsamo attraverso la sua fragranza: per indicare che gli Apostoli venivano riempiti di Spirito Santo come dottori della fede, mentre gli altri credenti come autori delle azioni che edificano i fedeli. E alla stessa maniera anche quando gli Apostoli imponevano le mani, e anche quando predicavano, la pienezza dello Spirito Santo discendeva sui fedeli con **segni visibili**, come da principio era discesa sugli Apostoli; per cui riferisce S. Pietro, **Atti 11, 15**: «**Avevo appena cominciato a parlare, quando lo Spirito Santo scese su di loro, come da principio era**

sceso su di noi». Non era quindi necessaria la materia sensibile del sacramento, quando Dio stesso offriva dei segni sensibili in modo miracoloso. Tuttavia quando tali fenomeni sensibili non si producevano **gli Apostoli usavano comunemente il crisma** nell'amministrazione del sacramento. Dice infatti **Dionigi:** «**C'è un rito perfettivo che le nostre guide**», cioè gli Apostoli, «**chiamano mistero del crisma**».

III^a q. 72, a. 2, ad arg. 2

Il battesimo viene dato per conferire semplicemente **la vita soprannaturale**: perciò spetta a questo sacramento una **materia semplice**. Il sacramento della confermazione viene dato invece per conferire la **pienezza dello Spirito Santo**, la cui operazione è multiforme, come si legge, **Sapienza 7, 22:** «**C'è in essa [nella sapienza] uno Spirito santo, unico, molteplice**»; e S. Paolo **1Corinti 12, 4**, aggiunge: «**Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito**». Perciò è giusto che la **materia** di questo sacramento sia **composta**.

III^a q. 72, a. 2, ad arg. 3

Le proprietà dell'**olio** che sono il **simbolo dello Spirito Santo** si trovano nell'olio di oliva più che in qualunque altro olio. Per cui lo stesso **olivo sempre verde** significa la forza e la misericordia dello Spirito Santo. Inoltre l'olio d'oliva è l'olio propriamente detto, ed è il più usato dove è reperibile. Ogni altro olio poi viene detto olio a somiglianza di questo, e non è di uso comune se non come un surrogato presso coloro che sono sprovvisti dell'olio d'oliva. Di conseguenza si usa solo quest'olio nella confermazione e in altri sacramenti.

III^a q. 72, a. 2, ad arg. 4

Il battesimo è un sacramento di assoluta necessità, e quindi la sua materia deve trovarsi ovunque. La materia invece del sacramento della cresima, il quale non è altrettanto necessario, basta che possa essere facilmente trasportata in tutti i luoghi della terra.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per la validità di questo sacramento non occorra che il **crisma**, che è la sua materia, sia stato prima **consacrato dal vescovo**. Infatti:

III^a q. 72, a. 3, arg. 1

Il battesimo, nel quale si ottiene la piena remissione dei peccati, non è meno efficace del sacramento della cresima. Ora, sebbene si dia una benedizione all'acqua battesimale prima del battesimo, essa tuttavia non è indispensabile, poiché in caso di urgenza può essere tralasciata. Non è quindi indispensabile per il sacramento della cresima che il crisma sia stato prima consacrato dal vescovo.

III^a q. 72, a. 3, arg. 2

Una stessa cosa non deve essere consacrata due volte. Ma la materia di un sacramento viene consacrata nello stesso momento in cui esso è conferito con la sua forma; tanto che **S. Agostino** dice: «**Si aggiunge la parola all'elemento, e si ha il sacramento**». Il crisma quindi non va consacrato prima che venga conferito il sacramento.

IIIª q. 72, a. 3, arg. 3

Ogni consacrazione fatta nei sacramenti è ordinata al conferimento della grazia. Ma la materia sensibile confezionata con l'olio e il balsamo non può ricevere la grazia. Quindi non ha bisogno di alcuna consacrazione.

IIIª q. 72, a. 3. SED CONTRA:

Il **Papa Innocenzo I** scrive: «**Ai presbiteri, quando battezzano, è concesso di ungere i battezzati con il crisma consacrato dal vescovo; non però di segnare la loro fronte con il medesimo olio, essendo ciò riservato ai vescovi, quando danno il Paraclito**»: cosa che avviene in questo sacramento. Quindi occorre che la materia di questo sacramento sia prima consacrata dal vescovo.

IIIª q. 72, a. 3 RESPONDEO:

Tutta la virtù santificante dei sacramenti deriva da Cristo, come si è detto sopra *[q. 64, a. 3]*. Ora, dobbiamo considerare che Cristo ha fatto uso di alcuni sacramenti, quali il battesimo e anche l'Eucarestia, i quali comportano una materia sensibile. Quindi dall'uso stesso di Cristo tali materie ricevettero l'attitudine a costituire un sacramento. Per cui il **Crisostomo** osserva che «**mai le acque del battesimo potrebbero purificare i peccati dei credenti se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore**». E similmente il Signore stesso «**prendendo il pane lo benedisse, e così anche il calice**», come si legge nei Vangeli, **Matteo 26, 26 s.; Luca 22, 19 s.** Di conseguenza non è necessario per questi sacramenti che la loro materia venga prima benedetta, bastando la benedizione di Cristo. E se viene fatta qualche benedizione, essa riguarda la solennità del sacramento, non la sua validità. Di unzioni visibili invece Cristo non fece uso, per non pregiudicare l'unzione invisibile con cui egli «**fu unto a preferenza dei suoi eguali**», **Salmo 44, 8**. E così tanto il **crisma** quanto l'**olio santo** e quello **degli infermi** vengono benedetti prima di essere usati per il sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

IIIª q. 72, a. 3, ad arg. 2

Le due consacrazioni del crisma non hanno lo stesso valore. Come infatti lo strumento acquista la virtù strumentale due volte, cioè quando riceve la natura di strumento e quando viene usato dall'agente principale, così anche la materia di un sacramento ha bisogno di due consacrazioni: **una prima** con cui **diviene la materia propria del sacramento**, **una seconda** invece con cui è **applicata all'effetto**.

IIIª q. 72, a. 3, ad arg. 3

La materia sensibile può ricevere la grazia non come suo soggetto, ma come suo strumento, secondo quanto si è detto sopra *[q. 62, a. 3]*. Ed è a tale scopo che la materia del sacramento viene consacrata, o da Cristo stesso o dal vescovo, che rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia conveniente la forma di questo sacramento: «**Io ti segno [Signo te] con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen**». Infatti:

III[a] q. 72, a. 4, arg. 1

L'uso dei sacramenti deriva da Cristo e dagli Apostoli. Ma né Cristo istituì tale forma, né si legge che gli Apostoli se ne siano serviti. Tale forma dunque non è quella che conviene a questo sacramento.

III[a] q. 72, a. 4, arg. 2

Come il sacramento è lo stesso per tutti, così anche la sua forma deve essere la stessa, poiché è alla propria forma che ogni cosa deve la sua unità, come anche il suo essere. Ma non tutti usano questa forma; alcuni infatti dicono: «Ti confermo con il crisma della santificazione». Essa dunque non è la forma conveniente di questo sacramento.

III[a] q. 72, a. 4, arg. 3

Abbiamo detto sopra *[a. 2, ob. 2]* che questo sacramento deve conformarsi al battesimo come la perfezione alla realtà perfettibile. Ma nella forma del battesimo non si accenna al **contrassegno del carattere**, e nemmeno alla **croce di Cristo**, sebbene nel battesimo l'uomo muoia assieme a Cristo, come dice S. Paolo, Romani 6, 3 ss.; e neppure si accenna **all'effetto della salvezza,** sebbene il battesimo sia necessario per la salvezza. Inoltre nella forma del battesimo si parla di un atto soltanto, e si esprime la persona del battezzante, dicendo: «Io [Ego] ti battezzo»; la forma suddetta invece è diversa. Essa quindi non conviene a questo sacramento.

III[a] q. 72, a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Chiesa, che adopera comunemente questa forma.

III[a] q. 72, a. 4. RESPONDEO:

La forma predetta è conveniente per questo sacramento. Come infatti la forma di una realtà naturale ne costituisce la specie, così anche la forma del sacramento deve contenere tutto ciò che riguarda la specie del sacramento. Ora, come risulta dall'esposizione già fatta *[aa. 1, 2]*, **in questo sacramento viene dato lo Spirito Santo per il vigore nel combattimento spirituale**. Perciò nella confermazione sono necessarie le tre cose accennate dalla forma suddetta:

- **La prima** è **la causa** che conferisce la pienezza della forza spirituale, ed è la santa Trinità. La quale viene espressa con le parole: «**Nel nome del Padre**», ecc.

- **La seconda** è lo stesso **vigore spirituale che viene conferito** all'uomo per la sua salvezza mediante il simbolismo della materia visibile. E a ciò si allude dicendo: «**Ti confermo con il crisma della salvezza**».

- **La terza** è **il contrassegno** che viene dato al combattente, come anche per le battaglie materiali i soldati vengono contrassegnati con i distintivi dei loro comandanti. E questo è indicato dalle parole: «**Io ti segno con il segno della croce**», cioè con il segno «**con il quale trionfò il nostro Re**», come dice S. Paolo, **Colossesi 2, 15**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 72, a. 4, ad arg. 1

Come si è detto sopra *[a. 2, ad 1]*, a volte attraverso il ministero degli Apostoli veniva dato l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, **con alcuni miracoli** visibili fatti da Dio, il quale può conferire l'effetto di un sacramento senza il sacramento. E in quei casi non era necessaria né la materia né la forma di questo sacramento. A volte invece gli Apostoli davano questo sacramento come ministri dei sacramenti. E allora usavano sia la materia che la forma prescritte da Cristo. Infatti molti riti che gli Apostoli osservavano nel conferire i sacramenti non sono stati tramandati dalle Scritture, che sono destinate indifferentemente a tutti. Per cui **Dionigi** afferma: «Non è giusto che gli interpreti della Scrittura traggano fuori dall'arcano e mettano sotto gli occhi di tutti le invocazioni efficaci», cioè le parole con le quali si compiono i sacramenti, «o il loro senso mistico, o **le meraviglie che Dio compie attraverso di esse, ma queste cose ci vengono insegnate senza pubblicità**», cioè occultamente, «**dalla nostra sacra tradizione**». Così S. Paolo stesso, parlando della celebrazione dell'Eucarestia, scrive, 1Corinti 11, 34: «Tutte le altre cose le sistemerò alla mia venuta».

III[a] q. 72, a. 4, ad arg. 2

La santità è la causa della salvezza. Dire quindi «crisma della santificazione » è lo stesso che dire «crisma della salvezza».

III[a] q. 72, a. 4, ad arg. 3

Il battesimo è la rigenerazione alla vita spirituale, per **cui l'uomo vive in se stesso**. Perciò non si pone nella forma del battesimo se non l'unico atto che si riferisce alla santificazione personale dell'uomo. Invece **il sacramento della confermazione è destinato a santificare l'uomo non soltanto in se stesso, ma anche in vista della lotta esterna**. Per questo si menziona non solo la santificazione interna con le parole: «Ti confermo con il crisma della salvezza », ma si contrassegna anche esteriormente l'uomo con il segno della croce per il combattimento spirituale esterno, dicendo: «Io ti segno con il segno della croce». Inoltre il verbo battezzare, che indica l'abluzione, può riferirsi sia alla materia, che è l'acqua abluente, sia all'effetto della salvezza. Non è così invece per il verbo confermare, per cui era necessario aggiungere tali precisazioni. Infine si è detto sopra *[q. 66, a. 5, ad 1]* che il pronome ego non è necessario nella forma battesimale, essendo sottinteso dal verbo in prima persona. Viene usato tuttavia per esprimere l'intenzione. Ma ciò non è ugualmente necessario nella cresima, non venendo essa conferita se non da un ministro superiore, come si dirà in seguito [a. 11].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il sacramento della cresima non **imprima il carattere**. Infatti:

IIIª q. 72, a. 5, arg. 1

Il carattere comporta un segno distintivo. Ma il sacramento della cresima non distingue il cristiano dall'infedele, poiché ciò avviene con il battesimo, né lo distingue dagli altri fedeli, poiché questo sacramento è destinato al combattimento spirituale, che si impone a tutti i fedeli, Efesini 6, 11 ss. In questo sacramento quindi non viene impresso alcun carattere.

IIIª q. 72, a. 5, arg. 2

Come si è detto sopra *[q. 63, a. 2]*, il carattere è un certo potere o potenza spirituale. Ma la potenza è o attiva o passiva. Ora, nei sacramenti la potenza attiva viene conferita dal sacramento dell'ordine, mentre la potenza passiva o ricettiva dal sacramento del battesimo. Perciò il sacramento della cresima non imprime alcun carattere.

IIIª q. 72, a. 5, arg. 3

La circoncisione, che era un segno corporale, non imprimeva alcun carattere spirituale. Ora, nel sacramento della cresima si dà un segno corporale, segnando l'uomo con il crisma in forma di croce sulla fronte. Quindi in questo sacramento non viene impresso alcun carattere spirituale.

IIIª q. 72, a. 5. SED CONTRA:

Tutti i sacramenti che non vengono ripetuti imprimono il carattere. Ma la confermazione o cresima non viene ripetuta; dice infatti **Gregorio II**: «**Va proibita la ripetizione della cresima per chi sia stato confermato dal vescovo**». Quindi la cresima imprime il carattere.

IIIª q. 72, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 63, a. 2]*, il carattere è un certo potere spirituale destinato a delle funzioni sacre. Ma abbiamo anche detto *[a. 1; q. 65, a. 1]* che come il battesimo è una rigenerazione spirituale alla vita cristiana, così la confermazione è una crescita spirituale che porta l'uomo all'età perfetta dello spirito. Ora, dall'analogia con la vita fisica è chiaro che le funzioni di un uomo appena nato sono diverse da quelle dell'età perfetta. Di conseguenza con il sacramento della confermazione viene conferito all'uomo un potere spirituale per dei compiti sacri diversi da quelli a cui lo abilitava il potere conferitogli dal battesimo. Infatti nel battesimo uno riceve il potere di compiere gli atti che riguardano la **propria salvezza**, in quanto vive per se stesso; nella confermazione invece riceve il potere di svolgere attività attinenti al **combattimento spirituale contro i nemici della fede.** Ed è quanto risulta dall'esempio degli Apostoli, i quali prima di ricevere la pienezza dello Spirito Santo se ne stavano «**nel cenacolo perseveranti nella preghiera** », **Atti 1, 13 s**.; dopo invece, usciti fuori, **non temevano di professare la loro fede pubblicamente** perfino dinanzi agli avversari della fede cristiana, **Atti 1, 13 2 ss**. Perciò è evidente che il sacramento della cresima **imprime il carattere**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 5, ad arg. 1

Il combattimento spirituale contro i nemici invisibili impegna tutti. Ma il combattere contro i nemici visibili, ossia contro i persecutori della fede, rendendo testimonianza al nome cristiano, è proprio dei cresimati, che ormai **hanno spiritualmente raggiunto l'età virile**, in conformità alle parole di **1Giovanni 2, 14**: «**Scrivo a voi, giovani, perché siete forti, e la parola di Dio rimane in voi, e avete vinto il maligno**». Perciò il carattere della confermazione è un segno che distingue non i **fedeli dagli infedeli**, ma i **provetti nello spirito** da coloro che sono ancora «**come bambini appena nati**», **1Pietro 2, 2.**

III[a] q. 72, a. 5, ad arg. 2

Tutti i sacramenti sono delle professioni di fede. Come dunque il battezzato riceve il potere spirituale di professare la fede accostandosi agli altri sacramenti, così il cresimato riceve il potere di professare verbalmente in pubblico la fede cristiana quasi per un incarico ufficiale.

III[a] q. 72, a. 5, ad arg. 3

I sacramenti dell'antica legge sono chiamati da S. Paolo, Ebrei 9, 10: «giustizia della carne», poiché interiormente non avevano alcun effetto. Quindi la circoncisione imprimeva un segno solo nel corpo, non nell'anima. La cresima invece, assieme al segno corporale, imprime anche un carattere spirituale, essendo un sacramento della nuova legge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **carattere della cresima** non **presupponga** necessariamente il **carattere del battesimo**. Infatti:

III[a] q. 72, a. 6, arg. 1

Il sacramento della cresima ha per fine la pubblica professione della fede cristiana. Ma molti anche prima del battesimo hanno professato pubblicamente la fede cristiana, dando il sangue per essa. Quindi il carattere della cresima non presuppone quello del battesimo.

III[a] q. 72, a. 6, arg. 2

Degli Apostoli non si legge che siano stati battezzati; anzi, **S. Giovanni 4, 2,** osserva che «**non Gesù in persona battezzava, ma i suoi discepoli**». E tuttavia in seguito furono certamente confermati con la discesa dello Spirito Santo. Quindi in modo analogo anche altri potrebbero essere cresimati prima del battesimo.

III[a] q. 72, a. 6, arg. 3

Negli Atti 10. 44 ss., si legge: «Pietro stava ancora dicendo queste cose quando lo Spirito Santo scese sopra tutti coloro che ascoltavano il discorso»; e dopo Pietro «ordinò che fossero battezzati» Atti 10. 48. Perciò anche altri potrebbero essere cresimati prima di essere battezzati.

III[a] q. 72, a. 6. SED CONTRA:

Rabano Mauro scrive: «**Alla fine il sommo sacerdote con l'imposizione delle mani dà il Paraclito al battezzato, perché sia corroborato dallo Spirito Santo per proclamare la sua fede**».

III^a q. 72, a. 6. RESPONDEO:

Il carattere della cresima presuppone necessariamente il carattere battesimale, per cui se uno venisse cresimato senza essere stato battezzato non riceverebbe nulla, ma dovrebbe essere cresimato di nuovo dopo aver ricevuto il battesimo. E la ragione è questa: che la **cresima**, come si è visto *[a. 1; q. 65, a. 1]*, sta al **battesimo** come la **crescita** alla **generazione. Ora, è chiaro che nessuno può passare all'età perfetta senza prima nascere.** Allo stesso modo dunque nessuno che non sia stato prima battezzato può ricevere il sacramento della cresima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a q. 72, a. 6, ad arg. 1

La potenza divina non è vincolata ai sacramenti. E così può essere conferito all'uomo il vigore spirituale per testimoniare pubblicamente la fede cristiana senza il sacramento della cresima; come si può anche ottenere la remissione dei peccati senza il battesimo. **Ma come nessuno ottiene l'effetto del battesimo senza il desiderio del battesimo, così nessuno ottiene l'effetto della cresima senza il desiderio di essa.** E questo desiderio può essere anche antecedente al battesimo.

III^a q. 72, a. 6, ad arg. 2

S. Agostino nota che dalle parole del Signore, **Giovanni 13, 10**: «**Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi se non i piedi**», «**veniamo a capire che Pietro e gli altri discepoli di Cristo erano stati battezzati** o con il battesimo di Giovanni, come pensano alcuni, o con il battesimo di Cristo, come è più credibile. Poiché questi non ricusò l'ufficio di battezzare, per avere dei ministri con cui battezzare gli altri».

III^a q. 72, a. 6, ad arg. 3

Gli uditori della predicazione di S. Pietro ricevettero miracolosamente l'effetto, ma non il sacramento della cresima. Ora, abbiamo già spiegato *[ad 1; a. 2, ad 1; a. 4, ad 1]* che l'effetto della cresima può essere conferito anche prima del battesimo, non invece il sacramento. Come infatti l'effetto della cresima, che è il vigore spirituale, presuppone l'effetto del battesimo, che è la giustificazione, così il sacramento della cresima presuppone il sacramento del battesimo.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che questo sacramento non conferisca la **grazia santificante**. Infatti:

III^a q. 72, a. 7, arg. 1

La grazia è diretta **contro la colpa**. Ma questo sacramento, come si è detto *[a. 6]*, non viene dato se non ai battezzati, che sono già stati mondati dalla colpa. Quindi questo sacramento non conferisce la grazia santificante.

IIIª q. 72, a. 7, arg. 2

Della grazia santificante hanno bisogno specialmente i peccatori, poiché essa soltanto li può giustificare. Se dunque con questo sacramento venisse conferita la grazia santificante, esso andrebbe dato agli uomini che si trovano in peccato. Il che invece è falso.

IIIª q. 72, a. 7, arg. 3

Non esistono specie diverse di grazia santificante, essendo essa destinata a un unico effetto. Ma due forme della medesima specie non sono compossibili nel medesimo soggetto. Poiché dunque la grazia santificante è conferita dal battesimo, essa non viene conferita dal sacramento della cresima, che è concesso soltanto ai battezzati.

IIIª q. 72, a. 7. SED CONTRA:

Il Papa **S. Melchiade** scrive: «**Lo Spirito Santo nel fonte battesimale dona la pienezza dell'innocenza, nella confermazione l'aumento della grazia**».

IIIª q. 72, a. 7. RESPONDEO:

In questo sacramento, come si è detto *[aa. 1, 4; q. 65, a. 1]*, viene dato ai battezzati lo Spirito Santo per **rinvigorirli**: come fu dato agli Apostoli nel giorno della **Pentecoste**, **Atti 2, 2 ss**., e come lo davano ai battezzati gli Apostoli stessi con l'**imposizione delle mani**, **Atti 8, 17**. Ora, nella Prima Parte *[q. 43, a. 3]* abbiamo spiegato che la missione o **donazione dello Spirito Santo** non avviene se non assieme alla **grazia santificante**. È chiaro quindi che in questo sacramento viene conferita la grazia santificante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 7, ad arg. 1

È proprio della grazia santificante il rimettere i peccati; **ma essa ha pure altri effetti**, essendo sufficiente a far passare l'uomo attraverso tutti i gradi fino alla vita eterna. Per cui a S. Paolo fu detto in proposito, **2 Corinti 12, 9:** «**Ti basta la mia grazia». Ed egli dice di se stesso**, **1Cor 15, 10**: «**Per grazia di Dio sono quello che sono**». E così la grazia santificante non viene data solo per la remissione della colpa, ma anche **per l'aumento e la stabilità della giustizia.** Ed è sotto quest'ultimo aspetto che essa viene conferita dalla cresima.

IIIª q. 72, a. 7, ad arg. 2

Come appare dal nome stesso, la confermazione o cresima viene data **per confermare ciò che essa trova già esistente. Quindi essa non va data a coloro che non hanno la grazia**. Come quindi non viene conferita ai non battezzati, così non va conferita agli adulti peccatori se non quando questi siano stati ricondotti dalla penitenza allo stato di grazia. Da cui la norma del **Concilio di Orléans** [Decr. di Graz. 3, 5, 6]: «**Si accostino alla confermazione digiuni, e vengano ammoniti di fare prima la confessione, perché siano in grado di ricevere nella mondezza il dono dello Spirito Santo**». E in questo caso la cresima perfeziona l'effetto della

penitenza, come anche del battesimo: poiché con la grazia conferita da questo sacramento il penitente ottiene una maggiore remissione dei suoi peccati. - E se si accostasse alla cresima un adulto in stato di peccato, che però non ne avesse coscienza o anche non fosse perfettamente contrito, per la grazia conferitagli da questo sacramento conseguirebbe la remissione dei peccati.

IIIª q. 72, a. 7, ad arg. 3

Come si è detto *[q. 62, a. 2]*, la grazia sacramentale aggiunge alla grazia santificante genericamente intesa qualcosa che è capace di produrre l'effetto specifico a cui il sacramento è destinato. Se quindi la grazia conferita da questo sacramento viene considerata quanto a ciò che è generico, allora la cresima non dona una grazia diversa da quella del battesimo, ma aumenta la grazia già esistente. Se invece viene considerata quanto all'elemento specifico che viene aggiunto, allora essa non è della stessa specie della grazia battesimale.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che questo sacramento non vada **conferito a tutti.** Infatti:

IIIª q. 72, a. 8, arg. 1

Questo sacramento viene dato per conferire una certa eccellenza, come si è detto *[a. 2, ad 2]*. Ma l'eccellenza non è di tutti. Quindi non tutti devono ricevere questo sacramento.

IIIª q. 72, a. 8, arg. 2

Con questo sacramento uno cresce spiritualmente passando all'età perfetta. Ma l'età perfetta **non si concilia con quella della puerizia**. Quindi almeno ai bambini esso va negato.

IIIª q. 72, a. 8, arg. 3

Come scrive il Papa S. Melchiade, «dopo il battesimo veniamo confermati per il combattimento». Ma combattere **non si addice alle donne** per la debolezza del loro sesso. Quindi questo sacramento non va dato alle donne.

IIIª q. 72, a. 8, arg. 4

Il Papa **S. Melchiade** osserva ancora che «**sebbene a quanti muoiono subito bastino i benefici della rigenerazione, tuttavia a quelli che sopravvivono occorrono i benefici della confermazione**. La confermazione infatti arma ed equipaggia coloro che sono riservati per il combattimento e le lotte di questo mondo. Chi al contrario dopo il battesimo giunge immacolato alla morte con l'acquisita innocenza, viene confermato dalla morte, in quanto non potrà più peccare». Quindi **a coloro che muoiono** subito dopo il battesimo non si deve conferire questo sacramento. Esso quindi non va amministrato a tutti.

IIIª q. 72, a. 8. SED CONTRA:

Negli **Atti, 2, 2,** si legge che lo Spirito Santo «**riempì tutta la casa**», che simboleggia la Chiesa; e più sotto, **Atti, 2, 4,** che «**tutti furono ripieni di Spirito Santo**». Ma questo

sacramento viene dato per conseguire tale **pienezza**. Quindi esso va dato a **tutti coloro che appartengono alla Chiesa**.

IIIª q. 72, a. 8. RESPONDEO:

Con questo sacramento l'uomo raggiunge spiritualmente l'età perfetta, come si è detto *[a. 1]*. Ora, che ogni nato alla vita corporale giunga all'età perfetta è nell'**intento della natura**, sebbene a volte ciò sia impedito dalla corruttibilità del corpo, che è prevenuto dalla morte. Molto più dunque è nell'**intenzione di Dio condurre tutte le cose alla loro perfezione**, non agendo la natura se non a imitazione di Dio: per cui sta scritto, **Deuteronomio 32, 4**, che «**le opere di Dio sono perfette**». Ma l'anima, a cui competono la nascita e la perfezione della vita spirituale, è immortale. Come quindi può ottenere la nascita spirituale nel tempo della vecchiaia, così può ottenere l'età perfetta nel tempo della giovinezza, o della puerizia: poiché le età della vita fisica non condizionano l'anima. Quindi questo sacramento va dato a tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 8, ad arg. 1

Questo sacramento viene dato per conferire **una certa eccellenza** non di un uomo rispetto a un altro, come il sacramento dell'ordine, ma dell'uomo rispetto a se stesso: come la stessa persona divenuta matura ha un'eccellenza rispetto a se stessa quando era nell'infanzia.

IIIª q. 72, a. 8, ad arg. 2

L'età fisica non condiziona l'anima, come si è detto [nel corpo]. Quindi anche nell'età infantile l'uomo può ottenere la perfezione dell'età spirituale, di cui si legge, **Sapienza 4, 8**: «**Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal numero degli anni**». E così molti nell'età della fanciullezza, avendo ricevuto la forza dello Spirito Santo, combatterono generosamente per Cristo fino al sangue.

IIIª q. 72, a. 8, ad arg. 3

Scrive il Crisostomo: «**Nelle gare mondane occorrono requisiti di età, di condizione e di sesso, per cui ne è vietata la partecipazione agli schiavi, alle donne, ai vecchi e ai bambini. Nelle gare celesti invece lo stadio è aperto a tutte le persone, le età e i sessi, senza distinzione alcuna**». E altrove aggiunge: «**Dinanzi a Dio milita anche il sesso femminile, e molte donne sostennero il combattimento spirituale con animo virile. Alcune infatti uguagliarono gli uomini nella virtù dell'uomo interiore durante le lotte del martirio; e alcune furono anche più forti degli uomini**». Quindi questo sacramento va dato anche alle donne.

IIIª q. 72, a. 8, ad arg. 4

L'anima, a cui appartiene l'età spirituale, è immortale, come si è detto [nel corpo]. Perciò anche a coloro che stanno per morire si deve dare questo sacramento, perché nella risurrezione compaiano **perfetti**, come si legge in S. Paolo, **Efesini 4, 13:** «**Finché non giungiamo tutti allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla prima maturità di Cristo**». E per tale motivo Ugo di S. Vittore scrive: «Sarebbe davvero pericoloso se capitasse a uno di partire da questa vita senza la confermazione»: non perché si dannerebbe, escluso il caso del

disprezzo, ma perché ne patirebbe danno nella sua perfezione. Per cui anche i bambini che muoiono cresimati ottengono una maggiore gloria, come ottengono in questa vita una maggiore grazia. - Il testo citato va dunque inteso nel senso che a coloro che stanno per morire questo sacramento non è necessario per affrontare i pericoli del combattimento terreno.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che questo sacramento non vada conferito **sulla fronte.** Infatti:

III[a] q. 72, a. 9, arg. 1

Questo sacramento, come si è visto, *[q. 65, aa. 3, 4]* perfeziona il battesimo. Ma il sacramento del battesimo viene conferito all'uomo in tutto il corpo. Quindi questo sacramento non va conferito solo sulla fronte.

III[a] q. 72, a. 9, arg. 2

Questo sacramento viene dato per rinvigorire spiritualmente, come si è detto sopra, *[aa. 1, 2, 4; q. 65, a. 1]*. Ma il vigore spirituale risiede specialmente nel cuore. Quindi questo sacramento va conferito sul cuore piuttosto che sulla fronte.

III[a] q. 72, a. 9, arg. 3

Questo sacramento viene dato all'uomo perché **professi con libertà la fede cristiana**. Ma «**la professione che porta alla salvezza si fa con la bocca**», come dice S. Paolo, **Romani 10, 10**. Perciò questo sacramento va conferito sulla bocca piuttosto che sulla fronte.

III[a] q. 72, a. 9. SED CONTRA:

Rabano Mauro scrive: «**Il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità della testa dal sacerdote, ma sulla fronte dal pontefice**».

III[a] q. 72, a. 9 RESPONDEO:

In questo sacramento, come si è detto *[aa. 1, 4]*, l'uomo riceve lo Spirito Santo per essere forte nel combattimento spirituale, al fine di testimoniare coraggiosamente la fede di Cristo anche in mezzo ai nemici. È quindi giusto che venga segnato con il crisma in forma di croce sulla fronte per due motivi:

- **Primo**, perché viene contrassegnato con il **segno della croce** come un soldato con il segno del suo comandante, segno che deve essere evidente e visibile. Ora, fra tutte le parti del corpo **la più visibile è la fronte**, che non viene quasi mai coperta. Perciò il cresimando viene unto con il crisma sulla fronte affinché mostri apertamente di essere cristiano, come dopo aver ricevuto lo Spirito Santo si manifestarono anche gli Apostoli, che prima stavano nascosti nel cenacolo, **Atti 1, 13; 2**.

- **Secondo**, poiché si è impediti nella libera professione del nome cristiano da due cose, cioè dalla **paura** e dalla **vergogna**. Ma il segno di entrambi questi sentimenti si manifesta soprattutto sulla fronte, per la vicinanza della sede dell'immaginazione e per il fatto che i

sentimenti salgono direttamente dal cuore alla fronte: per cui «chi ha vergogna arrossisce, e chi ha paura impallidisce », come dice **Aristotele**. E così il cresimando viene segnato con il crisma sulla fronte, perché né il timore né la vergogna gli impediscano di testimoniare il nome cristiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 72, a. 9, ad arg. 1

Con il battesimo veniamo rigenerati alla vita spirituale, che è di tutto l'uomo. Nella confermazione invece veniamo rinvigoriti per il combattimento, il segno del quale va portato sulla fronte, cioè in un luogo ben visibile.

III[a] q. 72, a. 9, ad arg. 2

La **causa della fortezza** è nel **cuore**, ma il **segno** appare sulla **fronte**; per cui in **Ezechiele 3, 8,** si legge: «**Ti ho dato una fronte dura quanto la loro fronte** ». Quindi il sacramento dell'Eucaristia, che rafforza l'uomo in se stesso, riguarda il cuore, secondo l'espressione del **Salmo 103, 15**: «**Il pane sostiene il cuore dell'uomo**». Il sacramento della confermazione invece è richiesto come segno di fortezza nei rapporti con gli altri, per cui viene dato sulla fronte.

III[a] q. 72, a. 9, ad arg. 3

Questo sacramento viene dato per una professione di fede libera, non per una professione di fede pura e semplice, poiché per questa basta anche il battesimo. Quindi non va dato sulla bocca, ma sulla fronte, dove appaiono i sentimenti che impediscono di professare apertamente la fede.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il cresimando nel rito della cresima **non debba essere tenuto da altri**. Infatti:

III[a] q. 72, a. 10, arg. 1

Questo sacramento non viene dato solo ai bambini, ma anche agli adulti. Gli adulti però possono **sostenersi da soli**. Sarebbe dunque ridicolo che venissero sostenuti da altri.

III[a] q. 72, a. 10, arg. 2

Chi fa già parte della Chiesa ha libero accesso al principe della Chiesa, che è il vescovo. Ma questo sacramento, come si è detto *[a. 6]*, non viene conferito che al battezzato, il quale è già membro della Chiesa. Egli non deve quindi essere presentato al vescovo da un altro per ricevere questo sacramento.

III[a] q. 72, a. 10, arg. 3

Questo sacramento è conferito in vista del **vigore spirituale**. Ma questo si trova più negli uomini che nelle donne, come fanno pensare quelle parole dei **Proverbi 31, 10**: «**Una donna forte chi la troverà?**». Quindi come minimo la donna non può tenere un uomo alla cresima [come madrina].

IIIª q. 72, a. 10. SED CONTRA:

Il **Papa Innocenzo** [Decr. di Graz. 2, 30, 4, 3] dice: «**Se uno dei coniugi avrà levato dal sacro fonte o avrà tenuto alla cresima il figlio o la figlia di un altro**», ecc. Come quindi è prescritto che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato, così è prescritto che uno sia tenuto da altri nel ricevere il sacramento della cresima.

IIIª q. 72, a. 10. RESPONDEO:

Come si è detto *[aa. 1, 4, 9],* questo sacramento è conferito perché l'uomo sia forte nel combattimento spirituale. Ora, come uno nato da poco ha bisogno di un istruttore nelle cose che riguardano la condotta della vita, secondo l'osservazione di S. Paolo, **Ebrei 12, 9**: «**Abbiamo avuto come istruttori i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati**», così coloro che vengono arruolati per combattere hanno bisogno di maestri da cui essere istruiti su ciò che riguarda il combattimento: ed è per questo che nelle guerre materiali vengono istituiti dei centurioni per comandare agli altri. Allo stesso modo dunque colui che riceve questo sacramento deve essere tenuto da un altro che lo istruisca, per così dire, sul modo di combattere. Un'altra ragione è poi che con questo sacramento viene conferita all'uomo la maturità spirituale, come si è detto *[aa. 2, 5]*, per cui il cresimando viene tenuto come ancora spiritualmente debole e immaturo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 10, ad arg. 1

Il cresimando, anche se è adulto fisicamente, tuttavia non lo è ancora spiritualmente.

IIIª q. 72, a. 10, ad arg. 2

Sebbene il battezzato sia divenuto **membro della Chiesa**, tuttavia non è ancora iscritto alla **milizia cristiana**. Quindi viene presentato al vescovo, come al capo dell'esercito, da un altro già iscritto a tale milizia. Infatti chi non è ancora cresimato non può tenere un altro alla cresima.

IIIª q. 72, a. 10, ad arg. 3

«**In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina**», dice S. Paolo, **Galati 3, 28.** Perciò non conta che a tenere il cresimando ci sia un uomo o una donna.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che non **solo il vescovo** possa conferire questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 72, a. 11, arg. 1

S. Gregorio dice scrivendo al vescovo Gennaro: «**Ci è giunta la voce che alcuni si sono scandalizzati perché abbiamo proibito ai presbiteri di ungere con il crisma i battezzati. Noi l'abbiamo certamente fatto secondo l'uso antico della nostra Chiesa, ma se qualcuno dovesse proprio rattristarsi per questo, concediamo che dove mancano i vescovi i presbiteri possano ungere con il crisma i battezzati anche sulla fronte**». Ora, ciò che è

indispensabile nei sacramenti non può essere mutato per evitare uno scandalo. Quindi non è necessario alla validità di questo sacramento che esso sia conferito dal vescovo.

III[a] q. 72, a. 1, arg. 2

Il sacramento del battesimo ha un'efficacia maggiore del sacramento della cresima, poiché nel battesimo viene data la piena remissione dei peccati sia quanto alla colpa che quanto alla pena; il che non avviene in questo sacramento. Ma un semplice sacerdote può dare per ufficio il sacramento del battesimo, e in caso di necessità chiunque, anche se non è ordinato, può battezzare. Non è quindi necessario che questo sacramento sia conferito dal vescovo.

III[a] q. 72, a. 11, arg. 3

La sommità del capo, dove secondo i medici risiede la ragione (cioè quella particolare, che viene detta facoltà cogitativa), è più nobile della fronte, dove risiede l'immaginativa. Ma un semplice sacerdote può ungere i battezzati con il crisma sulla sommità del capo. Molto più dunque li può segnare con il crisma sulla fronte, come richiede il sacramento della cresima.

III[a] q. 72, a. 11. SED CONTRA:

Il **Papa S. Eusebio** scrive: «**Si deve tenere nella massima venerazione il sacramento dell'imposizione delle mani, che può essere conferito solo dai sommi sacerdoti**. **Non si legge [infatti] che al tempo degli Apostoli esso sia stato amministrato da altri all'infuori degli Apostoli stessi**; [così dunque] esso non può venire mai amministrato da altri all'infuori di coloro che tengono il posto degli Apostoli. **Se infatti si presumesse di fare altrimenti, esso va ritenuto invalido e vano**, e non sarà mai computato tra i sacramenti della Chiesa». È quindi necessario per la validità di questo sacramento, che è detto «sacramento dell'imposizione delle mani», che esso venga amministrato dal vescovo.

III[a] q. 72, a. 11. RESPONDEO:

In ogni opera la perfezione suprema è riservata all'arte o virtù più alta: come la preparazione della materia è di competenza degli artigiani subalterni, mentre sopra di essi sta chi dà la forma, e più in alto di tutti colui a cui spetta l'uso, che è il fine di ogni prodotto; e una lettera viene scritta da un segretario, ma è sottoscritta dal padrone. Ora, i fedeli cristiani sono come un'opera divina, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 3, 9**: «**Voi siete l'edificio di Dio**», e sono anche come «**una lettera scritta dallo Spirito di Dio**», secondo un'altra espressione dell'Apostolo, **2Corinti 3, 2 s.. Ora, il sacramento della cresima è come il coronamento del battesimo**: nel senso cioè che nel battesimo uno viene formato come un **edificio spirituale** e viene scritto come una **lettera spirituale**, ma nel sacramento della cresima questo edificio spirituale viene consacrato a essere **tempio dello Spirito Santo** e questa lettera viene **sigillata con il segno della croce**. Perciò il conferimento della cresima è riservato ai vescovi, che hanno il supremo potere nella Chiesa; e anche nella Chiesa primitiva, come riferiscono gli **Atti 8, 14 ss**., la pienezza dello Spirito Santo veniva data con l'imposizione delle mani degli Apostoli, dei quali i vescovi fanno le veci. E in proposito prescrive il **Papa Urbano I** *[222-230]*: «**Tutti i fedeli devono ricevere lo Spirito Santo dopo il battesimo con l'imposizione della mano dei vescovi, per essere riconosciuti pienamente cristiani**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 11, ad arg. 1

Il Papa nella Chiesa ha i pieni poteri, per cui può concedere i diritti degli ordini superiori agli inferiori: come ad alcuni sacerdoti concede di conferire gli ordini minori, che sono di competenza dei vescovi. E per tale pienezza di poteri il Papa S. Gregorio concesse che dei semplici sacerdoti conferissero la cresima, finché non cessasse lo scandalo.

IIIª q. 72, a. 11, ad arg. 2

Il battesimo è più efficace di questo sacramento quanto alla **rimozione del male**, essendo una rigenerazione spirituale, cioè un passaggio dal non essere all'essere. Ma la cresima è più efficace quanto all'**avanzamento nel bene,** essendo una **crescita spirituale**, ossia il passaggio da uno stato imperfetto a uno perfetto. E così essa è riservata a un ministro superiore.

IIIª q. 72, a. 11, ad arg. 3

Come dice Rabano Mauro, «il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità del capo dal sacerdote e sulla fronte dal pontefice per indicare con la prima unzione la discesa su di lui dello Spirito Santo che lo consacra quale abitazione di Dio, e con la seconda la settiforme grazia dello Spirito Santo che viene nell'uomo con tutta la pienezza della santità, della scienza e della virtù». Perciò questa unzione viene riservata ai vescovi non per la superiore dignità della parte contrassegnata, ma per la superiorità degli effetti.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che il rito di questo sacramento non sia conveniente. Infatti:

IIIª q. 72, a. 12, arg. 1

Il sacramento del battesimo è più necessario della cresima, come si è detto *[a. 2, ad 4; q. 65, aa. 3, 4]*. Ma al battesimo vengono assegnati determinati tempi, cioè la **Pasqua** e la **Pentecoste**. Quindi anche per questo sacramento si deve stabilire un dato tempo.

IIIª q. 72, a. 12, arg. 2

Come questo sacramento esige la devozione di chi lo dà e di chi lo riceve, così la esige anche il sacramento del battesimo. Ma per il sacramento del battesimo non è prescritto che venga ricevuto e conferito a digiuno. È dunque inopportuno ciò che comanda il **Concilio di Orléans**, che cioè **i cresimandi «si presentino digiuni alla confermazione**», e che «**i vescovi solo a digiuno diano con l'imposizione della mano lo Spirito Santo**», come vuole il **Concilio di Meaux**.

IIIª q. 72, a. 12, arg.

Il crisma è un simbolo della pienezza dello Spirito Santo, come si è detto sopra *[a. 2]*. Ma la pienezza dello Spirito Santo fu data ai fedeli di Cristo nel giorno della Pentecoste, come si legge negli **Atti 2, 1**. Il crisma quindi dovrebbe essere preparato e benedetto nella festa della Pentecoste, piuttosto che il Giovedì Santo.

IIIª q. 72, a. 12. SED CONTRA:

Basta l'uso della Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo.

IIIª q. 72, a. 12. RESPONDEO:

Il Signore, **Matteo 18, 20**, fece ai suoi fedeli questa promessa: «**Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro**». **È quindi da ritenersi per fermo che gli ordinamenti della Chiesa sono diretti dalla sapienza di Cristo**. E così dobbiamo essere certi che i riti osservati dalla Chiesa nella cresima e negli altri sacramenti sono convenienti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 72, a. 12, ad arg. 1

Il Papa S. **Melchiade** scrive che «questi due sacramenti», cioè il battesimo e la confermazione, «**sono così uniti che mai, fuori del pericolo di morte, possono essere separati, e uno non può mai essere conferito senza l'altro**». Di conseguenza sono assegnati gli stessi tempi al battesimo solenne e alla cresima. Ma poiché la cresima viene data soltanto dai vescovi, che non sempre sono presenti dove i sacerdoti battezzano, fu necessario **nella prassi** comune rimandare il sacramento della cresima anche ad altri tempi.

IIIª q. 72, a. 12, ad arg. 2

Da quella prescrizione «**sono eccettuati gli infermi e coloro che si trovano in pericolo di morte**», come si legge nelle costituzioni del **Concilio di Meaux**. Quindi per il gran numero dei fedeli e a causa **di pericoli imminenti** è concesso che la cresima, che è conferibile solo dai vescovi, venga data o ricevuta anche senza essere digiuni: poiché un solo vescovo, specialmente in una grande diocesi, non potrebbe confermare tutti se avesse delle limitazioni di tempo. Quando però ciò può essere osservato senza incomodo, **è più conveniente** che il **sacramento venga dato e ricevuto a digiuno.**

IIIª q. 72, a. 12, ad arg. 3

Come si rileva dal Concilio di Papa Martino, «in ogni tempo era permesso confezionare il crisma». Celebrandosi però il battesimo solenne, nel quale si fa uso del crisma, la vigilia di Pasqua, fu convenientemente stabilito che il vescovo lo benedicesse due giorni prima, in modo che lo si potesse distribuire in tutta la diocesi. - Quel giorno è poi molto adatto alla benedizione di qualsiasi materia sacramentale, poiché in esso venne istituito il sacramento dell'Eucaristia, che in qualche modo, come si è detto sopra *[q. 65, a. 3]*, è il fine di tutti gli altri sacramenti.

Questione 73
Proemio

Secondo l'ordine fissato dobbiamo ora trattare del **sacramento della Eucarestia:**

- **Primo**, del sacramento **in se stesso**;
- **secondo**, della sua **materia**;
- **terzo** della sua **forma**;
- **quarto**, dei suoi **effetti**;
- **quinto**, di **coloro che possono riceverlo**;
- **sesto**, di **chi lo amministra**;
- **settimo**, dei **riti** di questo sacramento.

Sul primo tema esamineremo sei cose:

1. Se l'Eucarestia sia un sacramento;
2. Se sia un sacramento unico o molteplice;
3. Se sia necessario per la salvezza;
4. Le sue denominazioni;
5. La sua istituzione;
6. Le sue prefigurazioni

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 73, a. 1, arg. 1

Non c'è motivo di ordinare due sacramenti a un unico scopo, dato che ogni sacramento è sufficiente a produrre il suo effetto. Ora, stando alle parole di **Dionigi,** tanto la cresima quanto l'Eucaristia sono ordinate a perfezionare: l'Eucaristia quindi non può essere un sacramento, essendolo già la cresima, come si è dimostrato *[q. 65, a. 1; q. 72, a. 1]*.

III[a] q. 73, a. 1, arg. 2

In ogni sacramento della nuova legge ciò che cade visibilmente sotto i sensi produce l'effetto invisibile del sacramento: come si è visto *[q. 63, a. 6; q. 66, aa. 1, 3, 7]* che l'**abluzione dell'acqua** causa il carattere battesimale e l'abluzione spirituale. Ora, **le specie del pane e del vino** che in questo sacramento cadono sotto i sensi non producono né il vero corpo di Cristo, che nell'Eucaristia è la **res et sacramentum**, né il suo corpo mistico, che ne è la **res tantum**. Quindi l'Eucaristia non è un sacramento della nuova legge.

III[a] q. 73, a. 1, arg. 3

I sacramenti della nuova legge che hanno una materia consistono nell'uso della materia: come il battesimo consiste nell'abluzione e la cresima nell'unzione con il crisma. Se dunque l'Eucaristia fosse un sacramento, essa consisterebbe nell'uso della materia, non nella consacrazione di essa. Ma ciò risulta falso, poiché la forma di questo sacramento consiste nelle parole che vengono pronunziate nella consacrazione della materia, come vedremo *[q. 78, a. 1]*. Quindi l'Eucaristia non è un sacramento.

III[a] q. 73, a. 1. SED CONTRA:

In una **colletta** si chiede: «**Che questo tuo sacramento non sia per noi motivo di condanna**».

III[a] q. 73, a. 1. RESPONDEO:

I sacramenti della Chiesa hanno lo scopo di **provvedere all'uomo nella vita spirituale**. Ma la vita dello spirito assomiglia a quella del corpo, essendo le realtà corporali immagini di quelle spirituali. Ora, è evidente che come alla vita del corpo occorrono la generazione, con la quale l'uomo inizia a vivere, e la crescita, con la quale egli raggiunge la perfezione della vita, così occorre anche l'**alimento** perché si conservi in vita. Come quindi per la **vita spirituale** era necessario che ci fosse il **battesimo**, che è la **rigenerazione spirituale**, e la **cresima,** che è la **crescita spirituale**, così era necessario che ci fosse il sacramento dell'**Eucaristia**, che è l'**alimento spirituale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 73, a. 1, ad arg. 1

Ci sono **due tipi di perfezione**:

- Una è **intrinseca** all'uomo stesso, e viene raggiunta con la **crescita**. E tale perfezione compete alla **cresima**.

- L'altra consiste nella perfezione *[estrinseca]* che l'uomo consegue col cibo, col vestito e con altre simili cose. E tale perfezione compete all'**Eucaristia**, che è una **refezione spirituale**.

III[a] q. 73, a. 1, ad arg. 2

L'**acqua** del battesimo non ha efficacia spirituale in quanto acqua, ma **per la virtù dello Spirito Santo** presente in essa, per cui il Crisostomo, spiegando le parole evangeliche, **Giovanni 5, 4**: «Un angelo in certi momenti», ecc., osserva: «Nei battezzati non opera la semplice acqua, ma essa lava da tutti i peccati dopo che ha ricevuto la grazia dello Spirito Santo». Ora, il vero corpo di Cristo sta alle specie del pane e del vino come la virtù dello Spirito Santo sta all'acqua del battesimo. Quindi **le specie del pane e del vino** non producono nulla se non in virtù del **vero corpo di Cristo**.

III[a] q. 73, a. 1, ad arg. 3

Un sacramento è tale in quanto contiene qualcosa di sacro. Ma una cosa può essere sacra in due modi: in senso assoluto o relativamente ad altro. Ora, è questa appunto la differenza tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti aventi una materia sensibile: che

- **l'Eucaristia contiene qualcosa di sacro in senso assoluto, cioè Cristo stesso, mentre l'acqua del battesimo contiene qualcosa di sacro in senso relativo, cioè una virtù santificatrice**; e lo stesso discorso vale per il crisma e altre simili cose.

- Di conseguenza **il sacramento dell'Eucaristia** si compie con la stessa **consacrazione della materia**, mentre gli altri sacramenti vengono realizzati con **l'applicazione della materia alla santificazione dell'uomo**.

- E da ciò deriva anche un'altra differenza. Nel sacramento dell'**Eucaristia** infatti **la res et sacramentum si trova nella materia stessa**, mentre la **res tantum**, ossia la grazia conferita, **si trova in chi riceve il sacramento**. **Nel battesimo invece ambedue le cose si trovano in chi riceve il sacramento**: sia il carattere, che è la res et sacramentum, sia la grazia della remissione dei peccati, che è la res tantum. E lo stesso si dica degli altri sacramenti.

[SACRAMENTO	*Res et Sacramentum*	*Sacramentum tantum*	*Res tantum*
BATTESIMO	*carattere (nel battezzato)*	*acqua e formula* *Virtù santificatrice* *Sacro in senso relativo*	*rinascita* *(nel battezzato)*
EUCARESTIA	*pane e vino consacrati* *(autonomamente)* *Corpo di Cristo*	*consacrazione* *della materia* *sacra in senso assoluto*	*alimentazione* *(nel comunicato)]* *corpo mistico*

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'Eucaristia non sia uno, ma più sacramenti. Infatti:

III[a] q. 73, a. 2, arg. 1

In un postcommunio si dice così: «**Ci purifichino, Signore, i sacramenti che abbiamo ricevuto**»; e ciò viene detto in rapporto alla comunione eucaristica. L'Eucaristia dunque non è un sacramento unico, ma molteplice.

III[a] q. 73, a. 2, arg. 2

È impossibile che moltiplicando il genere non resti moltiplicata la specie: p. es. che un unico uomo *[specie]* sia più animali *[genere]*. Ma il **segno** è **il genere** *[pane e vino]* del **sacramento** *[eucarestia]*, come si è detto sopra *[q. 60, a. 1]*. Essendoci quindi nell'Eucaristia **più segni**, cioè il pane e il vino, pare logico che vi siano **più sacramenti**.

III[a] q. 73, a. 2, arg. 3

Questo sacramento si compie con la consacrazione della materia, come si è detto *[a. 1, ad 3]*. Ma in questo sacramento la **consacrazione della materia è duplice**. Quindi è duplice anche il sacramento.

III[a] q. 73, a. 2. SED CONTRA:

L‘Apostolo, **1Corinti 10, 17**, scrive: «**Poiché c‘è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell‘unico pane**». Dal che risulta che l‘Eucaristia è il sacramento dell‘**unità ecclesiale**. Ma il sacramento è simile alla realtà di cui è segno. Quindi l‘Eucaristia è un unico sacramento.

IIIª q. 73, a. 2. RESPONDEO:

Come scrive **Aristotele**, l‘**unità** viene attribuita non solo a ciò che è **indivisibile** o a ciò che è **continuo**, ma anche a ciò che ha un‘**unità di perfezione**: come si parla di una casa, o di un uomo. **Ora, l‘unità di perfezione spetta a ciò che possiede tutti gli elementi richiesti dal suo fine:** come per l‘integrità di un uomo si richiedono tutte le membra necessarie all‘attività dell‘anima, e per quella di una casa tutte le parti necessarie all‘abitabilità. **Ed è così che questo sacramento è unico.** Esso infatti è ordinato alla **refezione spirituale**, che assomiglia a quella corporale. Ora, alla refezione corporale occorrono due cose: il cibo, che è l‘alimento solido, e la bevanda, che è l‘alimento liquido. Conseguentemente anche alla completezza di questo sacramento concorrono due cose: il **cibo spirituale** e la **bevanda spirituale**, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 6, 55**: «**La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda**». **Perciò questo sacramento, pur essendo molteplice per la sua materia, è uno solo per la sua forma e perfezione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 73, a. 2, ad arg. 1

Nella medesima preghiera si dice prima al plurale: «**Ci purifichino i sacramenti che abbiamo ricevuto**», e poi al singolare: «**Questo tuo sacramento non costituisca per noi motivo di condanna**», **per indicare che questo sacramento è in un certo senso più cose, ma assolutamente parlando è un solo sacramento.**

IIIª q. 73, a. 2, ad arg. 2

Il **pane e il vino** rispetto alla materia sono **due segni distinti** *[finestra, porta, balcone, scala]*, ma rispetto alla forma e alla perfezione sono un segno solo *[casa]*, costituendo essi insieme un‘unica refezione.

IIIª q. 73, a. 2, ad arg. 3

Dal fatto che nell‘Eucaristia ci sono due consacrazioni non si può dedurre se non che questo sacramento è duplice materialmente, come si è spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che questo sacramento sia **indispensabile alla salvezza.** Infatti:

IIIª q. 73, a. 3, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 6, 53**, dice: «**Se non mangiate la carne del Figlio dell‘uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita**». Ma in questo sacramento si mangia la carne

di Cristo e si beve il suo sangue. Quindi senza questo sacramento l'uomo non può avere la salvezza spirituale.

IIIª q. 73, a. 3, arg. 2

Questo sacramento è un certo alimento spirituale. Ma l'alimento corporale è necessario alla salvezza del corpo. Quindi anche questo sacramento è necessario alla salvezza spirituale.

IIIª q. 73, a. 3, arg. 3

Come il battesimo è il sacramento della passione del Signore, senza della quale non c'è salvezza, così lo è anche l'Eucaristia; scrive infatti l'Apostolo, **1Corinti 11, 26**: «**Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga**». Come quindi è **indispensabile per la salvezza** il battesimo, così lo è pure questo sacramento.

IIIª q. 73, a. 3. SED CONTRA:

Scrive S. Agostino: «**Non dovete pensare che i bambini non possano avere la vita prima di ricevere il corpo e il sangue di Cristo**».

IIIª q. 73, a. 3 RESPONDEO:

In questo sacramento dobbiamo considerare due cose: il sacramento stesso e l'effetto del sacramento. Ora, si è detto *[a. 1, ob. 2; a. 2, s. c.]* che l'**effetto di questo sacramento è l'unità del corpo mistico**, senza della quale non ci può essere salvezza: poiché nessuno può salvarsi fuori della Chiesa, come nel diluvio nessuno si salvò fuori dell'arca di Noè, che è simbolo della Chiesa, come insegna S. **1Pietro 20 s**.. Ma abbiamo detto sopra *[q. 68, a. 2]* che **l'effetto di un sacramento può essere ottenuto** prima di ricevere il sacramento, **per mezzo del desiderio stesso di accostarsi al sacramento**. Così dunque prima di ricevere l'Eucaristia l'uomo può salvarsi in virtù del desiderio di riceverla, come si è detto sopra anche a proposito del battesimo. Ci sono però delle differenze sotto due aspetti:

- **Primo,** perché il **battesimo** è l'inizio della vita spirituale, e «**la porta dei sacramenti**», mentre l'**Eucaristia** è come «**il coronamento**» della vita spirituale e «il fine di tutti i sacramenti», come si disse sopra *[q. 63, a. 6; q. 65, a. 3]*: infatti le grazie di tutti i sacramenti preparano o a ricevere o a consacrare l'Eucaristia. **Mentre** quindi **ricevere il battesimo è necessario per iniziare la vita soprannaturale, ricevere l'Eucaristia è necessario per portarla a compimento; e non è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne il desiderio, così come anche il fine è posseduto nel desiderio e nell'intenzione**.

- L'altra differenza sta nel fatto che **mediante il battesimo l'uomo viene ordinato all'Eucaristia**. Quindi per il fatto stesso che i bambini vengono battezzati, essi vengono ordinati dalla Chiesa all'Eucaristia. Come quindi **per la fede della Chiesa essi credono**, così **per l'intenzione della Chiesa essi desiderano l'Eucaristia**, e di conseguenza ne ricevono l'effetto. Invece al battesimo essi non vengono indirizzati da un precedente sacramento. Per cui prima di ricevere il battesimo i bambini non ne hanno in qualche modo il desiderio, ma solo gli adulti. I bambini quindi non possono ottenere l'effetto del battesimo senza ricevere il

sacramento. **Di conseguenza l'Eucaristia non è indispensabile alla salvezza allo stesso modo del battesimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 1

Come dice S. **Agostino** spiegando il testo evangelico citato, «**con questo cibo e con questa bevanda**», che sono la sua carne e il suo sangue, «**[il Signore] vuole riferirsi alla società del suo corpo e delle sue membra che è la Chiesa, formata dei suoi santi e dei suoi fedeli, predestinati, chiamati, giustificati e glorificati**». Per cui, come altrove fa osservare lo stesso **S. Agostino**, «**nessuno deve avere il minimo dubbio che ogni fedele diviene partecipe del corpo e del sangue del Signore nel momento in cui con il battesimo diviene membro del corpo di Cristo; e dopo essere stato inserito nell'unità del corpo di Cristo uno non rimane privo della comunione di quel pane e di quel calice, anche se lascia questo mondo prima di mangiare quel pane e di bere quel calice**».

III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 2

Tra l'alimento materiale e quello spirituale c'è questa differenza, che l'alimento materiale viene assimilato nella sostanza di chi lo prende, per cui non può giovare all'uomo per la conservazione della vita se non viene preso realmente. **L'alimento spirituale, al contrario, assimila a sé l'uomo**, secondo quelle parole che **S. Agostino** dichiara di essersi come sentito dire da Cristo: «**Tu non muterai me in te, come il cibo della tua carne, ma tu sarai mutato in me**». Ora, uno può mutarsi in Cristo e incorporarsi a lui con il **desiderio dello spirito**, anche senza ricevere questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 3

Il battesimo è il sacramento della morte e della passione di Cristo in quanto l'uomo viene rigenerato in Cristo in virtù della sua passione. L'Eucaristia invece è il sacramento della passione di Cristo in quanto l'uomo viene reso perfetto in unione a Cristo che ha patito. E così mentre il battesimo viene denominato «il sacramento della fede», che è il fondamento della vita spirituale, l'Eucaristia è detta «**il sacramento della carità**», che è il «**vincolo della perfezione**», come dice S. Paolo, **Colossesi 3, 14**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non siano convenienti i **vari nomi** con cui viene indicato questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 73, a. 4, arg. 1

I nomi devono corrispondere alle realtà designate. Ma questo sacramento è uno solo, come si è detto *[a. 2]*. Non deve quindi avere più nomi.

III[a] q. 73, a. 4, arg. 2

La specie non è convenientemente indicata con ciò che è comune a tutto il genere. Ma l'Eucaristia è un sacramento della nuova legge. Ora, tutti i sacramenti hanno in comune il fatto di conferire la grazia, il che è indicato dal termine Eucaristia, che significa buona grazia. Inoltre tutti i sacramenti ci soccorrono nella via della vita presente: hanno cioè la funzione di viatico. E così pure in tutti i sacramenti si fa qualcosa di sacro: il che spetta al sacrificio. Infine con tutti i sacramenti i fedeli comunicano tra loro scambievolmente: ed è questo il senso della parola greca sinassi, e di quella latina comunione. Perciò non è conveniente che i suddetti nomi siano riservati a questo sacramento.

IIIª q. 73, a. 4, arg. 3

Ostia è lo stesso che sacrificio. Come quindi non è appropriato il termine **sacrificio**, così non lo è neppure quello di **ostia**.

IIIª q. 73, a. 4. SED CONTRA:

Tali nomi sono usati dai **fedeli**.

IIIª q. 73, a. 4. RESPONDEO:

Questo sacramento ha tre significati:

- **Il primo** riguarda il **passato,** in quanto cioè esso commemora la **passione del Signore**, passione che fu un vero sacrificio, come si è spiegato sopra *[q. 48, a. 3]*. E da questo punto di vista è detto **sacrificio.**

- **Il secondo** significato riguarda invece l'effetto **presente**, cioè l'**unità ecclesiale**, nella quale gli uomini vengono inseriti per mezzo di questo sacramento. E per tale motivo esso è detto **comunione**, o sinassi: spiega infatti il **Damasceno** che «**è detto comunione perché attraverso di esso comunichiamo con Cristo, partecipiamo della sua umanità e divinità e facciamo comunione unendoci fra di noi scambievolmente**».

- **Il terzo** significato infine riguarda il **futuro**: poiché questo sacramento è prefigurativo della **fruizione di Dio** che avverrà nella patria. E sotto questo aspetto esso è detto **viatico,** in quanto ci fornisce la via per giungervi.

- E per la stessa ragione è detto:

+ anche **Eucaristia**, *[rendimento di grazie]* cioè **buona grazia**, poiché «**la grazia di Dio è la vita eterna**», come dice S. Paolo, **Romani 6, 23;**

+ oppure perché contiene Cristo, che è «**pieno di grazia**».

+ In greco poi è detto pure **metalessi** *[=cambio /trapasso]***,** cioè **assunzione**, poiché, come spiega il **Damasceno:** «**con esso noi assumiamo la divinità del Figlio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 73, a. 4, ad arg. 1

Nulla proibisce che una medesima cosa abbia più nomi secondo le sue diverse proprietà o **effetti.**

IIIª q. 73, a. 4, ad arg. 2

Ciò che è comune a tutti i sacramenti viene attribuito per antonomasia all'Eucaristia a motivo della sua eccellenza.

IIIª q. 73, a. 4, ad arg. 3

L'**Eucaristia** è detta **sacrificio** in quanto rappresenta la passione di Cristo. Ed è detta **ostia** in quanto contiene Cristo in persona, che è «ostia di soavità», come dice S. Paolo, **Efesini 5, 2**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'istituzione di questo sacramento non sia stata **conveniente.** Infatti:

IIIª q. 73, a. 5, arg. 1

«Ci nutrono le cose stesse che ci danno l'essere», dice **Aristotele. Ma dal battesimo, che è la rigenerazione spirituale, riceviamo l'essere spirituale,** come osserva **Dionigi**. Dal battesimo dunque riceviamo pure il nutrimento. Perciò non era necessario istituire l'Eucaristia quale nutrimento spirituale.

IIIª q. 73, a. 5, arg. 2

Questo sacramento unisce gli uomini a Cristo come le membra al capo. Ma Cristo è il capo di tutti gli uomini, anche di quelli che vissero all'inizio del mondo, come si disse sopra *[q. 8, aa. 3, 6]*. Quindi l'istituzione di questo sacramento non doveva essere differita fino alla Cena del Signore.

IIIª q. 73, a. 5, arg. 3

Questo sacramento è detto memoriale della passione del Signore, secondo le parole evangeliche, **Luca 22, 19**: «Fate questo in memoria di me». Ma «**la memoria è delle cose passate**». Perciò questo sacramento non doveva essere istituito prima della passione di Cristo.

IIIª q. 73, a. 5, arg. 4

All'Eucaristia, che non va data se non ai battezzati, noi veniamo ordinati dal battesimo. Ma il battesimo fu istituito dopo la passione e la risurrezione di Cristo, come risulta dal Vangelo, Matteo 28, 19. Quindi non era giusto che questo sacramento fosse istituito prima della passione di Cristo.

IIIª q. 73, a. 5. SED CONTRA:

Questo sacramento fu istituito da Cristo, di cui sta scritto, **Marco 7, 17**: «Ha fatto bene ogni cosa».

IIIª q. 73, a. 5. RESPONDEO:

Era conveniente che questo sacramento fosse **istituito nella Cena**, cioè in quella circostanza in cui Cristo per l'ultima volta si trattenne con i suoi discepoli.

- **Primo**, a motivo di ciò che esso contiene. Racchiude infatti sacramentalmente Cristo medesimo. E così Cristo lasciò se stesso ai discepoli sotto l'**aspetto sacramentale** nel momento in cui stava per separarsi da loro nel suo **aspetto reale**, come in assenza dell'imperatore si espone alla venerazione la sua immagine. Da cui le parole di **Eusebio**: «**Essendo sul punto di sottrarre allo sguardo il corpo che aveva assunto per trasferirlo in cielo, era necessario che nel giorno della Cena consacrasse per noi il sacramento del suo corpo e del suo sangue, affinché fosse per sempre onorato nel mistero quel corpo che veniva offerto una sola volta per il riscatto**».

- **Secondo**, poiché **senza la passione di Cristo non ci poté mai essere salvezza**, in conformità alle parole di S. Paolo, **Romani 3, 25**: «**Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue**». Era quindi necessario che in ogni tempo presso gli uomini qualcosa rappresentasse la passione del Signore. Ora, nell'antico Testamento il simbolo principale di essa era l'agnello pasquale, per cui anche l'Apostolo, **1Corinti 5, 7**, afferma: «**Cristo nostra Pasqua è stato immolato**». Nel nuovo Testamento invece subentrò ad esso il **sacramento dell'Eucaristia**, che è commemorativo della passione avvenuta come l'**agnello pasquale** era prefigurativo della passione futura. **Era quindi conveniente che nell'imminenza della passione, dopo che fu celebrato l'antico sacramento, venisse istituito il nuovo,** come dice il **Papa S. Leone**.

- **Terzo**, poiché le cose che sono dette per ultime, specialmente dagli amici al momento della separazione, rimangono più impresse nella memoria: soprattutto perché allora più si accende l'affetto verso gli amici, e le cose che più ci toccano si imprimono maggiormente nell'animo. Poiché dunque, come osserva il Papa S. Alessandro, «fra tutti i sacrifici nessuno può essere superiore a quello del corpo e del sangue di Cristo, né alcuna oblazione può essere migliore di questa», di conseguenza, affinché fosse tenuto in maggiore venerazione, il Signore istituì questo sacramento mentre era sul punto di separarsi dai suoi discepoli. Da cui le parole di S. **Agostino**: «**Il Salvatore, per far comprendere più efficacemente la grandezza di questo mistero, lo volle imprimere da ultimo nel cuore e nella memoria dei discepoli, dai quali si stava separando per andare alla morte**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 73, a. 5, ad arg. 1

«Ci nutrono le cose stesse che ci danno l'essere », ma non è detto che esse giungano a noi nella stessa maniera. Infatti le cose che ci danno l'essere giungono a noi attraverso la **generazione**, mentre le stesse cose, in quanto ci nutrono, giungono a noi attraverso la via della **manducazione**. Come quindi con il battesimo veniamo **rigenerati** in Cristo, così con l'Eucaristia ci **nutriamo di Cristo**.

III[a] q. 73, a. 5, ad arg. 2

L'**Eucaristia è il sacramento perfetto** della passione del Signore, in quanto contiene Cristo stesso che ha sofferto. Non poté quindi essere istituita prima dell'incarnazione, ma quello era il tempo dei **sacramenti** che dovevano soltanto **prefigurare** la passione del Signore.

III[a] q. 73, a. 5, ad arg. 3

Questo sacramento fu istituito nella **Cena** perché in seguito fosse il **memoriale della passione** del Signore, dopo il compimento di quest'ultima. Da cui il riferimento esplicito al futuro in quelle parole: «Ogni volta che farete questo».

III[a] q. 73, a. 5, ad arg. 4

L'istituzione dei sacramenti segue l'ordine dell'intenzione. Ora il sacramento dell'Eucaristia, per quanto sia posteriore al battesimo nella ricezione, lo precede tuttavia nell'ordine dell'intenzione. Quindi doveva essere istituito prima. Oppure si può rispondere che il battesimo era già stato istituito nello stesso battesimo di Cristo. Tanto che alcuni erano già stati battezzati con il battesimo cristiano, come si legge nel Vangelo, Giovanni 3, 22.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'**agnello pasquale** non fosse la **figura principale** di questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 73, a. 6, arg. 1

Cristo viene detto «sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech», Salmo 109, 4, e ciò perché Melchisedech rappresentò il sacrificio di Cristo «offrendo pane e vino», Genesi 14, 18. Ora, è l'evidenza della somiglianza che fa denominare una cosa da un'altra. Quindi il sacrificio di Melchisedech fu la figura principale di questo sacramento.

III[a] q. 73, a. 6, arg. 2

Il passaggio del Mar Rosso fu una prefigurazione del battesimo, secondo S. Paolo, 1Corinti 10, 2: «Tutti furono battezzati nella nube e nel mare». Ma l'**immolazione dell'agnello** pasquale precedette il passaggio del Mar Rosso, che **la manna** invece seguì, come l'Eucaristia segue il battesimo. **Perciò la manna raffigura questo sacramento meglio dell'agnello pasquale**.

III[a] q. 73, a. 6, arg. 3

L'effetto più grande di questo sacramento è di **introdurci nel regno dei cieli**, come un certo **viatico**. Ora, ciò era simboleggiato specialmente dal rito dell'espiazione, quando «il sommo sacerdote entrava una volta all'anno col sangue nel santo dei santi», come argomenta l'Apostolo, Ebrei 9, 7. Quel sacrificio fu dunque una figura di questo sacramento più esplicita dell'agnello pasquale.

III[a] q. 73, a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti 5, 7 s., scrive: «Cristo nostra Pasqua è stato immolato. Celebriamo dunque la festa con azzimi di sincerità e di verità».

III[a] q. 73, a. 6. RESPONDEO:

In questo sacramento possiamo considerare tre elementi: il sacramentum tantum, cioè il pane e il vino, la res et sacramentum, cioè il corpo vero di Cristo, la res tantum, cioè l'effetto di questo sacramento.

- Ora, per quanto riguarda il **sacramentum tantum**, *[= pane e vino],* la **figura principale** dell'Eucaristia fu l'**oblazione di Melchisedech**, il quale «offrì pane e vino».

- Per quanto invece riguarda **la res et sacramentum** il **Cristo stesso immolato**, che è contenuto in questo sacramento, la figura principale va riscontrata **in tutti i sacrifici dell'antico Testamento**, e specialmente nel **sacrificio dell'espiazione**, che era il più solenne.

- Per quanto riguarda la **res tantum** infine **l'effetto** [dell'Eucaristia] la figura principale fu **la manna**, che «era capace di procurare ogni delizia», come dice la **Sapienza 16, 20**, allo stesso modo in cui anche la grazia di questo sacramento ristora l'anima sotto ogni aspetto.

Ma l'agnello pasquale prefigurava questo sacramento sotto tutti e tre questi aspetti:

- Quanto al primo *[sacramentum tantum]* poiché *[L'AGNELLO]* veniva mangiato con i **pani azzimi,** secondo il precetto dell'**Esodo 12, 8**: «Mangeranno le carni e i pani azzimi».

- Quanto al secondo *[res et sacramentum]* poiché *[L'AGNELLO]* veniva immolato da tutti i figli d'Israele nella quattordicesima luna, **Esodo 12, 6,** il che prefigurava la passione di Cristo, che per l'innocenza viene denominato **agnello.**

- Quanto all'**effetto** *[res tantum]* infine poiché il sangue dell'agnello AGNELLO pasquale protesse i figli di Israele dall'**angelo devastatore** e li liberò dalla **schiavitù d'Egitto.** Quindi l'agnello pasquale va considerato come la figura principale dell'Eucaristia, dato che la prefigurava sotto tutti gli aspetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Questione 74
Proemio

Passiamo ora a esaminare **la materia dell'Eucarestia**.

- Prima, la **specie della materia**;
- secondo, **la mutazione del pane e del vino nel corpo di Cristo**;
- terzo, **il modo di essere del corpo di Cristo in questo sacramento**;
- quarto, **gli accidenti del pane e del vino che rimangono in questo sacramento**.

Sulla prima questione si pongono **otto quesiti**:

1. Se il pane e il vino siano la materia di questo sacramento;
2. Se per la materia di questo sacramento si richieda una determinata quantità;
3. Se materia di questo sacramento sia il pane di frumento;
4. Se lo sia il pane azzimo o il pane fermentato;
5. Se materia di questo sacramento sia il vino di vite;
6. Se vi si debba mescolare dell'acqua;
7. Se l'acqua sia necessaria per questo sacramento;
8. La quantità dell'acqua da aggiungere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **materia** di questo sacramento non sia il **pane e il vino**. Infatti:

III[a] q. 74, a. 1, arg. 1

Questo sacramento deve rappresentare la passione di Cristo meglio dei sacramenti dell'antica legge. Ora, le carni degli animali, che erano la materia dei sacramenti dell'antica legge, rappresentavano la passione di Cristo in modo più espressivo del pane e del vino. Quindi la materia di questo sacramento dovrebbero essere le carni degli animali, piuttosto che il pane e il vino.

III[a] q. 74, a. 1, arg. 2

Questo sacramento deve essere celebrato dappertutto. Ma in molte regioni non si trova il pane di frumento, e in molte altre il vino. Quindi il pane e il vino non sono la materia conveniente di questo sacramento.

III[a] q. 74, a. 1, arg. 3

A questo sacramento hanno diritto sia i sani che i malati. Ma il vino nuoce a certi malati. Quindi il vino non può essere la materia di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 1. SED CONTRA:

Il Papa **Alessandro I** prescrive: «**Nelle offerte sacramentali si offrano per il sacrificio solo il pane e il vino mescolato con acqua**».

IIIª q. 74, a. 1. RESPONDEO:

Circa la materia di questo sacramento ci sono stati molti e diversi errori:

- Alcuni, i cosiddetti **Artoturiti**, secondo **S. Agostino** «**offrono pane e formaggio, dicendo che i primi uomini facevano le loro offerte con i frutti della terra e delle pecore**».

- Altri invece, ossia i **Catafrigi** *[montanisti]* e i **Pepuziani,** «**si dice che confezionino una specie di Eucaristia con il sangue di un bambino, spillandolo da tutto il suo corpo attraverso minute punture, mescolandolo con la farina e facendone il pane**».

- Alcuni altri poi, chiamati **Acquariani**, offrono in questo sacramento acqua soltanto, sotto pretesto di sobrietà.

Ora, tutti questi e altri simili errori vengono confutati in base al fatto che Cristo istituì questo sacramento **sotto le specie del pane e del vino**, come risulta dal Vangelo, **Matteo 26, 26 ss**.. Quindi il pane e il vino sono la materia conveniente di questo sacramento. E ciò ragionevolmente:

- **Primo**, a motivo dell'**uso di questo sacramento**, che consiste nella manducazione. Come infatti nel sacramento del battesimo per l'abluzione spirituale viene usata l'acqua, in quanto l'abluzione corporale viene fatta comunemente con l'acqua, così nell'Eucaristia vengono assunti per la refezione spirituale il **pane e il vino** in quanto di essi **più comunemente si cibano gli uomini.**

- **Secondo**, in rapporto alla **passione di Cristo**, che avvenne con la separazione del **sangue** dal **corpo**. Perciò in questo sacramento, che è il memoriale della passione del Signore, vengono **assunti separatamente il pane** come sacramento del corpo **e il vino** come sacramento del sangue.

- **Terzo, in rapporto all'effetto** considerato in ciascuno di coloro che ricevono il sacramento. Poiché, come dice **S. Ambrogio**, «**questo sacramento vale a custodire sia l'anima che il corpo**»: per cui si offre «**il corpo di Cristo**» sotto le specie del pane «**per la salvezza del corpo, e il sangue**» sotto le specie del vino «**per la salvezza dell'anima**»; poiché, come afferma il **Levitico 17, 14**, «**l'anima di ogni vivente sta nel sangue**».

- **Quarto**, in rapporto all'effetto relativo a tutta la Chiesa, la quale, secondo la **Glossa** posta a commento delle parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 17**: «**Pur essendo molti siamo un solo corpo**», risulta da diversi fedeli, «**come il pane deriva da chicchi diversi e il vino fluisce da diversi grappoli d'uva**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 1

Le carni degli animali uccisi, quantunque rappresentino la passione di Cristo in modo più espressivo, tuttavia sono meno indicate per l'uso comune di questo sacramento e per esprimere l'unità della Chiesa.

IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 2

Il frumento e il vino, sebbene non nascano in tutte le regioni, possono però essere facilmente trasportati in qualsiasi luogo della terra nella misura richiesta da questo sacramento. Se però mancasse uno dei due elementi, uno non deve essere consacrato senza l'altro: poiché non si compirebbe il sacrificio.

IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 3

Il vino preso in piccola quantità non può nuocere sensibilmente a un ammalato. Tuttavia, se si teme un danno, non è necessario che tutti coloro che ricevono il corpo di Cristo ne ricevano anche il sangue, come si dirà in seguito *[q. 80, a. 12]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che si richieda **una determinata quantità di pane e di vino** per la materia di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 74, a. 2, arg. 1

Le opere della grazia non sono meno ordinate delle opere della natura. Ora, come dice Aristotele, «di tutte le cose che provengono dalla natura sono stabiliti i termini e i modi della grandezza e della crescita». Molto più dunque in questo sacramento che è detto Eucaristia, cioè buona grazia, si richiede una determinata quantità di pane e vino.

IIIª q. 74, a. 2, arg. 2

Ai ministri della Chiesa non è stato concesso da Cristo il potere di fare cose che **siano di scherno** per la nostra fede e per i suoi sacramenti, stando alle parole dell'Apostolo, **2Corinti 10, 8**: «**Secondo l'autorità che Dio mi ha concesso per vostra edificazione e non per vostra rovina**». Ora, tornerebbe di scherno al sacramento se un sacerdote volesse consacrare tutto il pane in vendita al mercato e tutto il vino di una cantina. Quindi non ha il potere di farlo.

IIIª q. 74, a. 2, arg. 3

Se uno viene battezzato in mare non resta santificata dalla forma del battesimo tutta l'acqua del mare, ma solo quell'acqua che lava il corpo del battezzato. Quindi neppure in questo sacramento può restare consacrata la quantità di pane che avanza.

IIIª q. 74, a. 2. SED CONTRA:

Il molto si oppone al poco e il grande al piccolo. Ma non c'è una quantità di pane e di vino così piccola da non poter essere consacrata. Quindi non vi è neppure una quantità così grande da non poter essere consacrata.

IIIª q. 74, a. 2. RESPONDEO:

Alcuni hanno affermato che il sacerdote non potrebbe consacrare un'immensa quantità di pane e di vino: p. es. tutto il pane in vendita al mercato, o tutto il vino di una botte. Ma ciò non pare essere vero, poiché in tutte le cose composte di materia il criterio per determinare la materia viene desunto dal suo rapporto al fine: come la materia per una sega è il ferro, perché sia adatta a segare. Ora**, il fine di questo sacramento è la comunione dei fedeli**. Occorre quindi che la quantità della materia di questo sacramento venga determinata in rapporto al bisogno dei fedeli. Non è però possibile che la determinazione si riferisca al bisogno dei fedeli che sono presenti, altrimenti un sacerdote che avesse pochi parrocchiani non avrebbe facoltà di consacrare una grande quantità di ostie. Perciò la materia va determinata in rapporto alla necessità dei fedeli in genere. Ma il numero dei fedeli è indeterminato. Di conseguenza non si può dire che la **quantità** di materia di questo sacramento sia **determinata.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 1

La materia di ogni essere naturale riceve una determinata quantità in rapporto a una determinata forma. Ma il numero dei fedeli, alle cui esigenze è ordinato questo sacramento, non è determinato. Perciò il confronto non regge.

III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 2

Il potere dei ministri della Chiesa è ordinato a due cose:

- **primo**, all'**effetto proprio dei sacramenti**;

- **secondo**, **al fine** di tale effetto. Ora, quest'ultimo non può invalidare il primo. Se dunque un sacerdote intende consacrare il corpo di Cristo **per qualche fine cattivo**, ad es. per **schernire** o per **avvelenare**, pecca per l'intenzione del fine cattivo, ma nondimeno compie il sacramento in forza del potere che possiede.

III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 3

Il sacramento del battesimo si compie nell'uso della materia. Quindi con la forma del battesimo non viene consacrata più acqua di quella che viene usata. L'Eucaristia invece si compie nella consacrazione della materia. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la materia di questo sacramento non sia il **pane di frumento**. Infatti:

III[a] q. 74, a. 3, arg. 1

Questo sacramento è commemorativo della passione del Signore. Ma pare essere più consono alla passione del Signore **il pane d'orzo**, che è più aspro e servì a Cristo per nutrire le folle sul monte, come riferisce S. **Giovanni 6, 9 ss.**, che non il pane di frumento. Quindi il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.

III[a] q. 74, a. 3, arg. 2

Per gli esseri corporei la figura è segno della specie. Ora, ci sono alcuni cereali che hanno una figura simile a quella del frumento propriamente detto, come il **farro** e la **spelta** *[Alberto Magno]*, con la quale in alcuni luoghi si fa il pane anche per usarlo in questo sacramento. Il pane di frumento quindi non è la materia propria di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 3, arg. 3

La mescolanza fa mutare la specie. Ma è difficile trovare della farina di frumento che non sia mescolata con altre graminacee, a meno che non venga ottenuta selezionando appositamente i chicchi. Perciò il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 3, arg. 4

Ciò che si è corrotto appartiene a un'altra specie. Ma alcuni consacrano il pane corrotto, che non è più pane di frumento. Quindi il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 3. SED CONTRA:

In questo sacramento è contenuto Cristo, il quale paragonò se stesso al grano di frumento, dicendo, **Giovanni 12, 24 s.:** «**Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo**». Perciò il pane di frumento, o triticeo, è la materia di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 3 RESPONDEO:

Nei sacramenti, come si è detto *[a. 1; q. 60, a. 7, ad 2],* viene usata la materia che presso gli uomini serve più comunemente a scopi analoghi. Ora, gli uomini più che di ogni altro pane si cibano del pane di frumento: **pare** infatti che gli altri pani siano entrati nell'uso in mancanza del pane di frumento. Per questo motivo dunque si pensa che Cristo abbia istituito l'Eucaristia sotto la specie di questo pane. Esso inoltre è un pane che **ristora l'uomo**, e così rappresenta più convenientemente l'effetto dell'Eucaristia. Perciò la materia propria di questo sacramento è il pane di frumento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 74, a. 3, ad arg. 1

Il pane d'orzo è adatto a rappresentare la **durezza dell'antica legge**. Sia per la durezza del pane, sia anche perché, come spiega S. Agostino, «la polpa dell'orzo, coperta da una scorza tenacissima, o indica la stessa legge, che era stata data in modo che in essa l'alimento vitale dell'anima fosse nascosto sotto simboli materiali, o indica lo stesso popolo non ancora libero dal desiderio carnale, che aderiva come scorza al suo cuore». L'Eucaristia invece appartiene al «**giogo soave» di Cristo**, alla verità ormai manifestata e a un popolo spirituale. Quindi il pane d'orzo non sarebbe una materia conveniente per questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 3, ad arg. 2

Il generante produce un essere della sua stessa specie; tuttavia capita talvolta qualche differenza accidentale fra il generante e il generato a causa o della materia o della debolezza della virtù generativa. Se quindi ci sono dei cereali che possono essere generati dal seme di frumento, come dal grano di frumento seminato in terreni cattivi nasce la **segala** *[?]*, allora il

pane fatto con tale grano può essere materia di questo sacramento. - Ciò non accade tuttavia nel caso dell'**orzo**, della **spelta** e neppure del **farro**, che di tutti è il più simile al grano di frumento. La somiglianza di figura in tali piante infatti sta a rappresentare più la **vicinanza** che l'**identità** della specie, come dalla somiglianza della figura risulta che il cane e il lupo sono di specie vicine tra loro, non però della stessa specie. Perciò con tali tipi di grano, che in nessun modo possono essere generati dal seme di frumento, non si può confezionare un pane che sia la materia richiesta per questo sacramento.

III[a] q. 74, a. 3, ad arg. 3

Una mescolanza minima non muta la specie, essendo quel poco come assorbito dal più. Se quindi c'è una piccola mescolanza di altro grano con una quantità di frumento molto maggiore, si potrà fare di tutto l'insieme un pane che sia materia valida per questo sacramento. Se invece la mescolanza è grande, p. es. di parti uguali o quasi, allora essa fa cambiare la specie. Perciò il pane che ne risulta non sarà una materia adatta per questo sacramento.

III[a] q. 74, a. 3, ad arg. 4

Talvolta la corruzione del pane è tale da far sparire la sostanza del pane: come quando esso perde la sua coesione e si disgrega, e mutano il colore, il sapore e gli altri accidenti. Quindi con tale materia è impossibile consacrare il corpo di Cristo. - A volte invece la corruzione non è così grande da far mutare la specie, ma è una disposizione al mutamento: il che è indicato da una certa alterazione del sapore. Ora, un tale pane può anche servire per consacrare il corpo di Cristo, ma chi lo consacra pecca per irriverenza contro il sacramento. E poiché l'amido deriva dalla trasmutazione del frumento, non Pare che il pane fatto con l'amido possa convertirsi nel corpo di Cristo; sebbene alcuni sostengano il contrario.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per questo sacramento non si richieda il **pane azzimo**. Infatti:

III[a] q. 74, a. 4, arg. 1

In questo sacramento si deve imitare la sua istituzione da parte di Cristo. Ora, pare che Cristo abbia istituito questo sacramento con il pane fermentato: infatti i Giudei, a norma della legge, **Esodo 12,** iniziavano a usare gli azzimi nel giorno di Pasqua, che viene celebrata nella quattordicesima luna; Cristo invece istituì l'Eucaristia nella Cena che celebrò «prima della festa di Pasqua», come risulta da S**. Giovanni 13, 1. 4**. Perciò anche noi dobbiamo celebrare questo sacramento con il pane fermentato.

III[a] q. 74, a. 4, arg. 2

Le prescrizioni legali non vanno osservate nell'era della grazia. Ma l'uso degli azzimi era una prescrizione legale, come risulta dall'**Esodo 12**. Quindi in questo sacramento di grazia non dobbiamo usare il pane azzimo.

III[a] q. 74, a. 4, arg. 3

Si è detto sopra *[q. 73, a. 3, ad 3]* che l'Eucaristia è «il sacramento della carità», come il battesimo è il sacramento della fede. Ma il **fervore della carità** è indicato dal **lievito**, come risulta dalla Glossa su quel testo di S. **Matteo 13, 33**: «**Il regno dei cieli è simile al lievito**». Perciò in questo sacramento si richiede il pane fermentato.

IIIª q. 74, a. 4, arg. 4

Essere azzimo o fermentato è un'**accidentalità d**el pane che non ne cambia la specie. Ora, nella materia del battesimo non si fa alcuna discriminazione quanto agli accidenti dell'acqua: non si bada, p. es., se essa è salata o dolce, calda o fredda. Quindi anche per l'Eucaristia non si deve fare alcuna differenza tra il pane azzimo e il pane fermentato.

IIIª q. 74, a. 4. SED CONTRA:

I **canoni** puniscono il sacerdote che «**osi celebrare la messa con pane fermentato, o con un calice di legno**».

IIIª q. 74, a. 4. RESPONDEO:

Riguardo alla materia di questo sacramento si possono considerare due cose:

- ciò che è necessario e ciò che è conveniente. **Necessario è che il pane sia di frumento**, come si è detto *[a. 3]*: e senza di esso il sacramento non è valido.

- **Non** è invece **necessario** per la validità del sacramento che il pane sia **azzimo** o **fermentato**: è infatti consacrabile sia l'uno che l'altro pane. **È conveniente però che ciascuno osservi il rito della propria Chiesa** nella celebrazione del sacramento. Ora, in proposito le consuetudini delle Chiese sono diverse. Scrive infatti S. Gregorio: «La Chiesa Romana offre pani azzimi perché il Signore prese una carne senza alcuna mistura. Altre Chiese invece offrono pane lievitato perché il Verbo del Padre si rivestì di carne, come anche il lievito viene a mescolarsi con la farina». Come dunque pecca il sacerdote della Chiesa latina celebrando con pane fermentato, così peccherebbe il sacerdote greco celebrando nella Chiesa greca con pane azzimo, poiché tenterebbe in tal modo di cambiare il rito della propria Chiesa. **Ciò nonostante, la consuetudine di celebrare con pane azzimo è più ragionevole**.

- **Primo**, **per l'istituzione di Cristo**, il quale istituì questo sacramento «**nel primo giorno degli azzimi**», come attestano **S. Matteo 26, 1**, **S. Marco 14, 12** e **S. Luca 22, 7**: nel quale giorno, a norma dell'**Esodo 12, 15. 19,** non doveva rimanere nelle case dei Giudei alcunché di fermentato.

- **Secondo**, poiché il pane, come vedremo *[q. 76, a. 1, ad 1]*, è propriamente il sacramento del corpo di Cristo, che fu **concepito senza corruzione**, più che il sacramento della sua divinità.

- **Terzo,** poiché ciò conviene meglio alla **sincerità dei fedeli**, che è richiesta per la ricezione di questo sacramento, in conformità con le parole di S. Paolo, **1Corinti 5, 7 s**.: «**Cristo nostra Pasqua è stato immolato: celebriamo dunque la festa con azzimi di sincerità e di verità**». La consuetudine dei Greci ha tuttavia qualche **giusta motivazione**: cioè il simbolismo a cui accenna S. Gregorio e la ripulsa dell'eresia dei **Nazareni**, i quali mescolavano al Vangelo le prescrizioni legali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 1

La solennità della Pasqua iniziava secondo l'**Esodo 12, 7. 18**, ai vespri della quattordicesima luna. E fu allora che Cristo dopo l'immolazione dell'agnello pasquale istituì l'Eucaristia. Per questo S. Giovanni dice che questo giorno **precedeva immediatamente la festa di Pasqua**, mentre gli altri tre Evangelisti lo chiamano «**il primo giorno degli azzimi**», quando nelle case degli Ebrei, come si è detto [nel corpo], non si trovava nulla di fermentato. Ma di ciò si è parlato più diffusamente trattando della passione del Signore ***[q. 46, a. 9, ad 1]*.**

III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 2

Coloro che usano il pane azzimo non intendono osservare le prescrizioni legali, ma **conformarsi all'istituzione di Cristo**. Quindi non giudaizzano. Altrimenti giudaizzerebbero anche coloro che usano il pane fermentato: poiché i Giudei come primizie offrivano pani fermentati.

III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 3

Il lievito per qualche suo effetto indica la carità, cioè in quanto rende il pane più saporito e più voluminoso, ma per la sua **natura specifica** indica la **corruzione.**

III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 4

La **fermentazione è una specie di corruzione**, e con il pane corrotto non si può consacrare questo sacramento, come si è detto *[a. 3, ad 4]*: quindi è giusto tenere più conto della differenza tra il pane azzimo e quello fermentato che di quella tra l'acqua calda e l'acqua fredda nel battesimo. Infatti la corruzione dovuta al lievito **potrebbe spingersi** al punto di rendere la materia invalida per il sacramento.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **vino di vite** non sia la materia propria di questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 74, a. 5, arg. 1

Come l'acqua è la materia del battesimo, così il vino è la materia dell'Eucaristia. Ma si può battezzare con qualsiasi acqua. Quindi si può consacrare questo sacramento con qualsiasi vino, p. es. di melagrane, di more o simili; considerando soprattutto che in alcune regioni non crescono le viti.

III[a] q. 74, a. 5, arg. 2

L'aceto è una certa specie di vino che si ottiene dalla vite, come dice S. Isidoro. Ma con l'aceto non si può consacrare questo sacramento. Quindi il vino di vite non è la materia propria di questo sacramento.

III[a] q. 74, a. 5, arg. 3

Dalla vite, come si ottiene il vino puro, così si ottiene anche l'agresto e il mosto. Ma con questi non pare che si possa consacrare validamente, come dichiara il Concilio Trullano [cf. Decr. di Graz. 3, 2, 6]: «Abbiamo saputo che in alcune chiese i sacerdoti per il sacrificio spremono le uve e poi ne dispensano al popolo il succo. Prescriviamo dunque che nessun sacerdote continui a farlo per l'avvenire». **E S. Giulio Papa** *[337-352]* [ib., can. 7] riprende alcuni che «**offrono nel sacramento del calice del Signore del vino appena spremuto** ». Quindi il vino di vite non è la materia propria di questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, come si è paragonato al chicco di frumento, così si è paragonato anche alla vite, dicendo, **Giovanni 15, 1**: «**Io sono la vera vite**». Ma solo il pane di frumento è la materia di questo sacramento, come si è detto *[a. 3]*. Quindi solo il vino di vite ne è la materia propria.

IIIª q. 74, a. 5. RESPONDEO:

Solo il vino di vite può servire per questo sacramento

- **Primo**, per l'**istituzione di Cristo**, che stabilì per questo sacramento il vino di vite, come risulta dalle sue stesse parole, **Luca 22, 18**: «**Non berrò più del frutto della vite**».

- **Secondo**, poiché, come si è detto *[a. 3]*, si assume come materia dei sacramenti **ciò che propriamente e comunemente rientra in quella data specie**. Ora, si dice vino in senso proprio quello che si ottiene dalla vite, mentre le altre bevande sono dette vino per qualche somiglianza con il vino di vite.

- **Terzo,** perché il vino di vite è più appropriato all'effetto di questo sacramento, che è la **letizia spirituale**: sta scritto infatti, **Salmo 103, 15**, che «**il vino allieta il cuore dell'uomo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 74, a. 5, ad arg. 1

Tali bevande sono dette vino non in **senso proprio**, ma **per una certa analogia**. D'altra parte in quelle regioni dove non cresce la vite il vino vero può essere trasportato in quantità sufficiente per l'Eucaristia.

IIIª q. 74, a. 5, ad arg. 2

L'aceto è vino corrotto, per cui è impossibile ritrasformarlo in vino, come dice Aristotele. Come quindi non si può consacrare il pane totalmente corrotto, così non si può nemmeno consacrare l'aceto. La consacrazione è invece possibile con il vino che tende a inacidirsi, come con il pane che inizia a corrompersi, sebbene pecchi chi lo usa, come si è già detto *[a. 3, ad 4]*.

IIIª q. 74, a. 5, ad arg. 3

L'**agresto** è in via di formazione, e non ha quindi ancora la natura del vino. Quindi con esso è impossibile consacrare questo sacramento. **Il mosto** al contrario ha già natura di vino: infatti la sua dolcezza attesta la maturazione che «viene compiuta dal calore naturale», come osserva Aristotele. Per tale ragione quindi il mosto è materia valida per questo sacramento. Tuttavia

non si deve mescolare a questo sacramento l'uva naturale, perché allora vi sarebbe qualcos'altro assieme al vino. Inoltre è proibito offrire nel calice del mosto appena spremuto dall'uva, non essendo ciò decoroso per l'impurità del mosto. Lo si può fare però in caso di necessità; infatti lo stesso **Papa S. Giulio** dice: «**Se è necessario, si sprema un grappolo nel calice**».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che al vino non si debba **aggiungere dell'acqua**. Infatti:

III[a] q. 74, a. 6, arg. 1

Il sacrificio di Cristo fu raffigurato dall'oblazione di **Melchisedech,** di cui sta scritto, **Genesi 14, 18**, che non **offrì se non pane e vino**. Quindi in questo sacramento non si deve aggiungere dell'acqua.

III[a] q. 74, a. 6, arg. 2

Per sacramenti diversi la materia è diversa. Ma l'acqua è già la materia del battesimo. Quindi essa non va impiegata come materia per l'Eucaristia.

III[a] q. 74, a. 6, arg. 3

La materia di questo sacramento è il pane e il vino. Ma al pane non si aggiunge nulla. Quindi non va aggiunto nulla neppure al vino.

III[a] q. 74, a. 6. SED CONTRA:

Il Papa **Alessandro I** *[105-115]* [Decr. di Graz. 3, 2, 7] prescrive: «**Nelle offerte sacramentali che nella messa vengono offerte al Signore si offrano in sacrificio soltanto il pane e il vino misto all'acqua**».

III[a] q. 74, a. 6. RESPONDEO:

Al vino che viene offerto in questo sacramento **si deve aggiungere dell'acqua**:

- **Primo**, a causa della sua **istituzione.** È probabile infatti che il Signore abbia istituito questo sacramento con del vino mescolato all'acqua, secondo l'uso di quella regione; per cui nei **Proverbi 9, 5**, si legge: «**Bevete il vino che ho mescolato per voi**».

- **Secondo**, poiché la cosa è intonata alla **passione del Signore**. Da cui le parole del Papa **Alessandro I**: «**Non si deve, nel calice del Signore, offrire solo vino, o solo acqua, ma le due cose unite insieme, essendo entrambe sgorgate dal suo costato nella sua passione**».

- **Terzo,** poiché ciò concorre a esprimere l'**effetto di questo sacramento**, che è l'unione del popolo cristiano con Cristo; come infatti spiega il papa **Giulio I** [Decr. di Graz. 3, 2, 7], «**nell'acqua è raffigurato il popolo, mentre nel vino si ha il sangue di Cristo. Quando dunque nel calice si aggiunge l'acqua al vino, il popolo si unisce a Cristo**».

- **Quarto**, poiché ciò si addice all'**ultimo effetto** di questo sacramento, che è l'ingresso nella vita eterna. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**L'acqua scende nel calice, e zampilla in vita eterna**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 1

Il sacrificio di Cristo, spiega **S. Ambrogio**, come fu rappresentato dall'oblazione di Melchisedech, così fu rappresentato anche dall'acqua che nel deserto sgorgò dalla roccia, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 4**: «**Bevevano alla roccia spirituale che li accompagnava**».

III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 2

Nel battesimo l'acqua viene impiegata come **lavacro**. Nell'Eucaristia invece viene impiegata come **bevanda ristoratrice**, secondo le parole del **Salmo 22, 2**: «**Ad acque tranquille mi conduce**».

III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 3

Il pane viene confezionato con **acqua e farina**. Quando dunque l'acqua viene mescolata al vino, nessuna delle due sostanze risulta priva di acqua.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'aggiunta dell'acqua sia necessaria per la validità di questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 74, a. 7, arg. 1

Scrive S. Cipriano: «Così il calice del Signore non è acqua soltanto e vino soltanto, ma la mescolanza di ambedue, come nemmeno il corpo del Signore è soltanto farina, ma l'una e l'altra cosa», cioè farina e acqua, «formanti un tutt'uno». Ora, l'aggiunta dell'acqua alla farina è indispensabile per questo sacramento. Per la stessa ragione quindi è indispensabile l'aggiunta dell'acqua al vino.

III[a] q. 74, a. 7, arg. 2

Nella passione del Signore, di cui questo sacramento è commemorativo, non «**uscì dal suo costato**» soltanto «**sangue**», ma anche «**acqua**», **Giovanni 19, 34**. Ora il vino, che è il sacramento del sangue, è indispensabile all'Eucaristia. Per la stessa ragione quindi è indispensabile anche l'acqua.

III[a] q. 74, a. 7, arg. 3

Se l'acqua non fosse indispensabile per questo sacramento, non avrebbe importanza quale acqua venga mescolata, per cui si potrebbe aggiungere dell'acqua di rose, o qualsiasi altra acqua del genere. Ora, ciò non è consentito dall'uso della Chiesa. Quindi l'acqua è indispensabile in questo sacramento.

IIIª q. 74, a. 7. SED CONTRA:

Scrive **S. Cipriano** *[210-258]*: «**Se qualcuno dei nostri predecessori, o per ignoranza o per semplicità, non ha osservato questo rito**», cioè di mescolare dell'acqua al vino per l'Eucaristia, «**si può perdonare alla sua semplicità**». Ma ciò non sarebbe possibile se l'acqua fosse indispensabile per questo sacramento, come lo è il vino o il pane. Quindi l'aggiunta dell'acqua non è di stretta necessità per il sacramento.

IIIª q. 74, a. 7. RESPONDEO:

Il segno va giudicato dalla realtà significata. Ora, l'**acqua** che viene aggiunta al vino sta a rappresentare la **partecipazione dei fedeli a questo sacramento**, poiché con l'infusione dell'acqua nel vino si vuole indicare l'unione del popolo intorno a Cristo, come si è detto *[a.6]*. E anche il fatto che dal costato di Cristo pendente dalla croce sia sgorgata dell'acqua ha lo stesso significato: poiché l'acqua rappresentava l'abluzione dei peccati che veniva prodotta dalla passione di Cristo. Ora, si è detto sopra *[q. 73, a. 1, ad 3]* che questo sacramento si compie mediante la consacrazione della materia, mentre **il suo uso da parte dei fedeli non è indispensabile per il sacramento**, ma è conseguente al sacramento stesso. Da ciò deriva quindi che l'aggiunta dell'acqua non è indispensabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 74, a. 7, ad arg. 1

Il testo di S. Cipriano va inteso non nel senso di un'impossibilità assoluta, ma di una mancanza di convenienza. Quindi il suo paragone serve a mostrare che ciò è obbligatorio, non già che è indispensabile: l'acqua infatti è essenziale al pane, ma non al vino.

IIIª q. 74, a. 7, ad arg. 2

L'effusione del sangue faceva direttamente parte della stessa passione di Cristo, essendo naturale per un corpo umano ferito che da esso sgorghi del sangue. Invece l'effusione dell'**acqua** non era essenziale alla passione, ma avvenne per mostrane gli **effetti**, che sono l'**abluzione** dei peccati e il **refrigerio** contro gli ardori della concupiscenza. Perciò in questo sacramento l'acqua non viene offerta separatamente dal vino, come invece il vino viene offerto separatamente dal pane, ma l'acqua viene offerta mescolata con il vino: per indicare che il vino appartiene di per sé al sacramento quale suo costitutivo necessario, l'acqua invece in quanto è aggiunta al vino.

IIIª q. 74, a. 7, ad arg. 3

Non essendo l'aggiunta dell'acqua al vino indispensabile per la validità del sacramento, non ha importanza la specie di acqua che si versa nel vino: che cioè essa sia naturale o artificiale, come quella di rose. Sebbene quanto alla riverenza dovuta al sacramento pecchi chi infonde un'acqua diversa da quella vera e naturale: poiché dal costato di Cristo pendente dalla croce uscì dell'acqua vera, e non dell'umore flemmatico, come alcuni hanno detto; e ciò per dimostrare che il corpo di Cristo era veramente composto dei quattro elementi: come lo sgorgare del sangue provava che era composto dei quattro umori, secondo quanto dice Innocenzo III in una Decretale [Regesta 12, 7]. La mescolanza dell'acqua con la farina invece

è essenziale a questo sacramento, essendo costitutiva della sostanza del pane: per cui se alla farina si mescolasse dell'acqua di rose, o qualunque altro liquido diverso dall'acqua vera, con tale materia non si potrebbe consacrare il sacramento, poiché non sarebbe vero pane.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'acqua debba essere aggiunta in grande quantità. Infatti:

III[a] q. 74, a. 8, arg. 1

Come dal costato di Cristo **sgorgò in modo visibile** il sangue, allo stesso modo sgorgò anche l'acqua, per cui S. **Giovanni 19, 25**, scrive: «**Chi ha visto ne dà testimonianza**». Ma l'acqua non può essere visibile in questo sacramento se non viene aggiunta in grande quantità. Quindi l'acqua va aggiunta in grande quantità.

III[a] q. 74, a. 8, arg. 2

Poca acqua mescolata a molto vino sparisce. Ma ciò che sparisce non esiste più. Aggiungere quindi poca acqua in questo sacramento è come non aggiungerne affatto. Ora, non è lecito non aggiungere nulla. Quindi non è permesso aggiungere l'acqua in piccola quantità.

III[a] q. 74, a. 8, arg. 3

Se bastasse mettere poca acqua, sarebbe sufficiente versare una goccia in tutta una botte. Ma ciò è ridicolo. Quindi non basta aggiungere una piccola quantità.

III[a] q. 74, a. 8. SED CONTRA:

Nelle **Decretali** [3, 41, 13], a proposito della celebrazione della Messa, si legge: «**Un pericoloso abuso è invalso dalle tue parti, che cioè nel sacrificio si metta più acqua che vino, mentre secondo la consuetudine della Chiesa universale bisogna usare in esso più vino che acqua**».

III[a] q. 74, a. 8. RESPONDEO:

Riguardo all'acqua mescolata al vino ci sono tre opinioni:, come ricorda Innocenzo III in una Decretale [Regesta 5, 121].

- **Alcuni** infatti sostengono che **l'acqua** unita al vino **rimane acqua**, dopo che il vino si è convertito nel sangue. - Ma questa opinione non regge assolutamente. Poiché nel sacramento dell'altare, dopo la consacrazione, non è presente nient'altro che il corpo e il sangue di Cristo, come dice S. Ambrogio: «Prima della consacrazione è designata un'altra sostanza, dopo la consacrazione si parla di corpo». Altrimenti non si potrebbe adorare il sacramento con culto di latria.

- **Altri** perciò affermarono che come il vino si converte in sangue, così **l'acqua si converte nell'acqua uscita dal costato di Cristo**. - Ma neppure questa opinione è ragionevole. Perché allora l'acqua dovrebbe essere consacrata separatamente dal vino, come il vino dal pane.

- È dunque più probabile, secondo lo stesso Innocenzo III, l'opinione di **altri**, i quali dicono che l'**acqua si converte in vino e il vino in sangue**. Ora, ciò non potrebbe avvenire se non si aggiungesse l'acqua in quantità così piccola per cui essa possa mutarsi in vino.

Di conseguenza è sempre più sicuro aggiungere poca acqua, specialmente se il vino è debole: poiché se si facesse un'aggiunta tale da **far cambiare la specie al vino** non si potrebbe consacrare validamente il sacramento. Per questo motivo il Papa S. Giulio [Decr. di Graz. 3, 2, 7] rimprovera alcuni che «per tutto l'anno conservano un panno di lino inzuppato di mosto e al momento del sacrificio ne lavano nell'acqua una parte: e così celebrano».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 74, a. 8, ad arg. 1

È sufficiente per il simbolismo di questo sacramento che l'acqua **sia visibile quando viene versata**, mentre non è necessario che lo sia dopo l'infusione.

III[a] q. 74, a. 8, ad arg. 2

Se l'acqua non venisse aggiunta in alcun modo si sopprimerebbe il simbolismo; quando invece l'acqua si muta in vino si viene a indicare l'**incorporazione del popolo a Cristo.**

III[a] q. 74, a. 8, ad arg. 3

Se l'acqua venisse aggiunta al vino nella botte non si avrebbe il simbolismo di questo sacramento; occorre invece che l'acqua sia aggiunta al vino durante la celebrazione del sacramento.

Questione 75
Proemio

Passiamo ora a considerare la **conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo.**
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se in questo sacramento si trovi il corpo di Cristo nella sua realtà, oppure soltanto come rappresentato e simboleggiato;
2. Se in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino;
3. Se essa venga annientata;
4. Se si converta nel corpo e nel sangue del Cristo;
5. Se dopo la conversione rimangano gli accidenti;
6. Se rimanga la forma sostanziale;
7. Se questa conversione avvenga istantaneamente;
8. Se sia vera questa proposizione: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **corpo di Cristo** non si trovi in questo sacramento **nella sua realtà**, ma solo a modo di figura o di segno. Infatti:

III[a] q. 75, a. 1, arg. 1

Dopo che il Signore ebbe detto: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue», ecc., «molti dei suoi discepoli al sentirlo dissero: Questo linguaggio è duro»; ed egli soggiunse: «È lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla», Giovanni 6, 53. 60. 63. Come per dire, secondo la spiegazione di S. Agostino: «Prendete in senso spirituale quanto vi ho detto. Non questo corpo che vedete avrete da mangiare, né avrete da bere quel sangue che mi faranno versare i miei crocifissori. Vi affido un mistero, che inteso spiritualmente vi arricchirà di vita, mentre la carne non giova a nulla».

III[a] q. 75, a. 1, arg. 2

Il Signore, Matteo 28, 20, ha detto: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo»; e S. Agostino spiega: «Finché il mondo durerà, il Signore rimarrà lassù; tuttavia la verità del Signore è anche qui con noi. Il corpo infatti con il quale è risorto non può

essere che in un luogo soltanto, ma la sua verità è diffusa ovunque». Perciò nell'Eucaristia il corpo di Cristo non è presente nella sua realtà, ma **solo in forma simbolica**.

IIIª q. 75, a. 1, arg. 3

Nessun corpo può essere contemporaneamente in più luoghi, essendo ciò impossibile anche a un angelo: per lo stesso motivo infatti potrebbe essere dappertutto. Ma il corpo di Cristo è un vero corpo, ed è presente in cielo. Quindi nel sacramento dell'altare non è presente nella sua realtà, ma **solo sotto forma di simbolo**.

IIIª q. 75, a. 1, arg. 4

I sacramenti della Chiesa hanno per fine l'utilità dei fedeli. Ora, stando a un'omelia di S. Gregorio, il funzionario regio, Giovanni 4, 48, viene rimproverato per «aver cercato la presenza corporale di Cristo». Inoltre anche agli Apostoli l'attaccamento che avevano alla presenza corporale del Signore impediva di ricevere lo Spirito Santo, come dice S. Agostino a commento delle parole, Giovanni 16, 7: «Se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore». Quindi Cristo non è presente corporalmente nel sacramento dell'altare.

IIIª q. 75, a. 1. SED CONTRA:

S. Ilario dichiara: «Sulla realtà della carne e del sangue di Cristo non c'è adito a dubbio alcuno. Poiché tanto per la dichiarazione del Signore stesso quanto per la nostra fede, la sua carne è veramente cibo e il suo sangue è veramente bevanda». E S. Ambrogio afferma: «Come il Signore Gesù Cristo è il vero Figlio di Dio, così è la vera carne di Cristo che noi mangiamo, e il suo vero sangue che noi beviamo».

IIIª q. 75, a. 1. RESPONDEO:

L'effettiva presenza del corpo e del sangue di Cristo in questo sacramento non può essere conosciuta dai sensi, ma solo dalla fede, che si fonda sull'autorità divina. Per questo S. Cirillo, commentando le parole: «Questo è il mio corpo, che sarà dato per voi», afferma: «Non dubitare che ciò sia vero, ma piuttosto accetta con fede le parole del Salvatore: essendo egli infatti la verità, non mente». **E tale presenza è conveniente** innanzitutto

- in rapporto alla **perfezione della nuova legge**. Infatti i sacrifici dell'antica legge contenevano il vero sacrificio della morte di Cristo solo in modo figurato, secondo le parole di S. Paolo, Ebrei 10, 1: «La legge ha solo l'ombra dei beni futuri, non la realtà stessa delle cose». Era quindi giusto che il sacrificio della nuova legge, istituito da Cristo, avesse qualcosa di più: che cioè contenesse **lui stesso che ha patito non solo sotto forma di simbolo o di figura, ma nella realtà.** Di conseguenza questo sacramento, che **contiene realmente Cristo in persona**, costituisce, come afferma Dionigi, «il coronamento di tutti gli altri sacramenti», nei quali si trova [soltanto] una partecipazione della virtù di Cristo.

- **Secondo**, ciò conviene alla carità di Cristo, a motivo della quale per la nostra salvezza egli assunse un corpo reale della nostra natura. Ora, essendo sommamente proprio dell'amicizia che «gli amici vivano insieme», come dice Aristotele, Cristo ci promise come ricompensa

[nella vita eterna] la sua presenza corporale con le parole, Matteo 24, 28: «Dovunque sarà il corpo, là si raduneranno le aquile». Tuttavia nel frattempo non ha voluto privarci della sua presenza corporale in questa peregrinazione, ma ci unisce a sé in questo sacramento per mezzo della realtà del suo corpo e del suo sangue. Da cui le sue parole, **Giovanni 6, 57**: «**Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui**». E così questo sacramento è il segno della più grande carità ed è il sostegno della nostra speranza, grazie a una così familiare unione di Cristo con noi.

- **Terzo**, ciò si addice alla perfezione della **fede**, la quale ha per oggetto sia la **divinità di Cristo** che **la sua umanità**, secondo quelle parole, **Giovanni 14, 1:** «**Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me**». Ora, avendo la fede per oggetto realtà invisibili, di conseguenza Cristo, come ci offre la sua divinità invisibilmente, così in questo sacramento ci offre anche la sua carne in modo invisibile. Non considerando dunque tutte queste cose, alcuni sostennero che in questo sacramento **il corpo e il sangue di Cristo sarebbero contenuti soltanto sotto forma di simbolo**. Posizione questa che va respinta come eretica, essendo contraria alle parole di Cristo. Per cui anche Berengario, che per primo sostenne questo errore, fu costretto poi a ritrattarlo e a professare la verità della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 1

Proprio dal testo citato presero occasione per il loro errore gli **eretici** suddetti, intendendo male le parole di **S. Agostino**. Quando infatti egli dice: «**Non questo corpo che vedete avrete da mangiare**», intende escludere **non la realtà del corpo di Cristo**, ma che esso fosse **da mangiarsi nell'aspetto in cui era visto da loro**. Con le altre parole poi: «**Vi affido un mistero, che inteso spiritualmente vi arricchirà di vita**», non vuol dire che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo secondo un **simbolismo mistico**, **ma che vi è presente in modo spirituale, ossia invisibilmente e per la virtù dello spirito.** Perciò commentando l'affermazione: «**La carne non giova a nulla**», spiega: «**Nel senso inteso da loro. Infatti essi capirono che dovevano mangiare la sua carne come viene strappata a morsi da un cadavere, o come è venduta alla macelleria, non nel modo in cui è animata dallo spirito. Si unisca lo spirito alla carne, e giova moltissimo: se infatti la carne non servisse a nulla, il Verbo non si sarebbe fatto carne per abitare fra di noi**».

III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 2

Il testo di **S. Agostino** e altri simili si riferiscono **al corpo di Cristo fisicamente visibile**, al quale accennano le parole del Signore stesso, **Matteo 26, 11**: «**Me invece non sempre mi avrete**». **Invisibilmente tuttavia, sotto le specie di questo sacramento**, egli è presente ovunque il sacramento è realizzato.

III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 3

Il corpo di Cristo in questo sacramento non è localizzato come un corpo che con le sue dimensioni si commisura al luogo, ma in un modo speciale che è proprio di questo sacramento. Per cui diciamo che il corpo di Cristo **è presente in diversi altari non come in diversi luoghi, ma sacramentalmente.** Così dicendo però non intendiamo dire che Cristo è presente solo

sotto forma di simbolo, sebbene il sacramento sia nella categoria dei segni, ma che il corpo di Cristo è qui presente secondo il modo speciale di questo sacramento, come si è detto.

IIIª q. 75, a. 1, ad arg. 4

L'argomento è valido se viene riferito alla presenza del corpo di Cristo fisicamente intesa, **ossia nella sua sembianza visibile**, **ma non lo è se viene riferito alla sua presenza spirituale, cioè invisibile, secondo il modo e la virtù delle realtà spirituali.** Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Se intendi spiritualmente**» le parole di Cristo a riguardo della sua carne, «**esse sono per te spirito e vita; se le intendi in senso carnale, esse sono ugualmente spirito e vita, ma non lo sono per te**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino. Infatti:

IIIª q. 75, a. 2, arg. 1

Il **Damasceno** dice: «Poiché gli uomini hanno l'abitudine di mangiare il pane e di bere il vino, Dio ha unito a queste due cose la sua divinità, e le ha fatte suo corpo e suo sangue». E più sotto: «**Il pane della comunione non è semplice pane, ma è pane unito alla divinità**». Ora, l'unione si fa tra cose esistenti in atto. Perciò in questo sacramento sono presenti il pane e il vino assieme al corpo e al sangue di Cristo.

IIIª q. 75, a. 2, arg. 2

Tra i sacramenti della Chiesa ci deve essere uniformità. Ma negli altri sacramenti la sostanza della materia rimane: nel battesimo, p. es., rimane la sostanza dell'acqua, e nella cresima la sostanza del crisma. Perciò anche in questo sacramento la sostanza del pane e del vino rimane.

IIIª q. 75, a. 2, arg. 3

Il pane e il vino sono stati scelti per questo sacramento perché adatti a significare l'unità della Chiesa, dato che «un unico pane viene fatto con molti grani e un unico vino con molti grappoli», come nota S. Agostino. Ma ciò appartiene alla sostanza stessa del pane e del vino. Quindi la sostanza del pane e del vino rimane in questo sacramento.

IIIª q. 75, a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «**Sebbene si vedano le apparenze del pane e del vino, tuttavia dobbiamo credere che dopo la consacrazione non vi è nulla all'infuori della carne e del sangue di Cristo**».

IIIª q. 75, a. 2. RESPONDEO:

Alcuni hanno affermato che dopo la consacrazione rimane in questo sacramento **la sostanza del pane e del vino.** - Ma ciò è insostenibile:

- **Primo**, perché questa affermazione esclude la verità del sacramento eucaristico, la quale implica la presenza in questo sacramento del vero **corpo di Cristo**. Ma questo non è presente

prima della consacrazione. Ora, una cosa non può rendersi presente dove prima non era se non per mezzo di un **trasferimento locale**, o per il **convertirsi in essa di qualche altra cosa**: come il fuoco comincia a esistere in una casa o perché vi è trasportato, o perché è generato in essa. È chiaro però che il corpo di Cristo non comincia a essere presente in questo sacramento per un trasferimento locale. Primo, perché allora dovrebbe cessare di essere in cielo: infatti ciò che si sposta localmente non giunge nel luogo successivo se non lasciando il precedente. Secondo, perché ogni corpo mosso localmente attraversa tutti gli spazi intermedi: il che non si può dire nel nostro caso. Terzo, perché è impossibile che un unico movimento del medesimo corpo mosso localmente abbia per termine nello stesso tempo luoghi diversi: il corpo di Cristo invece si rende presente sotto questo sacramento in più luoghi contemporaneamente. Da ciò risulta quindi che il corpo di Cristo non può incominciare a esistere in questo sacramento se non per mezzo della **conversione in esso della sostanza del pane**. Ma ciò che si muta in un'altra cosa, a mutazione avvenuta non rimane. Per salvare quindi la verità di questo sacramento **si deve concludere che la sostanza del pane non può rimanere dopo la consacrazione.**

- **Secondo**, poiché l'opinione suddetta contraddice alla forma di questo sacramento, nella quale si afferma: «Questo [hoc] è il mio corpo». Il che non sarebbe vero se vi rimanesse la sostanza del pane, poiché la sostanza del pane non è mai il corpo di Cristo. Si dovrebbe invece dire piuttosto: «**Qui [hic] c'è il mio corpo**».

- **Terzo**, poiché ciò sarebbe **incompatibile con il culto di questo sacramento**: vi rimarrebbe infatti una sostanza che non potrebbe essere adorata con il culto di latria.

- **Quarto**, poiché ciò contrasterebbe con le **prescrizioni della Chiesa**, secondo le quali dopo aver preso del cibo materiale non è lecito ricevere il corpo di Cristo: mentre invece dopo un'ostia consacrata se ne può assumere un'altra. Perciò tale opinione va respinta come eretica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 1

Dio ha unito «la sua divinità», ossia la sua virtù divina, al pane e al vino non perché essi rimanessero in questo sacramento, bensì allo scopo di farne il suo corpo e il suo sangue.

III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 2

Negli altri sacramenti non è realmente presente Cristo in persona come in questo sacramento. Quindi la sostanza della materia rimane negli altri sacramenti, ma non in questo.

III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 3

Le specie che rimangono, come si dirà in seguito [a. 5], bastano al simbolismo di questo sacramento: è infatti attraverso gli accidenti che si conosce la natura della sostanza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la sostanza del pane dopo la consacrazione di questo sacramento venga annichilata, o si risolva nella materia preesistente. Infatti:

IIIª q. 75, a. 3, arg. 1

Ciò che è corporeo deve essere in un dato luogo. Ora la sostanza del pane, che è qualcosa di corporeo, non rimane in questo sacramento, come si è spiegato *[a. 2]*; ma non è neppure possibile stabilire un luogo dove si trovi. Quindi essa non è più nulla dopo la consacrazione. Perciò o è stata **annichilata**, oppure si è risolta nella **materia preesistente.**

IIIª q. 75, a. 3, arg. 2

In qualunque mutazione il termine di partenza non rimane, se non forse nella potenza della materia: quando p. es. l'aria si trasforma in fuoco, la forma dell'aria rimane solo nella potenza della materia; e lo stesso si dica quando una cosa da bianca diventa nera. Ma in questo sacramento il termine di partenza è la sostanza del pane e del vino, mentre il corpo e il sangue di Cristo sono il termine di arrivo; dice infatti **S. Ambrogio**: «**Prima della consacrazione si designa un'altra sostanza, dopo la consacrazione si indica il corpo di Cristo**». Quindi dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane, se non forse risolta nella materia preesistente.

IIIª q. 75, a. 3, arg. 3

Di due proposizioni contraddittorie una deve essere vera. Ora, questa è falsa: «Fatta la consacrazione, la sostanza del pane e del vino è qualcosa». Quindi è vera quest'altra: «La sostanza del pane e del vino non è più nulla».

IIIª q. 75, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Dio non è la causa della tendenza al non essere**». Ma questo sacramento si compie per virtù divina. Quindi in esso la sostanza del pane e del vino non viene annichilata.

IIIª q. 75, a. 3 RESPONDEO:

Poiché la **sostanza del pane e del vino** non rimane in questo sacramento, alcuni, ritenendo impossibile che essa **si converta nel corpo e nel sangue di Cristo**, pensarono che in forza della consacrazione la sostanza del pane e del vino

- **si risolva nella materia preesistente**, oppure venga annichilata. Ora, la materia preesistente in cui si possono risolvere i corpi composti sono i quattro elementi, non potendosi essi risolvere nella materia prima priva di qualsiasi forma, dato che la materia senza forma non può esistere. Dopo la consacrazione però, non rimanendo sotto le specie del sacramento nient'altro che il corpo e il sangue, gli elementi in cui si risolverebbe la sostanza del pane e del vino dovrebbero ritirarsi dal sacramento con moto locale. Il che verrebbe percepito dai sensi. - Inoltre la sostanza del pane e del vino rimane fino all'ultimo istante della consacrazione. Ma nell'ultimo istante della consacrazione c'è già la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come nell'ultimo istante della generazione c'è già la nuova forma. Quindi non è possibile trovare un istante in cui sia presente la materia preesistente. Non si può infatti dire che la sostanza del pane e del vino si risolve nella materia preesistente in modo progressivo, o che abbandona il luogo delle specie gradualmente. Perché se ciò iniziasse a verificarsi nell'ultimo istante della consacrazione, assieme al corpo di Cristo sotto una parte

dell'ostia ci sarebbe contemporaneamente la sostanza del pane, contro ciò che si è dimostrato sopra *[a. 2]*. Se invece iniziasse a verificarsi prima della consacrazione, allora ci sarebbe un periodo di tempo durante il quale sotto una parte dell'ostia non sarebbe contenuta né la sostanza del pane né il corpo di Cristo, il che è inaccettabile.

- E pare che gli stessi autori suddetti si siano resi conto di ciò. Per cui proposero anche l'altro termine dell'alternativa: cioè l'**annichilazione**. - Ma neppure questa è possibile. Poiché non c'è altro modo secondo il quale il vero corpo di Cristo possa iniziare la sua presenza in questo sacramento all'infuori della

- **conversione in esso della sostanza del pane**: e tale conversione viene negata ammettendo o l'annichilazione della sostanza del pane, o la sua risoluzione nella materia preesistente.. - Parimenti non c'è neppure modo di assegnare a tale risoluzione o annichilazione una causa che la produca: poiché l'effetto del sacramento viene indicato dalla forma, e d'altra parte nessuna di queste due cose viene indicata dalle parole della forma: «Questo è il mio corpo». È chiaro quindi che la suddetta opinione è falsa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 1

Dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane, né sotto le specie sacramentali né altrove. Non ne segue tuttavia che venga annichilata: **si converte infatti nel corpo di Cristo**. Come non segue che se l'aria da cui è stato generato il fuoco non è né qui né altrove, essa sia stata annichilata.

III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 2

La forma da cui si parte non si muta nella forma successiva, ma l'una succede all'altra in un dato soggetto: quindi la prima forma non rimane se non nella potenza della materia. **Qui invece la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo**, come si è detto *[nel corpo e a. 2]*. Perciò l'argomento non regge.

III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 3

Dopo la consacrazione, sebbene sia falsa la proposizione: «La sostanza del pane è qualcosa», è però qualcosa ciò in cui la sostanza del pane si è convertita. Quindi la sostanza del pane non è stata annichilata.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il pane non possa convertirsi nel corpo di Cristo. Infatti::

III[a] q. 75, a. 4, arg. 1

La conversione è una mutazione. Ma in ogni mutazione ci deve essere un soggetto, il quale prima è in potenza e poi in atto, poiché il moto è «l'atto di un ente in potenza», come dice Aristotele. Ora, la sostanza del pane e quella del corpo di Cristo non possono avere un

soggetto, essendo proprio della sostanza «non essere in un soggetto», come nota ancora Aristotele. Quindi è impossibile che tutta la sostanza del pane si converta nel corpo di Cristo.

IIIª q. 75, a. 4, arg. 2

Nella conversione la forma risultante inizia a esistere come realtà nuova nella materia di ciò che si è trasmutato in essa: come quando l'aria si converte nel fuoco che prima non esisteva, la forma del fuoco inizia a esistere nella materia dell'aria; e così pure quando il cibo si converte in sostanza umana prima inesistente, la forma umana inizia a esistere nella materia del cibo. Se dunque il pane si converte nel corpo di Cristo, la forma del corpo di Cristo deve iniziare a esistere come realtà nuova nella materia del pane: il che è falso. Quindi il pane non si converte nella sostanza del corpo di Cristo.

IIIª q. 75, a. 4, arg. 3

Di due cose che sono radicalmente distinte tra loro, una non diventa mai l'altra: la bianchezza, p. es., non diventa mai nerezza, ma il soggetto della bianchezza diventa soggetto della nerezza, come dice Aristotele. Ora, come sono contrarie fra loro **due forme radicalmente distinte**, essendo esse **i princìpi della differenza formale**, così sono radicalmente distinte **due determinate porzioni di materia**, essendo esse i princìpi della **distinzione materiale** [o numerica]. Quindi è impossibile che questa materia del pane diventi quest'altra materia individuante il corpo di Cristo. **Perciò è impossibile che la sostanza di questo pane si converta nella sostanza del corpo di Cristo.**

IIIª q. 75, a. 4. SED CONTRA:

Eusebio di Emesa *[300-359]* afferma: «**Non devi giudicare strano e impossibile che realtà terrene e mortali si convertano nella sostanza del corpo di Cristo**».

IIIª q. 75, a. 4. RESPONDEO:

Sopra *[a. 2]* abbiamo già chiarito che, essendo presente in questo sacramento il vero corpo di Cristo, il quale non può iniziarvi la sua presenza con un moto locale, e neppure esservi presente come in un luogo, come risulta da quanto detto *[a. 1, ad 3]*, bisogna concludere che il corpo di Cristo vi inizia la sua presenza per la conversione in esso della sostanza del pane. **Questa conversione però non è simile alle conversioni naturali, ma è del tutto soprannaturale, e compiuta dalla sola potenza di Dio.** Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**È noto che la Vergine generò fuori dell'ordine della natura. Ora, anche ciò che noi consacriamo è il corpo nato dalla Vergine. Perché dunque cerchi l'ordine naturale nel corpo di Cristo quando il Signore stesso Gesù è stato partorito dalla Vergine fuori dell'ordine della natura?**». E a commento del passo, **Giovanni 6, 63**: «**Le parole che vi ho dette**», a proposito di questo sacramento, «**sono spirito e vita**», il **Crisostomo** afferma: «**Sono cioè spirituali, non hanno nulla di carnale né seguono un processo naturale, ma sono state liberate da ogni necessità terrena e dalle leggi che vigono sulla terra**». È chiaro infatti che ogni ente opera in quanto è in atto. Ma ogni agente creato è limitato nel suo atto, appartenendo a un dato genere e a una data specie. Quindi l'azione di qualsiasi agente creato si porta su un certo atto determinato. Ora, la determinazione di qualsiasi cosa al proprio essere in atto dipende dalla forma. Perciò un agente naturale o creato non può causare che una trasmutazione di forma. E così ogni

conversione che si compia secondo le leggi naturali è un **mutamento formale**. Ma Dio è un **atto infinito**, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 7, a. 1; q. 25, a. 2]*. Perciò la sua azione si estende a tutta la natura dell'ente. E così può produrre non soltanto delle conversioni formali, nelle quali cioè in un medesimo soggetto si succedono forme diverse, ma può **trasmutare tutto l'ente,** in modo cioè che tutta la sostanza di un certo ente si converta in tutta la sostanza di un altro. E ciò appunto avviene per virtù divina in questo sacramento. Infatti **tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo.** Perciò questa **non è una conversione formale, ma sostanziale.** E **non rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può essere detta transustanziazione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 4, ad arg. 1

L'obiezione riguarda le mutazioni di forma: poiché è proprio della forma essere nella materia o nel soggetto. La cosa però non ha luogo nella conversione di tutta la sostanza. Infatti questa conversione sostanziale, implicando un certo ordine fra due sostanze di cui una si converte nell'altra, ha il suo soggetto in ambedue le sostanze, come l'ordine e il numero.

III[a] q. 75, a. 4, ad arg. 2

Anche questa obiezione si basa sulla conversione o mutazione formale: poiché, come si è detto [ad 1], è necessario che la forma sia nella materia o nel soggetto. Ciò invece non accade nella trasmutazione di tutta la sostanza, in cui il soggetto non esiste.

III[a] q. 75, a. 4, ad arg. 3

Per la virtù di un **agente limitato** una forma non può cambiarsi in un'altra forma, né una materia in un'altra materia, ma per la virtù di un **agente infinito**, che opera su tutto l'ente, tale conversione è possibile: poiché ad **ambedue le forme** e ad **ambedue le materie** è comune la natura di ente, e l'**autore dell'ente può mutare l'entità dell'una nell'entità dell'altra**, eliminando ciò che le distingueva.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in questo sacramento non **rimangono gli accidenti del pane e del vino**. Infatti:

III[a] q. 75, a. 5, arg. 1

Rimosso ciò che precede, viene meno ciò che segue. Ora, per natura la sostanza precede l'accidente, come prova Aristotele. Poiché dunque in questo sacramento, fatta la consacrazione, non rimane la sostanza del pane, non rimangono neppure i suoi accidenti.

III[a] q. 75, a. 5, arg. 2

Nel sacramento della verità non ci dev'essere alcun inganno. Ma dagli accidenti noi giudichiamo della sostanza. Se quindi rimanessero gli accidenti senza che rimanga la sostanza

del pane, il giudizio dell'uomo **risulterebbe ingannato**. Ciò dunque non conviene a questo sacramento.

IIIª q. 75, a. 5, arg. 3

La nostra fede, sebbene non sia subordinata alla ragione, tuttavia non è contro, ma sopra di essa, come si è detto all'inizio di quest'opera *[I, q. 1, a. 6, ad 2; a. 8]*. Ora, la nostra ragione prende le mosse dai sensi. Perciò **la nostra fede non deve mettersi contro i sensi**, in modo da ritenere sostanza del corpo di Cristo quanto i nostri sensi giudicano essere pane. Non è quindi conveniente che in questo sacramento rimangano gli accidenti del pane come oggetto dei sensi, e non rimanga la sostanza del pane.

IIIª q. 75, a. 5, arg. 4

Ciò che rimane dopo la conversione è il **soggetto della mutazione**. Se dunque a conversione avvenuta rimangono gli accidenti del pane, si dovrà dire che gli stessi accidenti sono il soggetto della conversione. Il che è impossibile, poiché «non esiste l'accidente di un altro accidente». Non devono quindi rimanere in questo sacramento gli accidenti del pane e del vino.

IIIª q. 75, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Sotto le specie del pane e del vino che vediamo, noi onoriamo delle realtà invisibili, cioè la carne e il sangue**».

IIIª q. 75, a. 5. RESPONDEO:

Con **i sensi** si costata che, fatta la consacrazione, **rimangono tutti gli accidenti del pane e del vino.** E ciò fu disposto sapientemente dalla provvidenza divina:

- **Primo**, poiché non essendo abituale per gli uomini, ma **ripugnante,** mangiare carne umana e bere sangue umano, di conseguenza la carne e il sangue di Cristo ci vengono presentati sotto le specie di quei cibi che più frequentemente sono usati dagli uomini, cioè del pane e del vino.

- **Secondo**, affinché questo sacramento non sia oggetto di **derisione** da parte degli infedeli, come avverrebbe se mangiassimo nostro Signore nelle sue proprie sembianze.

- **Terzo**, affinché il ricevere in modo invisibile il corpo e il sangue del Signore giovi ad **accrescere il merito della fede**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 75, a. 5, ad arg. 1

L'effetto, come nota Aristotele, dipende più dalla **causa prima** che dalla causa seconda. Quindi per la **virtù di Dio**, che è la causa prima di tutte le cose, **possono rimanere le realtà conseguenti anche tolte le precedenti.**

IIIª q. 75, a. 5, ad arg. 2

In questo sacramento non c'è alcun inganno: infatti **gli accidenti**, di cui giudicano i **sensi,** rimangano nella loro realtà. L'**intelletto** poi, che ha per oggetto proprio **la sostanza**, come dice Aristotele, viene preservato dall'inganno mediante **la fede**.

IIIª q. 75, a. 5, ad arg. 3

E così è risolta anche la terza obiezioni. **La fede infatti non è contro i sensi, ma riguarda cose a cui i sensi non possono giungere**.

IIIª q. 75, a. 5, ad arg. 4

Questa conversione, come si è notato *[a. 4, ad 1]*, **non ha propriamente un soggetto**. Tuttavia gli **accidenti**, che rimangono, hanno una certa somiglianza con esso.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che dopo la consacrazione **rimanga in questo sacramento la forma sostanziale del pane**. Infatti:

IIIª q. 75, a. 6, arg. 1

Si è detto che dopo la consacrazione rimangono gli accidenti. Ma essendo il pane qualcosa di artificiale, anche la sua **forma** è un accidente. Quindi, a consacrazione avvenuta, essa rimane.

IIIª q. 75, a. 6, arg. 2

La **forma del corpo di Cristo è l'anima**, poiché secondo la definizione di Aristotele l'anima è «l'atto di un corpo naturale avente la vita in potenza». Ma non si può dire che la forma sostanziale del pane si converta nell'anima. Quindi essa rimane dopo la consacrazione

IIIª q. 75, a. 6, arg. 3

In ogni ente l'**operazione propria presuppone la forma sostanziale.** Ma ciò che rimane in questo sacramento nutre e produce tutti gli effetti che produrrebbe il pane se fosse presente. Quindi la forma sostanziale del pane rimane.

IIIª q. 75, a. 6. SED CONTRA:

La forma sostanziale del pane fa parte della sostanza del pane. Ma la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo, come si è detto *[aa. 2, 3, 4]*. **Quindi la forma sostanziale del pane non può rimanere.**

IIIª q. 75, a. 6. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che dopo la consacrazione rimangano non solo gli accidenti del pane, ma anche la sua forma sostanziale. - Ma ciò non può essere:

- **Primo**, perché se la forma sostanziale del pane rimanesse si convertirebbe nel corpo di Cristo soltanto la materia del pane. **E così il pane non si convertirebbe in tutto il corpo di Cristo, ma solo nella sua materia**. Il che è incompatibile con la forma del sacramento, nella quale si dice: «**Questo è il mio corpo**».

- **Secondo**, perché se la **forma sostanziale del pane** rimanesse, rimarrebbe o unita o separata dalla materia.

+ Ma la prima ipotesi è impossibile. Se rimanesse infatti nella materia del pane, allora rimarrebbe tutta la sostanza del pane, contro quanto abbiamo detto *[a. 2]*. Né potrebbe rimanere unita a un'altra materia, poiché ogni forma non si trova se non nella propria materia.

+ Se poi rimanesse separata dalla materia, allora sarebbe una **forma intelligibile in atto**, e anche intelligente: poiché sono tali tutte le forme separate dalla materia.

- **Terzo**, ciò sarebbe incompatibile con questo sacramento. Infatti gli accidenti del pane rimangono in questo sacramento perché sotto di essi si veda il corpo di Cristo, per quanto non sotto l'apparenza propria, come si è detto sopra *[a. 5]*. Perciò bisogna concludere che la forma sostanziale del pane non rimane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 6, ad arg. 1

Nulla impedisce che l'arte produca qualcosa la cui forma non è accidentale, ma sostanziale: come si possono produrre artificialmente rane e serpenti. Tali forme infatti l'arte non le produce per virtù propria, ma in virtù dei princìpi naturali. Ed è così che essa produce la **forma sostanziale del pane**, mediante la virtù del **fuoco** che cuoce la materia composta di **farina** e di **acqua**.

III[a] q. 75, a. 6, ad arg. 2

L'anima è la forma del corpo che gli dona tutta la sua struttura di essere completo: cioè l'essere, l'essere corporeo, l'essere animato e così via. Ora, **la forma del pane** si converte nella **forma del corpo di Cristo** in quanto questo dà l'**essere corporeo**, non in quanto dà l'**essere animato** da una tale anima.

III[a] q. 75, a. 6, ad arg. 3

- Tra le **operazioni del pane** alcune gli sono proprie **in ragione degli accidenti**: p. es. l'alterare i nostri sensi. E tali operazioni si riscontrano nelle specie del pane dopo la consacrazione a causa della permanenza degli accidenti stessi.

Altre operazioni invece sono proprie del pane o **in forza della materia**, come il potersi convertire in un'altra cosa, oppure **in forza della forma sostanziale**, come gli effetti derivanti dalla sua natura: p. es. il fatto di «**sostenere il vigore dell'uomo** » **Salmo 103, 15**. E tali operazioni si riscontrano in questo sacramento non in quanto rimane la forma o la materia, ma perché sono **concesse miracolosamente agli stessi accidenti,** come si dirà in seguito *[q. 77, a. 3, ad 2, 3; aa. 5, 6]*.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che questa conversione non avvenga **istantaneamente**, ma **gradualmente**. Infatti:

III[a] q. 75, a. 7, arg. 1

In questa conversione prima si ha la sostanza del pane, poi la sostanza del corpo di Cristo. Perciò le due cose non si hanno nel medesimo istante, bensì in due istanti. Ora, fra due istanti

c‘è sempre un tempo intermedio. Quindi questa conversione avviene necessariamente in quel processo di tempo che intercorre dall‘ultimo istante in cui è presente il pane al primo istante in cui è presente il corpo di Cristo.

IIIª q. 75, a. 7, arg. 2

In ogni conversione si distingue il suo divenire e il suo compimento. Ma queste due cose non sono simultanee, poiché ciò che diviene non esiste ancora, e ciò che è compiuto esiste già. Quindi nella presente conversione c‘è un prima e un poi. E così essa non è istantanea, ma graduale.

IIIª q. 75, a. 7, arg. 3

S. Ambrogio afferma che questo sacramento «**si compie con le parole di Cristo**». Ma le parole di Cristo vengono proferite successivamente. Quindi questa conversione non è istantanea.

IIIª q. 75, a. 7. SED CONTRA:

Questa conversione è compiuta da una **virtù infinita**, della quale è proprio l‘operare in **modo istantaneo**.

IIIª q. 75, a. 7. RESPONDEO:

Una **mutazione** può essere **istantanea** per tre motivi:

- **Primo**, **a motivo della forma**, che è il termine della mutazione. Se infatti si tratta di una forma **che ammette un più e un meno**, essa viene acquisita dal soggetto per gradi successivi, come la sanità. Per questo motivo dunque la forma sostanziale, «non ammettendo un più e un meno», viene introdotta nella materia **istantaneamente**.

- **Secondo**, **a causa del soggetto**, che a volte viene preparato gradualmente a ricevere la forma: per questo l‘acqua si riscalda a poco a poco. Ma quando il soggetto stesso è nella disposizione immediata alla forma, allora la riceve istantaneamente: come un corpo diafano viene illuminato all‘istante.

- **Terzo**, **a motivo dell‘agente**, che è di virtù infinita: poiché esso è capace di disporre immediatamente la materia alla forma. Come si legge, **Marco 7, 34 s.**, che avendo Cristo detto: **—Effetà‖, cioè: —Apriti!‖, subito all‘uomo si aprirono gli orecchi e si sciolse il nodo della lingua**».

E per questi tre motivi la **conversione** di cui parliamo è **istantanea**.

- **Primo**, perché la sostanza del corpo di Cristo, alla quale termina questa conversione, non ammette un più e un meno.

- **Secondo**, perché in questa conversione non c‘è un soggetto da preparare gradualmente.

- **Terzo**, perché viene compiuta dall‘infinita virtù di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 75, a. 7, ad arg. 1

Alcuni non ammettono puramente e semplicemente che tra due istanti ci debba sempre essere un tempo intermedio. Dicono infatti che ciò è impossibile tra due istanti che si riferiscono al medesimo movimento, ma non tra due istanti che si riferiscono a moti diversi. Per cui tra l'istante che segna la fine della quiete e l'istante che segna l'inizio del movimento non ci sarebbe un tempo intermedio. - Ma in ciò si ingannano. Poiché l'identità del tempo e dell'istante o la loro diversità non vengono giudicate in relazione a un movimento qualsiasi, bensì in relazione al primo moto del cielo, che è la misura di ogni moto e di ogni quiete. Perciò altri ammettono tale intervallo nel tempo che misura il movimento dipendente dal moto del cielo. Ci sono però dei moti indipendenti dal moto del cielo, e che non sono misurati da esso: come i moti degli angeli, di cui abbiamo parlato nella Prima Parte *[q. 53, a. 3]*. Perciò tra due istanti corrispondenti a tali moti non c'è un tempo intermedio. - Ma ciò non vale nel caso presente. Sebbene infatti questa conversione non abbia di per sé rapporto con il moto del cielo, essa consegue tuttavia al **proferimento delle parole, che è necessariamente misurato** dal moto del cielo. È quindi inevitabile che tra due istanti qualsiasi di questa conversione vi sia un tempo intermedio. Alcuni allora dicono che l'ultimo istante in cui è presente il pane e il primo istante in cui è presente il corpo di Cristo sono due istanti in riferimento alle due realtà misurate, ma sono un medesimo istante in riferimento al tempo misurante: come quando due linee si toccano i punti sono due dalla parte delle due linee, ma sono uno solo dalla parte del luogo di incontro. Ma qui il caso è diverso. Poiché l'istante e il tempo sono per i movimenti particolari una misura non intrinseca, come la linea e il punto per i corpi, ma solo estrinseca, come il luogo per i corpi. Altri quindi dicono che l'istante è identico nella realtà, ma duplice secondo la ragione. - Da ciò però seguirebbe che esisterebbero simultaneamente nella realtà due cose tra loro opposte. Infatti la differenza di ragione non cambia in nulla la realtà. Perciò si deve rispondere che questa conversione, come si è detto *[a. 3]*, **viene compiuta dalle parole di Cristo proferite dal sacerdote in modo tale per cui l'ultimo istante della dizione delle parole è il primo istante della presenza del corpo di Cristo nel sacramento, mentre in tutto il tempo precedente c'è la sostanza del pane.** Ma in questo tempo non è possibile distinguere il penultimo istante immediatamente precedente all'ultimo: poiché il tempo non si compone di istanti consecutivi, come dimostra Aristotele. E così è precisabile il primo istante della presenza del corpo del Cristo, ma non è precisabile l'ultimo istante in cui è presente la sostanza del pane, bensì è precisabile l'ultimo tempo. E la stessa cosa vale per le trasmutazioni naturali, come insegna ancora Aristotele.

III[a] q. 75, a. 7, ad arg. 2

Nelle mutazioni istantanee c'è coincidenza tra il divenire e il suo compimento: come è simultaneo il venire illuminati e l'essere già illuminati. In tali mutazioni infatti il compimento è attribuito a ciò che esiste già, il divenire invece a ciò che non esisteva prima.

III[a] q. 75, a. 7, ad arg. 3

Questa conversione, come si è detto *[ad 1]*, avviene nell'ultimo istante del proferimento delle parole: allora infatti è completo il loro significato, il quale ha efficacia nella forma dei sacramenti. Perciò non segue che questa conversione sia graduale.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che sia falsa questa proposizione: **dal** *[ex]* **pane si ottiene il corpo di Cristo**. Infatti:

III[a] q. 75, a. 8, arg. 1

Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra diventa l'altra, ma non viceversa: diciamo infatti che dal bianco si ottiene il nero e che il bianco diventa nero; ma sebbene diciamo che un uomo diventa nero, non diciamo tuttavia che da un uomo si ottiene il nero, come osserva Aristotele. Se dunque è vero che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, sarà vero che il pane diventa il corpo di Cristo. Il che è falso, poiché il pane non è il soggetto della conversione, ma ne è piuttosto il termine di partenza. Non è quindi esatto dire che dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

III[a] q. 75, a. 8, arg. 2

Il divenire ha per termine l'essere, o l'essere divenuto. Ma non è mai vera questa proposizione: il pane è il corpo di Cristo, e neppure quest'altra: il pane è divenuto il corpo di Cristo; oppure: il pane sarà il corpo di Cristo. Non è vera dunque nemmeno questa: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

III[a] q. 75, a. 8, arg. 3

Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra, si converte in questa. Ma la proposizione: il pane si converte nel corpo di Cristo è falsa: poiché tale conversione è più miracolosa della creazione, per descrivere la quale tuttavia non si dice che il non ente si converte nell'ente. Quindi è falsa anche la proposizione: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

III[a] q. 75, a. 8, arg. 4

Ciò da cui si ottiene un'altra cosa ha la capacità di diventare quest'ultima. Ma è falso dire: il pane può diventare il corpo di Cristo. Quindi è falso anche dire: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

III[a] q. 75, a. 8. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «**Quando sopraggiunge la consacrazione, dal pane si ottiene il corpo di Cristo**».

III[a] q. 75, a. 8. RESPONDEO:

Questa **conversione del pane nel corpo di Cristo** sotto certi aspetti assomiglia alla **creazione** e alla **trasmutazione naturale,** e sotto altri **differisce dall'una e dall'altra**.

- È infatti comune a tutte e tre **la successione dei termini** cioè che una cosa sia dopo l'altra e inoltre è comune la **non coincidenza di detti termini** :
  + infatti **nella creazione** abbiamo **l'essere dopo il non essere**,
  + **in questo sacramento** abbiamo il **corpo di Cristo dopo la sostanza del pane** e
  + nella **mutazione naturale** abbiamo il bianco dopo il nero, o il fuoco dopo l'aria;
- Tale conversione assomiglia inoltre alla creazione per il fatto che in entrambe è escluso un soggetto comune ai due estremi, mentre in ogni trasmutazione naturale si verifica il contrario.

- Questa **conversione** ha poi un'**affinità con la trasmutazione naturale** sotto due aspetti, però in modi diversi.

+ Primo, per il fatto che in ambedue i cambiamenti **uno degli estremi si converte nell'altro**: il pane nel corpo di Cristo e l'aria [p. es.] nel fuoco, mentre il non ente non si converte nell'ente. Tuttavia nei due casi il trapasso è diverso. Infatti in questo sacramento l'intera sostanza del pane si converte in tutto il corpo di Cristo, mentre nella mutazione naturale la materia di una cosa riceve la forma di un'altra dopo la perdita della forma precedente.

+ Secondo, esse convengono nel fatto che in ambedue i trapassi **rimane un dato permanente**: il che non si verifica nella creazione. Però con questa differenza: che mentre nelle trasmutazioni naturali rimane identica la materia o il soggetto, in questo sacramento rimangono **identici gli accidenti**. E da ciò si rileva quali siano le differenze di linguaggio da osservarsi in proposito. Poiché infatti

+ **in nessuno** dei tre processi indicati **i termini estremi sono simultanei**, in nessuno di essi un estremo può essere predicato dell'altro con un verbo di tempo presente che indichi la sostanza: infatti non diciamo che il non ente è ente, o che il pane è il corpo di Cristo, oppure che l'aria è il fuoco, o che il bianco é nero.

+ Tenendo conto invece del fatto che **gli estremi si succedono**, possiamo nei tre casi usare la proposizione **da [ex],** per designare la **successione**. Infatti possiamo dire con verità e proprietà di linguaggio che dal [ex] non ente si ha l'ente, e dal [ex] pane si ha il corpo di Cristo, dall'aria il fuoco o dal bianco il nero.

+ Ma poiché **nella creazione** **un estremo non si converte nell'altro**, parlando della creazione non possiamo usare il termine conversione, e quindi non possiamo dire che il non ente si converte nell'ente. A tale termine invece possiamo ricorrere in questo sacramento, come anche nelle trasmutazioni naturali.

+ Siccome però in questo sacramento **si converte tutta una sostanza** in tutta un'altra sostanza, tale conversione viene detta propriamente **transustanziazione**. Ancora, dato che in questa conversione non esiste un **soggetto**, tutto ciò che si riscontra nelle **conversioni naturali** a causa del soggetto non può essere applicato a questa conversione. E innanzitutto è chiaro che la potenza all'opposto è dovuta al soggetto; ed è in relazione ad esso che valgono le espressioni: il bianco può essere nero, e l'aria può essere fuoco. Sebbene in questo secondo caso l'espressione non sia così appropriata come nel primo: infatti il soggetto del bianco in cui si trova la potenza al nero è tutta la sostanza di tale soggetto bianco, non essendo il bianco una parte della sostanza; invece il soggetto della forma dell'aria è una parte dell'aria, e quindi dire che l'aria può essere fuoco è vero in forza della parte, per sineddoche.

+ Al contrario nella transustanziazione, e similmente nella creazione, non essendovi alcun soggetto, **non si dice che un estremo può essere l'altro**: p. es. che il non ente può essere l'ente, oppure che il pane può essere il corpo di Cristo. - E per la stessa ragione non si può dire propriamente che dal non ente si ha l'ente, o che dal pane si ha il corpo di Cristo: poiché questa preposizione da [de] indica una causa consustanziale, e tale consustanzialità degli estremi nelle trasmutazioni naturali dipende dalla comunanza del soggetto. Similmente non è consentito dire che il pane sarà il corpo di Cristo, o che il pane diventa il corpo di Cristo; come non è consentito nel caso della creazione dire che il non ente sarà l'ente, o che il non ente diventa l'ente, poiché questo modo di dire è vero nelle trasmutazioni naturali a causa del soggetto: p.

es. quando diciamo che il bianco diventa nero o che il bianco sarà nero. Siccome tuttavia in questo sacramento, a conversione avvenuta, rimane qualcosa di immutato, cioè gli accidenti del pane, come si è detto sopra [nel corpo e a. 5], secondo una certa analogia alcune delle proposizioni esaminate possono essere accettate: **cioè che il pane è il corpo di Cristo**, che il pane sarà il corpo di Cristo, oppure **che dal pane si ottiene il corpo di Cristo,** intendendo con il termine pane non la sostanza del pane, ma indeterminatamente ciò che è contenuto sotto le specie del pane, sotto le quali si trova prima la sostanza del pane, e poi il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 75, a. 8, ad arg. 1

Ciò da cui un'altra cosa deriva talora indica il soggetto assieme a uno degli estremi della mutazione, come quando si dice che dal bianco si ottiene il nero. Talora invece indica solo l'opposto, o l'estremo, come quando si dice che dal mattino si fa giorno. E allora non è consentito dire che questo diventa quello, cioè che il mattino diventa giorno. E così pure nel nostro caso, sebbene si dica con proprietà che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, tuttavia l'espressione il pane diventa il corpo di Cristo non può essere usata con proprietà di linguaggio, ma solo secondo una certa analogia, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 75, a. 8, ad arg. 2

La cosa da cui se ne ottiene un'altra diventerà a un certo momento l'altra [solo] in forza del soggetto implicato. Siccome dunque in questa conversione sacramentale non c'è un soggetto, non è possibile fare lo stesso ragionamento.

III[a] q. 75, a. 8, ad arg. 3

In questa conversione ci sono più cose difficili che nella creazione, nella quale è difficile solo il fatto che una cosa venga dal nulla: il che tuttavia rientra nel modo di operare che è proprio della causa prima, che non presuppone nulla alla sua azione. Invece nella transustanziazione non solo è difficile il fatto che questo tutto si converta in un altro tutto in modo che non resti nulla del primo, il che non rientra nel modo comune di agire di nessuna causa, ma è difficile anche il fatto che gli accidenti permangano dopo la conversione della sostanza, e molte altre cose di cui si parlerà in seguito [q. 77]. Ciò nonostante il termine conversione viene accettato in questo sacramento e non invece nella creazione, come si è visto [nel corpo].

III[a] q. 75, a. 8, ad arg. 4

La potenza, come si è detto [ib.], spetta al soggetto, che manca in questa conversione. E così non è lecito dire che il pane può essere il corpo di Cristo, poiché questa conversione non viene compiuta in virtù della potenza passiva della creatura, ma solo in virtù della potenza attiva del Creatore.

Questione 76
Proemio

Veniamo ora a considerare **il modo in cui Cristo è presente in questo sacramento**.
In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se Cristo sia per intero in questo sacramento;
2. Se Cristo sia tutto intero in ambedue le specie del sacramento;
3. Se Cristo sia per intero in tutte le parti delle specie;
4. Se le dimensioni del corpo di Cristo siano rispettate in questo sacramento;
5. Se il corpo di Cristo sia in questo sacramento localmente;
6. Se il corpo di Cristo venga mosso al muoversi dell'ostia o del calice dopo la consacrazione;
7. Se il corpo di Cristo sia percepibile dagli occhi in questo sacramento;
8. Se il vero corpo di Cristo rimanga in questo sacramento, quando miracolosamente appare sotto le sembianze di bambino o di carne.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutto Cristo sia contenuto in questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 76, a. 1, arg. 1

Cristo inizia a trovarsi in questo sacramento per la conversione del pane e del vino. Ma è evidente che il pane e il vino non possono convertirsi né nella divinità di Cristo, né nella sua anima. Ora, essendo Cristo composto di tre sostanze, cioè di divinità, di anima e di corpo, come si è detto sopra *[q. 2, a. 5; q. 5, aa. 1, 3]*, è chiaro che egli non è presente per intero in questo sacramento.

III[a] q. 76, a. 1, arg. 2

Cristo è in questo sacramento per il nutrimento dei fedeli, che consiste nel cibo e nella bevanda, come si è detto *[q. 74, a. 1]*. Ora, il Signore, **Giovanni 6, 55**, afferma: «**La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda**». Perciò in questo sacramento ci sono soltanto la carne e il sangue di Cristo. Ma ci sono molte altre parti nel corpo del Cristo: p. es. i nervi, le ossa e altre parti simili. Quindi Cristo non è contenuto per intero in questo sacramento.

III[a] q. 76, a. 1, arg. 3

Un corpo più grande non può essere contenuto interamente nelle dimensioni di una quantità minore. Ma le dimensioni del pane e del vino consacrato sono molto più piccole delle dimensioni proprie del corpo di Cristo. Quindi non è possibile che Cristo sia contenuto per intero in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «**In questo sacramento c'è Cristo**».

IIIª q. 76, a. 1. RESPONDEO:

È necessario riconoscere secondo la fede cattolica che tutto Cristo è presente in questo sacramento. Si noti però che ciò che appartiene a Cristo può essere in questo sacramento in due modi: primo, quasi in forza del sacramento; secondo, per concomitanza naturale.

- **In forza del sacramento** è presente sotto le specie sacramentali ciò in cui direttamente si converte la preesistente sostanza del pane e del vino, come significano le parole della forma, che qui sono efficaci come anche negli altri sacramenti, e cioè: «**Questo è il mio corpo**», «**Questo è il mio sangue**».

- **Per concomitanza naturale** poi è presente in questo sacramento ciò che è **realmente congiunto** con quanto costituisce il termine della conversione suddetta. Se infatti due cose sono unite realmente fra di loro, dovunque si trova realmente l'una bisogna che si trovi anche l'altra**, poiché le cose che sono unite realmente vengono separate solo dall'attività dello spirito.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 1, ad arg. 1

Poiché la conversione del pane e del vino non termina alla divinità o all'anima del Cristo, ne consegue che **la divinità e l'anima di Cristo** sono presenti non in forza del sacramento, ma [solo] **per concomitanza naturale**. Non avendo infatti **la divinità mai lasciato il corpo che assunse,** dovunque si trova il corpo di Cristo ci deve essere anche la sua divinità. In questo sacramento dunque è necessariamente presente la divinità di Cristo in concomitanza con il suo corpo. Per questo negli atti del **Concilio di Efeso** [1, 26] si legge: «Diveniamo partecipi del corpo e del sangue di Cristo ricevendo non una carne comune, né quella di un uomo santificato e congiunto con il Verbo a titolo di onore, ma una carne veramente vivificante e divenuta propria del Verbo stesso». **L'anima invece fu realmente separata dal corpo**, come si è visto *[q. 50, a. 5]*. Se quindi in quel triduo di morte fosse stato celebrato questo sacramento, l'anima non vi sarebbe stata presente né in forza del sacramento, né per concomitanza naturale. Ma poiché «**Cristo risorto dai morti non muore più**», come dice S. Paolo, **Romani 6, 9**, **la sua anima è sempre realmente unita al corpo. E così in questo sacramento il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento stesso, l'anima invece per reale concomitanza.**

IIIª q. 76, a. 1, ad arg. 2

In virtù del sacramento è presente nell'Eucaristia sotto le specie del pane non solo la carne, ma **tutto il corpo di Cristo**, cioè le ossa, i nervi e le altre parti consimili. E ciò risulta dalla forma di questo sacramento, nella quale non si dice: «**Questa è la mia carne**», bensì: «**Questo**

è il mio corpo». Perciò nelle parole del Signore, **Giovanni 6, 55**: «La mia carne è veramente cibo», la carne sta per il corpo intero, poiché essa secondo gli usi degli uomini è più adatta alla funzione di cibo: in quanto cioè comunemente gli uomini si cibano della carne degli animali, e non delle ossa o di altre parti del corpo.

IIIª q. 76, a. 1, ad arg. 3

Come si è già detto *[q. 75, a. 5]*, una volta avvenuta la conversione del pane nel corpo di Cristo o del vino nel sangue, gli accidenti dell'uno e dell'altro rimangono. Risulta quindi chiaro che le dimensioni del pane e del vino non si convertono nelle dimensioni del corpo di Cristo, ma **la sostanza si converte nella sostanza.** E così è la sostanza del corpo o del sangue di Cristo che è presente in questo sacramento in forza del sacramento stesso, **non invece le dimensioni del suo corpo o del suo sangue**. È quindi evidente che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento secondo il modo della sostanza, e non secondo il modo della quantità. Ora, la totalità propria della sostanza è contenuta indifferentemente in una quantità piccola o in una quantità grande: come la natura dell'aria è tutta intera in un volume di aria grande o piccolo, e la natura dell'uomo è tutta intera in un uomo grande e in uno piccolo. Perciò anche in questo sacramento dopo la consacrazione è contenuta tutta la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come prima della consacrazione vi era contenuta la sostanza del pane e del vino.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non sia contenuto tutto intero sotto ognuna delle due specie di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 76, a. 2, arg. 1

Questo sacramento è ordinato alla salvezza dei fedeli per la virtù non delle specie, ma di ciò che è contenuto sotto le specie: poiché le specie esistevano già prima della consacrazione, dalla quale deriva la virtù di questo sacramento. Se dunque sotto una specie non si contiene nulla che non sia contenuto nell'altra, e tutto Cristo è contenuto in ciascuna di esse, **una delle due specie è superflua in questo sacramento.**

IIIª q. 76, a. 2, arg. 2

Si è detto *[a. 1, ad 1]* che il termine carne abbraccia tutte le altre parti del corpo, cioè le ossa, i nervi e così via. Ma il sangue è una delle parti del corpo umano, come spiega **Aristotele**. Se dunque il sangue di Cristo è contenuto sotto le specie del pane nel modo in cui vi sono contenute le altre parti del corpo, allora non si dovrebbe consacrare separatamente il sangue, come non si consacra separatamente nessun'altra parte del corpo.

IIIª q. 76, a. 2, arg. 3

Ciò che è già accaduto non può più accadere. Ora, il corpo di Cristo è già presente in questo sacramento in forza della consacrazione del pane. Non può quindi iniziare a esserci una seconda volta in forza della consacrazione del vino. Quindi sotto le specie del vino non sarà contenuto il corpo di Cristo, e di conseguenza non sarà contenuto in esso tutto Cristo. Perciò in ognuna delle due specie non è contenuto Cristo nella sua integrità.

IIIª q. 76, a. 2. SED CONTRA:

La Glossa, a commento delle parole di S. Paolo riguardo al «**calice**», **1Corinti 11, 25**, afferma che «**sotto ambedue le specie**», cioè del pane e del vino, «**si riceve la medesima realtà**». È chiaro quindi che in ognuna di esse Cristo è presente per intero.

IIIª q. 76, a. 2. RESPONDEO:

Da quanto abbiamo già detto *[a. 1]* deriva come tesi certissima che sotto ognuna delle due specie sacramentali è presente tutto Cristo: però **in modi diversi**. Infatti sotto le specie del pane il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento, il sangue invece per concomitanza naturale, come si è detto sopra *[a.1, ad 1]* riguardo all'anima e alla divinità. Al contrario **sotto le specie del vino è presente il sangue di Cristo in forza del sacramento**, **e il corpo di Cristo per concomitanza naturale, come l'anima e la divinità**: e ciò **perché attualmente il sangue di Cristo non è separato dal suo corpo, come lo fu invece nel tempo della passione e della morte**. Per cui se allora si fosse celebrato questo sacramento, sotto le specie del pane ci sarebbe stato il corpo di Cristo senza il sangue *[?]*, e sotto le specie del vino il sangue senza il corpo: come voleva la realtà delle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 2, ad arg. 1

Sebbene tutto Cristo sia presente in ciascuna delle due specie, **non vi è tuttavia presente inutilmente**. Primo, perché ciò serve a **rappresentare efficacemente la passione di Cristo**, nella quale il sangue fu separato dal corpo. Per cui nella forma stessa della consacrazione del sangue viene ricordata la sua effusione.

IIIª q. 76, a. 2, ad arg. 2

in quanto **ciò è conveniente per l'uso del sacramento**, al fine di poter offrire distintamente ai fedeli il corpo di Cristo come cibo e il sangue come bevanda.

IIIª q. 76, a. 2, ad arg. 3

in quanto ciò **conviene anche agli effetti**, poiché, come si è accennato sopra *[q. 74, a. 1]*, «**il corpo viene offerto per la salvezza del corpo e il sangue per la salvezza dell'anima**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **Cristo** non **sia tutto intero** in ogni particella delle specie del pane e del vino. Infatti:

IIIª q. 76, a. 3, arg. 1

Quelle specie possono essere divise all'infinito. Se dunque Cristo fosse per intero in ogni particella di tali specie, sarebbe presente infinite volte in questo sacramento. Ma ciò è inammissibile: **poiché l'infinito ripugna** non solo nell'ordine della natura, ma anche in quello della grazia.

IIIª q. 76, a. 3, arg. 2

Il corpo di Cristo, essendo organico, ha le sue parti determinate distanziate fra di loro, essendo naturale per un corpo organico una certa distanza tra le singole parti, come tra un occhio e l'altro, e tra un occhio e un orecchio. Ma ciò sarebbe impossibile se in tutte le parti delle specie ci fosse tutto Cristo, poiché allora in ogni singola parte sarebbero presenti tutte le parti, e così dove si trova una parte si troverebbe anche l'altra. Non è quindi possibile che tutto Cristo sia presente in tutte le parti dell'ostia, oppure del vino contenuto nel calice.

IIIª q. 76, a. 3, arg. 3

Il corpo di Cristo conserva sempre la sua vera natura di corpo, e non si cambia in spirito. Ora, è proprio della natura del corpo di essere «una quantità avente posizione», come dice Aristotele. Ma la natura di tale quantità vuole che parti diverse occupino luoghi diversi. È quindi impossibile che tutto Cristo sia in tutte le parti delle specie.

IIIª q. 76, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Ciascuno riceve Cristo Signore; e nelle singole porzioni egli si trova tutto, e non viene diminuito, ma in ciascuna di esse si dona intero**».

IIIª q. 76, a. 3 RESPONDEO:

Poiché, come risulta dalle spiegazioni già date *[a. 1, ad 3]*, la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento in forza del sacramento stesso, mentre la quantità con le sue dimensioni è presente per concomitanza, di conseguenza **il corpo di Cristo è presente in questo sacramento secondo il modo della sostanza**, ossia nello stesso modo in cui la sostanza è presente **sotto le proprie dimensioni**; **non** invece **secondo il** modo delle dimensioni, cioè non nel **modo in cui la quantità in riferimento alla dimensione di un corpo è nella quantità in riferimento alla dimensione del luogo**. Ora, è chiaro che la natura di una sostanza è tutta in tutte le parti delle dimensioni che la contengono: come in tutte le parti dell'aria c'è tutta la natura dell'aria, e in tutte le parti del pane c'è tutta la natura del pane. E ciò sia nel caso che le dimensioni siano di fatto divise, come quando si divide l'aria o si taglia il pane, sia nel caso che non lo siano, pur essendo divisibili in potenza. **È quindi evidente che Cristo è tutto in ciascuna parte delle specie del pane** anche se l'ostia rimane intera, e non soltanto quando viene spezzata, come dicono alcuni, i quali portano l'esempio dell'immagine riflessa nello specchio, che è unica nello specchio intero mentre appare moltiplicata nei singoli frammenti quando lo specchio viene rotto. Ma tra i due fatti non c'è una totale somiglianza. Poiché la moltiplicazione di tali immagini nello specchio rotto dipende dalle diverse riflessioni nelle varie parti dello specchio, mentre qui non c'è che una sola consacrazione, in forza della quale il corpo di Cristo è presente nel sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 3, ad arg. 1

Il numero segue la divisione. Finché dunque **la quantità rimane una in atto**, né la sostanza di una certa cosa si trova più volte sotto le proprie dimensioni, **né il corpo di Cristo si trova più volte sotto le dimensioni del pane**. Quindi neppure infinite volte, ma tante volte quante sono le parti della divisione.

IIIª q. 76, a. 3, ad arg. 2

Quella determinata distanza tra le parti di un corpo organico si fonda sull'estensione della sua quantità; ma la natura della sostanza precede anche la quantità in riferimento alla dimensione. Ora, dato che la conversione della sostanza del pane termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo, e quest'ultimo si trova propriamente e direttamente in questo sacramento secondo il modo della sostanza, ne segue che le distanze suddette tra le parti organiche si trovano senza dubbio nel vero corpo di Cristo, però tale corpo non si rapporta a questo sacramento secondo quelle determinazioni spaziali, bensì secondo il modo di essere della propria sostanza, come si è detto *[nel corpo e a. 1, ad 3]*.

IIIª q. 76, a. 3, ad arg. 3

L'argomento parte dalla natura che appartiene al corpo secondo la sua quantità rispetto alla dimensione. Ma noi abbiamo già notato *[nel corpo e ad 2]* che il corpo di Cristo si rapporta a questo sacramento non secondo l'estensione o quantità, bensì secondo la sostanza, come si è detto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le **dimensioni del corpo di Cristo** non si trovino interamente in questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 76, a. 4, arg. 1

Sopra *[a. 3]* abbiamo concluso che il corpo di Cristo è contenuto per intero in tutte le parti dell'ostia consacrata. Ora, nessuna quantità estesa può essere contenuta per intero in un tutto e in ciascuna delle sue parti. È dunque impossibile che tutte le dimensioni del corpo del Cristo siano contenute per intero in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 4, arg. 2

È impossibile, spiega **Aristotele**, che due quantità estese occupino lo stesso luogo, pur essendo l'una separata e l'altra [esistente] in un corpo fisico. Ma in questo sacramento rimane la **quantità estesa del pane**, come risulta ai sensi. Quindi in esso non sono presenti **le dimensioni del corpo di Cristo.**

IIIª q. 76, a. 4, arg. 3

Se due estensioni disuguali vengono poste l'una accanto all'altra, la più grande si estende oltre la più piccola. Ma l'estensione del corpo di Cristo è molto più grande di quella dell'ostia consacrata. Se dunque in questo sacramento fossero presenti le dimensioni del corpo di Cristo assieme a quelle dell'ostia, le prime oltrepasserebbero le dimensioni dell'ostia. E tuttavia quest'ultima contiene la sostanza del corpo di Cristo. Quindi la sostanza del corpo di Cristo sarà presente in questo sacramento anche fuori delle specie del pane. Ma ciò è inammissibile, poiché la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo in forza della consacrazione del pane, come si è detto *[a. 2]*. Quindi è impossibile che le dimensioni del corpo di Cristo si trovino interamente in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 4. SED CONTRA:

Le **dimensioni di un corpo** sono nella realtà **inseparabili dalla sostanza**. Ma in questo sacramento c'è tutta la sostanza del corpo di Cristo, come si è detto sopra *[aa. 1, 3]*. Quindi le dimensioni del corpo del Cristo si trovano interamente in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1]*, ciò che appartiene a Cristo può essere presente in questo sacramento in due modi: primo, in forza del sacramento; secondo, per naturale concomitanza. Ora, le dimensioni del corpo di Cristo non sono in questo sacramento in forza del sacramento. Infatti in forza del sacramento è presente nell'Eucaristia ciò a cui termina direttamente la conversione. Ma **la conversione sacramentale termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo, non alle sue dimensioni**. Il che risulta con evidenza dal fatto che le dimensioni *[delle specie del pane e del vino]* rimangono dopo la consacrazione, mentre si muta la sola sostanza del pane. - Tuttavia, poiché la sostanza del corpo di Cristo non viene realmente spogliata delle proprie dimensioni né degli altri suoi accidenti, ne segue che **in forza della concomitanza naturale sono presenti in questo sacramento tutte le dimensioni del corpo di Cristo e tutti gli altri suoi accidenti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 4, ad arg. 1

Il modo di essere di qualsiasi cosa è determinato da ciò che essa possiede per se, e non da ciò che possiede per accidens: come un corpo è presente nell'occhio per la sua bianchezza e non per la sua dolcezza, sebbene il medesimo corpo possa essere bianco e dolce. E così la dolcezza è nell'occhio **secondo il modo** della bianchezza, e non **secondo il modo** della dolcezza. Ora, dato che in forza del sacramento è presente nell'Eucaristia **la sostanza del corpo di Cristo**, mentre **le sue dimensioni vi si trovano per concomitanza e quasi per accidens**, tali dimensioni sono presenti in questo sacramento non nel modo loro proprio, **cioè integralmente** in tutto il corpo e parzialmente nelle singole parti, ma secondo il modo della **sostanza, la cui natura è di essere tutta nel tutto e tutta in ciascuna parte.** *[La dottrina delle categorie di Aristotele è un sistema che classifica le **modalità** con cui gli enti si presentano nel mondo, suddividendoli in dieci categorie: **sostanza**, qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, stare, avere, agire, subire.]*

IIIª q. 76, a. 4, ad arg. 2

Due quantità rispetto alla dimensione non possono per natura occupare insieme il medesimo luogo in modo che ciascuna vi sia secondo il modo di essere proprio della quantità rispetto alla dimensione. Ma in questo sacramento sono presenti **secondo il modo loro proprio**, cioè secondo una certa commisurazione, le **dimensioni del pane, non le dimensioni del corpo di Cristo,** che sono invece presenti secondo il modo della sostanza, come si è spiegato sopra *[ad 1]*.

IIIª q. 76, a. 4, ad arg. 3

Le dimensioni del corpo di Cristo non si trovano in questo sacramento secondo il modo della commisurazione, che è proprio della quantità e implica che una quantità più grande sia più estesa di una quantità più piccola, ma vi si trovano secondo il modo già indicato *[ad 1, 2]*.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **il corpo di Cristo sia presente** in questo sacramento **come in un luogo**. Infatti:

IIIª q. 76, a. 5, arg. 1

Essere in un luogo in maniera delimitata o circoscrittiva fa parte della localizzazione. Ma pare che il corpo di Cristo si trovi in questo sacramento per delimitazione, essendo esso presente là dove sono le specie del pane e del vino senza essere presente in altre parti dell'altare. Pare inoltre che vi sia presente in maniera circoscrittiva, essendo contenuto dentro la superficie dell'ostia consacrata in modo da non oltrepassarla e da non esserne oltrepassato. Quindi il corpo di Cristo si trova in questo sacramento come in un luogo.

IIIª q. 76, a. 5, arg. 2

Il luogo occupato dalle specie del pane non è vuoto: la natura infatti non sopporta il vuoto. In esso però non c'è più la sostanza del pane, come si è detto sopra *[q. 75, a. 2]*, ma solo il corpo di Cristo. Quindi il corpo di Cristo riempie quello spazio**. Ma ogni cosa che occupa uno spazio è localizzata in esso**. Quindi il corpo di Cristo si trova in questo sacramento come in un luogo.

IIIª q. 76, a. 5, arg. 3

In questo sacramento, come si è detto *[a. 4]*, il corpo di Cristo è presente con le sue dimensioni e con tutti i suoi accidenti. Ma la localizzazione è un accidente del corpo: infatti tra le nove specie di accidenti c'è anche l'ubicazione [ubi]. Perciò il corpo di Cristo è localizzato in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 5. SED CONTRA:

Il **luogo** e il **locato** devono combaciare perfettamente, come spiega **Aristotele**. Ma il luogo occupato da questo sacramento è molto più piccolo del corpo di Cristo. Quindi **il corpo di Cristo non è presente in questo sacramento come in un luogo.**

IIIª q. 76, a. 5. RESPONDEO:

Il corpo di Cristo, come si è già detto *[a. 1, ad 3; a. 3]*, **non è presente** in questo sacramento **secondo il modo della quantità estesa**, ma piuttosto **secondo il modo della sostanza.** Ora, ogni corpo localizzato si trova nel luogo secondo il modo della quantità estesa, cioè commisurando ad esso le proprie dimensioni. Ne segue perciò che il corpo di Cristo **non è in questo sacramento come in un luogo, ma al modo della sostanza**: **cioè nel modo in cui una sostanza può essere contenuta dalle dimensioni.** Infatti in questo sacramento la sostanza del corpo di Cristo subentra alla sostanza del pane. Come quindi la sostanza del pane non si trovava sotto le proprie dimensioni localmente, ma sostanzialmente, così anche la sostanza del

corpo di Cristo. Quest'ultima però non fa da soggetto a quelle dimensioni come lo faceva la sostanza del pane. Perciò il pane era presente localmente in forza delle proprie dimensioni, poiché si riferiva a quel luogo tramite le dimensioni proprie, mentre la sostanza del corpo di Cristo si riferisce a quel luogo **tramite delle dimensioni non proprie**; così che, al contrario, le dimensioni proprie del corpo di Cristo si riferiscono a quel luogo tramite la sostanza. **Il che va contro la natura della localizzazione di un corpo**. Quindi in nessun modo il corpo di Cristo si trova in questo sacramento localmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 76, a. 5, ad arg. 1

Il corpo di Cristo **non è in questo sacramento in maniera delimitata**, perché allora non si troverebbe se non sull'altare dove si compie questo sacramento, mentre invece esso è in cielo secondo le proprie sembianze, e in molti altri altari sotto le specie sacramentali. Parimenti è chiaro che non è in questo sacramento **in maniera circoscrittiva**, dato che non commisura ad esso la propria quantità, come si è detto [nel corpo]. Il fatto poi che non oltrepassi la superficie del sacramento e non sia presente in altre parti dell'altare non dipende da un tipo di presenza delimitata o circoscrittiva, ma dal fatto che **la sua presenza sacramentale deriva dalla consacrazione e dalla conversione del pane e del vino**, come si è detto *[a. 1; q. 75, aa. 2 ss.]*.

III[a] q. 76, a. 5, ad arg. 2

Il luogo dove si trova il corpo di Cristo non è vuoto. Tuttavia non è propriamente occupato dalla sostanza del corpo di Cristo, la quale non vi è presente localmente, come si è detto [nel corpo], ma è occupato dalle **specie sacramentali**, che sono in grado di riempire lo spazio o in forza della natura delle loro dimensioni, o almeno **miracolosamente**, come già miracolosamente sussistono a imitazione della sostanza.

III[a] q. 76, a. 5, ad arg. 3

Gli accidenti del corpo del Cristo, come si è notato *[a. 4]*, sono presenti in questo sacramento per concomitanza naturale. Perciò in questo sacramento sono presenti gli accidenti che sono intrinseci al corpo di Cristo. Ora, la localizzazione è un accidente relativo al locante estrinseco. Non è quindi necessario che Cristo sia presente in questo sacramento come localizzato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **corpo di Cristo** in questo sacramento sia **soggetto al moto**. Infatti:

III[a] q. 76, a. 6, arg. 1

«Se noi ci moviamo, si muove con noi quanto in noi si trova», dice Aristotele. E ciò vale anche per la sostanza spirituale dell'anima. Ma Cristo è presente in questo sacramento, come si è detto *[q. 75, a. 1]*. Quindi si muove anch'egli col muoversi del sacramento.

III[a] q. 76, a. 6, arg. 2

La verità deve corrispondere alla figura. Ora dell'agnello pasquale, che era una figura di questo sacramento, «nulla rimaneva per la mattina dopo», come prescriveva la legge, Esodo 12, 10. Quindi neppure il corpo di Cristo rimane in questo sacramento, se lo si conserva per il giorno dopo. Quindi esso non è presente stabilmente in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 6, arg. 3

Se il corpo di Cristo restasse in questo sacramento anche il giorno dopo, per lo stesso principio resterebbe pure per sempre, poiché non si può dire che venga meno con la sparizione delle specie, dato che l'esistenza del corpo di Cristo non dipende da esse. Di fatto però Cristo non rimane per sempre in questo sacramento. Perciò Pare che l'indomani stesso, o poco tempo dopo, esso cessi di esistere in questo sacramento. Quindi Cristo non vi è presente in modo stabile.

IIIª q. 76, a. 6. SED CONTRA:

È impossibile che un'identica cosa sia insieme in quiete e in moto, poiché in tal caso si verificherebbe una contraddizione. Ma **il corpo di Cristo in cielo è in stato di quiete.** Quindi in questo sacramento non è soggetto al moto.

IIIª q. 76, a. 6. RESPONDEO:

Quando una cosa ha **unità di soggetto e pluralità di aspetti,** nulla impedisce che sotto un aspetto **si muova** e sotto un altro **rimanga immobile**: come per un corpo altro è essere bianco e altro è essere grande, per cui esso può mutare di colore e rimanere invariato nella grandezza. **Ora, per Cristo non è la stessa cosa essere in sé ed essere nel sacramento:** poiché dicendo che egli è nel sacramento si indica una sua certa relazione con questo sacramento.

- Secondo quindi **il modo sacramentale di essere** Cristo **non si muove localmente per se**, ma solo **per accidens**. Cristo infatti **non è localizzato in questo sacramento**, secondo le spiegazioni date *[a. 5]*; ora, ciò che non è localizzato non si muove per se, ma solo in forza del movimento del soggetto in cui si trova.

- Similmente, per quanto riguarda l'**esistenza sacramentale**, [il corpo di Cristo] non subisce di per sé neppure altri tipi di mutazione: p. es. la cessazione dell'esistenza sacramentale. Poiché ciò che ha di per sé un'esistenza indefettibile non può essere principio di defettibilità *[deficienza >> mancanza]*, ma cessa di essere in una cosa se questa viene a mancare: come Dio, il cui essere è indefettibile e immortale, cessa di essere in qualche creatura corruttibile per il fatto che la creatura corruttibile cessa di esistere. E allo stesso modo Cristo, avendo un essere indefettibile e incorruttibile, non può perdere l'esistenza sacramentale né per corruzione propria, né per un suo movimento locale, come si è visto, ma solo per la corruzione delle specie eucaristiche. È quindi evidente che Cristo in questo sacramento non è di per sé soggetto al moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 6, ad arg. 1

L'argomento si basa sul moto per accidens, in forza del quale in seguito al nostro moto si muove quanto è in noi. Ciò però avviene in modo diverso per le cose che per se stesse possono

occupare uno spazio, come i corpi, e per quelle che per se stesse non possono occupare uno spazio, come le forme e le sostanze spirituali. Ora, è a quest'ultimo tipo che si può ridurre il moto per accidens che attribuiamo a Cristo in questo sacramento, nel quale egli non si trova come in un luogo.

IIIª q. 76, a. 6, ad arg. 2

Pare che da questa ragione siano stati sollecitati quanti negarono la permanenza di Cristo in questo sacramento se viene conservato fino al giorno successivo. Ma contro costoro S. Cirillo [Epist. 83] scrive: «È pazzo chi afferma che la mistica benedizione perde la sua forza santificatrice se qualcosa ne avanza per il giorno dopo. Non si muta infatti il sacrosanto corpo di Cristo, ma perdura in esso la virtù della benedizione e la grazia vivificante». Come anche tutte le altre consacrazioni perdurano finché rimangono le realtà consacrate: per cui non vengono ripetute. -Sebbene poi la verità debba corrispondere alla figura, la figura tuttavia non può mai adeguarla.

IIIª q. 76, a. 6, ad arg. 3

Il corpo di Cristo rimane in questo sacramento non solo fino all'indomani, ma anche oltre, finché durano le specie sacramentali. E quando esse cessano cessa di esistere in esse il corpo di Cristo non perché dipenda da esse, ma perché viene a mancare il suo legame con quelle specie. Allo stesso modo in cui Dio cessa di essere il Signore di una creatura quando questa viene a mancare.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale possa essere **visibile almeno all'occhio glorificato.** Infatti:

IIIª q. 76, a. 7, arg. 1

I nostri occhi sono impediti di vedere il corpo di Cristo presente in questo sacramento dalle specie sacramentali che lo ricoprono. Ma nulla può impedire a un occhio glorificato di vedere tutti i corpi come sono. Quindi un occhio glorificato può vedere il corpo di Cristo come è presente in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 7, arg. 2

I corpi gloriosi dei santi «saranno simili al corpo glorioso di Cristo», come dice S. Paolo, Filippesi 3, 21. Ma Cristo con i suoi occhi vede se stesso come è nel sacramento. Quindi per la stessa ragione può vederlo qualunque altro occhio glorificato.

IIIª q. 76, a. 7, arg. 3

I santi nella risurrezione saranno «uguali agli angeli», come si legge in S. Luca 20, 36. Ma gli angeli vedono il corpo di Cristo come è in questo sacramento: poiché si riscontra che anche i demoni lo rispettano e lo temono. Quindi per lo stesso motivo l'occhio glorificato può vederlo come è presente in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 7. SED CONTRA:

Un‘**identica cosa** non può apparire simultaneamente sotto specie diverse alla **medesima facoltà**. Ma l‘occhio glorificato vede sempre Cristo come è nella sua propria specie, in conformità alle parole di **Isaia 33, 17**: «**Vedranno il re nel suo splendore**». Quindi non lo vede come è sotto la specie di questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 7. RESPONDEO:

Ci sono **due tipi di occhi**:

- **gli occhi del corpo**, ossia gli occhi in senso proprio, Ora, il corpo di Cristo come è in questo sacramento non può essere visto da alcun occhio corporale:

+ **Primo**, poiché un corpo visibile agisce sul mezzo ambiente attraverso i suoi accidenti. Ma **gli accidenti del corpo di Cristo sono in questo sacramento solo indirettamente mediante la sostanza,** per cui gli accidenti del corpo di Cristo non hanno un rapporto diretto né con questo sacramento né con i corpi circostanti. Quindi non possono agire sul mezzo ambiente, così da rendersi visibili a un occhio corporale.

+ **Secondo**, poiché il corpo di Cristo, come si è detto sopra *[a. 1, ad 3; a. 3]*, è in questo sacramento **al modo della sostanza**. Ma la sostanza in quanto tale non è visibile a un occhio corporale, né è conoscibile da alcun senso, e neppure dall‘immaginazione, ma solo dall‘**intelligenza**, che ha per oggetto «ciò che la cosa è», come dice **Aristotele**. Perciò, propriamente parlando, il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale non è percettibile né dal senso né dall‘immaginazione, ma solo dall‘intelletto, che viene chiamato l‘occhio dello spirito.

- **e gli occhi dell‘intelletto**, che vengono detti tali in senso metaforico. È tuttavia percepito diversamente dalle diverse intelligenze. Essendo infatti la **presenza** di Cristo in questo sacramento del tutto **soprannaturale**, egli è direttamente visibile all‘**intelletto soprannaturale**, cioè a quello divino, e per conseguenza è visibile all‘**intelletto beato**, sia dell‘angelo che dell‘uomo, che per la partecipazione della luce dell‘intelletto divino vede le realtà soprannaturali nella visione dell‘essenza divina. **Dall‘intelletto dell‘uomo viatore invece [il corpo sacramentale di Cristo] non può essere percepito se non mediante la fede, come anche tutte le altre realtà soprannaturali**. Anzi, neppure l‘intelletto angelico è in grado di percepirlo con i suoi mezzi naturali. Per cui i demoni non possono vedere intellettualmente Cristo in questo sacramento **se non mediante la fede**, alla quale si arrendono non liberamente, ma vinti dall‘evidenza dei segni, secondo le parole di S. Giacomo, **Giovanni 2, 19**: «**I demoni credono e tremano**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 76, a. 7, ad arg. 1

Ai nostri occhi corporali le specie sacramentali impediscono la visione del corpo di Cristo presente sotto di esse non solo perché lo ricoprono come un velo materiale, ma anche perché il corpo di Cristo non si rapporta all‘ambiente che circonda questo sacramento per mezzo dei propri accidenti, bensì per mezzo delle specie sacramentali.

IIIª q. 76, a. 7, ad arg. 2

Gli occhi corporei di Cristo vedono lui stesso esistente sotto il sacramento, tuttavia non possono vedere il modo stesso di tale presenza, che è oggetto dell'intelletto. Non possono in ogni modo fare lo stesso gli altri occhi glorificati: poiché anche gli occhi di Cristo sono presenti in questo sacramento; cosa che non si verifica per alcun altro occhio glorioso.

IIIª q. 76, a. 7, ad arg. 3

L'angelo buono o cattivo non può vedere nulla con l'occhio del corpo, ma solo con l'occhio dell'intelletto. Quindi il confronto non regge, come risulta da quanto si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 8:

VIDETUR che quando per miracolo appare in questo sacramento o della **carne** o un **bambino** non vi sia veramente presente il corpo di Cristo. Infatti:

IIIª q. 76, a. 8, arg. 1

Il corpo di Cristo cessa di essere in questo sacramento quando cessano di esistere le specie sacramentali, come si è detto *[a. 6]*. Ora, quando appare della carne, o un bambino, cessano di esistere le specie sacramentali. Quindi allora non c'è più il corpo di Cristo.

IIIª q. 76, a. 8, arg. 2

Il corpo di Cristo, dovunque sia presente, o è sotto le proprie sembianze o è sotto le specie sacramentali. Ma quando avvengono tali apparizioni è chiaro che non si tratta della presenza di Cristo nelle proprie sembianze, poiché in questo sacramento è presente tutto Cristo, che rimane invariabile nello stato in cui salì al cielo, mentre ciò che appare per miracolo in questo sacramento si presenta a volte come un pezzetto di carne, a volte come un bambino. Ed è chiaro anche che non si tratta della presenza di Cristo sotto le specie sacramentali, che sono le specie del pane e del vino. Quindi è evidente che il corpo di Cristo non vi è presente in alcun modo.

IIIª q. 76, a. 8, arg. 3

Il corpo di Cristo inizia la sua presenza in questo sacramento con la consacrazione e la conversione, come si è visto sopra *[a. 1; q. 75, aa. 2 ss.]*. Ora, la carne e il sangue che appaiono miracolosamente non sono consacrati né convertiti nel vero corpo e sangue di Cristo. Perciò sotto tali sembianze non è presente il corpo o il sangue di Cristo.

IIIª q. 76, a. 8. SED CONTRA:

Dopo tali apparizioni viene tributato a ciò che appare lo stesso culto di prima. Ora, ciò non avverrebbe se non vi fosse veramente presente Cristo, a cui tributiamo il culto di latria. Quindi anche dopo tali apparizioni Cristo rimane in questo sacramento.

IIIª q. 76, a. 8. RESPONDEO:

In due modi si verificano le apparizioni in cui a volte si vede miracolosamente in questo sacramento della **carne,** o del **sangue**, o addirittura **un bambino**:

- Talora infatti il fenomeno si compie **soggettivamente negli spettatori**: i loro occhi cioè subiscono una mutazione, come se veramente essi vedessero nella realtà esterna della carne o del sangue, o un bambino, senza però che si operi alcuna mutazione nel sacramento. E così Pare accadere quando ad alcuni esso appare sotto l'aspetto di carne o di bambino, mentre ad altri appare come prima sotto le specie del pane; oppure quando a una medesima persona appare per un po' di tempo sotto la specie di carne o di bambino, e poi sotto le specie del pane. Tuttavia questo fenomeno soggettivo **non rientra nella categoria delle illusioni** come i prodigi dei maghi, poiché tale specie viene prodotta da Dio negli occhi per esprimere una verità, cioè per manifestare la reale presenza del corpo di Cristo in questo sacramento; come anche Cristo medesimo apparve senza inganno ai discepoli che andavano a Emmaus. Dice infatti S. Agostino che «la nostra simulazione, quando vuole essere significativa, non è una menzogna, ma un simbolo della verità». Ora, non intervenendo in questo caso alcuna mutazione del sacramento, è evidente che Cristo non cessa di esservi presente al compiersi di dette apparizioni.

- Altre volte invece tali apparizioni accadono non solo per un'impressione degli spettatori, ma per una **reale esistenza al di fuori di essi del fenomeno che appare.** Il che è evidente quando l'**apparizione si presenta identica a tutti, e dura non per un momento, ma per lungo tempo**. E in simili casi alcuni dicono che si tratta delle sembianze proprie del corpo di Cristo. Né importa se certe volte non si vede Cristo per intero, ma una parte della sua carne; o anche non in età giovanile, ma infantile: poiché il corpo glorioso ha la capacità, come si dirà in seguito, di comparire a un occhio non glorificato sia per intero che in parte, sia nelle sue proprie sembianze che in altra maniera. Ma questa spiegazione non pare accettabile. Primo, poiché il corpo di Cristo non può essere visto nelle proprie sembianze che in un luogo soltanto, nel quale è contenuto in modo delimitato. E così, facendosi egli vedere e adorare in cielo nelle proprie sembianze, non può mostrarsi nello stesso modo in questo sacramento. Secondo, poiché il corpo glorioso, che appare quando vuole, scompare anche quando vuole dopo l'apparizione: come è scritto**, Luca 24, 31**, che **il Signore «sparì dalla vista dei discepoli**». Ciò che invece appare sotto l'aspetto di carne in questo sacramento rimane a lungo, anzi, si legge che a volte venne chiuso e conservato in una pisside per deliberazione di molti vescovi: il che è assurdo pensare di Cristo nelle proprie sembianze. Dobbiamo perciò concludere che, restando le stesse dimensioni di prima, **avvengono miracolosamente delle mutazioni negli altri accidenti**, p. es. nella figura, nel colore e in altri accidenti simili, in modo che appaia della carne, o del sangue, oppure un bambino. E questo non è un inganno: poiché come si è detto sopra avviene «**per indicare una verità**», cioè per dimostrare con tale miracolosa apparizione **che in questo sacramento è veramente presente il corpo e il sangue di Cristo**. E così è evidente che, rimanendo le dimensioni, che come vedremo *[q. 77, a. 2]* sono il fondamento degli altri accidenti, resta veramente in questo sacramento il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 76, a. 8, ad arg. 1

In queste apparizioni le specie sacramentali a volte rimangono immutate in se stesse, come si è detto [nel corpo], a volte invece rimangono immutate secondo il loro elemento principale.

III[a] q. 76, a. 8, ad arg. 2

In simili apparizioni non si vedono le sembianze proprie di Cristo, come si è detto [ib.], ma delle sembianze prodotte miracolosamente o negli occhi degli spettatori, o anche entro le stesse dimensioni del sacramento, come abbiamo spiegato [ib.].

III[a] q. 76, a. 8, ad arg. 3

Le dimensioni del pane e del vino consacrate restano invariate, mentre come si è visto [ib.] le variazioni avvengono in esse per miracolo quanto agli altri accidenti.

Questione 77
Proemio

Veniamo ora a trattare della permanenza degli accidenti in questo sacramento.
In proposito discuteremo otto argomenti:

1. Se gli accidenti che rimangono siano senza soggetto;
2. Se la quantità, o estensione sia il soggetto degli altri accidenti;
3. Se questi accidenti possano agire sui corpi esterni;
4. Se possano corrompersi;
5. Se da essi possa generarsi qualche cosa;
6. Se possano nutrire;
7. La frazione del pane consacrato;
8. Se al vino consacrato sia possibile aggiungere altri liquidi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in questo sacramento **gli accidenti** non rimangano **senza soggetto**. Infatti:

III[a] q. 77, a. 1, arg. 1

In questo sacramento di verità non ci può essere nulla di disordinato o di falso. Ora, l'esistenza di accidenti senza soggetto è contro l'ordine che Dio ha posto nella natura. Ed è pure una specie di inganno: poiché gli accidenti sono i segni indicativi naturali della sostanza. Perciò in questo sacramento non ci sono accidenti senza soggetto.

III[a] q. 77, a. 1, arg. 2

Nemmeno per miracolo può avvenire che a una cosa venga tolta la sua definizione, o che le venga adattata la definizione di un'altra: p. es. che un uomo, rimanendo uomo, sia un animale non ragionevole. Ne seguirebbe infatti la simultaneità di realtà contraddittorie: poiché, come dice Aristotele, «la definizione di una cosa è ciò che significa il suo nome». Ora, la definizione dell'accidente implica che esso sia in un soggetto, mentre la definizione della sostanza implica che essa sussista in sé senza un soggetto. Quindi non può avvenire per miracolo che in questo sacramento gli accidenti rimangano senza il loro soggetto.

III[a] q. 77, a. 1, arg. 3

L'accidente è individuato dal soggetto. Se dunque gli accidenti rimangono in questo sacramento senza soggetto, non saranno individuali, ma universali. Il che è evidentemente falso, perché in tal caso non sarebbero sensibili, ma solo intelligibili.

III[a] q. 77, a. 1, arg. 4

Gli accidenti, in forza della consacrazione di questo sacramento, non acquistano alcuna composizione. Ma prima della consacrazione essi non erano composti né di materia e forma, né di natura e supposito. Quindi anche dopo la consacrazione non sono composti in nessuno di questi due modi. Ma ciò è impossibile, perché allora sarebbero più semplici degli angeli, pur essendo delle realtà sensibili. Perciò in questo sacramento gli accidenti non rimangono senza il loro soggetto.

IIIª q. 77, a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che «**le specie sacramentali conservano i nomi delle realtà esistenti prima, cioè del pane e del vino**». Non restando quindi la sostanza del pane e del vino, tali specie rimangono senza il loro soggetto.

IIIª q. 77, a. 1. RESPONDEO:

Gli accidenti del pane e del vino, la cui permanenza in questo sacramento dopo la consacrazione è costatata dai nostri sensi, non hanno il loro soggetto nella **sostanza del pane e del vino**, che non rimane, come si è detto sopra *[q. 75, a. 2]*. E neppure nella loro **forma sostanziale**, che non rimane *[q. 75, a. 6]*; e anche se rimanesse, «non potrebbe fare da soggetto», come osserva Boezio. È poi evidente che questi accidenti non hanno il loro soggetto nella **sostanza del corpo e del sangue di Cristo**: poiché la sostanza del corpo umano non può rivestirsi in alcun modo di tali accidenti; inoltre non è possibile che il corpo di Cristo glorioso e impassibile subisca dei mutamenti per rivestirsi di tali accidenti. Alcuni però sostengono che gli accidenti hanno per loro soggetto l'aria circostante. - Ma anche questo è impossibile. Primo, poiché l'aria non è suscettibile di tali accidenti. - Secondo, poiché tali accidenti non si trovano dove si trova l'aria. Anzi, al muoversi delle sacre specie l'aria viene spostata. - Terzo, poiché «gli accidenti non passano da un soggetto a un altro soggetto»: nel senso cioè che un accidente, numericamente identico, si trovi prima in un soggetto e poi in un altro. L'accidente infatti deve la sua individualità al soggetto. Quindi non può accadere che, rimanendo numericamente identico, si trovi prima in un soggetto e poi in un altro. - Quarto, poiché l'aria, non spogliandosi dei propri accidenti, avrebbe simultaneamente gli accidenti propri e quelli altrui. - Né si può dire che tale trapasso avvenga miracolosamente in virtù della consacrazione: poiché le parole della consacrazione non lo significano, e d'altra parte esse non producono se non ciò che significano. **Perciò si deve concludere che in questo sacramento gli accidenti rimangono senza soggetto. E la cosa è possibile per la virtù divina**. Poiché l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda: e così Dio, che è la causa prima della sostanza e dell'accidente, con la sua infinita virtù può conservare nell'essere l'accidente anche quando sia venuta meno la sostanza, che lo conservava nell'essere in qualità di causa propria; come può anche produrre senza le cause naturali altri effetti delle cause naturali: come quando ad es. formò un corpo umano nel seno della Vergine «senza seme virile».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 77, a. 1, ad arg. 1

Nulla impedisce che una cosa sia ordinata secondo la legge comune della natura, e che tuttavia il suo contrario venga ordinato secondo un privilegio speciale della grazia, come è evidente nella risurrezione dei morti e nella illuminazione dei ciechi: come anche nelle relazioni umane

si concedono ad alcuni dei privilegi speciali al di fuori della legge comune. E così, sebbene secondo l'ordine comune della natura gli accidenti esistano in un soggetto, tuttavia per una ragione speciale, secondo l'ordine della grazia, gli accidenti in questo sacramento esistono senza il loro soggetto, per i motivi già indicati *[q. 75, a. 5]*.

IIIª q. 77, a. 1, ad arg. 2

Non essendo l'ente un genere, l'essere stesso non può costituire l'essenza della sostanza o dell'accidente. Quindi l'espressione «ente per se senza soggetto » non è la definizione della sostanza. E neppure «ente in un soggetto» è la definizione dell'accidente, ma piuttosto diremo che alla quiddità o essenza della sostanza «compete di esistere senza un soggetto», e alla quiddità o essenza dell'accidente «compete di esistere in un soggetto». Ora, in questo sacramento non viene concesso agli accidenti di essere senza soggetto in forza della loro essenza, ma per la virtù divina che li sostenta. Quindi non cessano di essere accidenti: poiché né si toglie ad essi la loro definizione, né si attribuisce ad essi la definizione della sostanza.

IIIª q. 77, a. 1, ad arg. 3

Questi accidenti hanno acquistato la loro individualità dalla sostanza del pane e del vino, e dopo che questa si è cambiata nel corpo e nel sangue di Cristo si mantengono per virtù divina nella loro individualità precedente. Rimangono perciò singolari e sensibili.

IIIª q. 77, a. 1, ad arg. 4

Questi accidenti, come tutti gli altri, finché rimaneva la sostanza del pane e del vino non avevano l'essere in proprio, ma la loro sostanza era tale in forza di essi: come la neve è bianca in forza della bianchezza. Ma dopo la consacrazione gli accidenti che rimangono hanno l'essere in proprio. Perciò risultano composti di essere e di ciò che è, come si è detto nella Prima Parte *[q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4]* a proposito degli angeli. Inoltre essi sono composti di parti quantitative.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in questo sacramento le **dimensioni del pane e del vino** non **facciano da soggetto agli altri accidenti.** Infatti:

IIIª q. 77, a. 2, arg. 1

«Non si dà accidente di un accidente»: poiché nessuna forma può fare da soggetto, essendo lo stare sotto una proprietà della materia. Ma la quantità, o estensione, è un accidente. Quindi la quantità non può essere il soggetto degli altri accidenti.

IIIª q. 77, a. 2, arg. 2

Come la quantità, così anche gli altri accidenti ricevono la loro individuazione dalla sostanza. Se dunque la quantità o estensione del pane e del vino conserva l'individuazione ricevuta in precedenza, così anche gli altri accidenti devono conservare quella che avevano già nella sostanza. Perciò essi non hanno il loro soggetto nella quantità, dato che ogni accidente è individuato dal suo soggetto.

IIIª q. 77, a. 2, arg. 3

Tra gli accidenti del pane e del vino che rimangono si riscontrano con i nostri sensi anche la rarità e la densità. Ma queste non possono trovarsi nella quantità dimensiva prescindendo dalla materia: infatti il raro è ciò che ha poca materia sotto grandi dimensioni, e il denso è ciò che ha molta materia sotto piccole dimensioni, come spiega Aristotele. Perciò il soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento non può essere la quantità.

IIIª q. 77, a. 2, arg. 4

La quantità separata dal soggetto è la quantità geometrica, che non è soggetto di qualità sensibili. Poiché dunque gli accidenti che rimangono in questo sacramento sono sensibili, essi non possono avere come soggetto la quantità, ossia le dimensioni del pane e del vino che rimangono dopo la consacrazione.

IIIª q. 77, a. 2. SED CONTRA:

Le qualità non sono divisibili se non indirettamente, cioè in ragione del soggetto. Ma le qualità che rimangono in questo sacramento vengono divise con la divisione delle sue dimensioni: come i sensi mostrano chiaramente. Quindi le dimensioni sono il soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento.

IIIª q. 77, a. 2. RESPONDEO:

[In questo articolo Tommaso guarda alla realtà delle sostanze corporee da un punto di vista schiettamente metafisico distinguendo appunto tra sostanza e accidenti senza trascurare l'interdipendenza dei vari accidenti tra loro. In questo articolo l'autore ferma la sua attenzione su questa dipendenza di tutti gli altri accidenti corporei ***dall'estensione o quantità****.]*

È necessario che gli altri accidenti che rimangono in questo sacramento abbiano come loro **soggetto la quantità dimensiva** *[o estensione]* del pane e del vino rimanente:

- **PRIMO**, poiché ai nostri sensi appare una **quantità estesa** dotata di colore e di altri accidenti: e in ciò i sensi non si ingannano.

- **SECONDO**, poiché la **prima disposizione della materia è la quantità dimensiva** *[o estensione]*; per cui anche Platone dava come prime differenze della materia la grandezza e la piccolezza. E poiché la materia è il soggetto primordiale, ne segue che tutti gli altri accidenti devono riferirsi al soggetto mediante le dimensioni, come anche si dice che il primo soggetto del colore è la superficie: tanto che alcuni pensarono che le dimensioni fossero la sostanza dei corpi, come riferisce Aristotele. Ora, siccome tolto il soggetto gli accidenti conservano nell'Eucaristia il loro essere precedente, ne segue che **tutti gli accidenti restano fondati sopra le dimensioni**.

- **TERZO**, poiché essendo il soggetto il principio di individuazione degli accidenti, ciò che fa da soggetto agli accidenti deve essere in qualche modo il loro principio di individuazione. Ora, è proprio dell'individuo di non essere in più soggetti. E ciò può dipendere da due motivi.

+ Primo, dal fatto che una data cosa per sua natura non è fatta per essere ricevuta in un soggetto: ed è così che le forme immateriali separate, sussistenti per se stesse, sono anche individuali per se stesse.

+ Secondo, dal fatto che certe forme, sia sostanziali che accidentali, pur essendo fatte per esistere in qualche soggetto, non sono tuttavia fatte per essere ricevute in più soggetti: come ad es. questo bianco che colora questo corpo. Ora, rispetto al primo punto [esistere o non esistere in un soggetto], il principio di individuazione per tutte le forme inerenti è la materia: poiché dovendo tali forme per loro natura essere ricevute da un soggetto, quando una di esse viene ricevuta nella materia, che non è in un altro soggetto, da quel momento non può più esistere in altri soggetti. Rispetto invece al secondo punto [non esistere in più soggetti], il principio di individuazione è la quantità dimensiva. Infatti una forma in tanto è limitata a esistere in un solo soggetto, in quanto questo è indiviso in sé e diviso da ogni altro. Ora, la sostanza diviene divisibile in forza della quantità, come osserva Aristotele. Perciò la stessa quantità dimensiva è un certo principio di individuazione per tali forme, nel senso cioè che a parti diverse della materia corrispondono forme distinte numericamente. Per cui la quantità per se stessa ha una certa individuazione: cosicché possiamo immaginare più linee dell'identica specie che però differiscono per la loro posizione, posizione che rientra in questo tipo di quantità; conviene infatti alla dimensione di essere «una quantità avente posizione». E così la capacità di essere il soggetto degli altri accidenti va attribuita alla quantità piuttosto che l'inverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 1

Un accidente non può essere di per sé il soggetto di un altro accidente, non avendo un proprio essere. Però in quanto un accidente è nella sostanza si può dire che fa da soggetto a un altro accidente, se questo è ricevuto dalla sostanza mediante il primo: come la superficie può dirsi il soggetto del colore. Perciò quando a un accidente viene concesso da Dio di esistere per sé, gli viene concesso anche di essere il soggetto di altri accidenti.

III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 2

Gli altri accidenti, anche considerati nella sostanza del pane, venivano individuati tramite la quantità dimensiva, come si è detto [nel corpo]. Ed è per questo che la quantità è il soggetto degli altri accidenti che rimangono in questo sacramento, piuttosto che l'inverso.

III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 3

La rarità e la densità sono delle qualità che i corpi conseguono per il fatto che hanno dentro le loro dimensioni poca o molta materia: come anche tutti gli altri accidenti derivano dai princìpi della sostanza. Perciò come sottratta la sostanza vengono conservati dalla virtù divina gli altri accidenti, così sottratta la materia vengono conservate dalla virtù divina le qualità derivanti dalla materia, come la rarità e la densità.

III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 4

La quantità matematica astrae non dalla materia intelligibile, ma dalla materia sensibile, come dice Aristotele [Met. 7, 10]. Ora, la materia è detta sensibile per il fatto che è rivestita di qualità sensibili. È ovvio quindi che la quantità che in questo sacramento rimane priva di soggetto non è la quantità matematica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **le specie** che rimangono in questo sacramento non **possano agire sulle realtà esterne.** Infatti:

IIIª q. 77, a. 3, arg. 1

Aristotele dimostra che le forme esistenti nella materia vengono prodotte da altre forme presenti nella materia, non già da forme separate dalla materia: poiché ogni agente agisce sugli enti ad esso simili. Ma le specie sacramentali sono specie prive di materia poiché, come risulta da quanto si è detto [a. 1], esse rimangono senza soggetto. Quindi non possono agire sulla materia esterna inducendo in essa delle forme.

IIIª q. 77, a. 3, arg. 2

Cessando l'azione dell'agente principale, è inevitabile che cessi l'azione dello strumento: come fermandosi il fabbro, il martello non si muove. Ma tutte le forme accidentali agiscono strumentalmente in virtù della forma sostanziale, che è l'agente principale. Non rimanendo quindi in questo sacramento la forma sostanziale del pane e del vino, come si è detto sopra [q. 75, a. 6], Pare che le forme accidentali che rimangono non possano agire sulla materia esterna.

IIIª q. 77, a. 3, arg. 3

Nulla può agire oltre i limiti della propria natura, non potendo l'effetto essere superiore alla causa. Ora, tutte le specie sacramentali sono accidenti. Non possono quindi agire sulla materia esterna, almeno al punto di cambiarne la forma sostanziale.

IIIª q. 77, a. 3. SED CONTRA:

Se non potessero agire sui corpi esterni, non potrebbero essere avvertite dai nostri sensi: una cosa infatti viene sentita in quanto modifica i nostri sensi, come dice Aristotele.

IIIª q. 77, a. 3 RESPONDEO:

Poiché ogni ente agisce in quanto è in atto, è chiaro che per ogni ente il modo di agire è identico al suo modo di essere. Ora, siccome alle specie sacramentali è **dato per virtù divina** di **rimanere nell'essere che avevano quando sussisteva la sostanza del pane e del vino**, come si è detto *[a. 1, ad 3]*, **è logico che esse conservino anche il loro modo di agire**. Quindi tutte le funzioni che potevano avere quando era presente la sostanza del pane e del vino, possono venire compiute da esse anche quando la sostanza del pane e del vino si converte nel corpo e nel sangue di Cristo. Perciò non vi è dubbio che esse possono agire sui corpi esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 77, a. 3, ad arg. 1

Le specie sacramentali, sebbene siano delle forme prive di materia, conservano tuttavia il medesimo essere che avevano nella materia. Perciò in base a questo loro essere sono simili alle forme esistenti nella materia.

IIIª q. 77, a. 3, ad arg. 2

L'agire della forma accidentale dipende dall'agire della forma sostanziale come l'essere dell'accidente dipende dall'essere della sostanza. Come quindi per virtù divina è concesso alle specie sacramentali di poter esistere senza la sostanza, così è concesso loro di poter agire senza la forma sostanziale per l'intervento di Dio, da cui come dal primo agente dipende l'agire di ogni forma sia sostanziale che accidentale.

IIIª q. 77, a. 3, ad arg. 3

La trasmutazione che porta a un'altra forma sostanziale non viene prodotta dalla forma sostanziale direttamente, ma mediante le qualità attive e passive, che agiscono in virtù della forma sostanziale. Ora, questa virtù strumentale viene conservata nelle specie sacramentali quale era prima per l'intervento di Dio. E così queste qualità possono agire strumentalmente sulla forma sostanziale: allo stesso modo in cui un dato essere può agire al di là della propria natura non per virtù propria, ma in virtù dell'agente principale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **le specie sacramentali** non **possano corrompersi**. Infatti:

IIIª q. 77, a. 4, arg. 1

La corruzione avviene per la separazione della forma dalla materia. Ma la materia del pane, come si è spiegato sopra *[q. 75, aa. 4, 8]*, non rimane in questo sacramento. Quindi le specie suddette non possono corrompersi.

IIIª q. 77, a. 4, arg. 2

Una forma non può corrompersi che indirettamente per la corruzione del soggetto: per cui le forme per sé sussistenti sono incorruttibili, come vediamo nel caso delle sostanze spirituali. Ma le specie sacramentali sono forme prive di soggetto. Quindi non possono corrompersi.

IIIª q. 77, a. 4, arg. 3

Se si corrompono, ciò accadrà o naturalmente o miracolosamente. Ma non può accadere naturalmente, non essendo possibile individuare un soggetto della corruzione che perduri dopo la corruzione. E non può accadere miracolosamente, poiché i miracoli compiuti in questo sacramento avvengono in virtù della consacrazione, la quale mira a conservare le specie sacramentali, e d'altra parte una stessa cosa non può essere causa di conservazione e di corruzione. Quindi le specie sacramentali non possono corrompersi in alcun modo.

IIIª q. 77, a. 4. SED CONTRA:

I nostri sensi avvertono che le ostie consacrate imputridiscono e si corrompono.

IIIª q. 77, a. 4. RESPONDEO:

La corruzione è «**il passaggio dall'essere al non essere**». Ma le specie sacramentali, come si è detto sopra [a. 3], mantengono lo stesso essere che avevano prima, quando sussisteva la sostanza del pane e del vino. Perciò, come l'essere di tali accidenti poteva corrompersi nella sostanza del pane e del vino, così pure può corrompersi quando quella sostanza viene a mancare. Ma **prima tali accidenti potevano corrompersi in due modi:**

- direttamente o indirettamente. **Direttamente** sia per l'**alterarsi delle qualità**, sia per l'**aumento o la diminuzione della quantità**: non certamente per crescita o decrescita come nei corpi animati, non essendo tale la sostanza del pane e del vino, ma per addizione o per divisione; infatti, come nota Aristotele, con la divisione una dimensione si corrompe e ne sorgono due, e al contrario con l'addizione da due ne sorge una. Ed è in questo modo che possono manifestamente corrompersi gli accidenti eucaristici dopo la consacrazione, sia perché la quantità del sacramento può essere soggetta a **divisione** e **addizione**, sia perché, essendo essa il soggetto delle qualità sensibili, come si è detto [a. 2], può anche essere il soggetto delle loro **alterazioni**, p. es. se viene alterato il colore o il sapore del pane o del vino.

- Inoltre le specie del pane e del vino prima della consacrazione potevano corrompersi **indirettamente** per la corruzione del loro soggetto. E in questo modo possono corrompersi anche dopo la consacrazione. Sebbene infatti non rimanga il loro soggetto, rimane tuttavia l'essere che tali accidenti avevano nel loro soggetto, e che è un essere proprio e connaturale ad esso. Perciò questo essere può venire **corrotto da un agente contrario** come dallo stesso poteva essere corrotta la sostanza del pane e del vino: la quale pure non si corrompeva se non in seguito all'alterazione degli accidenti.

Occorre però distinguere questi due tipi di corruzione:

+ Siccome infatti il corpo e il sangue di Cristo succedono in questo sacramento alla sostanza del pane e del vino, qualora intervenga dalla parte degli accidenti un **cambiamento che non sarebbe stato sufficiente a corrompere il pane e il vino,** con tale mutazione non cessano di essere presenti nel sacramento il corpo e il sangue di Cristo: sia che il cambiamento avvenga nelle qualità, p. es. mediante una lieve alterazione del colore o del sapore del pane o del vino, sia che avvenga nella quantità, p. es. mediante la divisione delle specie in parti tali che potrebbero conservare in sé la natura del pane o del vino.

+ Se invece intervenisse un **cambiamento così profondo** che avrebbe corrotto la sostanza del pane e del vino, allora il corpo e il sangue di Cristo non rimangono più nel sacramento. E ciò sia dalla parte delle qualità, come quando il colore, il sapore e le altre qualità del pane e del vino vengono alterate in un modo che sarebbe del tutto incompatibile con la natura del pane e del vino, sia dalla parte della quantità: p. es. se il pane venisse polverizzato, o il vino diviso in parti minime, così da far scomparire le specie del pane o del vino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 77, a. 4, ad arg. 1

Dato che la corruzione ha propriamente il compito di far cessare l'essere di una cosa in quanto l'essere di una certa forma si trova nella materia, ne consegue necessariamente che la corruzione separa la forma dalla materia. Se però tale essere non si trovasse nella materia, ma

fosse tuttavia simile all'essere che si trova nella materia, potrebbe corrompersi anche in assenza della materia: e ciò appunto avviene in questo sacramento, come risulta da quanto si è detto [nel corpo].

IIIª q. 77, a. 4, ad arg. 2

Le specie sacramentali, sebbene siano delle forme senza materia, conservano tuttavia l'essere che prima avevano nella materia.

IIIª q. 77, a. 4, ad arg. 3

La corruzione delle specie sacramentali non è miracolosa, ma naturale: **presupponendo però il miracolo compiutosi nella consacrazione, che cioè quelle specie sacramentali mantengano senza il soggetto l'essere che prima avevano nel soggetto**; allo stesso modo in cui un cieco guarito in maniera miracolosa vede in maniera naturale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nulla possa essere generato dalle specie sacramentali. Infatti:

IIIª q. 77, a. 5, arg. 1

Ciò che viene generato, viene generato dalla materia: infatti dal nulla non si genera nulla, sebbene dal nulla possa derivare qualcosa per creazione. Ma sotto le specie sacramentali non c'è altra materia che quella del corpo di Cristo, che è incorruttibile. Quindi dalle specie sacramentali nulla può essere generato.

IIIª q. 77, a. 5, arg. 2

Tra cose che non sono dello stesso genere, una non può essere generata dall'altra: come dalla bianchezza non può derivare una linea. Ma l'accidente e la sostanza differiscono nel genere. Essendo quindi le specie sacramentali degli accidenti, non è possibile che da esse derivi una sostanza.

IIIª q. 77, a. 5, arg. 3

Se da esse venisse generata una qualche sostanza corporea, questa non sarebbe senza i suoi accidenti. Se dunque dalle specie sacramentali venisse generata una certa sostanza corporea, dagli accidenti dovrebbero nascere sia la sostanza che gli accidenti, ossia due realtà da una: il che è impossibile. È quindi impossibile che dalle specie sacramentali venga generata una sostanza corporea.

IIIª q. 77, a. 5. SED CONTRA:

Si può vedere con i sensi che dalle specie sacramentali viene generato qualcosa: o la **cenere**, se vengono bruciate; o i **vermi**, se vanno in putrefazione; o la **polvere**, se vengono triturate.

IIIª q. 77, a. 5. RESPONDEO:

Poiché, come dice **Aristotele**, «la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra», **è inevitabile che dalle specie sacramentali venga generata qualche altra cosa quando si**

corrompono. Non si corrompono infatti in modo da sparire completamente, come se venissero annichilate, ma ad esse succede in modo evidente un'entità sensibile. In che modo però da esse possa venire generato qualcosa, è difficile a comprendersi. **È chiaro infatti che dal corpo e dal sangue di Cristo, ivi realmente presenti, non viene generato nulla, trattandosi di realtà incorruttibili**. Se invece rimanesse in questo sacramento la sostanza o la materia del pane e del vino, allora sarebbe facile vedere generata da esse, come alcuni ritennero, l'entità sensibile successiva. Ciò però è falso in base a quanto si è detto sopra [q. 75, aa. 2, 4, 8]. Alcuni perciò dissero che gli elementi generati non provengono dalle specie sacramentali, ma dall'aria circostante. - Ma ciò risulta impossibile per molti motivi. Primo, poiché quando viene generata una cosa da un'altra, quest'ultima precedentemente appare alterata e corrotta. Ora, nell'aria circostante non si manifesta in precedenza alcuna alterazione e corruzione. Non è da essa perciò che hanno origine i vermi o le ceneri. - Secondo, poiché la natura dell'aria non è tale da poter produrre con simili alterazioni tali cose. Terzo, poiché può accadere che venga bruciata o vada in putrefazione una grande quantità di ostie consacrate, e con l'aria non sarebbe possibile generare altrettanta materia terrestre se non attraverso un grande e anche assai notevole ispessimento dell'aria stessa. - Quarto, poiché in tale trasformazione potrebbero essere coinvolti anche i corpi solidi circostanti, p. es. il ferro o le pietre [su cui poggia il sacramento]: che invece dopo tale generazione risultano invariati. - Perciò questa è un'affermazione insostenibile, in quanto contraria ai dati sensibili. Altri perciò hanno detto che nel momento della corruzione delle specie ritornerebbe la sostanza del pane e del vino, e così dalla ritornata sostanza del pane e del vino verrebbero generate le ceneri, i vermi e altre simili cose. Ma anche questa opinione è inaccettabile. Primo, poiché se la sostanza del pane e del vino si è convertita nel corpo e nel sangue di Cristo, come si è detto sopra [q. 75, aa. 2, 4], essa non può ritornare a esistere se non per la riconversione del corpo e del sangue di Cristo nella sostanza del pane e del vino, il che è impossibile: come non può tornare a esistere l'aria convertitasi in fuoco se non per la riconversione del fuoco in aria. Che se poi la sostanza del pane e del vino fosse stata annichilata, non potrebbe tornare a esistere, poiché ciò che è caduto nel nulla non può ritornare numericamente identico; a meno che non si denomini ritorno della sostanza precedente il fatto che Dio ne crea una nuova al posto della prima. Secondo, ciò è impossibile poiché non si può assegnare il tempo in cui la sostanza del pane e del vino dovrebbe ritornare. Infatti si è dimostrato sopra [a. 4; q. 76, a. 6, ad 3] che durante tutta la permanenza delle specie del pane e del vino rimangono il corpo e il sangue di Cristo i quali, secondo le spiegazioni già date [q. 75, a. 2], non possono essere presenti in questo sacramento assieme alla sostanza del pane e del vino. Per cui tale sostanza non può ritornare finché durano le specie sacramentali. E neppure può tornare quando esse spariscono, poiché allora la sostanza del pane e del vino verrebbe a trovarsi senza i propri accidenti, il che è impossibile. - A meno forse che non si affermi che nell'ultimo istante della corruzione delle specie ritorna non la sostanza del pane e del vino, essendo quello l'istante medesimo in cui si presentano le sostanze generate dalle specie, bensì la materia del pane e del vino, che propriamente parlando dovrebbe dirsi creata di nuovo, piuttosto che ritornata. E in questo senso la suddetta opinione sarebbe sostenibile. Tuttavia, poiché non pare ragionevole ammettere dei miracoli in questo sacramento se non in dipendenza dalla consacrazione, la quale non comporta né creazione né ritorno di materia, è meglio asserire che nella consacrazione stessa **viene concesso miracolosamente alla quantità dimensiva del pane e del vino di essere il primo soggetto**

delle forme successive. Ora, questa è una proprietà della materia. Di conseguenza è concesso alla suddetta quantità tutto ciò che spetta alla materia. E così quanto potrebbe essere generato dalla **materia del pane e del vino** se fosse presente, può essere generato dalla suddetta **quantità dimensiva del pane e del vino**; e non per un nuovo miracolo, ma in forza del miracolo già compiuto [nella consacrazione].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 77, a. 5, ad arg. 1

Sebbene [nelle sacre specie] non ci sia la materia per generare qualcosa, c'è tuttavia la **quantità dimensiva, che fa le veci della materia**, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 77, a. 5, ad arg. 2

Le **specie sacramentali** sono certamente degli accidenti, tuttavia **hanno le funzioni e le virtù della sostanza**, come si è detto [ib. e a. 3].

III[a] q. 77, a. 5, ad arg. 3

La quantità dimensiva del pane e del vino conserva la propria natura, e inoltre riceve miracolosamente le virtù e le proprietà della sostanza. E così può trasformarsi in ambedue le cose, cioè nella nuova sostanza e nelle dimensioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le specie sacramentali non **possano nutrire.** Infatti:

III[a] q. 77, a. 6, arg. 1

S. Ambrogio scrive: «Non è questo un pane che finisce nel nostro corpo, ma è il pane della vita eterna che alimenta la sostanza della nostra anima». Ora, ogni cosa che nutre finisce nel nostro corpo. Quindi questo pane non nutre. E la stessa cosa vale per il vino.

III[a] q. 77, a. 6, arg. 2

«Ci nutrono le cose stesse che costituiscono il nostro essere», dice Aristotele. Ma le specie sacramentali sono accidenti, i quali non possono costituire l'uomo, non essendo l'accidente parte della sostanza. Quindi le specie sacramentali non possono nutrire.

III[a] q. 77, a. 6, arg. 3

Il Filosofo afferma che «l'alimento nutre in quanto è una sostanza, fa invece crescere in quanto è dotato di una certa quantità». Ma le specie sacramentali non sono una sostanza. Quindi non possono nutrire.

III[a] q. 77, a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1 Corinti 11, 21**, parlando di questo sacramento scrive: «**E così uno ha fame, mentre l'altro è ubriaco**», e la **Glossa** commenta: «**Rimprovera coloro che dopo la celebrazione del sacro mistero e la consacrazione del pane e del vino si riprendevano le proprie offerte, e senza farne parte agli altri le consumavano da soli, fino al punto di**

ubriacarsi». Ora, ciò non sarebbe potuto accadere se le specie sacramentali non nutrissero. Quindi le specie sacramentali nutrono.

IIIª q. 77, a. 6. RESPONDEO:

L'attuale quesito non presenta obiezioni dopo la risposta data a quello precedente. Come infatti dice Aristotele, in tanto il cibo nutre in quanto viene mutato nella sostanza di chi si alimenta. Ma abbiamo già detto *[a. 5]* che le specie sacramentali possono convertirsi in una sostanza che viene da esse generata. Ora, per la stessa ragione per cui possono convertirsi in cenere e in vermi, possono convertirsi nel corpo umano**. È dunque chiaro che nutrono**. L'opinione di alcuni poi, secondo la quale esse non nutrirebbero in senso proprio convertendosi nel corpo umano, ma ristorando e sostenendo tramite un certo influsso sui sensi, come l'odore del cibo può ristorare e l'odore del vino inebriare, risulta falsa in base all'esperienza sensibile. Infatti un simile ristoro non è durevole per l'uomo, il cui corpo ha bisogno di compensare le sue continue perdite. E invece l'uomo potrebbe sostenersi a lungo consumando in grande quantità ostie e vino consacrati. E così pure non si può ammettere l'opinione di chi dice che le specie sacramentali nutrono mediante la forma sostanziale del pane e del vino, la quale rimarrebbe. Sia perché essa non rimane, come si è dimostrato sopra *[q. 75, a. 6]*. - Sia perché nutrire non è compito della forma, ma piuttosto della materia, la quale riceve la forma di chi si nutre e perde quella dell'alimento. Per cui Aristotele osserva che il cibo è all'inizio dissimile, mentre alla fine è simile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 77, a. 6, ad arg. 1

Dopo la consacrazione **si può parlare di pane, in questo sacramento, in due sensi:**

- **Primo**, indicando come pane **le specie del pane**, che mantengono il nome della sostanza precedente: e così si esprime S. Gregorio nell'omelia di Pasqua.

- **Secondo**, si può chiamare pane lo stesso corpo di Cristo, che è **un pane mistico** «disceso dal cielo». Perciò quando **S. Ambrogio** dice che «**questo pane non finisce nel nostro corpo**», usa il termine pane nel secondo senso: poiché il corpo di Cristo non si converte nel corpo dell'uomo, ma ristora il suo spirito. Non si tratta quindi di pane nel primo senso indicato.

IIIª q. 77, a. 6, ad arg. 2

Le specie sacramentali, sebbene non siano tra gli elementi costitutivi del corpo umano, tuttavia si convertono in essi, come si è detto [nel corpo].

IIIª q. 77, a. 6, ad arg. 3

Le specie sacramentali, pur non essendo una sostanza, hanno tuttavia le virtù della sostanza, come si è detto *[a. 3, ad 3; a. 5, ad 2]*.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che in questo sacramento **le specie sacramentali** non **subiscano la frattura**. Infatti:

IIIª q. 77, a. 7, arg. 1

Aristotele attribuisce la frangibilità dei corpi alla loro porosità. Ma questa non può essere attribuita alle specie sacramentali. Quindi le specie sacramentali non sono frangibili.

IIIª q. 77, a. 7, arg. 2

La frattura è accompagnata dal suono. Ma le specie sacramentali non producono suono: poiché, come dice il Filosofo, è sonoro un corpo duro avente una superficie leggera. Quindi le specie sacramentali non sono soggette a frattura.

IIIª q. 77, a. 7, arg. 3

Essere spezzato Pare la stessa cosa che essere masticato. Ora, ciò che qui viene mangiato è il vero corpo di Cristo, stando alle sue parole, Giovanni 4, 54. 56: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue». Quindi è il corpo di Cristo che viene spezzato e masticato. Per cui anche nella professione di fede di Berengario si legge: «Consento con la santa Chiesa romana, e confesso con il cuore e con le labbra che il pane e il vino presenti sull'altare sono, dopo la consacrazione, il vero corpo e sangue di Cristo, il quale viene toccato dalle mani dei sacerdoti, spezzato e masticato dai denti dei fedeli». Non è quindi alle specie sacramentali che va attribuita la frazione.

IIIª q. 77, a. 7. SED CONTRA:

La **frazione** avviene con la **divisione della quantità**. Ma nell'Eucaristia non si divide altra quantità che quella delle **specie sacramentali**: poiché non si divide né il corpo di Cristo, che è immutabile, né la sostanza del pane, che non rimane. **Quindi si frangono le specie sacramentali.**

IIIª q. 77, a. 7. RESPONDEO:

Presso gli antichi ci furono in proposito molte opinioni. Alcuni infatti dissero che la frazione non avveniva in questo sacramento secondo la realtà oggettiva, ma solo secondo l'impressione visiva degli astanti. - Ciò però non è sostenibile. Poiché in questo sacramento di verità i sensi non si ingannano sugli oggetti di loro attinenza: e tra questi c'è la frazione che divide una cosa in più parti, e che rientra nei sensibili comuni, come nota Aristotele. Altri perciò dissero che nell'Eucaristia c'è una vera frazione senza alcun soggetto.- Ma anche questa opinione va contro il dato dei sensi. Appare infatti in questo sacramento un oggetto esteso il quale, essendo prima continuo, viene poi diviso in molte parti: e questo oggetto esteso è necessariamente il soggetto della frazione. **D'altronde non si può dire che si spezzi il vero corpo di Cristo. Primo, poiché esso è incorruttibile e impassibile. - Secondo, poiché è presente tutto intero in ciascuna parte,** come si è detto sopra *[q. 76, a. 3]*: il che non è conciliabile con la sua frazione. Resta dunque che la frazione, come anche gli altri accidenti, ha per soggetto le **dimensioni quantitative del pane**. E come le specie sacramentali sono il sacramento del vero corpo di Cristo, così tale frazione delle specie **è il sacramento o simbolo della passione sofferta dal vero corpo di Cristo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 77, a. 7, ad arg. 1

Nelle specie sacramentali, come rimangono la rarità e la densità, secondo quanto si è detto sopra *[a. 2, ad 3]*, così rimane anche la porosità, e di conseguenza la frangibilità.

III[a] q. 77, a. 7, ad arg. 2

La durezza segue la densità. Perciò quando le specie sacramentali sono dense, sono anche dure: e con la durezza è naturalmente connessa la sonorità.

III[a] q. 77, a. 7, ad arg. 3

Ciò che viene mangiato nella propria specie, viene certamente anche spezzato e masticato nella propria specie. Ma il corpo di Cristo non viene mangiato nella propria specie, bensì sotto le specie sacramentali. Perciò S. Agostino , spiegando le parole evangeliche, Giovanni 6, 63: «La carne non giova a nulla», scrive: «Esse si riferiscono a coloro che le interpretavano carnalmente. Avevano inteso infatti che si trattasse di carne come quella fatta a pezzi in un animale ucciso, o venduta al macello». Quindi il corpo di Cristo non viene spezzato se non sotto le specie sacramentali. - Ed è in questo senso che va intesa la professione di Berengario: la frazione e la triturazione dei denti si riferiscono cioè alle specie sacramentali, sotto le quali è veramente presente il corpo di Cristo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che al vino consacrato non si possano mescolare altri liquidi. Infatti:

III[a] q. 77, a. 8, arg. 1

Il liquido che viene mescolato prende le qualità del liquido a cui viene aggiunto. Ma nessun liquido può prendere le qualità delle specie sacramentali, essendo esse degli accidenti senza sostanza, come si è detto *[a. 1]*. Quindi nessun liquido può essere mescolato alle specie sacramentali del vino.

III[a] q. 77, a. 8, arg. 2

Se un liquido venisse mescolato con quelle specie, necessariamente ne deriverebbe un composto unico. Ora, non è possibile comporre un‘unica cosa né combinando il liquido suddetto, che è una sostanza, con le specie sacramentali, che sono degli accidenti, né combinando tale liquido con il sangue di Cristo, il quale a motivo della sua incorruttibilità non ammette addizioni o sottrazioni. Perciò nessun liquido può essere mescolato al vino consacrato.

III[a] q. 77, a. 8, arg. 3

Se al vino consacrato si potesse mescolare un altro liquido, anch‘esso dovrebbe diventare consacrato, come l‘acqua che è versata nell‘acqua benedetta diventa anch‘essa benedetta. Ma il vino consacrato è il vero sangue di Cristo. Quindi anche il liquido aggiunto diventerebbe sangue di Cristo. In tal caso dunque una sostanza diverrebbe sangue di Cristo per una via

diversa dalla consacrazione: il che è inammissibile. Quindi nessun liquido può essere mescolato al vino consacrato.

IIIª q. 77, a. 8, arg. 4

Se mescolando due cose una di esse si corrompe totalmente, non si ha più un miscuglio, come osserva Aristotele. Ma l'aggiunta di qualsiasi liquido corrompe la specie sacramentale del vino, per cui il sangue di Cristo cessa di esistere sotto di essa. E ciò sia perché il più e il meno sono differenze che distinguono la quantità, come il bianco e il nero distinguono il colore, sia perché il liquido aggiunto, non trovando ostacolo alcuno, si diffonde per tutte le specie consacrate: e così viene a cessare in esse la presenza del sangue di Cristo, il quale non può esservi presente assieme a un'altra sostanza. Perciò nessun altro liquido può essere mescolato al vino consacrato.

IIIª q. 77, a. 8. SED CONTRA:

I sensi costatano che altri liquidi possono essere mescolati al vino dopo la consacrazione, esattamente come prima di essa.

IIIª q. 77, a. 8. RESPONDEO:

La soluzione del presente quesito deriva chiaramente da quanto si è già detto. Infatti sopra *[a. 3; a. 5, ad 2]* abbiamo visto che **le specie che rimangono** in questo sacramento, come in virtù della consacrazione **acquistano il modo di essere della sostanza**, così acquistano di essa anche **il modo di agire e di patire**: ossia la capacità di fare e di ricevere quanto farebbe o riceverebbe la sostanza, se essa fosse presente. Ora, è chiaro che se fosse presente la sostanza del vino, ad essa si potrebbe mescolare dell'altro liquido. L'effetto però di tale aggiunta sarebbe **diverso secondo la qualità e la quantità del liquido**. Se esso infatti venisse aggiunto in quantità tale da potersi diffondere in tutto il vino, il **miscuglio** sarebbe **totale**. Ora, ciò che è composto di due cose non è più né l'una né l'altra delle due, ma ambedue si convertono nel composto che ne risulta. E in questo caso, se il liquido aggiunto al vino fosse di altra natura, ne seguirebbe che il vino di prima cesserebbe di esistere. - Se invece il liquido aggiunto al vino fosse della stessa natura, p. es. dell'altro vino, rimarrebbe la natura del vino, ma il vino non rimarrebbe numericamente lo stesso. E lo dimostra la diversità degli accidenti: p. es. se un vino fosse bianco e l'altro rosso. Se però il liquido aggiunto fosse così poco da non potersi diffondere dappertutto, non si avrebbe un miscuglio di tutto il vino, ma solo di una sua parte, la quale evidentemente cambierebbe di individualità per l'aggiunta di materia estranea. Il tutto però conserverebbe la medesima natura, e non solo se quel poco liquido versatovi fosse vino, ma anche se fosse di altra natura, poiché una goccia d'acqua versata in molto vino si cambia in vino, come osserva Aristotele. Ora, negli articoli precedenti *[a. 4; q. 76, a. 6, ad 3]* si è dimostrato che il corpo e il sangue di Cristo rimangono in questo sacramento finché le specie conservano la propria identità numerica: poiché viene consacrato questo pane e questo vino determinato. Per cui se si facesse l'aggiunta di un liquido qualsiasi in misura tale che esso si diffondesse in tutto il vino consacrato e si mescolasse ad esso, sparirebbe l'identità numerica e **cesserebbe insieme la presenza del sangue di Cristo**. Se invece si aggiungesse un liquido in misura così scarsa per cui esso non potesse diffondersi dappertutto, ma solo in una parte

delle specie, allora la presenza del sangue di Cristo cesserebbe in quella parte e rimarrebbe nelle altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 77, a. 8, ad arg. 1

Innocenzo III in una Decretale dichiara che «gli accidenti si uniscono con il vino aggiunto: poiché se si aggiungesse dell'acqua, essa prenderebbe il sapore del vino. Accade così che gli accidenti mutano soggetto, come accade anche che il soggetto muti gli accidenti. La natura così cede al miracolo, e la virtù divina opera fuori dell'ordine consueto». Ciò però non va inteso nel senso che i medesimi accidenti passino numericamente dal vino consacrato al vino aggiunto, ma tale mutamento avviene a seguito di un'azione. Infatti gli accidenti del vino che rimangono conservano le attività della sostanza, come si disse [nel corpo], e quindi è con una trasmutazione che raggiungono il liquido aggiunto.

IIIª q. 77, a. 8, ad arg. 2

Il liquido aggiunto al vino consacrato non si mescola in alcun modo alla sostanza del sangue di Cristo. Si mescola però alle specie sacramentali: tuttavia con tale mescolanza le dette specie si corrompono o in tutto o in parte, in conformità con quanto si disse *[a. 5]* sulla possibilità che da quelle specie venga generata qualche altra cosa. Se dunque si corrompono in tutto, non c'è più problema: poiché ci sarà ormai un nuovo tutto uniforme. Se invece si corrompono in parte, allora ci sarà un'unica dimensione secondo la continuità della quantità, non però secondo il modo di essere, poiché una parte di essa sarà priva di soggetto e un'altra legata alla sostanza: come se un unico corpo venisse formato con due metalli, vi sarà un corpo solo secondo la quantità, non però secondo la natura specifica.

IIIª q. 77, a. 8, ad arg. 3

Come dice Innocenzo III nella Decretale suddetta [cf. ad 1], «se dopo la consacrazione del vino si infonde nel calice dell'altro vino, questo non si cambia nel sangue, né si mescola al sangue, ma mescolandosi agli accidenti del vino precedente circonda da ogni parte il sangue di Cristo ivi presente, senza mescolarsi ad esso». Il che va inteso in riferimento al caso in cui l'aggiunta del liquido estraneo non sia così grande da far cessare totalmente la presenza del sangue di Cristo. E allora si dice che lo «circonda da ogni parte» non perché venga a contatto con il sangue di Cristo secondo le sue dimensioni proprie, ma secondo le dimensioni sacramentali in cui è contenuto. - Diverso è invece il caso dell'acqua benedetta: perché quella benedizione non produce alcun cambiamento nella sostanza dell'acqua, come invece lo produce la consacrazione del vino.

IIIª q. 77, a. 8, ad arg. 4

Alcuni dissero che per quanto piccola sia l'aggiunta di liquido estraneo, la sostanza del sangue di Cristo cessa di esistere sotto tutta la specie. E la ragione è quella riferita dall'argomento. Ma non è una ragione valida. Infatti il più e il meno diversificano la quantità estesa non nella sua essenza, ma nella determinazione della sua misura. Inoltre il liquido aggiunto può essere così scarso da non potersi diffondere ovunque a motivo della sua pochezza, e non solo delle dimensioni: le quali, come si è già spiegato [nel corpo, inizio], sebbene siano prive di soggetto,

tuttavia oppongono a un altro liquido tanta resistenza quanta ne opporrebbe la sostanza se fosse presente.

Questione 78
Proemio

Passiamo ora a esaminare **la forma di questo sacramento**.
In proposito si pongono sei quesiti:

1. Quale sia la forma di questo sacramento;
2. Se la forma della consacrazione del pane sia conveniente.
3. Se lo sia la forma della consacrazione del sangue;
4. L'efficacia di entrambe le forme;
5. La loro veridicità;
6. Il loro confronto reciproco.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **forma di questo sacramento** non sia la seguente: «Questo è il mio corpo», e: «Questo è il calice del mio sangue». Infatti:

IIIª q. 78, a. 1, arg. 1

Appartengono alla forma del sacramento le parole con le quali Cristo consacrò il suo corpo e il suo sangue. Ma Cristo, come dice il Vangelo, Matteo 26, 26, **prima benedisse** il pane che aveva preso in mano, e poi disse: «Prendete e mangiate: questo è il mio corpo»; e **altrettanto fece con il calice**, Matteo 26, 27 s. Quindi le suddette parole non sono la forma di questo sacramento.

IIIª q. 78, a. 1, arg. 2

Eusebio di Emesa dice che «il sacerdote invisibile converte nel suo corpo le creature visibili dicendo: —Prendete e mangiate, questo è il mio corpo‖». Quindi tutta la frase appartiene alla forma del sacramento. E la stessa cosa vale per le parole riguardanti il sangue.

IIIª q. 78, a. 1, arg. 3

Nella forma del battesimo si esprime la persona del ministro e la sua azione, dicendo: «Io ti battezzo». **Nelle suddette parole invece non c'è allusione alcuna alla persona del ministro, e neppure alla sua azione.** Quindi la forma di questo sacramento non è conveniente.

IIIª q. 78, a. 1, arg. 4

La forma del sacramento basta da sola a realizzare il sacramento: per cui il sacramento del battesimo può essere conferito a volte con le sole parole della forma, tralasciando tutte le altre. Se dunque le suddette parole sono la forma di questo sacramento, sarà possibile eventualmente celebrare questo sacramento proferendo queste parole soltanto, e omettendo tutte le altre che

si dicono nella messa. Il che tuttavia pare falso, perché se si omettessero le altre, le suddette parole verrebbero intese come pronunziate dal sacerdote in nome proprio, mentre il pane e il vino non si convertono nel corpo e nel sangue del sacerdote. Perciò le parole suddette non sono la forma di questo sacramento.

IIIª q. 78, a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: «**La consacrazione viene fatta con le parole e le affermazioni del Signore Gesù. Infatti con tutte le altre parole si loda Dio, si supplica per il popolo, per i re, per tutti gli altri. Ma quando si compie il venerabile sacramento, il sacerdote non si serve più delle proprie parole, bensì di quelle di Cristo. Perciò è la parola di Cristo che compie questo sacramento**».

IIIª q. 78, a. 1. RESPONDEO:

Questo sacramento differisce dagli altri sacramenti in due cose:

- **Primo**, per il fatto che viene compiuto mediante la **consacrazione della materia**, mentre gli altri sacramenti vengono compiuti mediante l'**uso della materia consacrata** *[immersione o la crismazione]*.

- **Secondo**, per il fatto che negli altri sacramenti la **consacrazione della materia** consiste solo in una **certa benedizione**, grazie alla quale la materia consacrata riceve strumentalmente una certa virtù spirituale che dal ministro, strumento animato, può passare agli strumenti inanimati. Al contrario in questo sacramento la consacrazione della materia consiste in una certa **miracolosa conversione della sostanza** *[transustanziazione]*, che Dio solo può compiere. Perciò nel compiere questo sacramento **il ministro non ha altra azione oltre a quella di proferire le parole.** E poiché la forma deve essere adeguata alla realtà, conseguentemente la forma di questo sacramento differisce in due modi dalle forme degli altri sacramenti. Primo, per il fatto che le forme degli altri sacramenti esprimono l'uso della materia, p. es. l'immersione o la crismazione, mentre la forma di questo sacramento esprime solo la consacrazione della materia, che consiste nella transustanziazione, e ciò con le espressioni: «Questo è il mio corpo» e «Questo è il calice del mio sangue».

- Secondo, ***[Terzo]*** poiché le forme degli altri sacramenti vengono proferite dal ministro **in persona propria**, designando il ministro stesso sia nell'atto di agire, come quando si dice: «**Io ti battezzo**» o «**Io ti confermo**»; sia nell'atto di comandare, come nel sacramento dell'ordine si dice: «Ricevi il potere», ecc.; sia nell'atto di intercedere, come quando nel sacramento dell'estrema unzione si dice: «Per questa unzione e per la nostra intercessione», ecc. Al contrario la forma di questo sacramento viene proferita **in persona dello stesso Cristo che parla** [direttamente]: in modo da far intendere che il ministro nella celebrazione di questo sacramento non fa nient'altro che proferire le parole di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 78, a. 1, ad arg. 1

Ci sono in proposito **molte opinioni**. Alcuni sostennero che Cristo, avendo il potere di eccellenza sui sacramenti, compì questo sacramento senza alcuna forma verbale, e dopo pronunziò le parole con le quali gli altri dovevano consacrare. Il che pare intendere Innocenzo III quando scrive: «Si può dire senza dubbio che Cristo prima consacrò per virtù divina, e poi espresse la forma con la quale avrebbero consacrato gli altri». - Ma contro questa opinione sta l'esplicita affermazione del Vangelo, in cui si dice che Cristo «benedisse»: la quale benedizione fu fatta certamente con delle parole. Perciò la frase riferita di Innocenzo III esprime più un'opinione che una sentenza definitiva. Altri invece sostennero che quella benedizione fu fatta con delle parole che non conosciamo. - Ma anche questa spiegazione non regge. Poiché la benedizione della consacrazione viene ora compiuta ripetendo quanto fu fatto allora. Per cui se allora la consacrazione non avvenne in forza di queste parole, non avverrebbe neppure ora. Perciò altri affermarono che quella benedizione fu fatta anche allora con le stesse parole con le quali avviene adesso, ma Cristo le pronunziò due volte: prima segretamente per consacrare, poi manifestamente per istruire. - Ma neppure questo è sostenibile. Poiché il sacerdote consacra proferendo queste parole non come dette da Cristo nella benedizione segreta, bensì come pronunziate da lui palesemente. Di conseguenza, non avendo tali parole efficacia se non per il fatto di essere pronunciate da Cristo, è chiaro che anche Cristo deve aver consacrato pronunciandole manifestamente. Altri perciò dicono che gli Evangelisti nel raccontare non sempre hanno conservato l'ordine cronologico dei fatti, come nota S. Agostino. Per cui l'ordine cronologico potrebbe essere ricostruito nel modo seguente: «Preso il pane, lo benedisse dicendo: —Questo è il mio corpo‖; quindi lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli». - Ma questo senso può essere ricavato dallo stesso testo evangelico anche senza apportarvi dei cambiamenti. Infatti il gerundio «dicendo» indica la concomitanza delle parole pronunziate con ciò che precede. E tale concomitanza non va necessariamente intesa solo rispetto all'ultimo atto, quasi che Cristo abbia detto quelle parole nel momento di dare il pane ai suoi discepoli, ma può essere intesa rispetto a tutto ciò che precede, così da avere questo senso: «Mentre benediceva e spezzava e dava ai suoi discepoli, disse queste parole: —Prendete‖», ecc.

III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 2

Le parole: «**Prendete e mangiate**» esprimono l'**uso della materia consacrata**, uso che non è necessario alla validità di questo sacramento, come si è detto sopra *[q. 74, a. 7]*. Perciò **nemmeno queste parole sono essenziali alla forma**. Poiché tuttavia l'**uso della materia consacrata contribuisce alla perfezione del sacramento,** nel senso in cui l'operazione non è la prima, ma la seconda perfezione di una cosa, di conseguenza tutte le parole indicate concorrono a **esprimere integralmente** questo sacramento. Ed è in questo senso che Eusebio intese attribuire alle suddette parole l'efficacia sul sacramento, rispetto alla sua prima e seconda perfezione.

III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 3

Nel sacramento del **battesimo** il ministro compie un **atto** riguardante l'uso della materia, uso che **è essenziale al battesimo stesso**; il che non avviene nell'Eucaristia. Quindi il paragone non regge.

III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 4

Alcuni affermarono che questo sacramento non può essere celebrato pronunziando le parole in questione e tacendo le altre, particolarmente quelle che si trovano nel canone della messa. - Ma ciò risulta falso. Sia in base al testo sopra citato di S. Ambrogio [s. c.], sia anche perché il canone della messa non è identico presso tutti e per tutti i tempi, essendo state fatte delle aggiunte diverse da persone diverse. Si deve quindi ritenere che se il sacerdote pronunciasse solo le parole suddette con l'intenzione di celebrare questo sacramento, esso sarebbe valido: poiché l'intenzione farebbe intendere queste parole come proferite in persona di Cristo, anche se ciò non venisse espresso dalle parole precedenti. Tuttavia il sacerdote che celebrasse in questo modo peccherebbe gravemente, poiché non rispetterebbe il rito della Chiesa. Il che non avviene nel battesimo, che è un sacramento di stretta necessità, mentre alla mancanza della comunione eucaristica può supplire la comunione spirituale, come nota S. Agostino [Decr. di Graz. 3, 4, 132].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che «**Questo è il mio corpo**» non sia la forma conveniente per la consacrazione del pane. Infatti:

III[a] q. 78, a. 2, arg. 1

La forma del sacramento deve esprimere l'effetto del sacramento. Ma l'effetto che si ottiene nella consacrazione del pane è la conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo, **conversione** che viene espressa meglio col termine **diviene** che col termine **è**. Quindi nella forma della consacrazione si dovrebbe dire: «**Questo diviene il mio corpo**».

III[a] q. 78, a. 2, arg. 2

S. Ambrogio scrive: «**La parola di Cristo compie questo sacramento. Quale parola di Cristo? Quella che ha fatto ogni cosa: il Signore comandò e furono fatti i cieli e la terra**». Quindi anche la forma di questo sacramento sarebbe stata più conveniente col verbo all'imperativo, dicendo: «**Questo sia il mio corpo**».

III[a] q. 78, a. 2, arg. 3

Il soggetto della proposizione in esame indica ciò che si converte, come il predicato indica il termine della conversione. Ora, come è determinato ciò in cui la cosa si converte, ossia il corpo di Cristo, così è determinato anche ciò che si converte: infatti esso non è altro che il pane. Di conseguenza, come il predicato è espresso con un sostantivo, così si doveva indicare con un sostantivo anche il soggetto, dicendo: «Questo pane è il mio corpo».

III[a] q. 78, a. 2, arg. 4

Ciò in cui termina la conversione, come appartiene a una determinata natura, essendo un corpo, così appartiene anche a una determinata persona. Quindi per indicare anche la persona si doveva dire: «Questo è il corpo di Cristo».

III[a] q. 78, a. 2, arg. 5

Nelle parole della forma non va posto nulla che non sia essenziale. Perciò non è conveniente che in certi libri si trovi la congiunzione «infatti» [enim], che non appartiene all'essenza della forma.

III[a] q. 78, a. 2. SED CONTRA:

Il Signore usò questa forma nel consacrare, come risulta dal vangelo di **S. Matteo 26, 26**.

III[a] q. 78, a. 2. RESPONDEO:

Questa è la forma conveniente della consacrazione del pane. Sopra *[a. 1]* infatti abbiamo visto che tale consacrazione consiste nella conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo. Ora, **è necessario che la forma del sacramento significhi ciò che il sacramento produce**. Quindi anche la forma della consacrazione del pane deve significare la conversione del pane nel corpo di Cristo, nella quale si riscontrano **tre elementi**: la **conversione**, il **termine di partenza** e il **termine di arrivo**. Ora, la conversione può essere considerata in due modi: nel suo compiersi e nella sua attuazione già avvenuta.

- Ora, nella forma della consacrazione del pane la **conversione** non doveva essere indicata nel suo compiersi, ma **come attuata**.

+ **Primo,** poiché questa conversione **non è successiva, ma istantanea**, come si disse sopra *[q. 75, a. 7]*, e nelle mutazioni istantanee il compiersi si identifica con l'essere compiuto.

+ **Secondo**, poiché le forme sacramentali indicano l'**effetto del sacramento**, come le forme artificiali servono a indicare l'effetto dell'arte. Ma la forma che guida l'arte è l'immagine del prodotto ultimato, a cui l'artista mira con la sua intenzione: come la forma dell'arte nella mente di un architetto è principalmente la forma della casa costruita, e solo secondariamente la forma della sua costruzione. Perciò anche nella forma della consacrazione del pane si deve esprimere la conversione come attuata, poiché ad essa mira l'intenzione.

- Ora, poiché la conversione stessa viene espressa in questa forma come compiuta, necessariamente **gli estremi della conversione** vanno indicati come sono al momento in cui la conversione si è già realizzata. Ma allora il **termine di arrivo** ha **la natura propria della sua sostanza,** mentre il **termine di partenza** non conserva la sua sostanza, ma solo **i suoi accidenti**, con i quali si presenta ai sensi e secondo i quali è determinabile dai sensi. È giusto quindi che il termine di partenza venga indicato con il **pronome dimostrativo** riferito agli accidenti sensibili che rimangono. Invece il termine di arrivo viene espresso con un **sostantivo** che indica la natura di ciò in cui la cosa si converte, e che come abbiamo notato *[q. 76, a. 1, ad 2]* è il corpo di Cristo nella sua integrità, e non la sola carne. Perciò la forma più conveniente è: «Questo è il mio corpo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 1

L'effetto ultimo di questa consacrazione non è il **divenire,** ma l'**essere**, come si è detto *[nel corpo]*.

III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 2

Nella creazione agì la stessa parola di Dio che opera anche in questo sacramento, ma in modo diverso. Infatti qui essa **opera sacramentalmente**, cioè secondo la sua forza di significazione. Perciò è necessario indicare in questa forma **l'ultimo effetto della consacrazione** mediante un verbo di modo indicativo e di tempo presente. Nella **creazione** delle cose invece la parola di Dio operò soltanto come **causa efficiente**: e l'efficienza deriva dal comando della sua sapienza. Per cui nella creazione delle cose la parola di Dio viene espressa con un verbo all'imperativo, come, **Genesi 1, 3:** «Sia la luce. E la luce fu».

III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 3

A conversione avvenuta il termine di partenza non conserva la natura della sua sostanza, come la conserva invece il termine di arrivo. Quindi non c'è parità.

III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 4

Con il pronome «mio», che implica l'indicazione della prima persona, cioè di quella che parla, è sufficientemente espressa la persona di Cristo, in nome della quale si proferiscono le parole, come si è detto *[a. 1]*.

III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 5

La congiunzione enim viene posta in questa forma secondo l'uso della Chiesa Romana, che deriva dall'Apostolo Pietro. E ciò per ricollegarsi alle parole precedenti. Essa quindi non appartiene alla forma, come non vi appartengono le parole che precedono la forma stessa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la formula: «**Questo è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna Alleanza, mistero della fede, che sarà sparso per voi e per molti in remissione dei peccati**», non sia la forma conveniente per la consacrazione del vino. Infatti:

III[a] q. 78, a. 3, arg. 1

Come il pane si converte nel corpo di Cristo in forza della consacrazione, così il vino si converte nel suo sangue, come risulta da quanto abbiamo detto *[q. 76, aa. 1, 2]*. Ora, nella forma della **consacrazione del pane** il corpo di Cristo è in **caso retto**, senza l'aggiunta di altro. Perciò non è giusto che nella **consacrazione del vino** il sangue di Cristo sia in **caso obliquo**, con l'aggiunta del calice in caso retto, dicendo: «**Questo è il calice del mio sangue**».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 2

Le parole dette nella consacrazione del pane non sono più efficaci delle parole dette nella consacrazione del vino, essendo le une e le altre parole di Cristo. Ma appena detto: «**Questo è il mio corpo**», è fatta la consacrazione del pane. Quindi appena detto: «**Questo è il calice del mio sangue**», è fatta la consacrazione del vino. Quindi le parole che vengono dopo non appartengono alla forma: tanto più che esprimono solo certe proprietà di questo sacramento.

III[a] q. 78, a. 3, arg. 3

La nuova Alleanza pare consistere in un'ispirazione interiore, come risulta dal fatto che l'Apostolo, **Ebrei 8, 8. 10**, cita le parole di **Geremia 31, 31. 33**: «**Concluderò con la casa di Israele un'alleanza nuova, ponendo la mia legge nel loro animo**». Il sacramento invece è celebrato in forma visibile ed esterna. Non è opportuno quindi che nella forma del sacramento si dica: «**della nuova Alleanza**».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 4

Si dice «nuovo» quanto è ancora vicino all'inizio della sua esistenza. L'eterno invece non ha inizio nell'esistenza. Perciò l'espressione «**nuova ed eterna**» non è a proposito, poiché pare implicare una **contraddizione**.

III[a] q. 78, a. 3, arg. 5

È necessario allontanare dall'uomo ogni occasione di errore, come raccomanda Isaia 57, 14: «Rimuovete gli ostacoli sulla via del mio popolo». Ma taluni errarono pensando che il corpo e il sangue di Cristo siano in questo sacramento solo misticamente. Quindi non era opportuno che in questa forma si dicesse: «**mistero della fede**».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 6

Sopra *[q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ad 3]* abbiamo detto che come il battesimo è «il sacramento della fede», così l'Eucaristia è «il sacramento della carità». Perciò in questa forma si sarebbe dovuto dire non «della fede», ma «della carità».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 7

Questo sacramento è per intero il memoriale della passione del Signore, cioè sia quanto al corpo che quanto al sangue, secondo il testo di S. Paolo, 1Corinti 11, 26: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore». Non si dovrebbe quindi menzionare la passione di Cristo e il suo frutto più nella forma della consacrazione del sangue che in quella del corpo, tanto più che il Signore, Luca 22, 19, aveva detto: «Questo è il mio corpo, che sarà dato per voi».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 8

La passione di Cristo, come si è detto sopra *[q. 48, a. 2; q. 49, a. 3]*, di per sé è sufficiente per tutti, mentre quanto all'efficacia giova a molti. Si doveva quindi dire: «**sarà sparso per tutti**», o «**per molti**», senza aggiungere: «**per voi**».

III[a] q. 78, a. 3, arg. 9

Le parole con le quali viene consacrato questo sacramento derivano la loro efficacia dall'**istituzione di Cristo**. Ma nessun Evangelista riferisce che Cristo ha detto tutte queste parole. Quindi la forma della consacrazione del vino non è conveniente.

III[a] q. 78, a. 3. SED CONTRA:

La Chiesa, istruita dagli Apostoli, usa questa forma nella consacrazione del vino.

III[a] q. 78, a. 3 RESPONDEO:

Riguardo a questa forma ci sono due opinioni:

- **Alcuni sostennero** che è essenziale a questa forma solo la frase: «**Questo è il calice del mio sangue** », e non le parole successive. - Ma questa opinione non pare esatta: poiché le parole successive sono delle **determinazioni del predicato**, ossia del sangue di Cristo, per cui appartengono all'integrità della formula.

- Per tale ragione dunque **altri** con più verità **ritengono** essenziali alla forma tutte le parole successive fino alla proposizione: «**Ogni volta che farete questo** », la quale, riguardando l'uso di questo sacramento, non è essenziale alla forma. Ed è per questo che il sacerdote pronunzia tutte le suddette parole con lo stesso rito e atteggiamento, cioè tenendo il calice tra le mani. Del resto anche in **S. Luca 22, 20**, le parole successive vengono frapposte alle prime, poiché si dice: «**Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue**». **Si deve dunque ritenere che tutte le suddette parole sono essenziali alla forma**; tuttavia con le prime: «**Questo è il calice del mio sangue**», si indica la **conversione stessa del vino nel sangue,** come si è spiegato *[a. 2]* per la forma del pane, mentre con le altre parole si indica **la virtù del sangue sparso nella passione**, la quale opera in questo sacramento. Ora, la passione è ordinata a tre scopi.

- **Innanzitutto**, e principalmente, al **conferimento dell'eredità eterna,** secondo il testo di S. Paolo, **Ebrei 10, 19**: «**In virtù del suo sangue abbiamo piena libertà di entrare nel santuario**». E ciò viene indicato dall'espressione: «**della nuova ed eterna Alleanza».**

- **Secondo**, **alla giustizia della grazia che deriva dalla fede**, come dice l'Apostolo, **Romani 3, 25 s**.: «**Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, in modo da essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù**». E per indicare questo aspetto si aggiunge: «**mistero della fede**».

- **Terzo**, alla **rimozione degli ostacoli, cioè dei peccati**, che impediscono di raggiungere i due traguardi precedenti, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 9, 14**: «**Il sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte**», cioè dai peccati. E ciò viene espresso dalla frase: «**che sarà sparso per voi e per molti altri in remissione dei peccati**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 1

Le specie sacramentali, sebbene siano delle forme prive di materia, conservano tuttavia il medesimo essere che avevano nella materia. Perciò in base a questo loro essere sono simili alle forme esistenti nella materia.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 2

Poiché, come ora si è detto *[ad 1; q. 76, a. 2, ad 1]*, il sangue consacrato a parte rappresenta chiaramente la passione di Cristo, l'**effetto della passione** doveva essere ricordato più nella consacrazione del sangue che nella consacrazione del corpo, che è il **soggetto della passione**. E ciò viene indicato da quelle parole del Signore: «**che sarà dato per voi**», come per dire: «che per voi sarà assoggettato alla passione».

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 3

Il testamento consiste nella disposizione circa un'eredità. Ora, Dio ha disposto di dare agli uomini l'eredità celeste in virtù del sangue di Gesù Cristo, poiché, come dice l'Apostolo, Ebrei 9, 16, «dove c'è un testamento, è necessario che sia accertata la morte del testatore». Ma il sangue di Cristo venne dato agli uomini in due modi. Primo, in modo figurale: e ciò nell'antico Testamento. Per cui l'Apostolo Ebrei 9, 18, conclude dicendo: «Neanche la prima alleanza fu inaugurata senza sangue», come si rileva dall'Esodo 24, 7 s.: «Dopo aver letto ogni prescrizione della legge, Mosè asperse l'intero popolo dicendo: —Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi‖». Secondo, esso fu dato nella realtà, il che costituisce la caratteristica del nuovo Testamento. E l'Apostolo così ne parla nel passo citato, Ebrei 9, 15: «Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché, essendo ormai intervenuta la sua morte, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa». Perciò qui viene ricordato «il sangue della nuova Alleanza», poiché questo non è più dato in figura, ma nella realtà, per cui si aggiunge: «che sarà sparso per voi». - **L'ispirazione interiore** poi **deriva dalla virtù del sangue**, in quanto veniamo giustificati dalla passione di Cristo.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 4

Questa **alleanza è nuova** poiché è nuova la sua offerta sacramentale. Ed è chiamata **eterna** tanto a **causa dell'eterno decreto di Dio**, quanto a causa dell'**eterna eredità** di cui in questa alleanza o testamento si dispone. Inoltre è eterna la persona stessa di Cristo, per il cui sangue è concessa tale disposizione testamentaria.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 5

La parola «**mistero**» è qui usata non per escludere la realtà, ma per sottolineare il suo **occultamento**. Poiché in questo sacramento il sangue stesso di Cristo è presente in modo occulto, e fu pure in modo occulto che la sua stessa passione fu raffigurata nell'antico Testamento.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 6

L'Eucaristia è denominata «sacramento della fede» in quanto è oggetto di fede: che il sangue di Cristo infatti sia realmente presente in questo sacramento lo si sa solo per fede. Inoltre la passione stessa di Cristo giustifica per mezzo della fede. Il battesimo invece è detto «sacramento della fede» in quanto ne è una professione. - L'Eucaristia è poi «il sacramento della carità» nel senso che la rappresenta e la produce.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 7

Il sangue consacrato separatamente dal corpo rappresenta più chiaramente la passione di Cristo, come si è detto *[ad 2]*. Ed è per questo che si rammenta la passione di Cristo e il suo frutto nella consacrazione del sangue, piuttosto che in quella del corpo.

III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 8

Il sangue della passione di Cristo non ha efficacia soltanto per la **parte eletta dei Giudei,** per i quali fu offerto il sangue dell'antico Testamento, ma anche per i **gentili**; e non solo per i sacerdoti che celebrano questo sacramento o per gli altri che lo ricevono, ma anche per coloro per i quali viene offerto. Per questo viene detto espressamente: «**per voi**», **Giudei,** «**e per**

molti», cioè per i **gentili**; oppure «per voi» che mangiate, e «per molti» per i quali viene offerto.

IIIª q. 78, a. 3, ad arg. 9

Gli evangelisti non intendevano far conoscere le forme dei sacramenti, che nella Chiesa primitiva bisognava tenere nascoste, come osserva Dionigi, ma intesero tessere la storia di Cristo. E tuttavia quasi tutte le suddette parole possono venire raccolte da diversi luoghi della Scrittura. Infatti l'espressione: «**Questo è il calice**» si trova in **S. Luca 22, 20**, e in **S. Paolo 1Corinti 11, 25**. In **S. Matteo 26, 28**, poi si legge: «**Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati**». - Le aggiunte poi «**eterna**» e «**mistero della fede**» derivano dalla **tradizione del Signore**, che è pervenuta alla Chiesa tramite gli Apostoli, secondo l'attestazione di S. Paolo **1Corinti 11, 23**: «**Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nelle **parole** delle due forme suddette non risieda alcuna **virtù creata** capace di produrre la consacrazione. Infatti:

IIIª q. 78, a. 4, arg. 1

Il Damasceno afferma: «**Solo per virtù dello Spirito Santo avviene la conversione del pane nel corpo di Cristo**». Ma la virtù dello Spirito Santo è una virtù increata. Quindi per nessuna virtù creata di tali parole si compie questo sacramento.

IIIª q. 78, a. 4, arg. 2

I miracoli non vengono compiuti da una qualche virtù creata, ma solo dalla virtù divina, come si è visto nella Prima Parte *[q. 110, a. 4]*. Ora, la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo è un'opera non meno miracolosa della creazione, o della formazione del corpo di Cristo nel seno della Vergine: cose che non poterono avvenire per alcuna virtù creata. Perciò neppure questo sacramento viene consacrato da **una qualche virtù creata delle parole** suddette.

IIIª q. 78, a. 4, arg. 3

Le parole in argomento non sono semplici, ma composte di molti elementi, e non vengono pronunciate simultaneamente, ma successivamente. Invece la conversione di cui parliamo avviene istantaneamente, come si disse sopra *[q. 75, a. 7]*: quindi è necessario che avvenga per opera di una virtù semplice. Non è dunque compiuta in virtù di queste parole.

IIIª q. 78, a. 4. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: «**Se la forza della parola del Signore Gesù è così grande da far esistere ciò che prima non esisteva, quanto più sarà capace di agire sulle realtà esistenti e di cambiarle in altre! E così ciò che era pane prima della consacrazione è ormai corpo di Cristo dopo la consacrazione, poiché la parola di Cristo muta la creatura**».

IIIª q. 78, a. 4. RESPONDEO:

Alcuni affermarono che non esiste alcuna virtù creata né nelle parole suddette, per compiere la transustanziazione, né nelle altre forme dei sacramenti, e neppure negli stessi sacramenti, per produrre i loro effetti. - Ma tale opinione, come si è spiegato sopra *[q. 62, a. 2]*, è **inconciliabile con le affermazioni dei Santi Padri**, e **contraddice alla dignità dei sacramenti della nuova legge.** Di conseguenza, essendo questo sacramento più nobile degli altri, come si è visto *[q. 65, a. 3]*, è evidente che nelle parole della forma di questo sacramento **ci deve essere una virtù creata capace di operare la conversione che in esso si compie**: **virtù però strumentale**, analoga a quella degli altri sacramenti, come si disse sopra *[q. 62, aa. 3, 4]*. Infatti quando queste parole vengono proferite in persona di Cristo, ricevono da lui per sua disposizione una **virtù strumentale**: come anche le altre sue azioni e parole hanno strumentalmente una virtù salvifica, secondo le spiegazioni date *[q. 48, a. 6; q. 56, a. 1, ad 3]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 78, a. 4, ad arg. 1

Quando si dice che il pane si converte nel corpo di Cristo solo per virtù dello Spirito Santo non si esclude la **virtù strumentale** che è nella forma di questo sacramento: come quando si dice che solo il fabbro fa un coltello non si esclude la virtù del martello.

IIIª q. 78, a. 4, ad arg. 2

Nessuna creatura può compiere i miracoli come **agente principale**; tuttavia li può compiere strumentalmente, come il contatto stesso della mano di Cristo guarì il lebbroso. Ed è appunto in questo modo che le sue parole convertono il pane nel suo corpo. Ciò invece non poté avvenire nella concezione del corpo di Cristo, attraverso la quale veniva formato lo stesso corpo di Cristo: che cioè una realtà qualsiasi derivante dal corpo di Cristo avesse una virtù strumentale per la formazione di quel corpo medesimo. E neppure nella creazione c'era un termine di partenza su cui potesse venire esercitata l'azione strumentale della creatura. Perciò questi paragoni non reggono.

IIIª q. 78, a. 4, ad arg. 3

Le suddette parole, con le quali si compie la consacrazione, operano sacramentalmente. Perciò la virtù trasformante contenuta nelle forme di questi sacramenti segue il loro significato, che diventa completo con la pronunzia dell'ultima parola. Quindi nell'ultimo istante del proferimento delle parole queste ricevono la virtù strumentale, in relazione tuttavia alle parole precedenti. E tale virtù è semplice in ragione del significato; sebbene nelle parole proferite esternamente vi sia una certa composizione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le suddette proposizioni non siano vere. Infatti:

IIIª q. 78, a. 5, arg. 1

Nella proposizione: «Questo è il mio corpo», il pronome «**questo**» indica la sostanza. Ora, secondo quanto abbiamo spiegato *[a. 1; a. 4, ad 3; q. 75, aa. 2, 7]*, nel momento in cui si dice «questo» c'è ancora la sostanza del pane, poiché la transustanziazione avviene nell'ultimo istante del proferimento delle parole. Ma la proposizione: «**Il pane è il corpo di Cristo**» è falsa. Quindi è falsa anche l'altra: «**Questo è il mio corpo**».

IIIª q. 78, a. 5, arg. 2

Il pronome «**questo**» è dimostrativo rispetto ai sensi. Ma le **specie sensibili** presenti in questo sacramento non sono **né il corpo stesso di Cristo**, **né gli accidenti del corpo di Cristo**. Perciò non può essere vera la frase: «**Questo è il mio corpo**».

IIIª q. 78, a. 5, arg. 3

Queste parole, come si è visto sopra *[a. 4, ad 3]*, per il loro significato realizzano la conversione del pane nel corpo di Cristo. Ma la causa efficiente precede l'effetto. Quindi il significato di queste parole precede la conversione del pane nel corpo di Cristo. Prima però della conversione la proposizione: «Questo è il mio corpo» è falsa. Quindi va giudicata falsa puramente e semplicemente. E lo stesso vale anche della formula: «Questo è il calice del mio sangue», ecc.

IIIª q. 78, a. 5. SED CONTRA:

Queste parole vengono proferite in persona di Cristo, il quale dice di se stesso, **Giovanni 14, 6**: «Io sono la verità».

IIIª q. 78, a. 5. RESPONDEO:

Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni pensarono che nella frase: «Questo è il mio corpo» il pronome «questo» sia dimostrativo concettualmente, non realmente: poiché tutta la proposizione avrebbe valore materiale, venendo proferita a modo di narrazione; infatti il sacerdote riferisce che Cristo disse: «Questo è il mio corpo». Ma tale opinione è insostenibile. Poiché nel caso le parole non verrebbero applicate alla materia sensibile presente, e così non si compirebbe il sacramento; scrive infatti S. Agostino: «Si unisce la parola all'elemento, e si ha il sacramento». - Inoltre con tale spiegazione non si supera affatto la obiezioni, poiché le stesse ragioni rimangono in riferimento alla prima volta in cui Cristo proferì quelle parole, che certo allora non furono proferite materialmente, ma per attuarne il significato. Per cui bisogna dire che anche quando vengono dette dal sacerdote hanno un valore significativo, e non soltanto materiale. - E non importa che il sacerdote le riferisca come dette da Cristo. Poiché per l'infinita virtù di Cristo, come dal contatto della sua carne la virtù di rigenerare raggiunse non solo le acque che lo lambirono, ma tutte le altre in ogni luogo e per tutti i secoli futuri, così dal fatto di essere state proferite da parte di Cristo queste parole ricevettero la virtù di consacrare qualunque sia il sacerdote che le pronunzia, come se Cristo stesso le proferisse al presente. Altri perciò hanno pensato che il pronome «questo» nella proposizione esaminata sia dimostrativo non rispetto ai sensi, ma rispetto all'intelligenza. Per cui la frase: «Questo è il mio corpo» vorrebbe dire: «Ciò che questo significa è il mio corpo». Neppure questo però è sostenibile. Producendo infatti i sacramenti ciò che significano, con tale forma non si otterrebbe la presenza del corpo di Cristo in questo sacramento secondo la realtà, ma solo

come in un segno che lo esprime. E questa è un'eresia, come si è visto sopra *[q. 75, a. 1]*. Altri per conseguenza hanno sostenuto che il pronome «questo» è dimostrativo rispetto ai sensi, ma non nell'istante in cui viene pronunziato, bensì nell'ultimo istante della forma; come quando uno dice: «Ora taccio», l'avverbio ora sta a indicare l'istante immediatamente successivo alla locuzione; il senso è infatti: «Appena dette queste parole, taccio». Ma neppure questa opinione è sostenibile. Secondo tale spiegazione infatti la frase avrebbe questo significato: «Il mio corpo è il mio corpo». E in tal caso la formula non compirebbe ciò che significa, poiché ciò è vero anche prima del proferimento delle parole. Neppure questo dunque è il senso della suddetta proposizione. Perciò si deve procedere diversamente, e affermare che **questa proposizione,** come si è già detto *[a. 4]*, **ha la virtù di compiere la conversione del pane nel corpo di Cristo**. Essa quindi sta alle altre proposizioni che hanno una **virtù** soltanto **significativa** e non **operativa** come l'**idea dell'intelletto pratico**, che è **fattiva delle cose**, sta all'**idea dell'intelletto speculativo,** che invece **deriva dalle cose**: infatti «le parole sono i segni dei concetti», come dice Aristotele. Come quindi i concetti dell'intelletto pratico non presuppongono le realtà concepite, ma le compiono, così la verità di questa proposizione non presuppone la realtà significata, ma la compie: tale è infatti il rapporto della parola di Dio con le realtà che produce. Ora, questa conversione non avviene per fasi successive, ma in modo istantaneo, come si è detto *[q. 75, a. 7]*. **Quindi la proposizione in esame va intesa in rapporto all'istante conclusivo** della locuzione: non si deve però sottintendere nel soggetto quello che è il termine della conversione, nel senso cioè che il corpo di Cristo sia **il corpo di Cristo**; e neppure si deve sottintendere nel soggetto ciò che esso era prima della conversione, ossia **il pane**, ma **si deve intendere nel soggetto ciò che è comune ad ambedue i termini, ossia la realtà genericamente contenuta sotto le specie**. Infatti le parole della forma non fanno sì che il corpo di Cristo sia il corpo di Cristo, né che il pane sia il corpo di Cristo, ma che il contenuto di queste specie, che prima era pane, sia il corpo di Cristo. Per questo il Signore, espressamente, non dice: «Questo pane è il mio corpo», come intende la seconda opinione; e neppure: «Questo mio corpo è il mio corpo», come vorrebbe la terza opinione, ma genericamente: «Questo è il mio corpo», senza specificare il soggetto con qualche sostantivo, bensì adoperando come soggetto il solo pronome, che indica la sostanza in genere senza specificazione, cioè senza una forma determinata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 78, a. 5, ad arg. 1

Il pronome «**questo**» **indica la sostanza, ma senza determinarne la natura**, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 78, a. 5, ad arg. 2

Il pronome «questo» non indica gli accidenti, bensì la sostanza contenuta sotto gli accidenti, che prima era pane e dopo è il corpo di Cristo; il quale, sebbene non si rivesta di tali accidenti, è nondimeno contenuto sotto di essi.

III[a] q. 78, a. 5, ad arg. 3

Il significato di questa proposizione **precede la realtà** significata **in ordine di natura**, come la causa è per natura prima dell'effetto; **non la precede però in ordine di tempo, poiché**

questa causa implica simultaneamente il proprio effetto. E ciò basta per la verità della proposizione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la forma della consacrazione del pane non produca il suo effetto prima che sia terminata la forma della consacrazione del vino. Infatti:

III[a] q. 78, a. 6, arg. 1

Come per la consacrazione del pane inizia a essere presente sotto questo sacramento il corpo di Cristo, così per la consacrazione del vino inizia a essere presente il sangue. Se quindi le parole della consacrazione del pane avessero il loro effetto prima della consacrazione del vino, ne verrebbe che in questo sacramento il corpo di Cristo comincerebbe a essere presente privo di sangue. Il che non è ammissibile.

III[a] q. 78, a. 6, arg. 2

Un sacramento non può avere che un unico compimento: per cui nel battesimo, sebbene le immersioni siano tre, tuttavia la prima immersione non ha effetto finché non è terminata la terza. Ora, tutta la celebrazione eucaristica costituisce un unico sacramento, come si è visto sopra *[q. 73, a. 2]*. Perciò le parole con le quali si consacra il pane non conseguono il loro effetto senza le parole sacramentali con cui si consacra il vino.

III[a] q. 78, a. 6, arg. 3

Nella stessa forma della consacrazione del pane vi sono più parole, delle quali la prima non consegue il suo effetto se non è pronunciata l'ultima, come si è detto *[a. 4, ad 3; a. 5, ob. 1; q. 75, aa. 2, 7]*. Quindi, per lo stesso motivo, neppure le parole con cui viene consacrato il corpo di Cristo hanno effetto se non vengono pronunciate le parole con cui si consacra il sangue di Cristo.

III[a] q. 78, a. 6. SED CONTRA:

Appena dette le parole della consacrazione del pane l'ostia consacrata viene mostrata all'**adorazione del popolo**. Ma ciò non avverrebbe se non vi fosse presente il corpo di Cristo, poiché altrimenti si avrebbe un atto di **idolatria.** Quindi le parole della consacrazione del pane conseguono il loro effetto prima che siano pronunziate le parole della consacrazione del vino.

III[a] q. 78, a. 6. RESPONDEO:

Alcuni dottori antichi dissero che queste due forme, della consacrazione del pane e del vino, si attendono a vicenda nell'operare: cioè la prima non raggiungerebbe il suo effetto finché non sia stata proferita la seconda. Ma questa opinione non è ammissibile, poiché, come si è detto *[a. 5, ad 3]*, per la verità della proposizione: «**Questo è il mio corpo**» si richiede, a causa del verbo di **tempo presente**, che **la realtà significata sia simultanea** alla significazione stessa della frase; altrimenti, se la realtà significata venisse attesa per il futuro, verrebbe usato un verbo di tempo futuro, non di tempo presente, per cui non si direbbe: «Questo è il mio corpo», bensì: «Questo sarà il mio corpo». Ora, il significato di questa proposizione si attua appena

termina il proferimento di tali parole. Occorre quindi che la realtà significata, che è l'effetto di questo sacramento, sia subito presente; altrimenti la proposizione non sarebbe vera. - Inoltre tale opinione è contro il **rito della Chiesa**, la quale subito dopo il proferimento di quelle parole **adora il corpo di Cristo**. Si deve quindi ritenere che la prima forma non aspetta la seconda nell'operare, ma produce subito il suo effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 78, a. 6, ad arg. 1

È da questa ragione che pare siano stati ingannati quanti tennero l'opinione indicata *[nel corpo].* Si deve quindi ricordare che dopo la consacrazione del pane sono presenti nella specie del pane sia il corpo di Cristo in forza del sacramento, sia il suo sangue in forza della naturale concomitanza; invece dopo la consacrazione del vino nelle specie del vino il sangue di Cristo è presente in forza del sacramento, e il corpo di Cristo per naturale concomitanza, per cui tutto Cristo è presente sotto l'una e sotto l'altra specie, come si è detto sopra *[q. 76, a. 2]*.

III[a] q. 78, a. 6, ad arg. 2

Questo sacramento è unico per la sua perfezione, come si è visto precedentemente [l. cit. nell'ob.], in quanto esso è costituito di due cose, cioè di cibo e di bevanda, ciascuna delle quali ha in se stessa la propria perfezione. Invece le tre immersioni del battesimo sono ordinate a un unico e semplice effetto. Quindi il paragone non regge.

III[a] q. 78, a. 6, ad arg. 3

Le varie parole che si trovano nella forma della consacrazione del pane costituiscono la verità di un'unica proposizione; non così invece le parole delle due forme distinte. Quindi il caso è diverso.

Questione 79
Proemio

Passiamo così a considerare gli effetti di questo sacramento.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se questo sacramento conferisca la grazia;
2. Se sia effetto di questo sacramento il conseguimento della gloria;
3. Se effetto di questo sacramento sia la remissione del peccato mortale;
4. Se questo sacramento rimetta il peccato veniale;
5. Se rimetta tutta la pena del peccato;
6. Se preservi l'uomo dai peccati futuri;
7. Se possa giovare a persone diverse da quella che lo riceve;
8. Ciò che impedisce l'effetto di questo sacramento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **questo sacramento** non **conferisca la grazia**. Infatti:

III[a] q. 79, a. 1, arg. 1

Questo sacramento è un **cibo spirituale**. Ma il cibo viene dato solo a **chi vive**. Ora, poiché la vita soprannaturale viene dalla grazia, questo sacramento compete solo a chi già possiede la grazia. Quindi esso non conferisce **la prima grazia**. E neppure ne conferisce **l'aumento**, poiché la crescita spirituale appartiene al sacramento della confermazione, come si è detto sopra *[q. 65, a. 1; q. 72, a. 1]*. Perciò questo sacramento non conferisce la grazia.

III[a] q. 79, a. 1, arg. 2

Questo sacramento viene ricevuto come refezione spirituale. Ma **la refezione** spirituale riguarda piuttosto l'**esercizio** che il **conseguimento della grazia**. Pare quindi che questo sacramento non conferisca la grazia.

III[a] q. 79, a. 1, arg. 3

In questo sacramento, come si è notato sopra *[q. 74, a. 1]*, «**il corpo di Cristo viene offerto per la salvezza del corpo, e il sangue per la salvezza dell'anima** ». Il corpo però non è capace della grazia, a differenza dell'anima, come si è dimostrato nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 4]*. Perciò almeno rispetto al corpo questo sacramento non conferisce la grazia.

III[a] q. 79, a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 6, 51**, dice: «**Il pane che io vi darò è la mia carne per la vita del mondo**». Ma la vita spirituale è data dalla grazia. Quindi questo sacramento conferisce la grazia.

IIIª q. 79, a. 1. RESPONDEO:

L'effetto di questo sacramento deve essere dedotto:

- **in primo luogo e principalmente da ciò che è contenuto nel sacramento**, e che è **Cristo**. Il quale, come **venendo visibilmente nel mondo portò ad esso la vita**, secondo quelle parole, **Giovanni 1,17**: «**La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo**», così **venendo sacramentalmente** nell'uomo produce **la vita della grazia**, secondo quelle altre parole **Giovanni 6, 57**: «**Colui che mangia di me vivrà per me**». Per cui S. Cirillo poteva scrivere: «Il vivificante Verbo di Dio, unendosi alla propria carne, la rese vivificante. Era quindi conveniente che egli si unisse in qualche modo ai nostri corpi per mezzo della sua santa carne e del suo prezioso sangue, che noi riceviamo attraverso una vivificante benedizione nel pane e nel vino».

- **Secondo**, l'effetto di questo sacramento risulta **da ciò che il sacramento rappresenta**, e che è **la passione di Cristo**, come si è detto sopra *[q. 74, a. 1; q. 76, a. 2, ad 1]*. Di conseguenza l'**effetto che la passione di Cristo** produsse nel mondo, questo sacramento lo produce nel singolo uomo. Per cui il **Crisostomo**, commentando il testo evangelico **Giovanni 19, 34**: «**Subito uscì sangue e acqua**», scrive: «**Poiché di là hanno inizio i sacri misteri, quando ti accosti al tremendo calice, accostati come se tu dovessi bere allo stesso costato di Cristo**». E il Signore medesimo, **Matteo 26, 28**, afferma: «**Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati**».

- **Terzo**, **l'effetto di questo sacramento** appare dal modo in cui esso viene offerto, cioè sotto forma di cibo e di bevanda. E così tutti gli effetti che il cibo e la bevanda materiali producono nella **vita** del corpo, cioè il **sostentamento**, la **crescita**, la **riparazione** e il **diletto**, li produce anche questo sacramento nella vita spirituale. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**Questo è il pane della vita eterna, che fortifica la sostanza della nostra anima**». E il Crisostomo afferma: «A noi che lo desideriamo egli si offre, perché lo possiamo toccare e mangiare e abbracciare». Per cui il Signore stesso, **Giovanni 6, 55,** ha affermato: «**La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda**».

- **Quarto**, l'**effetto di questo sacramento risulta dalle specie** sotto le quali ci viene dato. Per cui **S. Agostino** osserva in proposito: «**Il Signore nostro ci affidò il suo corpo e il suo sangue servendosi di sostanze che devono la loro unità a una pluralità di elementi: la prima infatti**», cioè il pane, «**diviene un'unica sostanza a partire da molti grani; la seconda**», cioè il vino, «**lo diviene dal confluire di molti chicchi d'uva**». E per questo aggiunge: «**O sacramento di pietà, o segno di unità, o vincolo di carità**!». Ora, considerando che Cristo e la sua passione producono la grazia, e che la refezione spirituale e la carità non possono aversi senza la grazia, risulta da tutto quanto si è detto che questo sacramento conferisce la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 1, ad arg. 1

Questo sacramento ha di per se stesso la virtù di conferire la grazia; e nessuno prima di aver ricevuto questo sacramento possiede la grazia se non in dipendenza da un qualche desiderio di esso: o personale, come nel caso degli **adulti,** o della Chiesa, come nei caso dei **bambini**, secondo quanto si è già detto *[q. 73, a. 3]*. Si deve quindi all'efficacia della virtù di questo sacramento il fatto che anche con il solo suo desiderio uno possa conseguire la grazia che lo vivifica spiritualmente. **Ne segue perciò che quando si riceve realmente il sacramento stesso la grazia aumenta, e la vita soprannaturale raggiunge la sua perfezione**. Diversamente però da quanto avviene nel **sacramento della cresima**, in cui la grazia aumenta e viene perfezionata **per consentirci di resistere agli assalti esterni dei nemici di Cristo:** nell'Eucaristia infatti **la grazia aumenta** e la vita soprannaturale è perfezionata affinché l'uomo sia perfetto in se stesso mediante **l'unione con Dio** *[e con i fratelli]*

IIIª q. 79, a. 1, ad arg. 2

Questo sacramento conferisce spiritualmente la grazia assieme **alla virtù della carità**. Per cui il **Damasceno** paragona questo sacramento al carbone acceso visto da **Isaia 6, 6**: «**Come il carbone non è solo legno, ma legno unito al fuoco, così anche il pane della comunione non è pane soltanto, ma pane unito alla divinità**». Ora, come osserva **S. Gregorio**, «**l'amore di Dio non rimane ozioso, ma opera grandi cose, se c'è**». E così con questo sacramento, per quanto dipende dalla sua efficacia, **l'abito della grazia e delle virtù non viene soltanto conferito, ma anche posto in attività, secondo le parole di S. Paolo**, **2Corinti 5, 14:** «**L'amore di Cristo ci spinge**». Per cui in forza di questo sacramento l'anima spiritualmente si ristora, in quanto rimane deliziata e quasi inebriata dalla dolcezza della bontà divina, secondo l'espressione del **Cantico 5, 1**: «**Mangiate, amici, e bevete; e inebriatevi, carissimi**».

IIIª q. 79, a. 1, ad arg. 3

Dato che i sacramenti operano secondo la somiglianza di ciò che significano, facendo una specie di accostamento si è soliti dire che nell'Eucaristia «il corpo viene offerto per la salvezza del corpo, e il sangue per la salvezza dell'anima », sebbene l'uno e l'altro operino per la salvezza di entrambi, essendo Cristo presente nell'uno e nell'altro nella sua integrità, come si è detto sopra *[q. 76, a. 2]*. E sebbene il corpo non sia il soggetto immediato della grazia, **tuttavia l'effetto della grazia ridonda dall'anima sul corpo**: poiché nella vita presente in virtù di questo sacramento «**noi offriamo le nostre membra come strumenti di giustizia per Dio**», come dice S. Paolo, **Romani 6, 13**; e nella vita futura il nostro corpo parteciperà dell'incorruzione e della gloria dell'anima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che questo sacramento non abbia come effetto il **conseguimento della gloria**. Infatti:

IIIª q. 79, a. 2, arg. 1

L‘effetto deve corrispondere alla causa. Ma questo sacramento spetta ai viatori, per cui è detto anche viatico. Non essendo dunque i viatori ancora capaci di possedere la gloria, pare che questo sacramento non ne causi il conseguimento.

IIIª q. 79, a. 2, arg. 2

Posta la causa sufficiente, si ha l‘effetto. Molti invece ricevono questo sacramento senza giungere alla gloria, come osserva **S. Agostino**. Perciò questo sacramento non è la causa del raggiungimento della gloria.

IIIª q. 79, a. 2, arg. 3

Il più non viene dal meno, poiché nulla agisce oltre i limiti della propria specie. Ora, ricevere Cristo sotto specie non proprie, come avviene in questo sacramento, è meno che goderlo nella sua propria specie, come avviene nello stato di gloria. Questo sacramento dunque non può causare il raggiungimento della gloria.

IIIª q. 79, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 6, 51**, si legge: «**Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno**». Ma la vita eterna è la vita della gloria. Quindi l‘effetto di questo sacramento è il conseguimento della gloria.

IIIª q. 79, a. 2. RESPONDEO:

In questo sacramento si può considerare sia **il principio** da cui esso riceve la forza di produrre l‘effetto, **cioè Cristo stesso** presente e la sua passione rappresentata, sia gli elementi ai quali l‘effetto è condizionato, cioè l‘**uso del sacramento** e **le specie sacramentali**. Ora, sotto ambedue gli aspetti è proprio di questo sacramento causare il raggiungimento della vita eterna. Infatti Cristo in persona ci aprì l‘ingresso alla vita eterna con la sua passione, secondo l‘affermazione di S. Paolo, **Ebrei 9, 15**: «**Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché essendo ormai intervenuta la sua morte, coloro che sono stati chiamati ricevano l‘eredità eterna che è stata promessa**». Ed è per questo che nella forma di questo sacramento si dice: «Questo è il calice del mio sangue, per la nuova ed eterna alleanza». Similmente la **refezione** prodotta da questo cibo spirituale e l‘**unità** significata dalle specie del pane e del vino sono certamente possedute già al presente, però in modo imperfetto, mentre saranno possedute perfettamente nello stato di gloria. Per cui **S. Agostino**, a commento delle parole del Signore, **Giovanni 6, 55**: «**La mia carne è vero cibo**», scrive: «**Gli uomini che con il cibo e la bevanda desiderano non sentire più la fame e la sete, non ottengono ciò propriamente se non con questo cibo e con questa bevanda, che rendono i loro consumatori immortali e incorruttibili nella società dei Santi, dove si avrà la pace e l‘unità piena e perfetta**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 2, ad arg. 1

Come la passione di Cristo, in forza della quale opera questo sacramento, pur essendo la causa sufficiente della nostra gloria, non ci introduce subito in essa, dovendo noi prima «**soffrire con Cristo**» per poi «**essere con lui glorificati**», come dice S. Paolo, **Romani 8, 17**, così questo sacramento non ci introduce subito nella gloria, ma ci dà la capacità di giungervi. E

per questo motivo è detto **viatico.** In figura del quale si legge di Elia, **1Re 19, 8**, che «**mangiò e bevve, e con la forza datagli da quel cibo camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb**».

IIIª q. 79, a. 2, ad arg. 2

Come la passione di Cristo non ha il suo effetto in coloro che non sono debitamente disposti verso di essa, così con questo sacramento non raggiungono la gloria **coloro che lo ricevono indegnamente.** Per cui **S. Agostino**, commentando le parole, **Giovanni 6, 48**: «**Io sono il pane della vita**», afferma: «**Una cosa è il sacramento e un'altra la virtù del sacramento. Molti prendono dall'altare, e prendendo muoiono. Mangiatelo dunque spiritualmente il pane celeste: portate l'innocenza all'altare**». Non c'è dunque da meravigliarsi se quanti non conservano l'innocenza non conseguono l'effetto di questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 2, ad arg. 3

È compito del sacramento, che agisce strumentalmente, offrirci Cristo sotto specie non proprie. Ma nulla impedisce che la causa strumentale produca un effetto ad essa superiore, come si è visto sopra *[q. 77, a. 3, ad 3]*.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **rimettere i peccati mortali** sia un effetto di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 79, a. 3, arg. 1

Si dice in un postcommunio: «**Che questo sacramento lavi i nostri delitti**». Ma i delitti sono peccati mortali. Quindi con questo sacramento vengono tolti i peccati mortali.

IIIª q. 79, a. 3, arg. 2

Questo sacramento, come anche il battesimo, agisce in forza della passione di Cristo. Ma con il battesimo vengono rimessi i peccati mortali, come si è detto sopra *[q. 69, a. 1]*. Quindi anche con questo sacramento; tanto più che nella sua forma si dice [a proposito del sangue]: «**Che sarà sparso per molti in remissione dei peccati**».

IIIª q. 79, a. 3, arg. 3

Questo sacramento, come si è detto *[a. 1]*, conferisce la grazia. Ma la grazia giustifica l'uomo dai peccati mortali, come afferma San Paolo, **Romani 3, 24**: «**Giustificati gratuitamente per la sua grazia**». Quindi questo sacramento rimette i peccati mortali.

IIIª q. 79, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 11, 29**, dichiara: «**Chi mangia e beve indegnamente [l'Eucaristia], mangia e beve la propria condanna**». E la **Glossa** commenta: «**Mangia e beve indegnamente chi è in peccato, o chi si comporta senza rispetto: costui mangia e beve il giudizio, cioè la propria condanna** ». Quindi chi è in peccato mortale, ricevendo questo

sacramento, si aggrava di un altro peccato, anziché conseguire la remissione del peccato precedente.

IIIª q. 79, a. 3 RESPONDEO:

L'efficacia di questo sacramento può essere considerata sotto **due aspetti:**

- **Primo**, **in se stessa**. E allora bisogna affermare che questo sacramento ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati in virtù della passione di Cristo, che è la fonte e la causa della remissione dei peccati.

- **Secondo**, può essere considerata **in relazione al soggetto** che riceve questo sacramento, in quanto in esso si trova o non si trova l'**impedimento a riceverlo**. Ora, chiunque ha coscienza di essere in peccato mortale è impedito di ricevere l'effetto di questo sacramento, **non essendo degno di accostarvisi**: sia perché **spiritualmente non è in vita**, e in tale condizione non deve prendere il cibo spirituale che non spetta se non a chi vive, sia perché **non può unirsi a Cristo**, come avviene con questo sacramento, finché perdura in lui l'attaccamento al peccato mortale. Per questo, come si legge nel libro **De Ecclesiasticis Dogmatibus** [53], «**l'anima, se è in stato di peccato, peggiora la sua condizione ricevendo l'Eucaristia, invece di purificarsi**». **Di conseguenza questo sacramento, in chi lo riceve con la consapevolezza di essere in peccato mortale, non produce la remissione del peccato mortale**. Tuttavia esso può produrre la remissione del peccato in due casi:

- **Primo**, in quanto è ricevuto non in atto, ma nel desiderio: come ad es. da parte di colui che riceve la prima giustificazione del suo peccato.

- **Secondo,** quando è ricevuto da colui che è in peccato mortale senza però averne **coscienza** e **affetto**. Può darsi infatti che prima non fosse sufficientemente contrito: accostandosi però con devozione e riverenza a questo sacramento ne riceve la grazia della carità, che perfeziona la contrizione e [produce] la remissione del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 3, ad arg. 1

Quando chiediamo che questo sacramento «lavi i nostri delitti» ci riferiamo ai peccati di cui non abbiamo coscienza, secondo le parole del **Salmo 18, 13**: «**Assolvimi dalle colpe che non vedo**»; oppure chiediamo che si perfezioni in noi **la contrizione** per la remissione dei peccati; o anche che ci sia data la **forza di evitarli**.

IIIª q. 79, a. 3, ad arg. 2

Il battesimo è una **generazione spirituale**, ossia il passaggio spirituale dal non essere all'essere; e viene amministrato in forma di abluzione. Quindi sotto ambedue gli aspetti chi ha coscienza di peccato mortale non accede indegnamente al battesimo. Nell'Eucaristia invece si riceve Cristo come **nutrimento dello spirito**, il quale non può essere dato a chi è morto nei peccati. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 79, a. 3, ad arg. 3

La grazia è una causa sufficiente a rimettere il peccato mortale, ma non lo rimette di fatto se non quando viene data al peccatore per la prima volta. Ora, non è così che essa viene data in questo sacramento. Quindi l'argomento non vale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che questo sacramento non rimetta i peccati veniali. Infatti:

IIIª q. 79, a. 4, arg. 1

Questo sacramento, come dice S. Agostino, è «il sacramento della carità». Ma i peccati veniali non sono contrari alla carità, come si è spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 88, aa. 1, 2; II-II, q. 24, a. 8, ad 2; a. 10]*. Poiché dunque un contrario viene eliminato dall'altro contrario, ne segue che i peccati veniali non vengono rimessi da questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 4, arg. 2

Se questo sacramento rimettesse i peccati veniali, come ne rimette uno, così li rimetterebbe tutti. Ma è impossibile che li rimetta tutti, perché allora potremmo essere frequentemente senza alcun peccato veniale, contro l'affermazione di S. Giovanni, 1Giovanni 1, 8: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Quindi questo sacramento non rimette alcun peccato veniale.

IIIª q. 79, a. 4, arg. 3

I contrari si eliminano a vicenda. Ora, i peccati veniali non impediscono di ricevere questo sacramento; S. Agostino infatti, commentando le parole, Giovanni 6, 51: «Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno », scrive: «Portate l'innocenza all'altare; i peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi». Quindi nemmeno i peccati veniali vengono eliminati da questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 4. SED CONTRA:

Innocenzo III dice che questo sacramento «**cancella il [peccato] veniale e preserva dal mortale**».

IIIª q. 79, a. 4. RESPONDEO:

In questo sacramento si possono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto. E sotto ambedue gli aspetti è evidente che questo sacramento ha la virtù di rimettere i peccati veniali. Esso infatti viene ricevuto sotto forma di **cibo che nutre**. Ma il nutrimento del cibo è necessario al corpo proprio per **riparare le perdite quotidiane** che avvengono per il calore naturale. Ora, anche spiritualmente noi perdiamo ogni giorno qualcosa **per il calore della concupiscenza** a causa dei **peccati veniali**, che diminuiscono il fervore della carità, come si è spiegato nella Seconda Parte *[II-II, q. 24, a. 10; q. 54, a. 3]*. Quindi è compito di questo sacramento rimettere i peccati veniali. Per cui **S. Ambrogio** afferma che questo pane quotidiano viene preso «**come rimedio delle infermità quotidiane**». **L'effetto poi di questo sacramento è la carità**, non solo quanto all'abito, ma **anche quanto all'atto**, che viene

eccitato in questo sacramento ed **elimina i peccati veniali**. **È chiaro dunque che in virtù di questo sacramento sono rimessi i peccati veniali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 79, a. 4, ad arg. 1

I peccati veniali, sebbene non siano contrari alla carità quanto all'abito, sono tuttavia contrari al fervore del suo atto, che ha un incentivo in questo sacramento. E in forza di tale fervore i peccati veniali vengono eliminati.

III[a] q. 79, a. 4, ad arg. 2

Quel testo non va inteso nel senso che l'uomo non possa mai trovarsi senza peccato veniale, ma nel senso che i santi nel corso della vita non possono evitare dei peccati veniali.

III[a] q. 79, a. 4, ad arg. 3

L'efficacia della carità, che questo sacramento produce, supera quella dei peccati veniali: infatti la carità elimina col suo atto i peccati veniali, mentre questi non possono impedire completamente l'atto della carità. E la stessa ragione vale per questo sacramento.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che questo sacramento **rimetta tutta la pena** dovuta al peccato. Infatti:

III[a] q. 79, a. 5, arg. 1

Con questo sacramento, come si è già visto sopra *[aa. 1, 2]*, l'uomo riceve in sé l'effetto della passione di Cristo, allo stesso modo che con il battesimo. Ma con il battesimo l'uomo ottiene la remissione di tutta la pena in forza della passione di Cristo, la quale soddisfece pienamente per tutti i peccati, come risulta da quanto si è già visto *[q. 69, a. 2]*. Quindi con questo sacramento si ottiene la remissione di tutta la pena dovuta al peccato.

III[a] q. 79, a. 5, arg. 2

Il Papa S. **Alessandro I** [Decr. di Graz. 3, 2, 8] ha scritto: «**Tra i sacrifici nessuno può essere più grande di quello del corpo e del sangue di Cristo**». Ma con i sacrifici dell'antica legge l'uomo soddisfaceva ai suoi peccati, secondo l'attestazione del **Levitico cc. 4, 5**: «**Se uno avrà peccato, offrirà» (questa o quella cosa), «e gli sarà perdonato**». Quindi molto di più questo sacramento varrà a rimettere qualsiasi pena.

III[a] q. 79, a. 5, arg. 3

È noto che questo sacramento **rimette una parte del debito della pena**: poiché ad alcuni viene ingiunto come soddisfazione di far celebrare per sé delle messe. Ma per la stessa ragione per cui viene rimessa una parte della pena, possono venire rimesse anche le altre parti, essendo infinita la virtù di Cristo contenuta in questo sacramento. Quindi questo sacramento rimette tutta la pena.

IIIª q. 79, a. 5. SED CONTRA:

Se ciò fosse vero non si dovrebbe imporre alcun‘altra pena, esattamente come si fa nel battesimo.

IIIª q. 79, a. 5. RESPONDEO:

L‘Eucaristia è insieme sacrificio e sacramento: ma ha natura di sacrificio in quanto è offerta, e natura di sacramento in quanto è ricevuta. Essa quindi produce l‘effetto del sacramento in chi la riceve, e ha l‘effetto del sacrificio in chi la offre, o in coloro per i quali viene offerta.

- Se dunque viene considerata **come sacramento, l‘Eucaristia** produce il suo effetto in due modi:

+ **primo, direttamente** in virtù del sacramento; In virtù del sacramento dunque essa produce direttamente l‘effetto per il quale fu istituita. Ora, l‘Eucaristia non fu istituita al fine di **soddisfare**, bensì al fine di **nutrire spiritualmente** grazie all‘**unione con Cristo** e con le sue membra, come anche il cibo si unisce a chi se ne ciba.

+ **secondo, quasi per una certa concomitanza**, come si è detto *[q. 76, aa. 1, 2]* anche a proposito di quanto è contenuto nel sacramento.. Compiendosi però tale unione mediante la carità, per il cui fervore si ha la **remissione** non solo **della colpa**, ma anche della pena, per una certa concomitanza con l‘effetto principale l‘uomo ottiene anche la remissione **della pena**: non di tutta però, ma in misura della sua devozione e del suo fervore.

- In quanto poi è **sacrificio**, l‘Eucaristia ha un **effetto soddisfattorio**. Ma nella soddisfazione pesa più la disposizione dell‘offerente che la grandezza della cosa offerta: per cui anche il Signore, **Luca 21, 4**, dice che la vedova, avendo dato due spiccioli, «**aveva dato più di tutti**». Così dunque, sebbene questo sacrificio per la grandezza dell‘offerta basti alla soddisfazione di ogni pena, tuttavia diviene soddisfattorio per coloro per cui viene offerto, o per coloro che lo offrono, **secondo la misura della loro devozione, e non di tutta la pena loro dovuta**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 5, ad arg. 1

Il sacramento del battesimo è direttamente ordinato alla remissione della pena e della colpa; non così invece l‘Eucaristia: poiché il battesimo viene conferito all‘uomo come a chi muore assieme a Cristo, mentre l‘Eucaristia è amministrata in quanto uno per mezzo di Cristo ha bisogno di nutrirsi e di perfezionarsi. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 79, a. 5, ad arg. 2

Gli altri sacrifici e le altre offerte, a differenza del sacrificio eucaristico, non producevano la remissione di tutta la pena, né per la grandezza della cosa offerta, né per la devozione del fedele, dalla quale dipende il fatto che nemmeno nel sacrificio eucaristico essa venga rimessa per intero.

IIIª q. 79, a. 5, ad arg. 3

Il fatto che non tutta la pena venga rimessa da questo sacramento dipende non dall'insufficienza della virtù di Cristo, ma dall'**insufficienza della devozione umana**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che questo sacramento non **preservi l'uomo dai peccati futuri**. Infatti:

III[a] q. 79, a. 6, arg. 1

Molti, dopo aver degnamente ricevuto questo sacramento, cadono in peccato. Ma ciò non avverrebbe se questo sacramento preservasse dai peccati futuri. Quindi non è un effetto di questo sacramento il preservare dai peccati futuri.

III[a] q. 79, a. 6, arg. 2

L'Eucaristia è «il sacramento della carità», come si è detto *[a. 4, ob. 1; q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ad 3; q. 78, a. 3, ad 6]*. Ma la carità non preserva dai peccati futuri, poiché una volta posseduta può essere perduta con il peccato, come si è visto nella Seconda Parte *[II-II, q. 24, a. 11]*. Quindi neppure questo sacramento preserva l'uomo dal peccato.

III[a] q. 79, a. 6, arg. 3

L'origine del peccato in noi, secondo S. Paolo, **Romani 7, 23**, è «**la legge del peccato presente nelle nostre membra**». Ora la **mitigazione del fomite**, ossia della **legge del peccato**, viene posta tra gli effetti non di questo sacramento, ma piuttosto del battesimo. Quindi preservare dai peccati futuri non è un effetto di questo sacramento.

III[a] q. 79, a. 6. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 6, 50**, ha affermato: «**Questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia**». Ma ciò evidentemente non va inteso della morte corporale. Va quindi inteso nel senso che questo sacramento **preserva dalla morte spirituale, che è causata dal peccato**.

III[a] q. 79, a. 6. RESPONDEO:

Il peccato è una specie di morte spirituale dell'anima. Quindi uno viene preservato dal peccato allo stesso modo in cui il corpo viene preservato dalla morte futura. Ora, tale preservazione avviene in due modi:

- **PRIMO**, in quanto l'organismo umano viene rafforzato interiormente **contro gli agenti interni della corruzione**: e così viene preservato dalla morte con il cibo e con le medicine.

- **SECONDO**, in quanto viene **difeso dagli assalti esterni**: e così viene preservato con le armi, che proteggono il corpo. Ora, questo sacramento preserva dal peccato nell'uno e nell'altro modo:

+ **Primo**, perché **unendo l'uomo a Cristo** mediante la grazia ne rafforza la vita dello spirito come un cibo e una medicina spirituali, in conformità alle parole del **Salmo 103, 15**:

«**Il pane che sostiene il suo vigore**». E S. Agostino scrive: «Accostati sicuro: è pane, non veleno».

+ **Secondo**, in quanto rappresenta la **passione di Cristo**, dalla quale sono stati vinti i demoni: infatti l'Eucaristia respinge ogni assalto diabolico. Da cui le parole del **Crisostomo**: «**Come leoni spiranti fiamme, torniamo da quella mensa resi terribili per il demonio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 79, a. 6, ad arg. 1

L'effetto di questo sacramento viene ricevuto dall'uomo **secondo la condizione umana**: come l'influsso di ogni causa agente viene ricevuto dalla materia secondo le condizioni della materia. Ora, l'uomo viatore è in una condizione tale che il suo **libero arbitrio** può piegarsi al bene e al male. Perciò questo sacramento, sebbene abbia di per sé la forza di preservare dal peccato, tuttavia non toglie all'uomo la possibilità di peccare.

III[a] q. 79, a. 6, ad arg. 2

Anche **la carità** di per sé preserva l'uomo dal peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Romani 13, 10**: «**L'amore non fa nessun male al prossimo**». Tuttavia la mutabilità del libero arbitrio fa sì che uno possa peccare anche dopo essere stato in possesso della carità, come anche dopo aver ricevuto questo sacramento.

III[a] q. 79, a. 6, ad arg. 3

Questo sacramento, sebbene non sia direttamente destinato a diminuire il fomite, tuttavia lo diminuisce di riflesso in quanto accresce la carità: poiché, come dice **S. Agostino**, «**l'aumento della carità fa diminuire la concupiscenza**». Direttamente invece conferma il cuore dell'uomo nel bene. E anche così l'uomo è preservato dal peccato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che questo sacramento giovi soltanto a chi lo riceve. Infatti:

III[a] q. 79, a. 7, arg. 1

Questo sacramento è dello stesso genere degli altri sacramenti, essendo compreso nella medesima numerazione. Ma gli altri sacramenti non giovano se non a coloro che li ricevono: come l'effetto del battesimo non lo riceve se non chi è battezzato. Perciò anche questo sacramento può giovare solo a colui che lo riceve.

III[a] q. 79, a. 7, arg. 2

L'effetto di questo sacramento è il conseguimento della grazia e della gloria, e la remissione della colpa, almeno veniale. Se dunque questo sacramento producesse l'effetto anche in quanti non lo ricevono, potrebbe accadere che uno raggiunga la grazia, la gloria e la remissione della colpa senza alcuna partecipazione propria né attiva né passiva, ma solo perché altri offrono o ricevono questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 7, arg. 3

Accrescendo la causa viene ad accrescersi anche l'effetto. Se dunque questo sacramento giovasse anche a coloro che non lo ricevono, ne seguirebbe che esso gioverebbe maggiormente a qualcuno se molti lo consumassero assumendo più ostie in una messa, cosa che non è nella prassi della Chiesa: che cioè molti facciano la comunione per la salvezza di qualcuno. Perciò questo sacramento non giova se non a colui che lo riceve.

IIIª q. 79, a. 7. SED CONTRA:

Nella celebrazione di questo sacramento **si prega per molti altri.** Ma ciò sarebbe inutile se questo sacramento non potesse giovare agli altri. Quindi l'Eucaristia non giova soltanto a chi la riceve.

IIIª q. 79, a. 7. RESPONDEO:

L'Eucaristia, come si è detto sopra *[a. 5]*, **non è soltanto sacramento, ma è anche sacrificio**. Questo sacramento infatti, in quanto rappresenta la **passione di Cristo**, nella quale egli secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini 5, 2**: «**offrì se stesso come vittima a Dio**», ha natura di sacrificio;

- in quanto invece per mezzo di esso viene **data la grazia** invisibile sotto apparenze visibili, ha natura di **sacramento**. A coloro quindi che la ricevono l'Eucaristia **giova sia come sacramento** che come sacrificio, poiché viene offerta per quanti si comunicano; infatti nel **canone della messa** si legge: «**Su tutti noi che partecipiamo di questo altare, comunicando al santo mistero del corpo e sangue del tuo Figlio, scenda la pienezza di ogni grazia e benedizione del cielo**».

- Agli altri invece che non si comunicano **giova come sacrificio**, in quanto viene offerto per la loro salvezza, per cui nel canone si legge: «**Ricordati, Signore, dei tuoi fedeli. Ricordati di tutti i presenti, dei quali conosci la fede e la devozione: per loro ti offriamo e anch'essi ti offrono questo sacrificio di lode, e innalzano la preghiera a te, Dio eterno vivo e vero, per ottenere a sé e ai loro cari redenzione, sicurezza di vita e salute**». E questi due modi di giovare sono ricordati dal Signore, **Matteo 26, 28,** con quelle parole: «**Che per voi**», cioè i comunicandi, «**e per molti**», cioè gli altri, «**sarà sparso in remissione dei peccati**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 7, ad arg. 1

Questo sacramento, a differenza degli altri, **è anche un sacrificio**. Quindi il paragone non regge.

IIIª q. 79, a. 7, ad arg. 2

Come la passione di Cristo, sebbene sia in grado di giovare a tutti per la remissione della colpa e il conseguimento della grazia e della gloria, tuttavia non produce l'effetto se non in coloro che si uniscono alla passione di Cristo mediante la fede e la carità, così anche questo sacrificio, che è il memoriale della passione del Signore, non ha effetto se non in coloro che **si uniscono a questo sacramento mediante la fede e la carità**. Per cui S. Agostino

domanda: «Chi mai offrirà il corpo di Cristo se non per le membra di Cristo?». Per cui anche **nel canone della messa non si prega per coloro che sono fuori della Chiesa.** Quanto invece agli altri, il sacramento può loro giovare più o meno a seconda della loro devozione.

IIIª q. 79, a. 7, ad arg. 3

La comunione riguarda il sacramento, l'oblazione invece il sacrificio. Perciò dalla comunione al corpo di Cristo da parte di uno o anche di molti non deriva agli altri alcun giovamento. Parimenti, per il fatto che un sacerdote consacra più ostie in una medesima messa non viene accresciuto l'effetto di questo sacramento, poiché non si tratta che di un solo sacrificio: infatti in molte ostie consacrate non c'è più efficacia che in una sola, trovandosi in tutte e in ciascuna lo stesso Cristo tutto intero. Per cui assumendo nella stessa messa più ostie consacrate non si partecipa in più larga misura all'effetto del sacramento. - Invece in più messe si moltiplica l'offerta del sacrificio. Quindi si moltiplica l'effetto del sacrificio e del sacramento.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il peccato veniale non impedisca l'effetto di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 79, a. 8, arg. 1

Nel commentare le parole di Gesù, **Giovanni 6, 59**: «**I vostri padri hanno mangiato la manna**», ecc., **S. Agostino** raccomanda: «**Mangiate spiritualmente il pane celeste; portate l'innocenza all'altare; i vostri peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi**». Dal che risulta che i peccati quotidiani, o veniali, non escludono dalla refezione spirituale. Ma coloro che mangiano spiritualmente ricevono l'effetto di questo sacramento. Quindi i peccati veniali non impediscono l'effetto di questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 8, arg. 2

Questo sacramento non è meno efficace del battesimo. Ma l'effetto del battesimo, come si è detto sopra *[q. 69, aa. 9, 10]*, viene impedito solo dalla finzione, nella quale non rientrano i peccati veniali, poiché come dice la **Sapienza 1, 5**: «**lo Spirito Santo rifugge dalla finzione**», mentre egli non è allontanato dai peccati veniali. Quindi i peccati veniali non impediscono neppure l'effetto di questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 8, arg. 3

Ciò che una causa è capace di eliminare non può mai impedirne l'effetto. Ma i peccati veniali sono eliminati da questo sacramento. Quindi non impediscono il suo effetto.

IIIª q. 79, a. 8. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: «**Il fuoco del nostro desiderio, accendendosi alla fiamma**» del sacramento, «**brucerà i nostri peccati e illuminerà i nostri cuori, affinché partecipando del fuoco divino ardiamo e ci divinizziamo**». Ma il fuoco del nostro desiderio o del nostro amore viene impedito dai peccati veniali, che ostacolano il fervore della carità, come si è visto

nella Seconda Parte *[II-II, q. 24, a. 10; q. 54, a. 3]*. Quindi i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento.

IIIª q. 79, a. 8. RESPONDEO:

I **peccati veniali** possono essere considerati sotto due aspetti:

- **come passati:** ora, dal primo punto di vista i peccati veniali in nessun modo impediscono l'effetto di questo sacramento. può capitare infatti che uno, dopo aver commesso molti peccati veniali, **si accosti devotamente** a questo sacramento e ne consegua pienamente l'effetto.

- **o come compiuti al presente:** Dal secondo punto di vista invece i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento, non in tutto, ma in parte. Si è detto infatti *[a. 1]* che l'effetto di questo sacramento non è soltanto l'acquisizione della grazia abituale o della carità, ma anche un certo attuale **ristoro di dolcezza spirituale**. Ora, questa **viene certamente impedita se uno accede all'Eucaristia con lo spirito distratto dai peccati veniali. Non resta invece impedito l'aumento della grazia abituale, o della carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 79, a. 8, ad arg. 1

Chi si accosta a questo sacramento con il peccato veniale in atto fa una refezione spirituale abitualmente, ma non attualmente. Quindi riceve l'effetto abituale di questo sacramento, ma non l'effetto attuale.

IIIª q. 79, a. 8, ad arg. 2

Il battesimo non è ordinato a un effetto attuale, cioè al **fervore della carità, come l'Eucaristia**. Infatti il battesimo è la rigenerazione spirituale che dona la prima perfezione, che consiste in un abito, o forma, mentre l'Eucaristia è un cibo spirituale fatto per produrre un diletto attuale.

IIIª q. 79, a. 8, ad arg. 3

L'argomento vale per i **peccati veniali passati**, i quali vengono appunto cancellati da questo sacramento.

Questione 80
Proemio

Dobbiamo ora considerare **l'uso o consumazione di questo sacramento**:
- **Primo, in genere**;
- **secondo, l'uso che ne fece Cristo direttamente**.
Sul primo argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se ci siano due modi di ricevere l'Eucarestia, cioè sacramentale e spirituale;
2. Se l'uomo soltanto possa cibarsene spiritualmente;
3. Se soltanto l'uomo in grazia possa cibarsene sacramentalmente;
4. Se pecchi il peccatore che la riceve sacramentalmente;
5. La gravità di questo peccato;
6. Se il peccatore che si accosta a questo sacramento debba essere respinto;
7. Se la polluzione notturna impedisca all'uomo di accedere a questo sacramento;
8. Se l'Eucarestia debba essere ricevuta solo a digiuno;
9. Se si debba accordare a chi non ha l'uso di ragione;
10. Se si debba ricevere quotidianamente;
11. Se sia lecito astenersene del tutto;
12. Se sia lecito ricevere il corpo senza il sangue.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si debbano distinguere due modi di **ricevere il corpo di Cristo, cioè quello sacramentale e quello spirituale**. Infatti:

III[a] q. 80, a. 1, arg. 1

Come il battesimo, secondo le parole evangeliche, Giovanni 3, 5: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo», ecc., è una rigenerazione spirituale, così l'Eucaristia è un cibo spirituale; per cui il Signore, Giovanni 6, 63, riferendosi alla promessa di questo sacramento, affermava: «Le parole che vi ho dette sono spirito e vita». Ma per il battesimo non si distingue un duplice modo di riceverlo, cioè sacramentale e spirituale. Quindi tale distinzione non va fatta neppure per l'Eucaristia.

III[a] q. 80, a. 1, arg. 2

Non vanno contrapposte fra loro due cose di cui l'una è ordinata all'altra, poiché la prima viene specificata dalla seconda. Ora, **la comunione sacramentale è ordinata alla comunione spirituale come al suo fine.** Quindi la comunione sacramentale non va distinta da quella spirituale.

IIIª q. 80, a. 1, arg. 3

Non vanno contrapposte fra loro due cose che sono inseparabili. Ora, pare che nessuno possa comunicarsi spiritualmente senza comunicarsi anche sacramentalmente; altrimenti anche gli antichi patriarchi avrebbero mangiato spiritualmente questo sacramento. Inoltre la refezione sacramentale sarebbe inutile se quella spirituale potesse aversi senza di essa. Quindi non è giusto distinguere due refezioni, cioè quella sacramentale e quella spirituale.

IIIª q. 80, a. 1. SED CONTRA:

Spiegando le parole di S. Paolo, **1Corinti 11, 29**: «**Chi mangia e beve indegnamente**», ecc., la **Glossa** afferma: «**Precisiamo che ci sono due modi di mangiare: uno sacramentale e l'altro spirituale**».

IIIª q. 80, a. 1. RESPONDEO:

Nel cibarsi di questo sacramento si devono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto, come si è già visto sopra *[q. 73]*. Il modo perfetto dunque di ricevere l'Eucaristia si ha quando uno riceve il sacramento in modo da riceverne l'effetto. Capita però a volte, come si è già detto *[q. 79, aa. 3, 8]*, che uno sia impedito dal ricevere l'effetto di questo sacramento: e allora la comunione eucaristica è imperfetta. Come dunque il perfetto si contrappone all'imperfetto, così la pura **refezione sacramentale** in cui si riceve solo il sacramento senza il suo effetto si contrappone alla **refezione spirituale** in cui si riceve l'effetto di questo sacramento, che unisce spiritualmente l'uomo a Cristo per mezzo della **fede** e della **carità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 1, ad arg. 1

Tale distinzione viene applicata anche al battesimo e agli altri sacramenti, poiché alcuni ricevono solo il sacramento, altri invece il sacramento con il suo effetto. C'è tuttavia questa differenza: che compiendosi gli altri sacramenti nell'uso della materia, in essi ricevere il sacramento equivale a compiere il sacramento, mentre l'Eucaristia viene celebrata consacrando la materia, per cui il suo uso sacramentale e spirituale è posteriore al sacramento. Inoltre nel battesimo e negli altri sacramenti che imprimono il carattere coloro che ricevono il sacramento ricevono sempre un effetto spirituale, ossia il carattere, mentre non è così per l'Eucaristia. Di conseguenza la distinzione tra il modo sacramentale e quello spirituale di ricevere il sacramento viene usata più per l'Eucaristia che per il battesimo.

IIIª q. 80, a. 1, ad arg. 2

La refezione sacramentale che giunge a quella spirituale non le si contrappone, ma è inclusa in essa. Invece si contrappone alla refezione spirituale quella comunione sacramentale che non raggiunge il suo effetto: come si contrappone al perfetto quell'essere imperfetto che non raggiunge la perfezione della specie.

IIIª q. 80, a. 1, ad arg. 3

L'effetto di un sacramento, come si è detto sopra *[q. 68, a. 2; q. 73, a. 3]*, può essere ottenuto da uno che riceve il sacramento col **desiderio**, anche senza riceverlo di fatto. Come quindi

alcuni ricevono il battesimo di desiderio per il desiderio di esso prima di essere battezzati con l'acqua, così pure **alcuni** si cibano spiritualmente dell'Eucaristia prima di riceverla sacramentalmente. Ciò però può avvenire in due modi:

- Primo, per il desiderio di ricevere il sacramento stesso: e in questo modo vengono battezzati e si comunicano spiritualmente e non sacramentalmente quanti desiderano ricevere questi sacramenti dopo la loro istituzione. Secondo, in modo figurale: come l'Apostolo, **1Corinti 10, 2 ss.,** dice che gli antichi Patriarchi «**furono battezzati nella nube e nel mare**», e che «**mangiarono un cibo spirituale e bevvero una bevanda spirituale**». - E tuttavia **la comunione sacramentale non è inutile, poiché produce l'effetto del sacramento più perfettamente del solo desiderio**, come sopra *[q. 69, a. 4, ad 2]* si è notato a proposito del battesimo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non solo l'uomo, ma anche gli **angeli** possano ricevere spiritualmente questo sacramento. Infatti:

III[a] q. 80, a. 2, arg. 1

Commentando le parole del **Salmo 77, 25**: «**L'uomo mangiò il pane degli angeli**», la **Glossa** spiega: «**cioè il corpo di Cristo, che è veramente il cibo degli angeli**». Ma ciò sarebbe falso se gli angeli non si cibassero spiritualmente di Cristo. Quindi gli angeli si cibano spiritualmente di Cristo.

III[a] q. 80, a. 2, arg. 2

S. Agostino scrive: «Con questo cibo e con questa bevanda [il Signore] vuole indicare la società del suo corpo e delle sue membra, che è la Chiesa dei predestinati». Ma a questa società non appartengono solo gli uomini, bensì anche gli angeli. Quindi anche gli angeli santi si cibano spiritualmente dell'Eucaristia.

III[a] q. 80, a. 2, arg. 3

S. Agostino dichiara: «Di Cristo dobbiamo cibarci spiritualmente, avendo egli detto: —Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui‖». Ora, ciò è vero non solo degli uomini, ma anche degli angeli santi, poiché per la carità Cristo è in essi, ed essi sono in Cristo. Quindi cibarsi spiritualmente non appartiene solo agli uomini, ma anche agli angeli.

III[a] q. 80, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino raccomanda: «Mangiate il pane dell'altare spiritualmente; portate l'innocenza all'altare». Ma non appartiene agli angeli accostarsi all'altare per ricevere qualcosa da esso. Quindi non appartiene agli angeli comunicarsi spiritualmente.

III[a] q. 80, a. 2. RESPONDEO:

Nell'Eucaristia è presente Cristo stesso, non certo nel suo stato naturale, ma sotto le specie sacramentali. Ci si può quindi **cibare spiritualmente di lui** in due modi:

- **Primo**, **fruendo di Cristo nel suo stato naturale**. Ed è così che si nutrono spiritualmente di Cristo gli **angeli**, unendosi a lui con il godimento della carità perfetta e con la visione manifesta (è questo il pane che ci attende nella patria); non con la fede, che ci unisce a lui qui sulla terra.

- **Secondo**, ci si può cibare spiritualmente di Cristo **in quanto è presente sotto le specie sacramentali**: cioè credendo in Cristo con il desiderio di ricevere questo sacramento. E questo non è soltanto un nutrirsi spiritualmente di Cristo, ma è anche un nutrirsi spiritualmente del sacramento dell'Eucaristia. Il che va escluso per gli angeli. Quindi **agli angeli non spetta ricevere spiritualmente questo sacramento, sebbene si cibino spiritualmente di Cristo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 1

Il cibarsi di Cristo in questo sacramento ha per fine la fruizione della patria, di cui già godono gli angeli. Ora, poiché le cose destinate a un fine sono subordinate al fine stesso, ne segue che la manducazione di Cristo con la quale lo riceviamo sotto il sacramento deriva in qualche modo da quella manducazione con cui godono di lui gli angeli nella patria. Ed è per questo che si dice che l'uomo mangia «il pane degli angeli»: poiché esso appartiene prima e principalmente agli angeli, che godono di lui come è nel suo stato naturale; agli uomini invece, che ricevono Cristo nel sacramento, appartiene secondariamente.

III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 2

Alla società del corpo mistico appartengono gli uomini mediante la **fede**, e gli angeli mediante la **visione** immediata. Ora, i sacramenti si addicono alla fede, che offre la verità «**come in uno specchio e in maniera confusa**», **1Corinti 13, 12**. Perciò, propriamente parlando, non agli angeli, ma agli uomini spetta cibarsi spiritualmente di questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 3

Cristo rimane negli uomini durante la vita terrena per mezzo della fede, ma negli angeli beati è presente attraverso la visione manifesta. Perciò il paragone non regge, come si è spiegato *[ad 2]*.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessuno possa ricevere Cristo sacramentalmente all'infuori dell'**uomo giusto**. Infatti:

III[a] q. 80, a. 3, arg. 1

Dice S. Agostino: «Perché prepari i denti e lo stomaco? Credi, e hai mangiato. Credere infatti in lui, questo è mangiare il pane vivo». Ma chi è in stato di peccato non crede in lui, poiché non ha la fede formata, alla quale appartiene credere in Dio [in Deum], come si è visto nella Seconda Parte *[II-II, q. 2, a. 2; q. 4, a. 5]*. Il peccatore dunque non è in grado di mangiare questo sacramento, che è «il pane vivo».

III[a] q. 80, a. 3, arg. 2

Questo sacramento è detto più di ogni altro «il sacramento della carità», come si è già spiegato *[q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ob. 3; q. 78, a. 3, ad 6]*. Ma come gli infedeli sono privi della fede, così tutti i peccatori sono privi della carità. Ora, non pare che gli infedeli possano ricevere sacramentalmente l'Eucaristia, poiché nella forma di questo sacramento si dice: «Mistero della fede». Quindi per lo stesso motivo nessun peccatore può assumere sacramentalmente il corpo di Cristo.

IIIª q. 80, a. 3, arg. 3

Il peccatore è più abominevole a Dio della creatura priva di ragione: infatti nei Salmi 48, 2, si riferiscono a lui quelle parole: «L'uomo stabilito nell'onore mancò di intelligenza: si abbassò al livello dei giumenti irragionevoli e divenne simile ad essi». Ma gli animali bruti, p. es. un topo o un cane, non possono ricevere questo sacramento, come non possono ricevere il sacramento del battesimo. Quindi per la stessa ragione neppure i peccatori ricevono questo sacramento.

IIIª q. 80, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino, commentando le parole, **Giovanni 6, 50**: «**Perché chi ne mangia non muoia**», osserva: «**Molti assumono dall'altare, e assumendo muoiono, per cui l'Apostolo afferma che —mangiano e bevono la propria condanna**‖». Ora, per questa assunzione non muoiono se non i peccatori. Quindi sacramentalmente ricevono il corpo di Cristo anche i peccatori, e non solo i giusti.

IIIª q. 80, a. 3 RESPONDEO:

Sul presente argomento alcuni antichi errarono dicendo che il corpo di Cristo non viene ricevuto dai peccatori neppure sacramentalmente, ma che esso, non appena viene a contatto delle labbra del peccatore, subito cessa di essere presente sotto le specie sacramentali. - Ma questa è un'opinione erronea. Menoma infatti la verità di questo sacramento, la quale esige, come si disse sopra *[q. 76, a. 6, ad 3; q. 77, a. 8]*, che per tutta la durata delle specie il corpo di Cristo non cessi di essere presente sotto di esse. Ora le specie rimangono, come si è visto *[q. 77, a. 4]*, fintanto che sarebbero adatte per la sostanza del pane, se questa fosse presente. È evidente d'altra parte che la sostanza del pane, ricevuta da un peccatore, non cessa subito di esistere, bensì dura fino a che non è digerita in forza del calore naturale. Quindi altrettanto perdura il corpo di Cristo sotto le specie sacramentali ricevute da un peccatore. Per cui si deve concludere che il peccatore, e non soltanto il giusto, può ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 3, ad arg. 1

Quelle e altre affermazioni consimili vanno intese della comunione spirituale, che non è possibile ai peccatori. È quindi da una falsa interpretazione di tali parole che Pare essere nato l'errore precedentemente esposto: per non aver cioè saputo distinguere tra manducazione corporale e manducazione spirituale.

IIIª q. 80, a. 3, ad arg. 2

Anche un infedele, se riceve le specie sacramentali, riceve il corpo di Cristo nel sacramento. Quindi mangia Cristo sacramentalmente, se questo avverbio sacramentalmente viene riferito a ciò che viene mangiato. Se invece lo riferiamo a colui che mangia, allora parlando con proprietà egli non mangia sacramentalmente, poiché non fa uso di ciò che riceve come di un sacramento, ma solo come di un cibo materiale. A meno forse che l'infedele non intenda ricevere proprio ciò che la Chiesa distribuisce, pur non avendo la vera fede riguardo agli altri articoli, o [anche] riguardo a questo stesso sacramento.

III[a] q. 80, a. 3, ad arg. 3

Anche nell'ipotesi che un topo o un cane mangiasse un'ostia consacrata, la sostanza del corpo di Cristo non cesserebbe di essere presente sotto le specie finché quelle specie rimangono, ossia finché rimarrebbe la sostanza del pane: come anche rimarrebbe se l'ostia venisse gettata nel fango. Né ciò può attentare alla dignità di Cristo, che volle essere crocifisso dai peccatori senza compromettere per questo la propria dignità; tanto più che il topo o il cane vengono a contatto con il corpo di Cristo non nel suo stato naturale, ma solo secondo le specie sacramentali. Alcuni tuttavia hanno sostenuto che non appena il sacramento viene toccato da un topo o da un cane, cessa la presenza del corpo di Cristo. Il che però, come si è già notato [nel corpo], compromette la verità di questo sacramento. In ogni modo comunque non si può dire che un animale bruto mangia sacramentalmente il corpo di Cristo, essendo incapace per natura di farne uso come di un sacramento. Perciò lo mangia non sacramentalmente, ma accidentalmente, cioè come lo mangerebbe chi prendesse un'ostia consacrata senza sapere che è consacrata. E poiché ciò che si verifica accidentalmente non viene classificato in alcun genere, ne segue che questo modo di mangiare il corpo di Cristo non viene considerato come un terzo modo tra quello sacramentale e quello spirituale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccatore che riceve sacramentalmente il corpo di Cristo non commetta peccato. Infatti:

III[a] q. 80, a. 4, arg. 1

Cristo non ha maggiore dignità sotto le specie sacramentali che sotto la specie propria. Ma i peccatori toccando il corpo di Cristo sotto la specie propria non peccavano, anzi ricevevano il perdono dei peccati, come si legge della donna peccatrice, **Luca 7, 36 ss**., e di altri, **Matteo 14, 36**: «**Quanti toccavano l'orlo del suo mantello, guarivano**». Quindi i peccatori, ricevendo il sacramento del corpo di Cristo, non peccano, ma piuttosto conseguono la salvezza.

III[a] q. 80, a. 4, arg. 2

Questo sacramento è come gli altri una medicina spirituale. Ora, la medicina viene data ai malati perché guariscano, secondo le parole evangeliche, **Matteo 9, 12**: «**Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati**». Ora, gli infermi o ammalati spiritualmente sono i peccatori. Essi quindi possono ricevere questo sacramento senza colpa.

IIIª q. 80, a. 4, arg. 3

Questo sacramento, contenendo in sé Cristo, è tra i massimi beni. Ora, secondo **S. Agostino** i massimi beni sono quelli «**di cui nessuno può fare cattivo uso**». D'altra parte non si pecca se non facendo cattivo uso di qualcosa. Perciò nessun peccatore pecca ricevendo questo sacramento.

IIIª q. 80, a. 4, arg. 4

Questo sacramento, come è oggetto del **gusto** e del **tatto**, così lo è anche della **vista.** Se dunque il peccatore peccasse assumendo questo sacramento con il gusto e con il tatto, dovrebbe peccare anche guardandolo. Ma ciò è falso, poiché la Chiesa lo espone alla vista e all'adorazione di tutti. Quindi il peccatore non pecca cibandosi di questo sacramento.

IIIª q. 80, a. 4, arg. 5

Capita a volte che un peccatore non abbia coscienza del suo peccato. E tuttavia non pecca ricevendo il corpo di Cristo, poiché altrimenti peccherebbero tutti coloro che si comunicano, come esponendosi al pericolo di peccare: infatti l'Apostolo, 1Corinti 4, 4, afferma: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato». Non è quindi una colpa per il peccatore il ricevere questo sacramento.

IIIª q. 80, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 11, 29**, asserisce: «**Chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna**». E la **Glossa** spiega: «**Mangia e beve indegnamente chi è in stato di peccato grave, o tratta il sacramento in modo irriverente**». Chi dunque è in peccato mortale, se riceve questo sacramento merita la dannazione, commettendo un peccato mortale.

IIIª q. 80, a. 4. RESPONDEO:

In questo come negli altri sacramenti il rito sacramentale è segno della realtà prodotta dal sacramento. Ora, la realtà prodotta dal sacramento dell'Eucaristia è duplice, come si è detto sopra *[q. 60, a. 3, s. c.; q. 73, a. 6]*: una, significata e contenuta nel sacramento, è Cristo stesso; l'altra, significata e non contenuta, è il corpo mistico di Cristo, ossia la società dei santi. **Chi** dunque **si accosta all'Eucaristia, per ciò stesso dichiara di essere unito a Cristo e incorporato alle sue membra**. Ma ciò avviene per mezzo della **fede formata, che nessuno possiede quando è in peccato mortale.** È chiaro dunque che chi riceve l'Eucaristia con il peccato mortale commette una **falsità** nei riguardi di questo sacramento, per cui si macchia di **sacrilegio come profanatore del sacramento**. Quindi pecca mortalmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 4, ad arg. 1

Cristo, quando viveva visibilmente tra noi nella sua specie, non si presentava per essere toccato dagli uomini in segno della loro unione spirituale con lui, come invece si presenta per essere assunto in questo sacramento. Perciò **i peccatori che lo toccavano nella sua propria specie non commettevano un peccato di falsità contro le realtà divine come i peccatori che ricevono questo sacramento.** Inoltre Cristo possedeva allora una carne «simile a quella del

peccato»: perciò era giusto che si lasciasse toccare dai peccatori. Una volta però eliminata dalla gloria della risurrezione la somiglianza con la carne del peccato, non volle essere toccato dalla donna che aveva una fede difettosa nei suoi riguardi, dicendole, Giovanni 20, 17: «Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre», sottinteso «nel tuo cuore», come spiega S. Agostino. Così dunque i peccatori, che nei suoi riguardi mancano della fede formata, sono esclusi dal contatto di questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 2

Non tutte le medicine sono adatte per tutte le malattie. Infatti una medicina che viene data agli sfebbrati come ricostituente farebbe male se venisse data a coloro che sono ancora febbricitanti. Così dunque il battesimo e la penitenza sono come delle **medicine purificatrici** che vengono date per togliere la febbre del peccato. L'Eucaristia è invece un **ricostituente** che non va concesso se non a quanti sono già liberi dal peccato.

III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 3

Per «massimi beni» S. Agostino intende le virtù dell'anima, delle quali «nessuno fa cattivo uso» nel senso di farne i princìpi di un uso cattivo. Tuttavia è possibile usarle male facendone l'oggetto di un uso cattivo, come è evidente in coloro che si insuperbiscono delle loro virtù. E allo stesso modo anche questo sacramento di per sé non può essere la causa di un uso cattivo, ma può esserne l'oggetto. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Il fatto che molti ricevano indegnamente il corpo del Signore ci avverte su quanto dobbiamo guardarci dal ricevere male il bene. Ecco: il bene diventa un male quando il bene è ricevuto male**; come al contrario per l'Apostolo il male diventò un bene, avendo egli ricevuto bene il male, ossia avendo pazientemente tollerato il pungolo di Satana».

III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 4

La vista non percepisce il corpo stesso di Cristo, ma solo il suo sacramento, non raggiungendo l'occhio la sostanza del corpo di Cristo, ma solo le specie sacramentali, come si disse sopra *[q. 76, a. 7]*. Chi invece si comunica non riceve soltanto le specie sacramentali, ma anche Cristo medesimo che è sotto di esse. Quindi tra quanti hanno ricevuto il sacramento di Cristo, cioè il battesimo, nessuno viene escluso dal vedere il suo corpo sacramentale; i non battezzati invece non vanno ammessi nemmeno alla visione di questo sacramento, come insegna Dionigi. Alla comunione poi vanno ammessi soltanto coloro che sono uniti a Cristo non solo sacramentalmente, ma anche realmente.

III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 5

Il fatto che uno non abbia coscienza del proprio peccato può accadere in due modi:

- **Primo, colpevolmente**:

+ o perché **ignorando la legge**, il che non scusa dalla colpa, uno ritiene che non sia peccato ciò che è peccato, come se un fornicatore non ritenesse peccato mortale la semplice fornicazione;

+ oppure perché è **negligente nell'esaminare se stesso**, contro l'avvertimento dell'Apostolo**, 1Corinti 11, 28**: «**Ciascuno esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e**

beva di questo calice». E in tali condizioni il peccatore che riceve il corpo di Cristo pecca, sebbene non abbia coscienza del proprio peccato: poiché l'ignoranza stessa è per lui un peccato.

- **Secondo, senza una colpa personale**:

+ p. es. quando uno si è pentito del peccato, ma non è sufficientemente contrito. E in tal caso non pecca ricevendo il corpo di Cristo, poiché l'uomo non può sapere con certezza se sia veramente contrito. Basta tuttavia che trovi in sé i segni della contrizione: p. es. che «**si dolga dei peccati passati**» e proponga di «**guardarsi dai peccati futuri**».

+ Se poi uno non sa che l'azione commessa è un peccato **per ignoranza del fatto**, la quale ignoranza scusa, p. es. se si è accostato a un'altra donna che credeva fosse la sua, non per questo è da considerarsi un peccatore.

+ E così pure anche se uno si è **completamente dimenticato** del suo peccato, basta alla cancellazione di esso la contrizione generale, come si dirà in seguito. Quindi non è più da considerarsi un peccatore.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che accostarsi a questo sacramento con la **coscienza di un peccato** sia il più grave di tutti i peccati. Infatti:

III^a q. 80, a. 5, arg. 1

L'Apostolo, **1Corinti 11, 27**, afferma: «**Chi mangia il pane e beve il calice del Signore indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore**». E la **Glossa** commenta: «**Sarà punito come se avesse ucciso Cristo**». Ma il peccato degli uccisori di Cristo fu il più grave di tutti. Quindi anche l'accostarsi alla mensa del Signore con la coscienza di un peccato pare essere il più grave dei peccati.

III^a q. 80, a. 5, arg. 2

S. Girolamo scrive: «Tu che all'altare parli con Dio, perché ti immischi con le donne? Dimmi sacerdote, dimmi, chierico, come ti è possibile baciare il Figlio di Dio con le stesse labbra con le quali hai baciato la figlia di una meretrice? O Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo!» E così il fornicatore, accostandosi alla mensa di Cristo, pecca al pari di Giuda, il cui peccato fu il più grave. Eppure molti altri peccati sono più gravi del peccato di fornicazione, specialmente il peccato di incredulità. Perciò la colpa di qualunque peccatore che si accosta alla mensa di Cristo è il più grave dei peccati.

III^a q. 80, a. 5, arg. 3

Dinanzi a Dio l'immondezza spirituale è più abominevole di quella corporale. Ora, se uno gettasse il corpo di Cristo nel fango o nel letame, il suo peccato verrebbe considerato gravissimo. Quindi pecca più gravemente se lo riceve nello stato di peccato, che è un'immondezza spirituale. Perciò questo è il più grave dei peccati.

IIIª q. 80, a. 5. SED CONTRA: **S. Agostino**, spiegando le parole di Cristo, **Giovanni 15, 22**: «**Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato**», dice che esse vanno intese del peccato di **incredulità,** il quale «**include tutti gli altri**». E così il peccato più grave non pare essere il peccato di cui si parla, ma piuttosto il peccato di **incredulità**.

IIIª q. 80, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 73, aa. 3, 6; II-II, q. 73, a. 3]*, in due modi un peccato può essere più grave di un altro: primo, di per sé; secondo, per le circostanze.

- **Di per sé secondo la sua natura**, che viene desunta dall'**oggetto**. E sotto questo aspetto quanto più grande è ciò contro cui si pecca, tanto più grave è il peccato. E poiché la divinità di Cristo è superiore alla sua umanità, e l'umanità stessa è superiore ai sacramenti della sua umanità,

+ di conseguenza i peccati più gravi sono quelli che vengono commessi direttamente **contro la divinità**, come i peccati di **incredulità** e di **bestemmia**.

+ Al secondo posto per gravità si trovano invece i peccati commessi **contro l'umanità di Cristo**, per cui si legge, **Matteo 12, 32**: «**A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro**».

+ Al terzo posto infine si trovano i peccati che vengono commessi **contro i sacramenti**, i quali si ricollegano all'umanità di Cristo.

+ E dopo di questi vengono gli altri peccati **contro le** semplici **creature**.

- **Per le circostanze** poi un peccato è più grave di un altro in rapporto al soggetto che lo commette:

+ un peccato di **ignoranza o di debolezza**, p. es., è più leggero di un peccato

+ fatto per **disprezzo** o con piena **consapevolezza,** e così si dica delle altre circostanze. E sotto questo secondo aspetto il peccato di cui parliamo in alcuni può essere più grave, come in coloro che si accostano a questo sacramento con la coscienza di un peccato per attuale disprezzo, in altri invece meno grave, come in coloro che ricevono questo sacramento con **la coscienza di un peccato** per paura di essere scoperti. Così dunque è evidente che questo peccato è per natura sua più grave di molti altri peccati, ma non è il più grave di tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 5, ad arg. 1

Il peccato di coloro che ricevono indegnamente questo sacramento viene paragonato al peccato degli uccisori di Cristo per una certa somiglianza, poiché entrambi sono commessi contro il corpo di Cristo, ma non per la gravità. Infatti il peccato degli uccisori di Cristo fu molto più grave. Primo, poiché esso fu contro il corpo di Cristo nella sua specie propria, mentre questo è contro il corpo di Cristo nelle specie sacramentali. Secondo, poiché quel delitto fu commesso con l'intenzione di fare del male a Cristo; non così invece questo peccato.

IIIª q. 80, a. 5, ad arg. 2

Il fornicatore che riceve il corpo di Cristo viene paragonato a Giuda che bacia Cristo per la somiglianza dei due peccati, poiché ambedue offendono Cristo mediante il segno dell'amore, ma non per la loro gravità, come si è notato sopra *[ad 1]*. E tale rapporto di somiglianza nel caso degli altri peccatori non è meno marcato che in quello dei fornicatori, poiché anche con gli altri peccati mortali si agisce contro la carità di Cristo, della quale è simbolo questo sacramento, e tanto maggiormente quanto più gravi sono i peccati. Tuttavia sotto un certo aspetto il peccato di impurità è quello che più di ogni altro rende l'uomo indisposto a ricevere l'Eucaristia, poiché a causa di questo peccato più che per ogni altro lo spirito viene assoggettato alla carne, per cui viene impedito il fervore della carità, che è richiesto in questo sacramento. Tuttavia è più grave l'impedimento alla carità stessa che l'impedimento al suo fervore. Di conseguenza anche il peccato di incredulità, che separa radicalmente l'uomo dall'unità della Chiesa, parlando in senso assoluto indispone l'uomo più di ogni altro peccato a ricevere l'Eucaristia, che è il sacramento di tale unità, come si è detto *[q. 67, a. 2; q. 73, a. 2, s. c.; a. 4]*. **Quindi un incredulo che riceve questo sacramento pecca più gravemente di un credente peccatore, e più gravemente oltraggia Cristo in quanto presente in questo sacramento, specialmente se non crede alla sua reale presenza:** poiché per quanto dipende da lui sminuisce la santità di questo sacramento e la virtù di Cristo che opera in esso, il che equivale a disprezzare il sacramento in se stesso. Il fedele invece che si comunica **cosciente di essere in peccato** non **profana questo sacramento in se stesso, ma ne profana l'uso**, ricevendolo indegnamente. Per cui anche l'Apostolo, **1Corinti 11, 29**, dando la ragione di questo peccato, dice: « **perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna.** », cioè «non facendo differenza tra esso e gli altri cibi»; il che viene fatto massimamente **da chi non crede** alla presenza di Cristo in questo sacramento.

IIIª q. 80, a. 5, ad arg. 3

Chi gettasse questo sacramento nel fango peccherebbe molto più gravemente di chi si accostasse ad esso cosciente di essere in peccato mortale. Primo, perché farebbe ciò con l'intenzione di oltraggiare questo sacramento: intenzione che è estranea al peccatore che riceve indegnamente il corpo di Cristo. Secondo, poiché l'uomo peccatore è capace della grazia, e quindi è più adatto di ogni altra creatura priva di ragione a ricevere questo sacramento. Perciò tratterebbe nel modo peggiore questo sacramento chi lo gettasse in pasto ai cani, o lo buttasse nel fango perché fosse calpestato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il sacerdote debba rifiutare il corpo di Cristo quando lo chiede un peccatore. Infatti:

IIIª q. 80, a. 6, arg. 1

Non si può violare un precetto di Cristo per evitare lo scandalo, o l'infamia, di qualcuno. Ma il Signore, **Matteo 7, 6,** ha comandato: «**Non date le cose sante ai cani**». Ora, ciò avviene specialmente quando si amministra questo sacramento ai peccatori. Quindi né per evitare lo

scandalo, né per evitare l'infamia di qualcuno si deve dare questo sacramento al peccatore che lo richiede.

IIIª q. 80, a. 6, arg. 2

Di due mali si deve scegliere il minore. Ora, pare un male minore l'infamia di un peccatore, o il fatto che gli venga data un'ostia non consacrata, che non il peccato mortale che egli commetterebbe ricevendo il corpo di Cristo. Perciò si deve preferire o che il peccatore, quando chiede il corpo di Cristo, subisca l'infamia, o che gli venga data un'ostia non consacrata.

IIIª q. 80, a. 6, arg. 3

Il corpo di Cristo viene dato talvolta per **scoprire coloro che sono sospettati di un delitto**. Si legge infatti nei canoni: «Accade spesso che nei monasteri maschili si compiano dei furti. Stabiliamo perciò che quando i monaci stessi si devono scagionare da tali imputazioni, venga celebrata una messa dall'abate o da un altro dei monaci presenti, e al termine della messa tutti ricevano la comunione con queste parole: —Il corpo di Cristo sia oggi per te una verifica‖». E poco più sotto: «Se a un vescovo o a un sacerdote viene imputato un maleficio, egli deve celebrare una messa per ogni imputazione e comunicarsi, dimostrandosi così innocente di qualunque addebito ». Ora, **non è bene che i peccatori occulti siano scoperti**: poiché, come dice **S. Agostino**, se perdono il pudore, peccheranno più sfacciatamente. Quindi ai peccatori occulti non si deve dare il corpo di Cristo, anche se lo chiedono.

IIIª q. 80, a. 6. SED CONTRA:

Commentando le parole del **Salmo 21, 30**: «**Mangiarono e adorarono tutti i pingui della terra**», **S. Agostino** osserva: «**Il dispensatore non escluda dalla mensa del Signore i pingui della terra**», ossia **i peccatori**.

IIIª q. 80, a. 6. RESPONDEO:

Riguardo ai peccatori bisogna distinguere. Alcuni infatti sono occulti; altri invece manifesti o per l'evidenza dei fatti, come i pubblici usurai o i rapinatori, oppure per la sentenza di un tribunale ecclesiastico o civile.

- Ora, ai **peccatori manifesti** non si deve dare la santa comunione, neppure se la chiedono. Per cui **S. Cipriano** scrive: «**Per la tua gentilezza hai creduto di dovermi chiedere il parere sugli istrioni e su quel mago che, stabilitosi in mezzo a voi, continua ancora nel suo vergognoso mestiere: se a costoro si debba dare la comunione come agli altri cristiani. Credo che disdica sia alla maestà divina che alla disciplina evangelica il lasciar contaminare la santità e l'onore della Chiesa da contagi così turpi e infami**».

- Se invece i **peccatori** non sono notori, ma **occulti**, non si può negare loro la santa comunione quando la chiedono. Essendo infatti ogni cristiano ammesso alla mensa del Signore per il fatto che è battezzato, non gli si può togliere il suo diritto se non per una ragione manifesta. Per questo, commentando le parole di S. Paolo, **1Corinti 5, 13**: «**Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello, ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme. Spetta forse a me giudicare quelli di fuori? Non sono quelli di dentro che voi giudicate? Quelli di fuori li giudicherà Dio.**

Togliete il malvagio di mezzo a voi!», ecc., **S. Agostino** afferma: «Noi non possiamo escludere nessuno dalla comunione, se non nel caso che abbia spontaneamente confessato la sua colpa, o sia stato processato e condannato da un tribunale ecclesiastico o civile ». Tuttavia il sacerdote che è al corrente della colpa può **ammonire privatamente il peccatore occulto**, oppure avvertire genericamente tutti in pubblico di non accostarsi alla mensa del Signore prima di essersi pentiti dei propri peccati e riconciliati con la Chiesa. Infatti dopo il pentimento e la riconciliazione non si può negare la comunione neppure ai peccatori pubblici, specialmente in punto di morte. Tanto che in un **Concilio di Cartagine** [III, a. 398, c. 5] si legge: «Agli uomini di teatro, agli istrioni e alle altre persone della stessa categoria, come anche agli apostati, quando si convertono a Dio non si neghi la riconciliazione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 80, a. 6, ad arg. 1

È proibito dare le cose sante ai «**cani**», cioè ai **peccatori notori**. Ma le **colpe occulte** non possono essere punite pubblicamente, bensì vanno rimesse al giudizio di Dio.

III[a] q. 80, a. 6, ad arg. 2

Sebbene per un peccatore occulto sia peggio peccare mortalmente ricevendo il corpo di Cristo che essere infamato, tuttavia per il sacerdote che lo amministra è peggio peccare mortalmente infamando ingiustamente un peccatore occulto, che permettergli di peccare mortalmente: poiché **nessuno deve commettere un peccato mortale per evitare la colpa di un altro.** Per cui **S. Agostino** ha scritto: «È una compensazione pericolosissima il commettere noi qualcosa di male affinché un altro non faccia un male più grave». Il peccatore occulto però da parte sua è tenuto a preferire l'infamia alla comunione sacrilega. Tuttavia in nessun caso si deve dare un'ostia non consacrata al posto di un'ostia consacrata, poiché ciò facendo il sacerdote farebbe commettere un'idolatria a quanti credono consacrata quell'ostia, cioè ai presenti, o anche allo stesso comunicando: infatti, come dice S. Agostino, «nessuno deve mangiare la carne di Cristo senza prima adorarla». E in proposito nei Canoni si legge: «Sebbene chi per coscienza di un crimine sa di essere indegno pecchi gravemente accostandosi senza rispetto all'Eucaristia, tuttavia peccherebbe più gravemente chi ingannandolo osasse simulare il sacramento».

III[a] q. 80, a. 6, ad arg. 3

Quei decreti sono stati abrogati da documenti contrari dei Romani Pontefici. Infatti il **Papa Stefano** [Decr. di Graz. 2, 2, 5, 20] dice: «I sacri canoni non consentono di estorcere a nessuno la confessione con la prova del ferro infuocato o dell'acqua bollente. Poiché i delitti pubblici vengono demandati al giudizio della nostra autorità per spontanea confessione o per certa testimonianza, ma i delitti occulti e ignoti vanno lasciati a colui che solo conosce il cuore degli uomini». E le stesse norme si trovano ripetute nei Canoni. Infatti in tutte queste prove si ha una **tentazione di Dio**, per cui non possono essere fatte senza peccato. Più grave poi sarebbe se in questo sacramento, che fu istituito come mezzo di salvezza, qualcuno dovesse incorrere in una sentenza di morte. Quindi il corpo di Cristo non va assolutamente dato a chi sia sospettato di un delitto, **a modo di prova**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **polluzione notturna** non possa mai impedire di ricevere il corpo di Cristo. Infatti:

[La prassi sacramentaria attuale è molto più benevola nei riguardi di questi fatti fisiologici anche quando sono non completamente involontari in causa. E ciò soprattutto dopo che nel 1905 col decreto sacra tridentina synodus, vennero tolte tutte le remore per la comunione frequente quotidiana. Tuttavia per un giudizio oggettivo sulla nuova prassi la quale non tiene più conto di questa come di tante altre circostanze che un tempo erano considerate meno consone all'uso del sacramento, bisognerebbe vedere fino a che punto le anime ne traggono un reale vantaggio con una vita morale più rispondente al Vangelo. Lo sclerotizzarsi di tante anime in abitudini meccaniche a cui la comunione quotidiana non impedisce una vita di dissipazione e talora di peccato, non è certo un elemento positivo; a meno che non si voglia far credere che la grazia sacramentale sia del tutto indipendente dalla fede, dalla speranza, dalla carità e dall'esercizio delle altre virtù.]

III[a] q. 80, a. 7, arg. 1

A nessuno è proibita la comunione al corpo di Cristo se non per un peccato. Ma la polluzione notturna avviene senza peccato; infatti S. Agostino spiega: «L'immagine che accompagna il pensiero di chi parla, quando nella visione di chi sogna opera così da non lasciare differenza tra il rapporto sessuale sognato e quella vero, muove la carne, e a tale eccitazione segue ciò che suole seguire; ma ciò è senza peccato, come era senza peccato tenere da svegli quel dato discorso, anche se per parlare non si può fare a meno di pensare a ciò che si dice». Quindi la polluzione notturna non impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 7, arg. 2

S. Gregorio Magno scrive: «Se uno ha un rapporto con la propria moglie non per desiderio di piacere, ma solo per la procreazione dei figli, è libero in coscienza di giudicare se è degno di entrare in chiesa e se può partecipare al mistero del corpo del Signore: poiché noi non dobbiamo ingiungere proibizioni a colui che posto nel fuoco sa sfuggire alle fiamme». Dal che risulta che la stessa polluzione avuta da svegli, se avviene senza peccato, non proibisce all'uomo di ricevere il corpo di Cristo. Molto meno quindi lo proibisce la polluzione notturna capitata nel sonno.

III[a] q. 80, a. 7, arg. 3

La polluzione notturna compromette soltanto la pulizia del corpo. Ma tutte le altre impurità corporali che impedivano secondo la legge mosaica l'ingresso nel tempio, quali l'impurità della puerpera, o della donna mestruata, o di quella soggetta al flusso di sangue, non impediscono nella legge nuova la comunione eucaristica, come dichiara S. Gregorio. Quindi neppure la polluzione notturna impedisce all'uomo la comunione eucaristica.

III[a] q. 80, a. 7, arg. 4

Il peccato veniale non impedisce all'uomo di ricevere la comunione eucaristica, anzi non lo impedisce nemmeno il peccato mortale, dopo la penitenza. Ora, anche ammesso che la polluzione notturna sia derivata da una colpa precedente o di crapula o di turpi pensieri, questo peccato il più delle volte è veniale; e se eventualmente fosse mortale, la mattina uno può pentirsene e confessarsi. Quindi non gli deve essere proibito di ricevere questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 7, arg. 5

È più grave il peccato di omicidio che quello di fornicazione. Ma se uno di notte sogna di commettere un omicidio, o un furto, o un qualsiasi altro peccato, non per questo gli è proibito di accostarsi all'Eucaristia. Tanto meno quindi deve proibirglielo una fornicazione sognata con il seguito della polluzione.

III[a] q. 80, a. 7. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **Levitico 15, 16**: «**Sarà immondo fino alla sera l'uomo che avrà avuto un'emissione seminale**». Ma gli immondi non hanno libero accesso ai sacramenti. Perciò la polluzione notturna impedisce l'accesso a questo sacramento, che è il più grande di tutti.

III[a] q. 80, a. 7. RESPONDEO:

Riguardo alla polluzione notturna si possono considerare due aspetti: l'uno che impedisce necessariamente all'uomo di ricevere l'Eucaristia; l'altro che glielo impedisce non necessariamente, ma solo per una ragione di convenienza.

- **Necessariamente solo il peccato mortale impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento**. Ora la polluzione notturna, sebbene considerata in se stessa non possa essere un peccato mortale tuttavia, **in dipendenza dalla causa da cui proviene, talora è connessa con un peccato mortale.** Bisogna quindi ponderare **la causa** della polluzione notturna.

+ Talora infatti essa proviene da una **causa estrinseca spirituale**, cioè da una **suggestione diabolica**, poiché i demoni, come si è detto nella Prima Parte [q. 111, a. 3], possono suscitare dei fantasmi, e al comparire di questi talvolta segue la polluzione.

+ Altre volte invece la polluzione proviene da **cause intrinseche spirituali**, ossia da pensieri precedenti.

+ Altre volte infine proviene da **cause intrinseche corporali**, cioè da sovrabbondanza di seme, da debolezza naturale o da un eccesso di cibo o di bevanda.

E ciascuna di queste tre cause può verificarsi senza peccato, o con un peccato veniale, o con un peccato mortale. Se è senza peccato, o solo con un peccato veniale, allora non impedisce necessariamente la comunione eucaristica: nel senso cioè che l'uomo comunicandosi «si renda reo del corpo e del sangue del Signore». Se invece implica un peccato mortale, allora necessariamente la impedisce. La suggestione diabolica infatti proviene talora dalla negligenza nel disporsi alla devozione, e questa negligenza può essere un peccato veniale o mortale. - A volte invece proviene solo dalla nequizia dei demoni, che vogliono distogliere l'uomo dall'uso di questo sacramento. Per cui si legge appunto nelle Collationes Patrum [22, 6] che soffrendo un monaco la polluzione sempre in coincidenza con le feste nelle quali c'era

da comunicarsi, i monaci più anziani, appurato che egli non aveva alcuna responsabilità nella cosa, decisero che per questo motivo non si ritraesse dalla comunione: e così la suggestione diabolica cessò. Allo stesso modo anche i precedenti pensieri lascivi possono essere del tutto senza peccato: p. es. quando uno deve pensare a certe cose a motivo dell'insegnamento, o di una disputa. E se ciò avviene senza concupiscenza e compiacimento, non saranno pensieri immondi, ma onesti, nonostante che possano talvolta provocare la polluzione, come risulta dal testo di S. Agostino citato sopra. - Talora invece quei pensieri sono accompagnati dalla **concupiscenza e dal compiacimento**: e allora se c'è il consenso il peccato sarà mortale, altrimenti sarà veniale. E così anche le cause corporali a volte sono senza peccato: p. es. quando ciò avviene per debolezza naturale, per cui alcuni subiscono la polluzione anche da svegli senza peccato; oppure quando dipende da una sovrabbondanza di seme: come infatti capita un sovrappiù di sangue senza peccato, così può capitare anche un sovrappiù di seme, che secondo Aristotele deriva dal sangue superfluo. - Altre volte invece queste cause implicano un peccato: p. es. quando il fatto dipende da un eccesso nel mangiare o nel bere. E anche qui ci può essere peccato veniale o mortale: sebbene il peccato mortale venga commesso più frequentemente nel campo dei pensieri lascivi, per la facilità del consenso, che non in quello dei cibi e delle bevande. Per cui S. Gregorio [l. cit.] dice che ci si deve astenere dalla comunione quando la polluzione proviene da pensieri turpi, non invece quando proviene da abbondanza di cibi e di bevande, specialmente quando uno ne ha bisogno. Così dunque si deve tener conto della causa della polluzione, per giudicare se la polluzione notturna impedisca necessariamente la comunione eucaristica.

- **Per una ragione di convenienza invece la polluzione notturna impedisce l'accesso al sacramento eucaristico per due circostanze.**

+ La prima, che sempre la accompagna, è una certa **turpitudine fisica**, con la quale, per rispetto al sacramento, non è conveniente accostarsi all'altare: per cui quegli stessi che vogliono toccare qualcosa di sacro si lavano le mani; a meno forse che tale impurità non sia perpetua o diuturna, come la lebbra, l'emorragia, o altre cose simili.

+ L'altra circostanza è la **distrazione mentale** che segue alla polluzione notturna, soprattutto quando questa è accompagnata da immaginazioni impure. Tuttavia questo impedimento imposto dalla convenienza viene a cadere di fronte a ragioni di necessità: p. es. «quando», come dice S. Gregorio [l. cit.], «lo esige la ricorrenza di una festa, o lo richiede il mistero sacerdotale, in mancanza di un altro sacerdote».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 80, a. 7, ad arg. 1

La comunione eucaristica non è proibita necessariamente ad alcuno se non a causa del peccato mortale; tuttavia secondo un certo motivo di convenienza uno può essere impedito dall'accostarvisi per altre ragioni, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 80, a. 7, ad arg. 2

Il rapporto coniugale, quando è senza peccato, ossia quando è compiuto per la generazione della prole o per rendere il debito, non impedisce la comunione eucaristica se non nella misura

in cui la impedisce la polluzione notturna avvenuta senza peccato, come si è detto, ossia per la turpitudine del corpo e la distrazione della mente. E in relazione a ciò **S. Girolamo** scrive: «**Se i pani della proposizione non potevano essere mangiati da coloro che avevano avuto contatti con la moglie, quanto meno è lecito a coloro che poco prima si sono uniti nell'amplesso coniugale violare o toccare il pane disceso dal cielo! Non è che noi condanniamo le nozze, ma non dobbiamo darci a opere carnali nel tempo in cui ci disponiamo a mangiare le carni dell'Agnello**». Tuttavia, poiché ciò è dettato da motivi di convenienza e non di necessità, **S. Gregorio** insegna che costoro «**vanno lasciati al loro criterio personale**». - «**Se invece non predomina l'amore della procreazione, ma il piacere**», aggiunge **S. Gregorio**, allora si deve proibire di accedere a questo sacramento.

[Anche a proposito di queste riserve circa l'indisposizione creata dalla copula coniugale, molti moralisti moderni credono di poter emettere una sentenza di condanna e di riprovazione quasi esse fossero dettate da ancestrali prevenzioni contro tutto ciò che si riferisce al sesso. Anzi recentemente non sono mancati i teologi quali per reazione si sono imbarcati nell'impresa di esaltare i rapporti sessuali trasferendoli nel campo della mistica. Ma per chi non è tanto stolto da voler ingannare se stesso, sarà sempre abbastanza facile riconoscere il serio disturbo che la passione erotica e le sue manifestazioni anche legittime esercitano sull'attività superiore dello spirito; questo è vero persino nello studio; molto più quindi lo è per la preghiera, per la pratica dei sacramenti e per l'unione con Dio. A comprovarlo c'è l'esperienza dei santi e dei mistici autentici canonizzati dalla Santa Madre Chiesa]

III[a] q. 80, a. 7, ad arg. 3

Nell'antico Testamento, come nota **S. Gregorio**, alcune impurità avevano un significato **simbolico**, che il popolo della nuova legge interpreta in **senso spirituale**. Quindi tali impurità corporali, se sono perpetue o diuturne, non impediscono l'accesso a questo sacramento di salvezza come impedivano l'accesso ai sacramenti prefigurativi. Se invece cessano presto, come la polluzione notturna, allora **impediscono per una certa convenienza** la comunione eucaristica nel giorno in cui la polluzione è avvenuta. Si legge infatti nel **Deuteronomio 23, 10**: «**Se si trova qualcuno in mezzo a te che sia immondo a causa di un accidente notturno, uscirà dall'accampamento e non vi rientrerà la sera prima di essersi lavato con acqua**».

[Il testo si riferisce indubbiamente alla polluzione notturna che, secondo l'antica legge, procurava un impurità legale per cui almeno temporaneamente si era esclusi dal culto divino. Accanto al passo riferito si può addurre in proposito un intero capitolo del Levitico (c. 15), in cui vengono ricordati, assieme al fenomeno suddetto, analoghi inconvenienti. Benché alcune prescrizioni abbiano anche un'importanza igienica, esse però sono tutte principalmente ordinate a uno scopo morale quale è quello di richiamare alla mente degli Ebrei la corruzione originale della natura umana e di eccitare nel loro cuore il desiderio della mondezza interna, così necessaria a un popolo sacerdotale che viveva in così intimi rapporti con Dio e col suo culto. Nel citare queste antiche prescrizioni i teologi medievali sapevano di appellarsi ad un argomento di pura analogia.]

III[a] q. 80, a. 7, ad arg. 4

Con la contrizione e la confessione, sebbene si tolga il reato della colpa, tuttavia non si toglie l'impurità corporale e la distrazione mentale che accompagna la polluzione.

III[a] q. 80, a. 7, ad arg. 5

Il sogno di un omicidio non comporta un'impurità corporale, e neppure tanta distrazione della mente quanta ne produce la fornicazione sognata, data l'intensità del piacere. Tuttavia il sogno di un omicidio, se proviene da una causa peccaminosa, specialmente mortale, impedisce di ricevere l'Eucaristia in ragione della sua causa.

ARTICOLO 8:

[Un articolo che ha ormai valore prevalentemente storico – documentario: segna cioè una tappa superata dalla disciplina ecclesiastica circa il digiuno eucaristico, come ricordano le obiezioni stesse. All'inizio del cristianesimo non esisteva tale digiuno che però deve essersi introdotto molto per tempo, dietro la spinta del severo rimprovero fatto da San Paolo ai Corinti per gli abusi gastronomici con i quali avevano osato accompagnare la celebrazione eucaristica, (**1Corinti 11, 20-22: Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo!**). *L'uso del digiuno dalla mezza notte si introdusse certamente nei primi secoli; al **secolo IV** soltanto però risale la documentazione abbondante e certissima, che ormai la consuetudine era quasi dovunque considerata intangibile. Nel **secolo XII** i canonisti erano concordi nell'esigere nel modo più rigoroso, come se si trattasse di legge di valore universale, il digiuno naturale dalla mezzanotte per tutti quelli che dovevano comunicarsi fatta eccezione per i malati cui si doveva amministrare il viatico. Fu però Martino quinto nel **1425** a sancire questa consuetudine venerabile proponendola come legge della Chiesa universale, approvando le decisioni del **Concilio di Costanza (1415),** il quale quando le aveva emanate non era ancora regolare ed ecumenico. La prassi fu più che mai rigidamente custodita dopo il **Concilio di Trento** e ribadita dal Codice di **Diritto Canonico nel 1917**. Ma a partire dal **1923** il sant'Uffizio comincia a concedere particolari indulti ai sacerdoti costretti a binare in regioni vaste e scarse di clero per soddisfare esigenze di popolazioni tra loro molto distanti. Nella guerra **1939-1945** l'antica disciplina trovò l'occasione determinante della crisi: le concessioni delle messe vespertine a favore delle popolazioni colpite dal conflitto, produsse un nuovo orientamento nella gerarchia e nella massa dei fedeli: venne a cadere cioè la riverenza verso l'antica consuetudine e la sua stessa utilità fu posta in discussione dopo la guerra. In alcune nazioni cattoliche fu richiesta e ottenuta la continuazione degli indulti concessi durante il conflitto. Ciò spinse **Pio XII** a emanare **il 6 gennaio 1953** la costituzione apostolica Christus Dominus, accompagnata da un'istruzione del Sant'Uffizio che, revocando tutti gli indulti particolari e tutte le consuetudini e leggi in contrario, dava disposizioni del tutto nuove in materia di digiuno eucaristico a cominciare dalla dichiarazione che l'acqua naturale non rompe mai il digiuno. Esigeva però che per gli alcolici e per il cibo solido ci fosse l'intervallo **di tre ore** per accedere alla comunione eucaristica; mentre per i liquidi di altro genere bastava l'intervallo*

*di un'ora. Intorno al nuovo decreto si sviluppò subito un'abbondante casistica la quale venne radicalmente superata dalla concessione che i Padri Conciliari del Vaticano II ottennero il 21 novembre **1964 dal Papa Paolo VI,** concepite in questi termini: "considerate le difficoltà di molte regioni circa il digiuno eucaristico, il Sommo Pontefice, accogliendo benignamente le richieste dei vescovi, concede che il digiuno per i cibi solidi si riduca a un'ora prima della Santa Comunione, e questo tanto per i sacerdoti che per i fedeli. In questa concessione è incluso anche l'uso delle bevande alcoliche, osservando però la debita moderazione.]*

VIDETUR che il cibo o la bevanda presi in precedenza **non impediscano la comunione** eucaristica. Infatti:

IIIª q. 80, a. 8, arg. 1

Questo sacramento fu istituito dal Signore nella Cena. Ma il Signore distribuì ai suoi discepoli questo sacramento dopo che ebbe cenato, come risulta da **S. Luca 22, 20** e da **S. Paolo, 1Corinti 11, 25**. Quindi anche noi dobbiamo prendere questo sacramento dopo aver consumato altri cibi.

IIIª q. 80, a. 8, arg. 2

Dice l'Apostolo, **1Corinti 11, 33 s.:** «**Quando vi radunate per mangiare» il corpo del Signore, «aspettatevi gli uni gli altri. E se qualcuno ha fame, mangi a casa sua**». Dal che risulta che dopo aver mangiato a casa uno può ricevere in chiesa il corpo di Cristo.

IIIª q. 80, a. 8, arg. 3

In un **Concilio di Cartagine** [cf. Decr. di Graz. 3, 1, 49] è prescritto: «**Il sacramento dell'altare venga celebrato soltanto a digiuno, eccetto l'unico giorno anniversario in cui si commemora la Cena del Signore**». Quindi almeno in quel giorno si può ricevere il corpo di Cristo dopo altri cibi.

IIIª q. 80, a. 8, arg. 4

Prendere dell'acqua, o una medicina, o altro cibo o liquido in minima quantità, o anche deglutire i resti del cibo rimasti in bocca, non viola il digiuno ecclesiastico, né la sobrietà richiesta dalla riverenza verso questo sacramento. Perciò le cose suddette non impediscono la comunione eucaristica.

IIIª q. 80, a. 8, arg. 5

Alcuni mangiano o bevono a notte fonda, o forse dopo una notte insonne ricevono al mattino i sacri misteri senza avere ancora ben digerito. Quindi si salverebbe meglio la sobrietà se al mattino uno mangiasse un poco, e poi verso le tre pomeridiane ricevesse questo sacramento: talvolta infatti ci sarebbe anche una distanza di tempo maggiore. Quindi il cibo preso in tal modo non può impedire la comunione eucaristica.

IIIª q. 80, a. 8, arg. 6

Dopo la comunione non si deve a questo sacramento una riverenza minore di quella che gli si deve prima. Ma dopo la comunione è lecito prendere del cibo o della bevanda. Quindi anche prima.

IIIª q. 80, a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Piacque allo Spirito Santo, a onore di un così grande sacramento, che il corpo del Signore entrasse nella bocca dei cristiani prima di ogni altro cibo**».

IIIª q. 80, a. 8. RESPONDEO:

Una cosa può impedire di ricevere questo sacramento per due motivi diversi:

- **PRIMO**, **per la sua stessa natura**: e di tal genere è il peccato mortale, che contraddice al significato di questo sacramento, come si è visto sopra *[a. 4]*.

- **SECONDO**, per la **proibizione della Chiesa**. E questa vieta la comunione eucaristica dopo che uno ha mangiato o bevuto, per tre ragioni:

+ **Primo,** «**per il rispetto verso questo sacramento**», come dice **S. Agostino**: ordinando cioè che esso entri nella bocca dell'uomo prima che questa venga contaminata da qualche cibo o bevanda.

+ **Secondo**, per il simbolismo, per insegnare cioè che Cristo, il quale è la realtà contenuta in questo sacramento, e la sua carità, **devono stabilirsi nel nostro cuore prima di ogni altra cosa,** secondo le parole evangeliche, **Matteo 6, 33**: «**Cercate prima di tutto il regno di Dio**».

+ **Terzo**, per il **pericolo di vomito e di ubriachezza**, che a volte capita perché gli uomini si cibano senza moderazione, come dice anche l'Apostolo, **1Corinti 11, 21**: «**Uno ha fame, l'altro è ubriaco**». Da questa regola generale sono tuttavia esentati i malati, i quali vanno comunicati anche subito dopo che hanno mangiato, quando sono in pericolo, affinché non abbiano a morire senza la comunione: poiché «la necessità non ha legge». Da cui la prescrizione dei Canoni [Decr. di Graz. 3, 2, 93]: «**Il sacerdote comunichi subito l'infermo, perché non muoia senza comunione**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 8, ad arg. 1

Rispondiamo con **S. Agostino**: «**Per il fatto che il Signore diede l'Eucaristia dopo la cena, non per questo i fedeli devono radunarsi a ricevere questo sacramento dopo aver pranzato o cenato, né devono mescolare l'Eucaristia alle loro mense, come facevano coloro che l'Apostolo rimprovera e condanna. Il Salvatore infatti, per far risaltare con maggiore evidenza l'altezza di quel mistero, lo volle imprimere per ultimo nel cuore e nella memoria dei discepoli. E così non prescrisse che lo si dovesse ricevere in seguito nello stesso ordine, lasciando tale compito agli Apostoli, per opera dei quali voleva che venissero organizzate le Chiese**».

IIIª q. 80, a. 8, ad arg. 2

Il testo di S. Paolo è così spiegato dalla **Glossa** : «**Se uno ha fame, e per impazienza non vuole aspettare gli altri, mangi a casa i propri alimenti, cioè si nutra di pane terreno, e si astenga dal ricevere l'Eucaristia**».

IIIª q. 80, a. 8, ad arg. 3

Quella norma si riferisce a una consuetudine che un tempo veniva osservata in qualche luogo nella commemorazione della Cena del Signore, di ricevere cioè in quel giorno il corpo di Cristo dopo aver mangiato. Ma ora questa consuetudine è abrogata. Poiché, come nota S. **Agostino**: «**nel mondo intero è seguito questo uso**», di ricevere cioè il corpo di Cristo a digiuno.

III[a] q. 80, a. 8, ad arg. 4

Come si disse nella Seconda Parte *[II-II, q. 147, a. 6, ad 2]*, il digiuno è di due specie. Il primo è il digiuno naturale, che comporta l'esclusione di qualsiasi cosa presa come cibo o bevanda. E tale digiuno è richiesto per questo sacramento secondo le ragioni addotte. Perciò né dopo aver preso dell'acqua, o altro cibo, bevanda o medicina, per quanto piccola ne sia la quantità, è lecito ricevere questo sacramento. E non conta che la cosa nutra o non nutra, né che venga presa da sola o con altro: **basta che venga presa a modo di cibo o di bevanda**. - Tuttavia i resti del cibo che rimangono in bocca, se vengono inghiottiti fortuitamente, non impediscono la comunione, poiché non vengono ingeriti a modo di cibo, ma a modo di saliva. E lo stesso si dica dei resti dell'acqua o del vino con cui ci si è lavata la bocca, se la loro quantità non è grande, ma si confonde con la saliva, il che è inevitabile. L'altro è il digiuno ecclesiastico, istituito quale mortificazione della carne. E tale digiuno non viene rotto dalle cose suddette, poiché esse non nutrono in maniera rilevante, ma vengono prese piuttosto per ottenere una modificazione qualitativa.

III[a] q. 80, a. 8, ad arg. 5

Quando si dice che «questo sacramento deve entrare nella bocca del cristiano prima degli altri cibi», ciò non va inteso in senso assoluto rispetto a tutto il tempo, altrimenti chi avesse mangiato o bevuto una volta sola non potrebbe più prendere questo sacramento. Va inteso invece rispetto allo stesso giorno. E sebbene l'inizio del giorno possa venire determinato in diversi modi, cioè dal mezzogiorno, dal tramonto, dalla mezzanotte o dalla levata del sole, tuttavia la Chiesa, seguendo l'uso dei Romani, lo fa partire dalla mezzanotte. Se quindi dopo la mezzanotte uno ha preso qualcosa a modo di cibo o di bevanda, non può nello stesso giorno ricevere l'Eucaristia; può farlo invece se ha mangiato o bevuto prima della mezzanotte. E rispetto alla legge suddetta non importa che uno, dopo avere mangiato o bevuto, abbia dormito o digerito. Tuttavia l'insonnia o l'indigestione incidono sul turbamento dell'anima; e se tale turbamento spirituale è grave, rende l'uomo inadatto alla comunione eucaristica.

III[a] q. 80, a. 8, ad arg. 6

La massima devozione è richiesta nel momento di ricevere l'Eucaristia, poiché allora si ottiene l'effetto del sacramento. Ora, questa devozione è più ostacolata da quanto precede la comunione che da quanto la segue. Per questo fu stabilito che gli uomini digiunino prima della comunione piuttosto che dopo. Tuttavia ci deve essere un certo intervallo tra la comunione e la consumazione di altri cibi. Nella messa infatti dopo la comunione si recita una preghiera di ringraziamento; e **privatamente** coloro che si sono comunicati dicono anche altre orazioni. Tuttavia secondo i canoni antichi [Decr. di Graz. 3, 2, 23] ciò era stato prescritto dal **Papa Clemente**: «**Se la porzione del Signore viene presa al mattino, i ministri che l'hanno ricevuta digiunino fino all'ora sesta; e se l'hanno ricevuta all'ora terza o quarta,**

digiunino fino al vespro» *[92-99]*. Anticamente infatti la celebrazione della messa era **più rara, e veniva fatta con maggiore preparazione.** Ora invece, essendo necessario celebrare più frequentemente i sacri misteri, non è più possibile osservare questa disciplina con facilità. Per cui essa è stata abrogata dalla consuetudine contraria.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che quanti **non hanno l'uso di ragione** non debbano ricevere questo sacramento. Infatti:

III^a q. 80, a. 9, arg. 1

A questo sacramento ci si deve **accostare con devozione e dopo avere esaminato se stessi**, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 11, 28**: «Ciascuno esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice». Ma ciò non è possibile a chi è privo dell'uso di ragione. Quindi a costoro non si deve amministrare questo sacramento.

III^a q. 80, a. 9, arg. 2

Tra coloro che non hanno l'uso di ragione ci sono anche gli **ossessi**, chiamati energumeni. Ora questi, secondo **Dionigi**, sono esclusi perfino dal guardare il sacramento. Perciò l'Eucaristia va negata a quanti sono privi dell'uso di ragione.

III^a q. 80, a. 9, arg. 3

Tra coloro che mancano dell'uso di ragione i più innocenti sembrano essere i **bambini**. Ma ai bambini non si dà questo sacramento. Molto meno quindi lo si può dare agli altri.

III^a q. 80, a. 9. SED CONTRA:

Negli atti del **Concilio di Orange** *[441]* [cf. Decr. di Graz. 2, 26, 6, 7] si legge: «**A coloro che sono fuori di mente si deve accordare tutto ciò che concerne la pietà**». Perciò si deve loro accordare l'Eucaristia, che è «**il sacramento della pietà**».

III^a q. 80, a. 9 RESPONDEO:

Uno può essere privo dell'uso di ragione in due modi:

- **Primo**, per il fatto che possiede un **debole uso della ragione**: come diciamo privo della vista chi vede poco. A quanti si trovano in questa situazione dunque, per il fatto che possono concepire una qualche devozione verso l'Eucaristia, questo sacramento non va negato.

- **Secondo**, altri possono non avere **in alcun modo l'uso di ragione**.

+ Costoro però o non l'hanno mai avuto **fin dalla nascita**: e a questi l'Eucaristia non va amministrata, poiché in essi non ci fu mai alcuna devozione verso questo sacramento.

+ Oppure **non sempre furono privi dell'uso di ragione**. Se costoro dunque in precedenza, quando erano in sé, avevano dato dei segni di devozione verso questo sacramento, esso va loro concesso in punto di morte, purché non ci sia pericolo di vomito o di sputo. Per cui negli atti del **IV Concilio di Cartagine** *[525]* [Decr. di Graz. 2, 26, 6, 8] si legge: «**Colui**

che da infermo chiede la penitenza, se per caso, mentre il sacerdote da lui invitato è in arrivo, vinto dal male perde i sensi o la ragione, dietro testimonianza di quanti lo hanno udito riceva la penitenza, e se la morte pare imminente venga riconciliato con l'imposizione delle mani, e gli si deponga in bocca l'Eucaristia».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 80, a. 9, ad arg. 1

Tra le persone prive dell'uso di ragione alcune possono avere verso l'Eucaristia una devozione attuale, e altre possono averla avuta in passato.

III[a] q. 80, a. 9, ad arg. 2

Dionigi parla degli energumeni non ancora battezzati, nei quali cioè non è stata ancora infranta la forza del demonio, vigente in essi per il peccato originale. Ma per i battezzati che sono posseduti corporalmente dagli spiriti immondi vale la regola data per gli altri dementi. Per cui **Cassiano** osserva: «**Noi non ricordiamo che dai nostri predecessori sia mai stata interdetta la santa comunione a costoro**», cioè a quanti sono tormentati dagli spiriti immondi.

III[a] q. 80, a. 9, ad arg. 3

I bambini nati da poco si trovano nella stessa condizione dei dementi che non hanno mai avuto l'uso di ragione. Quindi a costoro non si devono dare i santi misteri, sebbene alcuni Greci facciano il contrario, per il fatto che Dionigi raccomanda di dare la comunione ai battezzati: non comprendendo però che Dionigi parla in quel testo del battesimo degli adulti. - I bambini tuttavia in seguito a tale esclusione non subiscono per la loro vita il danno minacciato da quelle parole del Signore, Giovanni 6, 53: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita», poiché secondo quanto scrive S. Agostino «ciascun fedele diventa partecipe» spiritualmente «del corpo e del sangue del Signore quando col battesimo diventa membro del corpo di Cristo». Però quando i bambini iniziano ad avere un certo uso della ragione, in modo da poter concepire della devozione verso questo sacramento, allora si può conferire ad essi l'Eucaristia.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che non sia lecito ricevere **ogni giorno questo sacramento**. Infatti:

III[a] q. 80, a. 10, arg. 1

Questo sacramento rappresenta la **passione del Signore**, come il battesimo. Ora, non è lecito battezzarsi più volte, ma una volta sola, poiché come dice S. Pietro, **1Pietro 3, 18**: «**Cristo è morto una volta per sempre per i peccati**». Quindi non è lecito ricevere tutti i giorni questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 10, arg. 2

La verità deve corrispondere alla figura. Ma l'**agnello pasquale**, che fu la **principale figura di questo sacramento**, come si è detto sopra *[q. 73, a. 6]*, non veniva mangiato che una volta all'anno. E la Chiesa stessa celebra **la passione di Cristo**, di cui questo sacramento è il memoriale, **una volta all'anno**. Quindi non è lecito ricevere questo sacramento ogni giorno, ma solo una volta all'anno.

III[a] q. 80, a. 10, arg. 3

Questo sacramento, che contiene Cristo nella sua integrità, merita la **massima riverenza**. Ma si deve appunto alla riverenza che uno si astenga da questo sacramento, per cui anche viene lodato il Centurione, **Matteo 8, 8**, il quale disse: «**Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto**»; e così pure S. Pietro, **Luca 5, 8,** per le sue parole: «**Signore, allontanati da me che sono un peccatore**». Non è quindi lodevole che uno riceva ogni giorno questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 10, arg. 4

Se fosse lodevole ricevere frequentemente l'Eucaristia, ciò sarebbe tanto più lodevole quanto più la comunione è frequente. Ma la frequenza sarebbe maggiore se l'uomo ricevesse questo sacramento più volte al giorno. Quindi dovrebbe essere lodevole comunicarsi più volte al giorno. Ciò però non appartiene alla consuetudine della Chiesa. Non è quindi lodevole che uno si comunichi ogni giorno.

III[a] q. 80, a. 10, arg. 5

La Chiesa con le sue leggi intende provvedere al bene dei suoi fedeli. Ma per legge ecclesiastica i fedeli sono tenuti a comunicarsi soltanto una volta all'anno, come si legge nei **Canoni** [Decretales 5, 38, 12]: «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso riceva riverentemente almeno a Pasqua il sacramento dell'Eucaristia, a meno che dietro consiglio del proprio sacerdote, per qualche ragionevole causa, non giudichi di doversene astenere per un certo tempo». Non è quindi lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento.

III[a] q. 80, a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «**Questo è il pane quotidiano: ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi**».

III[a] q. 80, a. 10. RESPONDEO:

Circa l'uso di questo sacramento possiamo considerare due cose:

- La prima **dalla parte del sacramento stesso, la cui virtù è salutare per gli uomini**. E sotto questo aspetto è utile riceverlo quotidianamente, perché ogni giorno se ne riceva il frutto. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**Se ogni volta che viene effuso il sangue di Cristo, viene effuso a remissione dei peccati, io che pecco continuamente devo riceverlo sempre, devo prendere sempre la medicina**».

- In secondo luogo possiamo considerare la cosa **dalla parte di chi si comunica**, il quale è tenuto ad accostarsi a questo sacramento **con grande devozione e riverenza.** Se quindi uno ogni giorno si trova preparato, è cosa lodevole che lo riceva ogni giorno. Per cui **S. Agostino**,

dopo aver detto: «Ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi», aggiunge: «Vivi così da meritare di riceverlo ogni giorno». Tuttavia, poiché spesso **in un gran numero di persone molti ostacoli impediscono la necessaria devozione,** per indisposizioni del corpo o dell'anima, non è utile a tutti accostarsi ogni giorno a questo sacramento, **ma è utile che ciascuno vi si accosti tutte le volte che si sente preparato a riceverlo.** Per questo nel **De Ecclesiasticis Dogmatibus [53]** si legge: «Ricevere la comunione eucaristica ogni giorno è una cosa che né lodo né biasimo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 80, a. 10, ad arg. 1

Con il sacramento del battesimo l'uomo viene configurato alla morte di Cristo, ricevendone il carattere: per cui come Cristo «è morto una volta sola», così l'uomo deve essere battezzato una volta sola. Con l'Eucaristia invece l'uomo non riceve il carattere di Cristo, ma Cristo stesso, la cui virtù dura in eterno, secondo l'espressione dell'Apostolo, Ebrei 10, 14: «Con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati ». Ora, avendo l'uomo quotidianamente bisogno della virtù salvifica di Cristo, può lodevolmente ricevere ogni giorno questo sacramento. Il **battesimo** è poi soprattutto una **rigenerazione spirituale**. Come quindi l'uomo nasce fisicamente una volta sola, così una volta sola deve rinascere spiritualmente mediante il battesimo, come nota S. Agostino commentando le parole di Nicodemo, Giovanni 3, 4: «Come può un uomo nascere quando è vecchio?». Al contrario l'Eucaristia è un **cibo spirituale**: come quindi si prende ogni giorno il cibo materiale, così è lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento. Per cui il Signore, **Luca 11, 3**, insegna a chiedere: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». E S. Agostino spiega: «Se ogni giorno lo ricevi», cioè questo sacramento, «ogni giorno è oggi per te, ogni giorno per te risorge Cristo: l'oggi è infatti il giorno in cui Cristo risorge».

III[a] q. 80, a. 10, ad arg. 2

L'agnello pasquale fu la principale figura dell'Eucaristia quanto alla passione di Cristo, che è rappresentata da questo sacramento. Ed esso veniva consumato una sola volta all'anno, poiché «Cristo morì una sola volta», **1Pietro 3, 18**. Per questo anche la Chiesa celebra una sola volta all'anno il ricordo della passione di Cristo. Nell'Eucaristia però **il memoriale** della passione di Cristo viene dato a noi **sotto forma di cibo**, il quale viene preso ogni giorno. Perciò sotto questo aspetto l'Eucaristia è raffigurata dalla **manna**, che veniva data al popolo ogni giorno nel deserto.

III[a] q. 80, a. 10, ad arg. 3

La **riverenza** verso questo sacramento comporta un **timore congiunto all'amore**: per cui il **timore riverenziale verso Dio** viene detto **timore filiale**, come si disse nella Seconda Parte *[I-II, q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 19, aa. 9, 11, 12]*. Infatti **dall'amore** nasce **il desiderio** di riceverlo, **dal timore** invece sorge **l'umiltà del rispetto**. Perciò entrambe le cose possono esprimere la riverenza verso questo sacramento: sia la comunione quotidiana che l'astensione temporanea. Per cui **S. Agostino** diceva: «Se qualcuno osserva che non si deve ogni giorno ricevere l'Eucaristia e un altro sostiene il contrario, faccia ciascuno ciò che secondo la propria coscienza crede piamente suo dovere. Infatti Zaccheo e il Centurione non

litigarono tra loro, pur avendo l'uno accolto gioiosamente il Signore e l'altro invece protestato: —Non sono degno che tu entri sotto il mio tetto‖, onorando tutti e due il Signore, sebbene in modi diversi». Tuttavia l'amore e la speranza, sentimenti ai quali la Scrittura ci invita continuamente, sono da preferirsi al timore: per cui avendo Pietro esclamato: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore», Gesù rispose: «Non temere».

III[a] q. 80, a. 10, ad arg. 4

Il fatto che il Signore dica: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» **esclude che ci si possa comunicare più volte al giorno**: in modo che almeno l'unica comunione giornaliera possa rappresentare l'unicità della passione di Cristo.

III[a] q. 80, a. 10, ad arg. 5

Secondo le loro diverse condizioni, le Chiese emanarono **leggi diverse** a questo riguardo. Infatti nella Chiesa primitiva, quando ferveva una grande devozione di fede cristiana, fu stabilito che i fedeli si comunicassero **ogni giorno.** Per cui il **Papa S. Anacleto** *[16-92]* dice: «**Fatta la consacrazione, tutti si comunichino, se non vogliono trovarsi fuori della Chiesa: così infatti vollero gli Apostoli e così osserva la Chiesa Romana**». In seguito invece, essendo diminuito il fervore, il **Papa S. Fabiano** *[236-250] [Concilio di Tours - 813]* concesse che «**tutti si comunicassero, se non più di frequente, almeno tre volte all'anno: a Pasqua, a Pentecoste e a Natale**». E anche il Papa S. Sotero *[168-177]* comanda la comunione «in Cena Domini», come si legge nel Decreto. Successivamente però, «per il crescere del male e il raffreddamento in molti della carità», **Innocenzo III** *[1198-1216]* stabilì che i fedeli si comunicassero «**almeno una volta all'anno», cioè «a Pasqua**». - Tuttavia nel libro **De Ecclesiasticis Dogmatibus [53]** si consiglia di «**comunicarsi tutte le domeniche**».

ARTICOLO 11:

VIDETUR che sia lecito **astenersi del tutto dalla comunione**. Infatti:

III[a] q. 80, a. 11, arg. 1

Il Centurione, **Matteo 8, 8,** viene lodato perché protestò: «**Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto**». E a lui corrisponde colui che stima di doversi astenere dalla comunione, come si è detto sopra *[a. 10, ad 3]*. Ora, poiché non si legge che Cristo sia poi entrato nella casa del centurione, pare lecito astenersi dalla comunione per tutto il tempo della vita.

III[a] q. 80, a. 1, arg. 2

A ciascuno è lecito astenersi dalle cose che non sono necessarie alla salvezza. Ma questo sacramento non è necessario alla salvezza, come si è detto sopra *[q. 73, a. 3]*. Quindi è lecito cessare completamente dal riceverlo.

III[a] q. 80, a. 11, arg. 3

I peccatori non sono tenuti a comunicarsi, tanto che il **Papa Fabiano** [Decr. di Graz. 3, 2, 16], dopo aver detto: «**Tutti si comunichino tre volte all'anno**», aggiunge: «**a meno che uno non**

sia impedito da gravi delitti». Se dunque quelli che non sono in peccato sono tenuti a comunicarsi, i peccatori vengono a trovarsi in condizioni migliori dei giusti, il che è inammissibile. Perciò anche ai giusti è lecito fare a meno della comunione.

IIIª q. 80, a. 11. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 6, 53**, afferma: «**Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita**».

IIIª q. 80, a. 11. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1] si è visto, si può ricevere questo sacramento in due modi: spiritualmente e sacramentalmente. Ora, è chiaro che tutti sono tenuti a comunicarsi almeno spiritualmente: poiché ciò significa incorporarsi a Cristo, secondo le spiegazioni date [a. 9, ad 3; q. 73, a. 3, ad 1]. La comunione spirituale però include il desiderio di ricevere questo sacramento, come si è già osservato [a. 1, ad 3; a. 2]. Perciò senza il desiderio di ricevere questo sacramento non ci può essere salvezza per l'uomo. **Ma un desiderio sarebbe vano se non venisse soddisfatto quando l'opportunità lo consente.** Di conseguenza è chiaro che l'uomo è tenuto a ricevere questo sacramento non solo per la **legge della Chiesa**, ma anche per il **precetto del Signore [Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24 s.]**: «**Fate questo in memoria di me**». E la legge della Chiesa non fa che determinare i tempi in cui si deve eseguire il precetto di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 11, ad arg. 1

«**È vera umiltà**», dice **S. Gregorio**, «**quella che non si ostina a respingere ciò che utilmente viene comandato**». Non sarebbe quindi umiltà lodevole se uno contro il precetto di Cristo e della Chiesa si astenesse del tutto dalla comunione. Al Centurione infatti non era stato comandato di ricevere Cristo in casa sua.

IIIª q. 80, a. 11, ad arg. 2

L'Eucaristia non è necessaria alla salvezza come il battesimo nel caso dei bambini, i quali possono salvarsi senza di essa, ma non senza il sacramento del battesimo. Per gli adulti invece sono strettamente necessari ambedue i sacramenti.

IIIª q. 80, a. 11, ad arg. 3

I peccatori soffrono un **grave danno** per il fatto di essere esclusi da questo sacramento, e quindi non sono per questo dei **privilegiati**. Sebbene poi quelli che persistono nella colpa non siano scusati per questo dalla trasgressione del precetto della comunione, tuttavia sono scusati i penitenti che, come dice Innocenzo III, «se ne astengono secondo il consiglio del sacerdote».

ARTICOLO 12:

VIDETUR che non sia lecito ricevere il corpo di Cristo senza il sangue. Infatti:

IIIª q. 80, a. 12, arg. 1

Il Papa Gelasio *[492.496]* [Decr. di Graz. 3, 2, 12] dichiara: «**Sappiamo che alcuni, ricevuta soltanto la porzione del sacro corpo, si astengono dal calice del sangue consacrato. Costoro dunque, essendo guidati senza dubbio da chi sa quale superstizione, o ricevano per intero i sacramenti o se ne astengano per intero**». Non è quindi permesso ricevere il corpo di Cristo senza il sangue.

IIIª q. 80, a. 12, arg. 2

All'**integrità di questo sacramento** concorre tanto la consumazione del corpo quanto quella del sangue, come si è visto sopra [q. 73, a. 2]. Se dunque si riceve il corpo senza il sangue, il sacramento rimane incompleto. Il che equivale a un sacrilegio. Infatti il **Papa Gelasio** aggiunge: «**La divisione di un solo e identico mistero non può farsi senza un grande sacrilegio**».

IIIª q. 80, a. 12, arg. 3

Questo sacramento, come si è detto sopra *[q. 66, a. 9, ad 5; q. 73, aa. 4, 5; q. 74, a. 1]*, viene celebrato in memoria della passione del Signore, ed è ricevuto per la salvezza dell'anima. Ma la passione di Cristo è espressa meglio dal sangue che dal corpo; inoltre il sangue viene offerto per la salvezza dell'anima, come si è notato *[q. 74, a. 1; q. 76, a. 2, ad 1]*. Piuttosto quindi che astenersi dal ricevere il sangue, ci si dovrebbe astenere dal ricevere il corpo. Perciò coloro che si accostano a questo sacramento non devono mai prendere il corpo senza il sangue di Cristo.

IIIª q. 80, a. 12. SED CONTRA:

È uso di molte Chiese offrire al popolo che si comunica il corpo di Cristo senza il sangue.

IIIª q. 80, a. 12. RESPONDEO:

Riguardo all'uso di questo sacramento si possono fare due considerazioni: una dalla parte del sacramento stesso, l'altra dalla parte di coloro che lo ricevono.

- **Dalla parte del sacramento stesso** conviene che si riceva sia il corpo che il sangue: poiché l'integrità del sacramento li implica entrambi. Perciò il sacerdote, avendo il compito di consacrare e di consumare nella sua integrità questo sacramento, non deve mai assumere il corpo di Cristo senza il sangue.

- **Dalla parte invece di quanti si comunicano occorre somma riverenza e cautela**, perché non accada nulla che offenda un così grande mistero. Il che potrebbe verificarsi specialmente nella distribuzione del sangue, poiché se venisse preso senza le debite precauzioni potrebbe facilmente versarsi. E poiché nel popolo cristiano, che è andato moltiplicandosi, ci sono vecchi e giovani e bambini, alcuni dei quali non sono tanto accorti da usare le necessarie cautele nel ricevere questo sacramento, **prudentemente** in alcune chiese si osserva la norma di non dare al popolo il sangue, ma di farlo consumare solo dal sacerdote.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 80, a. 12, ad arg. 1

Il Papa Gelasio in quel testo si riferisce ai sacerdoti i quali, come consacrano tutto il sacramento, così devono anche consumarlo nella sua integrità. Infatti, come si legge in un

Concilio di Toledo [Decr. di Graz. 3, 2, 11], «che sacrificio sarebbe quello a cui non partecipasse nemmeno il sacrificante ?».

III[a] q. 80, a. 12, ad arg. 2

Il **compimento di questo sacramento** non si ha nella comunione dei fedeli, ma nella **consacrazione della materia**. Perciò non si toglie nulla alla perfezione di questo sacramento se il popolo riceve il corpo senza il sangue, purché il sacerdote consacrante riceva l'uno e l'altro.

III[a] q. 80, a. 12, ad arg. 3

La rappresentazione della passione del Signore si ha nella stessa consacrazione di questo sacramento, nella quale non si può mai consacrare il corpo senza il sangue. Il popolo invece può ricevere il corpo senza il sangue, e da ciò non riceve alcun danno. Poiché il sacerdote offre e consuma il sangue a nome di tutti; e inoltre in ciascuna delle due specie Cristo è contenuto per intero, come si è spiegato *[q. 76, a. 2]*.

Questione 81
Proemio

Dobbiamo ora esaminare **l'uso che Cristo fece di questo sacramento nell'istituirlo**.
In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo abbia sunto lui stesso il suo corpo e il suo sangue;
2. Se li abbia dati a Giuda;
3. Se abbia sunto o ministrato un corpo passibile o impassibile;
4. Come sarebbe stato presente Cristo in questo sacramento, se fosse stato conservato o consacrato nel triduo della sua morte.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo **non abbia consumato il suo corpo** e il suo sangue. Infatti:

III[a] q. 81, a. 1, arg. 1

Sulle azioni e sulle parole di Cristo non si deve asserire ciò che non è attestato dall'autorità della S. Scrittura. Ora, nel Vangelo non è detto che Cristo abbia mangiato il proprio corpo, o bevuto il proprio sangue. Ciò quindi non va asserito.

III[a] q. 81, a. 1, arg. 2

Nessuna cosa può essere in se stessa, se non forse nel senso che una sua parte è in un'altra, come dice Aristotele. Ora, ciò che è mangiato e bevuto è nel soggetto che mangia e beve. Essendo quindi Cristo presente nella sua integrità in entrambe le specie sacramentali, è impossibile che egli stesso abbia consumato questo sacramento.

III[a] q. 81, a. 1, arg. 3

La ricezione di questo sacramento è di due specie: spirituale e sacramentale. Ma a Cristo non si addiceva quella spirituale, poiché egli nulla poteva ricevere dai sacramenti. Quindi non gli si addiceva neppure quella sacramentale, poiché essa senza la comunione spirituale è imperfetta, come si è visto sopra *[q. 80, a. 1]*. Quindi in nessun modo Cristo fece uso di questo sacramento.

III[a] q. 81, a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo ha scritto: «**Il Signore Gesù è insieme convitato e convito, commensale e vivanda**».

III[a] q. 81, a. 1. RESPONDEO:

Alcuni hanno sostenuto che Cristo nella Cena diede il suo corpo e il suo sangue ai discepoli senza assumerli egli stesso. Ma ciò non pare plausibile. Poiché **Cristo per primo osservò i riti che istituì come obbligatori per gli altri:** per cui egli stesso volle essere battezzato prima di imporre agli altri il battesimo, secondo le parole degli **Atti 1, 1**: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Perciò egli per primo assunse il suo corpo e il suo sangue, per poi darli ai suoi discepoli. Ed è quanto la **Glossa** dice commentando quel passo di **Rut 3, 7**: «Avendo mangiato e bevuto», ecc., che cioè «Cristo mangiò e bevve nella Cena, quando diede ai discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue. Per cui, **Ebrei 2, 14**: —avendo i servi partecipato della sua carne e del suo sangue, anch'egli volle parteciparne‖».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 81, a. 1, ad arg. 1

Nei Vangeli, **Matteo 26, 26 s.**, si legge che Cristo «prese il pane e il calice». Il che non significa che li abbia soltanto presi in mano, come dicono alcuni, ma che li prese nello stesso modo in cui li fece prendere agli altri. Perciò, avendo detto ai discepoli: «Prendete e mangiate», e poi: «Prendete e bevete», si deve intendere che il Signore stesso prendendoli abbia mangiato e bevuto. Per cui alcuni hanno detto in versi: «Siede alla Cena; intorno ha la schiera dei dodici; tiene se stesso in mano; cibo è di sé lui stesso».

III[a] q. 81, a. 1, ad arg. 2

Cristo, come si disse sopra *[q. 76, a. 5]*, per il modo in cui è presente in questo sacramento si riferisce al luogo non secondo le proprie dimensioni, ma secondo le dimensioni delle specie sacramentali, per cui dovunque sono quelle specie, là egli è presente. E poiché quelle specie potevano stare nelle mani e nella bocca di Cristo, Cristo stesso poté essere tutto intero nelle proprie mani e nella propria bocca. Il che non sarebbe potuto avvenire secondo il rapporto con il luogo delle sue dimensioni proprie.

III[a] q. 81, a. 1, ad arg. 3

L'effetto dell'Eucaristia, come si disse sopra *[q. 79, a. 1, ad 2]*, non sta solo nell'**aumento della grazia abituale**, ma anche nell'attuale **diletto della dolcezza spirituale**. Ora Cristo, sebbene non abbia ricevuto dalla percezione di questo sacramento un aumento di grazia, ebbe tuttavia un godimento spirituale nella sua nuova istituzione, per cui disse, **Luca 22, 15**: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi». E **S. Eusebio riferisce tale passo al nuovo mistero di questo Nuovo Testamento che egli stava per dare ai suoi discepoli**. Perciò Cristo si comunicò spiritualmente e anche sacramentalmente, prendendo il proprio corpo sotto il sacramento che pensò e istituì come sacramento del suo corpo. In modo però diverso da come si comunicano sacramentalmente e spiritualmente gli altri, poiché questi ricevono un aumento di grazia, e hanno bisogno dei segni sacramentali per mettersi in contatto con la realtà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non abbia dato il proprio corpo a **Giuda**.

IIIª q. 81, a. 2, arg. 1

Come si legge in S**. Matteo 26, 29**, dopo che il Signore ebbe dato ai discepoli il suo corpo e il suo sangue, disse loro: «**D'ora in poi non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio**». Dalle quali parole risulta che quelli a cui aveva dato il suo corpo e il suo sangue avrebbero poi bevuto di nuovo con lui. **Ma Giuda in seguito non bevve con lui. Quindi non ricevette con gli altri discepoli il corpo e il sangue di Cristo.**

IIIª q. 81, a. 2, arg. 2

Il Signore metteva in pratica ciò che comandava, secondo le parole degli **Atti 1, 1**: «**Gesù cominciò a fare e a insegnare**». Ora, egli comandò, **Matteo 7, 6**: «**Non date le cose sante ai cani**». Conoscendo quindi che Giuda era in peccato, non gli può avere offerto il suo corpo e il suo sangue.

IIIª q. 81, a. 2, arg. 3

Si legge, **Giovanni 13, 26,** che Cristo porse a Giuda personalmente «**del pane intinto**». Se dunque gli diede il proprio corpo, glielo diede allora con quel boccone, tanto più che **Giovanni 13, 27** dice: «**Dopo quel boccone, Satana entrò in lui**»; e **S. Agostino** commenta: «**Qui ci viene insegnato quanto dobbiamo guardarci dal ricevere malamente il bene. Se infatti si rimprovera chi non distingue il corpo del Signore dagli altri cibi, in che modo sarà condannato chi fingendosi amico si accosta da nemico alla sua mensa?**». Ora, con il boccone di pane inzuppato Giuda non prese il corpo di Cristo, come nota S. Agostino commentando le parole di **S. Giovanni 13, 26**: «**Intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda Iscariota, figlio di Simone**»: «**Giuda non ricevette allora da solo il corpo di Cristo, come credono alcuni, leggendo senza attenzione**». Quindi Giuda non ricevette il corpo di Cristo.

IIIª q. 81, a. 2. SED CONTRA:

Il **Crisostomo** afferma: «**Giuda, pur partecipando ai misteri, non si convertì. E così il suo delitto è per ogni verso più enorme: sia perché si accostò ai misteri con quel cattivo proposito, sia perché dopo averli ricevuti non divenne migliore, né per il timore, né per la gratitudine, né per l'onore**».

IIIª q. 81, a. 2. RESPONDEO:

S. Ilario sostiene **che Cristo non diede a Giuda il suo corpo e il suo sangue.** E ciò sarebbe stato conveniente, considerata la malizia di Giuda. Ma poiché Cristo doveva essere per noi un esempio di giustizia, non si addiceva al suo magistero separare dalla comunione degli altri Giuda, **peccatore occulto**, senza un'accusa e una prova evidente, per non dare così l'esempio ai superiori ecclesiastici di fare lo stesso, e per evitare che Giuda per esasperazione prendesse da ciò occasione di peccare. Dobbiamo quindi affermare che **Giuda assieme agli altri discepoli ricevette il corpo e il sangue del Signore,** come ritengono **Dionigi** e S. **Agostino**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 81, a. 2, ad arg. 1

L‘argomento è quello usato da S. Ilario per dimostrare che Giuda non ricevette il corpo di Cristo. Ma non è un argomento cogente. Cristo infatti si rivolge ai discepoli, dal collegio dei quali Giuda si separò senza che Cristo lo avesse escluso. Perciò Cristo, per quanto dipendeva da lui, era disposto a bere il vino nel regno di Dio anche con Giuda; **ma Giuda rifiutò questo convito.**

III[a] q. 81, a. 2, ad arg. 2

La malizia di Giuda era nota a Cristo come Dio, ma non gli era nota nel modo in cui si manifesta agli uomini. Quindi Cristo non respinse Giuda dalla comunione per dare l‘esempio agli altri sacerdoti, affinché non respingano i peccatori occulti.

III[a] q. 81, a. 2, ad arg. 3

Certamente Giuda con il pane intinto non ricevette il corpo di Cristo, ma del semplice pane. «Forse però quel pane intinto», dice S. Agostino [l. cit.], «indica la finzione di Giuda: alcune cose infatti vengono intinte per tingerle. Se invece l‘intenzione significa qui qualcosa di buono», cioè la dolcezza della bontà divina, poiché il pane è reso più saporito dall‘intingolo, «giustamente la dannazione colpì chi fu ingrato di fronte a quel beneficio». E a causa di tale ingratitudine «il bene divenne male per Giuda», come accade a coloro che ricevono indegnamente il corpo di Cristo. Inoltre secondo **S. Agostino** «**si deve ritenere che prima il Signore distribuì a tutti i suoi discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue, Giuda compreso, secondo la narrazione di S. Luca, e poi avvenne quanto riferisce S. Giovanni, che cioè il Signore mostrò chi era il traditore porgendogli un boccone di pane intinto**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo abbia consumato e **offerto ai discepoli il suo corpo in istato di impassibilità.** Infatti:

III[a] q. 81, a. 3, arg. 1

Commentando le parole di S. Matteo 17, 2: «Si trasfigurò dinanzi a loro», la **Glossa** afferma: «**Ai discepoli nella Cena diede quel corpo che aveva per natura, non mortale però, né passibile**». E commentando un passo del Levitico 2, 5, dice: «La croce, forte più di tutte le cose, rese la carne di Cristo atta a essere mangiata, mentre prima della passione pareva non commestibile». Ora, Cristo diede il suo corpo come atto a essere mangiato. Quindi lo diede quale esso fu dopo la passione, cioè **impassibile** e **immortale**.

III[a] q. 81, a. 3, arg. 2

Ogni corpo passibile soffre se viene toccato e masticato. Se dunque il corpo di Cristo fosse stato passibile, avrebbe sofferto nell‘essere toccato e masticato dai discepoli.

III[a] q. 81, a. 3, arg. 3

Le parole sacramentali non sono più efficaci ora, quando le proferisce il sacerdote in nome di Cristo, di quando furono pronunziate da Cristo stesso. Ma ora in virtù delle parole sacramentali il corpo di Cristo sull'altare viene consacrato impassibile e immortale. Quindi tanto più allora.

III[a] q. 81, a. 3. SED CONTRA:

Come dice **Innocenzo III**, **«[Cristo] diede ai suoi discepoli il suo corpo quale egli allora lo possedeva»**. Ma allora possedeva **un corpo passibile e mortale**. Quindi diede ai suoi discepoli il suo corpo passibile e mortale.

III[a] q. 81, a. 3 RESPONDEO:

Ugo di S. Vittore sostenne che Cristo prima della passione, in circostanze diverse, assunse le **quattro doti del corpo glorificato**: **la sottigliezza** alla nascita, quando uscì dal seno della Vergine lasciandolo intatto; **l'agilità** quando camminò a piedi asciutti sul lago; **la luminosità** nella trasfigurazione; **l'impassibilità** nella Cena, quando diede il suo corpo in cibo ai discepoli. E così avrebbe dato ai suoi discepoli il proprio corpo in stato di impassibilità e di immortalità. Ma qualsiasi cosa si dica delle altre doti, di cui abbiamo già parlato in precedenza [q. 28, a. 2, ad 3; q. 45, a. 2], non si può in ogni modo accettare questa tesi rispetto all'impassibilità. Infatti era certamente il vero e identico corpo di Cristo quello che vedevano allora i discepoli nella sua specie e quello che veniva ricevuto sotto le specie del sacramento. Ora, esso **non era impassibile** nella specie propria in cui lo vedevano, ché anzi era **pronto per la passione**. Quindi nemmeno il corpo di Cristo sotto la specie del sacramento era impassibile. Tuttavia **quel corpo, che in se stesso era passibile**, si trovava **in modo impassibile sotto le specie sacramentali**: come vi si trovava in modo **invisibile**, pur essendo in se stesso **visibile**. Come infatti la visione richiede il contatto fra l'oggetto visibile e il mezzo interposto, così la passione richiede il contatto fra il corpo passibile e gli oggetti che agiscono su di esso. Ora il corpo di Cristo, secondo il modo in cui è presente nel sacramento, e di cui abbiamo parlato sopra *[a. 1, ad 2; q. 76, a. 5]*, non è in relazione con l'ambiente circostante mediante le proprie dimensioni, con le quali i corpi si toccano fra loro, ma mediante le dimensioni delle specie del pane e del vino. Di conseguenza a patire e a essere viste sono le specie, non il corpo stesso di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 81, a. 3, ad arg. 1

Si dice che Cristo nella Cena non diede il suo corpo **mortale** e **passibile** nel senso che **non lo diede in modo fisico e cruento**. - La croce poi rese la carne di Cristo atta a essere mangiata in quanto questo sacramento rappresenta la passione di Cristo.

III[a] q. 81, a. 3, ad arg. 2

L'argomento varrebbe se il corpo di Cristo, che allora era passibile, fosse stato anche presente nell'Eucaristia in modo passibile.

III[a] q. 81, a. 3, ad arg. 3

Gli accidenti del corpo di Cristo, come si disse sopra *[q. 76, a. 4]*, sono presenti in questo sacramento per naturale concomitanza, non già in forza del sacramento, il quale rende presente

la sostanza del corpo di Cristo. Perciò la virtù delle parole sacramentali ha il compito di rendere presente nel sacramento il corpo di Cristo con tutti gli accidenti che esso realmente possiede.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo nell'Eucaristia, qualora al momento della sua morte questa fosse stata conservata in una pisside, o consacrata da un Apostolo, non sarebbe morto. Infatti:

III[a] q. 81, a. 4, arg. 1

La morte di Cristo avvenne mediante la sua passione. Ma Cristo anche allora si trovava in questo sacramento in modo impassibile. Quindi non sarebbe potuto morire in questo sacramento.

III[a] q. 81, a. 4, arg. 2

Nella morte di Cristo il suo sangue fu separato dal corpo. Ma in questo sacramento sono presenti insieme il corpo e il sangue di Cristo. Quindi Cristo in questo sacramento non sarebbe morto.

III[a] q. 81, a. 4, arg. 3

La morte avviene per la separazione dell'anima dal corpo. Ma in questo sacramento sono presenti tanto il corpo quanto l'anima di Cristo. Quindi in questo sacramento Cristo non poteva morire.

III[a] q. 81, a. 4. SED CONTRA:

Nel sacramento ci sarebbe stato lo stesso Cristo che era sulla croce. Ma sulla croce egli allora moriva. **Quindi sarebbe morto anche nel sacramento.**

III[a] q. 81, a. 4. RESPONDEO:

In questo sacramento e sotto la propria specie il corpo di Cristo è identico nella sostanza, **ma non si trova nello stesso modo**: infatti nella propria specie esso viene a contatto con i corpi circostanti mediante le proprie dimensioni, il che non avviene nell'Eucaristia, come si è visto sopra [a. 3]. Quindi **tutto ciò che è vero di Cristo quanto alla sua sostanza gli può essere attribuito sia nella propria specie che nella presenza eucaristica**: come vivere, morire, soffrire, essere animato o inanimato e altre cose simili. Tutto ciò che al contrario è vero di lui per i suoi rapporti con i corpi esterni gli può essere attribuito se viene considerato nella propria specie, non invece nella sua presenza eucaristica: si esclude quindi che egli possa essere deriso, coperto di sputi, crocifisso, flagellato e altre cose simili. Per cui sono giustificati quei versi: «**Nella pisside trovi il dolore sofferto, - ma non gli puoi attribuire quello inferto**», *[Alberto Magno]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 81, a. 4, ad arg. 1

La passione, come si è notato [nel corpo], implica l'atto di un agente estrinseco. Perciò Cristo nella sua presenza sacramentale non poteva subirla. Poteva invece morire.

IIIª q. 81, a. 4, ad arg. 2

Come si è detto sopra *[q. 76, a. 2]*, in forza della consacrazione sotto le specie del pane, è presente il corpo di Cristo, e sotto la specie del vino è presente il sangue. Adesso però, non essendo il sangue di Cristo separato dal suo corpo, sotto le specie del pane è presente per reale concomitanza anche il sangue di Cristo assieme al corpo, e sotto le specie del vino è presente anche il corpo assieme al sangue. Se invece al tempo della passione di Cristo, quando il suo sangue fu realmente separato dal suo corpo, fosse stato consacrato questo sacramento, sotto le specie del pane sarebbe stato presente solo il corpo, e sotto le specie del vino solo il sangue.

IIIª q. 81, a. 4, ad arg. 3

L'anima di Cristo, come si disse sopra *[q. 76, a. 1, ad 1]*, è presente in questo sacramento per naturale concomitanza, non essendo realmente separata dal corpo; non invece in forza della consacrazione. Se quindi questo sacramento fosse stato consacrato o conservato nel tempo in cui l'anima era realmente separata dal corpo, in questo sacramento non sarebbe stata presente l'anima di Cristo: non per un'insufficienza nella virtù delle parole sacramentali, ma per la diversa condizione della realtà.

Questione 82
Proemio

Veniamo ora a discutere sul **ministro di questo sacramento**.
In proposito si pongono dieci quesiti:

1. Se sia riservato al sacerdote consacrare questo sacramento;
2. Se più sacerdoti possano consacrare insieme la stessa ostia;
3. Se la distribuzione di questo sacramento spetti solo al sacerdote;
4. Se il sacerdote consacrante possa astenersi dalla comunione;
5. Se sia lecito al sacerdote astenersi completamente dal celebrare;
6. Se un sacerdote in peccato possa celebrare questo sacramento;
7. Se la messa di un sacerdote cattivo valga meno della messa di un sacerdote buono;
8. Se gli eretici, gli scismatici o gli scomunicati possano consacrare questo sacramento;
9. Se possano farlo i degradati;
10. Se chi riceve la comunione da costoro commette peccato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la consacrazione di questo sacramento non sia **riservata al sacerdote**. Infatti:

III[a] q. 82, a. 1, arg. 1

Questo sacramento, come si è detto sopra *[q. 78, a. 4]*, viene consacrato in virtù delle parole che ne costituiscono la forma. Ma queste parole rimangono le stesse sia che le dica un sacerdote, sia che le dica chiunque altro. Perciò non solo il sacerdote, ma chiunque altro può consacrare questo sacramento.

III[a] q. 82, a. 1, arg. 2

Il sacerdote consacra questo sacramento in nome di Cristo. Ma un **laico santo** è unito a Cristo per mezzo della **carità:** quindi anche un laico può consacrare questo sacramento. Il Crisostomo infatti afferma che «ogni santo è sacerdote».

III[a] q. 82, a. 1, arg. 3

L'Eucaristia, come si è visto sopra *[q. 74, a. 1; q. 79, a. 2]*, è ordinata alla salvezza degli uomini allo stesso modo del battesimo. Ma secondo le spiegazioni date *[q. 67, a. 3]* un laico può battezzare. Quindi non è proprio del sacerdote consacrare questo sacramento.

III[a] q. 82, a. 1, arg. 4

Questo sacramento si compie nella consacrazione della materia. Ma consacrare le altre materie, cioè il crisma, l'olio santo e l'olio benedetto, è competenza esclusiva dei **vescovi**,

sebbene queste consacrazioni non siano di così grande dignità quanto la consacrazione dell'Eucaristia, dove è presente Cristo nella sua integrità. Quindi non è proprio del sacerdote, ma **solo del vescovo**, consacrare questo sacramento.

III[a] q. 82, a. 1. SED CONTRA:

In un'epistola riferita dal Decreto [di Graz. 1, 25, 1] **S. Isidoro** scrive: «**Spetta ai presbiteri consacrare il sacramento del corpo e del sangue del Signore sull'altare di Dio**».

III[a] q. 82, a. 1. RESPONDEO:

La dignità di questo sacramento è così grande, come già si è notato *[q. 78, aa. 1, 4]*, che esso non può essere compiuto se non in persona di Cristo. **Chi compie però qualcosa in nome di un altro deve aver ricevuto il potere da lui**. Ora, come al battezzato viene concesso da Cristo il potere di ricevere l'Eucaristia, così al sacerdote viene conferito nell'ordinazione il potere di consacrare questo sacramento in persona di Cristo: infatti **con l'ordinazione uno viene posto nella classe di coloro ai quali il Signore disse:** «**Fate questo in memoria di me**», **Luca 22, 19**. Quindi è proprio dei sacerdoti consacrare questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 1

La virtù sacramentale risiede in più elementi e non in uno soltanto: la virtù del battesimo, p. es., sta nelle **parole** e nell'**acqua**. Perciò anche la virtù di consacrare non risiede solo nelle parole, ma anche nel **potere conferito al sacerdote** nella sua consacrazione o ordinazione, quando gli viene detto dal vescovo: «**Ricevi il potere di offrire nella Chiesa il sacrificio tanto per i vivi quanto per i morti**». Infatti la virtù strumentale risiede nei molteplici strumenti per mezzo dei quali agisce l'agente principale.

III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 2

Un laico giusto è unito a Cristo spiritualmente per mezzo della **fede** e della **carità**, ma non per mezzo del **potere sacramentale**. Possiede perciò il **sacerdozio spirituale** per offrire le ostie spirituali di cui parlano sia il **Salmista 50, 19**: «**Uno spirito contrito è sacrificio a Dio**», sia S. Paolo, **Romani12, 1**: «**Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente**». Per cui anche S. Pietro, **1Pietro 2, 5**, parla di «**un sacerdozio santo per offrire sacrifici spirituali**».

III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 3

La partecipazione a questo sacramento, come si è già notato *[q. 65, aa. 3, 4; q. 80, a. 11, ad 2]*, **non è così necessaria come la ricezione del battesimo**. Quindi, sebbene in caso di necessità un laico possa battezzare, non è però in grado di consacrare questo sacramento.

III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 4

Il vescovo riceve il potere di agire in persona di Cristo sul suo corpo mistico, cioè sulla Chiesa: potere che non viene dato al sacerdote nella sua consacrazione, sebbene gli possa essere delegato dal vescovo. Perciò le cose che non riguardano il governo del corpo mistico non sono riservate al vescovo: come ad es. la consacrazione di questo sacramento. **È competenza** invece **del vescovo dare non solo ai fedeli, ma anche ai sacerdoti le cose necessarie all'esercizio**

del loro ufficio. E poiché la benedizione del crisma, dell'olio santo, dell'olio degli infermi e delle altre cose che vengono consacrate, p. es. dell'altare, della chiesa, delle vesti e dei vasi sacri, conferisce una certa idoneità per la celebrazione dei sacramenti che competono all'ufficio dei sacerdoti, così tali consacrazioni sono riservate al vescovo, come al principe di tutto l'ordine ecclesiastico.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che più sacerdoti non possano **consacrare una medesima ostia**. Infatti:

III[a] q. 82, a. 2, arg. 1

Abbiamo già detto *[q. 67, a. 6]* che più individui non possono battezzare una medesima persona. Ora, il potere di un sacerdote che consacra non è minore di quello di chi battezza. Quindi più sacerdoti non possono nemmeno consacrare insieme una medesima ostia.

III[a] q. 82, a. 2, arg. 2

Ciò che può essere compiuto da uno solo, è superfluo farlo compiere da molti. Ma nei sacramenti non ci dev'essere nulla di superfluo. Bastando dunque uno solo a consacrare un'ostia, Pare che non possano consacrarla in molti.

III[a] q. 82, a. 2, arg. 3

Questo sacramento, come dice **S. Agostino**, è un «**sacramento di unità**». Ma la pluralità è contraria all'unità. Non pare quindi conveniente a questo sacramento che più sacerdoti consacrino una medesima ostia.

III[a] q. 82, a. 2. SED CONTRA:

Secondo la **consuetudine** di alcune chiese i sacerdoti, quando vengono ordinati, concelebrano con il vescovo ordinante.

III[a] q. 82, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1]*, quando il sacerdote viene ordinato, viene inserito nella classe di coloro che nella Cena ricevettero dal Signore il potere di consacrare. Perciò secondo la consuetudine di alcune chiese, come gli Apostoli con cenarono con Cristo che cenava, così i nuovi ordinati concelebrano con il vescovo ordinante. Nel qual caso la medesima ostia non viene consacrata più volte: poiché, come dice **Innocenzo III**, **tutti allora devono avere l'intenzione di consacrare nel medesimo istante.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 2, ad arg. 1

Non si legge che Cristo battezzasse insieme con gli Apostoli quando impose loro l'ufficio di battezzare. Perciò il paragone non regge.

III[a] q. 82, a. 2, ad arg. 2

Se ciascun sacerdote agisse per virtù propria, gli altri celebranti sarebbero superflui, bastandone uno solo. Ma poiché il sacerdote non consacra che in persona di Cristo, e i molti non sono che «**una cosa sola in Cristo**», poco importa che questo sacramento venga consacrato da uno o da molti, purché si rispetti il rito della Chiesa.

III^a^ q. 82, a. 2, ad arg. 3

L'Eucaristia è il sacramento dell'**unità ecclesiastica**, la quale risulta dal fatto che molti sono «**una cosa sola in Cristo**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **distribuzione di questo sacramento** non spetti solo al sacerdote. Infatti:

III^a^ q. 82, a. 3, arg. 1

Il sangue di Cristo non appartiene a questo sacramento meno del corpo. Ma il sangue di Cristo viene dispensato dai diaconi, tanto che **S. Lorenzo** disse a S. Sisto: «**Prova se hai scelto un buon ministro, quello a cui affidasti la distribuzione del sangue del Signore**». Quindi anche la distribuzione del corpo del Signore non appartiene solo ai sacerdoti.

III^a^ q. 82, a. 3, arg. 2

I sacerdoti sono costituiti ministri dei sacramenti. Ora, questo sacramento si compie nella **consacrazione** della materia, non già nell'**uso**, a cui si riferisce la sua distribuzione. Quindi distribuire il corpo del Signore non spetta al sacerdote.

III^a^ q. 82, a. 3, arg. 3

Questo sacramento, scrive Dionigi, ha «una virtù perfettiva », come anche la cresima. Ma cresimare i battezzati non spetta al sacerdote, bensì al vescovo. Quindi anche dispensare questo sacramento spetta al vescovo, non al sacerdote.

III^a^ q. 82, a. 3. SED CONTRA:

Nei Canoni, **Decreto di Graziano 3, 2, 29**, si legge: «**Siamo venuti a sapere che alcuni presbiteri consegnano a un laico o a una donna il corpo del Signore perché lo portino agli infermi. Il sinodo perciò proibisce che tale abuso continui: il sacerdote comunichi egli stesso gli infermi**».

III^a^ q. 82, a. 3 RESPONDEO:

La distribuzione del corpo del Signore compete al sacerdote per tre motivi:

- **Primo**, poiché, come si è detto *[a. 1]*, egli consacra in persona di Cristo. Ora, come Cristo **consacrò** da sé il proprio corpo, così da sé lo **distribuì** agli altri. Come quindi appartiene al sacerdote consacrare il corpo di Cristo, così appartiene a lui distribuirlo.

- **Secondo**, poiché il sacerdote è costituito **intermediario fra Dio e il popolo**. Come quindi spetta a lui offrire a Dio i doni del popolo, così spetta a lui dare al popolo i doni santi di Dio.

- **Terzo**, poiché **per rispetto** verso questo sacramento esso **non viene toccato da cosa alcuna che non sia consacrata:** per cui sono consacrati il corporale, il calice, e anche le mani del sacerdote, per poter toccare questo sacramento. A nessun altro quindi è permesso di toccarlo all'infuori di un **caso di necessità**: p. es. se stesse per cadere a terra, o in altri casi simili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 1

Al diacono, in quanto prossimo all'ordine sacerdotale, spettano alcuni compiti di tale ufficio, ossia la facoltà di dispensare il sangue; non però quella di dispensare il corpo, se non **in caso di necessità, dietro comando del vescovo o del sacerdote**. Primo, poiché il sangue di Cristo è contenuto nel calice. Quindi non è a contatto con chi lo distribuisce, come lo è invece il corpo di Cristo. - Secondo, poiché il sangue significa la redenzione che deriva al popolo da Cristo, tanto che al sangue viene mescolata dell'acqua per indicare il popolo. Ora, trovandosi i diaconi fra il sacerdote e il popolo, ad essi si addice più la distribuzione del sangue che quella del corpo.

III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 2

All'identica persona spetta dispensare e consacrare l'Eucaristia, per la ragione che abbiamo indicata [nel corpo].

III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 3

Come il diacono partecipa in qualcosa della «virtù illuminativa» del sacerdote in quanto dispensa il sangue, così il sacerdote partecipa del «governo perfettivo» del vescovo in quanto dispensa l'Eucaristia, che perfeziona l'uomo in se stesso unendolo a Cristo. Invece gli altri perfezionamenti che dispongono l'uomo in rapporto al prossimo sono riservati al vescovo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il sacerdote consacrante non sia tenuto a comunicarsi. Infatti:

III[a] q. 82, a. 4, arg. 1

Nelle altre consacrazioni chi consacra la materia non ne fa uso: il vescovo, p. es., che consacra il crisma, non viene unto con esso. Ma l'Eucaristia consiste nella consacrazione della materia. Quindi il sacerdote che consacra questo sacramento non ha l'obbligo di farne uso, ma può lecitamente astenersi dalla comunione.

III[a] q. 82, a. 4, arg. 2

Negli altri sacramenti il ministro non dà il sacramento a se stesso: infatti nessuno può battezzare se stesso, come si disse sopra *[q. 66, a. 5, ad 4]*. Ora, come c'è un ordine determinato nel conferimento del battesimo, così anche in quello dell'Eucaristia. Quindi il sacerdote che consacra questo sacramento non deve assumerlo lui stesso.

III[a] q. 82, a. 4, arg. 3

Accade qualche volta per miracolo che il corpo di Cristo appaia sull'altare sotto forma di carne e il sangue sotto forma di sangue, cose non adatte a essere prese come cibo e bevanda: per cui, come si è detto sopra *[q. 75, a. 5]*, esse vengono offerte sotto un'altra specie per non suscitare orrore in chi le riceve. Quindi il sacerdote consacrante non sempre è tenuto ad assumere questo sacramento.

IIIª q. 82, a. 4. SED CONTRA:

In un **Concilio di Toledo** riferito dai Canoni [Decr. di Graz. 3, 2, 11] si legge: «**In modo assoluto si deve tener fermo che il sacrificante, tutte le volte che immola il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo sull'altare, altrettante volte partecipi di quel corpo e di quel sangue**».

IIIª q. 82, a. 4. RESPONDEO:

L'Eucaristia, come si è detto sopra *[q. 79, aa. 5, 7]*, è non soltanto **sacramento**, ma anche **sacrificio**. Ora, chiunque offre un sacrificio deve farsene partecipe. Poiché il sacrificio offerto esternamente è il segno del sacrificio interiore con il quale uno offre se stesso a Dio, come nota S. Agostino. Partecipando quindi al sacrificio, uno mostra che il sacrificio lo **impegna interiormente.** Inoltre, per il fatto di dispensare al popolo il sacrificio, il sacerdote mostra di essere dispensatore delle cose divine. Ma di queste **egli stesso per primo deve farsi partecipe,** come insegna Dionigi. Quindi egli stesso deve comunicarsi prima di comunicare gli altri. Da cui le altre parole del Decreto: «**Che sacrificio sarebbe quello di cui non si facesse partecipe nemmeno il sacrificante?**». Ma questi in tanto se ne fa partecipe in quanto si comunica, secondo il passo dell'Apostolo, **1Corinti 10, 18**: «**Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?**». Perciò è necessario che il sacerdote, ogni volta che consacra, riceva questo sacramento nella sua integrità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 82, a. 4, ad arg. 1

La consacrazione del crisma, o di qualunque altra materia, non è un sacrificio come la consacrazione dell'Eucaristia. Quindi il paragone non regge.

IIIª q. 82, a. 4, ad arg. 2

Il sacramento del battesimo si compie nell'uso stesso della materia. Quindi nessuno può battezzare se stesso, poiché in un sacramento non può la medesima persona essere agente e paziente. Anche **nell'Eucaristia infatti il sacerdote non consacra se stesso, ma il pane e il vino,** nella quale consacrazione si compie appunto il sacramento. **La comunione invece è successiva al sacramento stesso**. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 82, a. 4, ad arg. 3

Se il corpo di Cristo appare miracolosamente sull'altare sotto forma di carne, e il suo sangue sotto forma di sangue, non deve essere consumato. Osserva infatti S. Girolamo: «Di quest'ostia che mirabilmente viene consacrata in commemorazione di Cristo possiamo mangiare, ma di quella che Cristo offrì sull'altare della Croce nelle sembianze proprie a nessuno è lecito cibarsi». E così facendo il sacerdote non trasgredisce alcuna norma, poiché i

fatti miracolosi non hanno legge. - Tuttavia il sacerdote dovrebbe provvedere a consacrare di nuovo il corpo e il sangue del Signore e a comunicarsi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che un **sacerdote in peccato** non sia in grado di consacrare l'Eucaristia. Infatti:

III[a] q. 82, a. 5, arg. 1

S. Girolamo scrive: «I sacerdoti che amministrano l'Eucaristia e distribuiscono ai fedeli il sangue del Signore agiscono empiamente contro la legge dl Cristo se credono che a consacrare l'Eucaristia siano le parole del celebrante e non la vita, ovvero che sia necessaria la preghiera solenne e non i meriti del sacerdote. Di costoro è detto: —Il sacerdote che abbia una qualunque macchia non si accosti a offrire sacrifici al Signore‖». Ma il sacerdote in peccato, essendo macchiato, non ha né una vita né dei meriti convenienti a questo sacramento. Quindi il sacerdote in peccato non ha il potere di consacrare l'Eucaristia.

III[a] q. 82, a. 5, arg. 2

Il Damasceno afferma che «il pane e il vino per l'intervento dello Spirito Santo si convertono soprannaturalmente nel corpo e nel sangue del Signore». Ma il **Papa Gelasio** [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 92] si domanda: «**Come potrà intervenire lo Spirito celeste, invocato per la consacrazione del divino sacramento, se il sacerdote che ne implora la presenza si rivela pieno di atti peccaminosi?**». Perciò l'Eucaristia non può essere consacrata da un cattivo sacerdote.

III[a] q. 82, a. 5, arg. 3

Questo sacramento viene consacrato dalla benedizione del sacerdote. Ma la benedizione di un sacerdote peccatore non ha l'efficacia di consacrare questo sacramento, poiché sta scritto **Malachia 2, 2**: «**Maledirò le vostre benedizioni**». E Dionigi afferma: «È totalmente decaduto dall'ordine sacerdotale chi non è illuminato; e davvero temerario mi pare costui a porre la mano sui compiti sacerdotali, osando proferire sui divini misteri secondo la forma di Cristo immonde infamie, poiché non posso chiamarle orazioni».

III[a] q. 82, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «**Nella Chiesa cattolica riguardo al mistero del corpo e del sangue del Signore un sacerdote buono non fa nulla di più di un sacerdote cattivo: poiché il mistero si compie non in base ai meriti del consacrante, ma per la parola del Creatore e la virtù dello Spirito Santo**».

III[a] q. 82, a. 5. RESPONDEO:

Il sacerdote, come si è visto sopra *[a. 1, a. 2, ad 2; a. 3]*, consacra questo sacramento non per virtù propria, ma quale ministro di Cristo. Ora, uno non cessa di essere ministro di Cristo per il fatto che è cattivo: poiché il Signore possiede ministri o servi buoni e cattivi. Nel Vangelo, **Matteo 24, 45**, infatti il Signore si domanda: «**Qual è dunque il servo fidato e prudente**»? ecc.; e poi aggiunge **Matteo 24, 48-51**: «**Ma se questo servo malvagio dicesse in cuor suo:**

Il mio padrone tarda a venire, e cominciasse a percuotere i suoi compagni e a bere e a mangiare con gli ubriaconi, arriverà il padrone quando il servo non se l'aspetta e nell'ora che non sa, lo punirà con rigore e gli infliggerà la sorte che gli ipocriti si meritano: e là sarà pianto e stridore di denti.». E l'Apostolo, 1Corinti 4, 1, scrive: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo», e tuttavia dice più sotto 1Corinti 4, 4: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato». Egli dunque era certo di essere ministro di Cristo, sebbene non fosse certo di essere giusto. **Uno può dunque essere ministro di Cristo senza essere giusto**. E ciò mette in risalto l'**eccellenza di Cristo**, poiché a lui come a vero Dio servono non solo le cose buone, ma anche quelle cattive, che la sua provvidenza indirizza alla propria gloria. È chiaro dunque che i sacerdoti, anche se non sono giusti, ma peccatori, sono in grado di consacrare l'Eucaristia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 5, ad arg. 1

S. Girolamo con le parole citate rinfaccia l'errore di quei sacerdoti che credevano di poter consacrare degnamente l'Eucaristia per il solo fatto di essere sacerdoti, anche se peccatori. E S. Girolamo li rimprovera per il fatto **che è proibito accedere all'altare a quanti sono macchiati**. Ma ciò non impedisce che, se essi vi accedono, il loro **sacrificio sia valido**.

III[a] q. 82, a. 5, ad arg. 2

Prima di quelle parole il **Papa Gelasio** aveva scritto: «**Il culto sacro conforme alla disciplina cattolica esige tanta riverenza che nessuno deve osare accostarsi se non con la coscienza pura**». Dal che appare evidente che egli intendeva distogliere il sacerdote peccatore dall'accedere a questo sacramento. Perciò le parole seguenti: «Come potrà intervenire lo Spirito celeste?», vanno intese nel senso che lo Spirito interviene non per merito del sacerdote, ma per la virtù di Cristo, le cui parole vengono proferite dal sacerdote.

III[a] q. 82, a. 5, ad arg. 3

Come una stessa azione può essere cattiva in quanto è fatta con intenzione cattiva dal servo, e buona in quanto è fatta con intenzione buona dal padrone, così la consacrazione fatta da un **sacerdote in peccato**, in quanto viene fatta da lui indegnamente è **degna di maledizione**, per cui va considerata un'infamia o una bestemmia, e non un'orazione, ma **in quanto è proferita in persona di Cristo è santa ed efficace**. Per cui è detto espressamente: «Maledirò le vostre benedizioni».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la messa di un sacerdote cattivo non valga meno di quella di un sacerdote buono. Infatti:

III[a] q. 82, a. 6, arg. 1

S. Gregorio scrive: «**Oh, in quale grande illusione cadono quanti ritengono che i divini e occulti misteri possano essere santificati più da questi che da quelli, mentre li santifica**

l'unico e identico Spirito Santo operando occultamente e invisibilmente!». Ma questi occulti misteri vengono celebrati nella messa. Quindi la messa di un sacerdote cattivo non vale meno della messa di un sacerdote buono.

III[a] q. 82, a. 6, arg. 2

Come il battesimo viene conferito dal ministro per la virtù di Cristo che battezza, così anche l'Eucaristia, che viene consacrata in persona di Cristo. Ma da un ministro più buono non viene dato un battesimo migliore, come si disse sopra *[q. 64, a. 1, ad 2]*. Quindi neppure è migliore la messa che è celebrata da un sacerdote più santo.

III[a] q. 82, a. 6, arg. 3

Come i meriti dei sacerdoti si distinguono secondo il bene e il meglio, così si distinguono anche secondo il bene e il male. Se dunque la messa di un sacerdote migliore è migliore, ne segue che la messa di un sacerdote cattivo è cattiva. Ma ciò non è ammissibile, poiché la malizia del ministro non può ridondare sui misteri di Cristo, come insegna S. Agostino. Quindi neppure può essere migliore la messa di un sacerdote più santo.

III[a] q. 82, a. 6. SED CONTRA:

Nei **Canoni** [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 91] si legge: «**Quanto più degni sono i sacerdoti, tanto più facilmente vengono esauditi nelle necessità per cui pregano**».

III[a] q. 82, a. 6. RESPONDEO:

Nella messa si devono considerare due cose:

- **il sacramento stesso**, che è la cosa principale, e le preghiere che nella messa vengono fatte per i vivi e per i morti. Ora, quanto al sacramento la messa di un sacerdote cattivo non vale meno di quella di uno buono, poiché nell'uno e nell'altro caso viene consacrato il medesimo sacramento.

- **Le preghiere** invece che vengono fatte nella messa possono essere considerate sotto due aspetti:

+ **Primo**, in quanto hanno efficacia dalla **devozione del sacerdote** che prega. E allora non c'è dubbio che la messa di un sacerdote migliore è più fruttuosa. Invece **non sono fruttuose le sue preghiere private,** secondo le parole dei **Proverbi 28, 9:** «**Chi volge altrove l'orecchio per non ascoltare la legge, anche la sua preghiera è in abominio**».

+ **Secondo**, in quanto le preghiere vengono proferite dal sacerdote nella messa **a nome di tutta la Chiesa**, della quale il sacerdote è ministro. E questo ministero rimane anche nei peccatori, come si è detto sopra *[a. 5]* a proposito del ministero di Cristo. Perciò sotto questo riguardo sono fruttuose non solo le preghiere che il sacerdote peccatore fa durante la messa, ma anche tutte le altre che egli recita negli uffici ecclesiastici in cui agisce in nome della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 6, ad arg. 1

S. Gregorio nel testo citato si riferisce alla **santità del sacramento divino**.

III[a] q. 82, a. 6, ad arg. 2

Nel sacramento del battesimo non si fanno preghiere solenni per tutti i fedeli come nella messa. Quindi il paragone in questo non regge. Regge invece quanto all'effetto del sacramento.

III[a] q. 82, a. 6, ad arg. 3

La virtù dello **Spirito Santo, che mediante l'unione della carità rende intercomunicanti i beni delle membra di Cristo, fa sì che il bene privato, presente nella messa di un buon sacerdote, giovi anche agli altri.** Invece il male privato di una persona non può nuocere agli altri se questi in qualche modo non vi acconsentono, come spiega **S. Agostino**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati non siano in grado di consacrare. Infatti:

III[a] q. 82, a. 7, arg. 1

S. Agostino scrive che «**fuori della Chiesa cattolica non c'è posto per un vero sacrificio**». E il **Papa S. Leone** [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 68] afferma: «**Altrove** (ossia fuori della Chiesa, che è il corpo di Cristo) **né è valido il sacerdozio, né è vero il sacrificio**». Ma gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati sono separati dalla Chiesa. Quindi non sono in grado di compiere un vero sacrificio.

III[a] q. 82, a. 7, arg. 2

Il Papa Innocenzo [Decr. di Graz., ib., can. 73] scrive: «**Quanto agli Ariani e ad altri eretici del genere, nonostante che i loro laici vengano accolti in caso di pentimento, non si deve credere che i loro chierici vadano accolti nella dignità del sacerdozio**, o di un altro ministero, poiché ad essi noi riconosciamo solo il battesimo». Ma **nessuno può consacrare l'Eucaristia se non ha la dignità del sacerdozio.** Quindi gli eretici e gli altri cristiani del genere non possono consacrare l'Eucaristia.

III[a] q. 82, a. 7, arg. 3

Chi è fuori della Chiesa non può fare nulla in nome di tutta la Chiesa. Ma il sacerdote che consacra l'Eucaristia agisce in nome di tutta la Chiesa: come risulta dal fatto che tutte le preghiere sono da lui presentate a nome di essa. Perciò coloro che sono fuori della Chiesa, ossia gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, non possono consacrare l'Eucaristia.

III[a] q. 82, a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**In essi**», cioè negli eretici, scismatici e scomunicati, «**come il battesimo, così [anche] l'ordinazione è rimasta integra**». Ma in forza dell'ordinazione il sacerdote può consacrare l'Eucaristia. Quindi gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, rimanendo intatta in essi l'ordinazione, possono consacrare l'Eucaristia.

IIIª q. 82, a. 7. RESPONDEO:

Alcuni hanno asserito che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, essendo fuori della Chiesa, non sono in grado di consacrare il sacramento eucaristico. Ma in ciò si ingannano. Come infatti osserva **S. Agostino**: «**altro è non avere una cosa, altro è averla abusivamente**»; e così pure «altro è non dare e altro è dare malamente». Coloro dunque che, stabiliti nella Chiesa, ricevettero il potere di consacrare l'Eucaristia con l'ordinazione sacerdotale, ne hanno certamente la facoltà, ma **non la esercitano lecitamente** se in seguito si sono separati dalla Chiesa con l'eresia, lo scisma o la scomunica, tuttavia non consacrano lecitamente, **ma commettono un peccato**. Quindi non ricevono il frutto del sacrificio, che è il sacrificio spirituale. Coloro invece che vengono ordinati in tale stato di separazione, né ricevono lecitamente il potere sacerdotale, né lo esercitano lecitamente. Che però gli uni e gli altri lo possiedano validamente risulta dal fatto, notato anche da S. Agostino, che quando ritornano all'unità della Chiesa non sono di nuovo ordinati, ma vengono accolti nell'ordine che hanno. E poiché la consacrazione dell'Eucaristia è un atto connesso col potere d'ordine, di conseguenza coloro che sono separati dalla Chiesa per eresia, scisma o scomunica possono validamente consacrare l'Eucaristia, la quale consacrata da essi contiene il vero corpo e sangue di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 82, a. 7, ad arg. 1

I testi citati e altri simili vanno intesi nel senso che fuori della Chiesa il sacrificio non viene offerto lecitamente. Quindi fuori della Chiesa non ci può essere il **sacrificio spirituale**, che è il vero sacrificio **quanto al frutto**, sebbene ci sia il sacrificio vero quanto alla validità del sacramento; allo stesso modo in cui sopra *[q. 80, a. 3]* si disse che il peccatore riceve il corpo di Cristo sacramentalmente, ma non spiritualmente.

IIIª q. 82, a. 7, ad arg. 2

Gli eretici e gli scismatici sono autorizzati a conferire soltanto il battesimo, poiché possono battezzare lecitamente in caso di necessità. In nessun caso invece possono lecitamente consacrare l'Eucaristia, o conferire gli altri sacramenti.

IIIª q. 82, a. 7, ad arg. 3

Nelle preghiere della messa il sacerdote **parla in nome della Chiesa a cui è unito**, ma nel consacrare l'Eucaristia **parla in nome di Cristo**, di cui fa allora le veci per il potere d'ordine. Quindi il sacerdote separato dall'unità della Chiesa, non avendo perduto il **potere d'ordine**, **consacra validamente** il corpo e il sangue di Cristo; essendo però **separato dall'unità** della Chiesa, **le sue preghiere non hanno efficacia**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che un **sacerdote degradato** non sia in grado di consacrare questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 82, a. 8, arg. 1

Nessuno compie questo sacramento se non perché ha il potere di consacrare. Ma un canone afferma che «il degradato non ha il potere di consacrare, sebbene abbia quello di battezzare». Quindi il sacerdote degradato non ha il potere di consacrare l'Eucaristia.

IIIª q. 82, a. 8, arg. 2

Chi dà una cosa, la può anche togliere. Ma il vescovo con l'ordinazione dà al sacerdote il potere di consacrare. Quindi glielo può anche togliere degradandolo.

IIIª q. 82, a. 8, arg. 3

Il sacerdote con la degradazione perde o il potere di consacrare, o solo l'esercizio di esso. Ma non ne perde solo l'esercizio, perché allora il degradato non perderebbe nulla di più dello scomunicato, al quale viene proibito l'esercizio. Quindi perde il potere di consacrare. E così non è in grado di compiere questo sacramento.

IIIª q. 82, a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino prova che gli «**apostati**» dalla fede «**non perdono il battesimo**» per il fatto che «**quando ritornano pentiti esso non viene reiterato, il che sta a indicare che è ritenuto indelebile**». Ma anche il sacerdote degradato, se viene riconciliato, non va ordinato di nuovo. Quindi non ha perduto il potere di consacrare. E così un sacerdote degradato è in grado di consacrare questo sacramento.

IIIª q. 82, a. 8. RESPONDEO:

Il potere di consacrare l'Eucaristia appartiene al carattere dell'ordine sacerdotale. Ma **il carattere, essendo dato con una consacrazione, è sempre indelebile,** come si è visto *[q. 63, a. 5]*, così come è perpetua, indelebile e irrepetibile la consacrazione di qualsiasi cosa. È chiaro quindi che il potere di consacrare non viene perduto con la degradazione. Scrive infatti S. Agostino [l. cit.]: «L'uno e l'altro», cioè il battesimo e l'ordine, «sono sacramenti, e vengono conferiti all'uomo mediante una consacrazione: sia quando si battezza, sia quando si ordina. Perciò di nessuno dei due è lecita ai cattolici la ripetizione». È evidente quindi che un sacerdote degradato ha la capacità di consacrare questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 82, a. 8, ad arg. 1

Quel canone non si esprime in tono di asserzione, ma di interrogazione, come si può desumere dal contesto.

IIIª q. 82, a. 8, ad arg. 2

Il vescovo non dà il potere dell'ordine sacerdotale per virtù propria, ma strumentalmente, quale ministro di Dio; e l'effetto di Dio non può essere cancellato dall'uomo, secondo le parole, **Matteo 19, 6**: «**Quello che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi**». Quindi il vescovo non può togliere questo potere: come chi battezza non può togliere il carattere battesimale.

IIIª q. 82, a. 8, ad arg. 3

La scomunica è una pena medicinale. Perciò agli scomunicati l'uso del potere sacerdotale non viene tolto in perpetuo, ma temporaneamente, a scopo di correzione. Ai degradati invece ciò viene inflitto in perpetuo come una condanna definitiva.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che si possa lecitamente **ricevere la comunione da sacerdoti eretici, scomunicati o peccatori,** e ascoltare la loro messa. Infatti:

III^a q. 82, a. 9, arg. 1

«Nessuno», scrive **S. Agostino**, «**rifugga dai sacramenti di Dio, né in un ministro buono, né in uno cattivo**». Ora i sacerdoti, anche se sono peccatori, eretici o scismatici, compiono un vero sacramento. Quindi non si deve evitare di ricevere la comunione da loro, né di ascoltare la loro messa.

III^a q. 82, a. 9, arg. 2

Il corpo vero di Cristo è figurativo del suo corpo mistico, come si è visto sopra *[q. 67, a. 2; q. 73, a. 1, ob. 2]*. Ora, i suddetti sacerdoti consacrano il vero corpo di Cristo. Quindi quelli che appartengono al corpo mistico possono partecipare al loro sacrificio.

III^a q. 82, a. 9, arg. 3

Molti peccati sono più gravi della fornicazione. Ma non è proibito ascoltare la messa di sacerdoti colpevoli di altri peccati. Quindi non deve essere proibito nemmeno di ascoltare la messa di sacerdoti fornicatori.

III^a q. 82, a. 9. SED CONTRA:

Un canone [Decr. di Graz. 1, 32, 1, 1, 71] stabilisce: «**Nessuno ascolti la messa di un sacerdote che risulti con certezza colpevole di concubinato** ». - E S. Gregorio riferisce che «un perfido genitore mandò a un suo figlio un vescovo ariano, perché dalle sue mani sacrileghe egli ricevesse la comunione eucaristica; ma il figlio, fedele a Dio, quando gli si presentò il vescovo ariano lo rimproverò come doveva».

III^a q. 82, a. 9 RESPONDEO:

I sacerdoti che siano eretici, scismatici o scomunicati, o anche peccatori, sebbene abbiano il potere di consacrare l'Eucaristia, come si è detto sopra [*a. 5, ad 1; a. 7]*, **tuttavia non esercitano tale potere lecitamente, bensì peccano esercitandolo**. **Ora, chiunque comunica con un altro nel peccato ne viene a condividere la colpa, per cui S. 2Giovanni 11**, parlando dell'eretico afferma: «**Chi lo saluta partecipa alle sue opere perverse**». **Quindi non è lecito ricevere la comunione dai suddetti sacerdoti, né ascoltare la loro messa.** Tra queste categorie però c'è qualche differenza. Infatti gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa, per cui pecca chiunque ascolti la loro messa o riceva da essi i sacramenti. Invece **non tutti i peccatori** vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa. Sebbene dunque siano sospesi per **sentenza divina** di fronte alla propria coscienza, tuttavia non lo sono per

sentenza ecclesiastica di fronte agli altri. Perciò fino alla sentenza della Chiesa è lecito ricevere la comunione da essi e ascoltare la loro messa. Per cui **S. Agostino** [così commenta l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 5, 11**: «**Con questi tali non dovete neppure mangiare insieme**»: «**Così dicendo egli proibiva che un uomo fosse giudicato da un altro uomo per un semplice sospetto, o per un'indebita usurpazione di giudizio, volendo piuttosto [che fosse giudicato] in base alla legge di Dio, secondo la disciplina della Chiesa: o mediante la confessione spontanea, oppure mediante l'accusa e la discussione**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 82, a. 9, ad arg. 1

Rifuggendo dall'ascoltare la messa di tali sacerdoti, o dal ricevere la comunione dalle loro mani, non rifuggiamo dai sacramenti di Dio, ma piuttosto li rispettiamo: per cui l'ostia consacrata da tali sacerdoti deve essere adorata, e se viene conservata può essere lecitamente consumata da un sacerdote legittimo. **Rifuggiamo però dalla colpa di chi esercita indegnamente il ministero.**

III[a] q. 82, a. 9, ad arg. 2

L'unità del corpo mistico è frutto della ricezione del vero corpo di Cristo. Ma quelli che lo ricevono o lo amministrano indegnamente perdono tale frutto, come si è detto sopra *[a. 7; q. 80, a. 4]*. Perciò quanti sono nell'unità della Chiesa non devono ricevere il sacramento da questi ministri.

III[a] q. 82, a. 9, ad arg. 3

Sebbene la fornicazione non sia più grave di altri peccati, tuttavia gli uomini sono ad essa maggiormente proclivi, per la concupiscenza della carne. Per questo la Chiesa proibisce in modo particolare tale peccato ai sacerdoti, vietando di ascoltare la messa di un sacerdote concubinario. - Ma ciò va inteso del concubinario riconosciuto come tale, o «per una sentenza » di regolare condanna, o «in seguito a una confessione resa in giudizio», oppure «quando il peccato non può essere celato in alcun modo».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che sia lecito a un sacerdote astenersi completamente dal consacrare l'Eucaristia. Infatti:

III[a] q. 82, a. 10, arg. 1

È ufficio del sacerdote sia consacrare l'Eucaristia che battezzare e amministrare gli altri sacramenti. Ma il sacerdote non è tenuto ad amministrare gli altri sacramenti, se non è in cura d'anime. Quindi, se non è in cura d'anime, non è tenuto neppure a consacrare l'Eucaristia.

III[a] q. 82, a. 10, arg. 2

Nessuno è tenuto a fare ciò che non gli è lecito: altrimenti uno si troverebbe in stato di perplessità. Ma a dei sacerdoti peccatori o scomunicati non è lecito consacrare l'Eucaristia,

come si è detto sopra *[a. 5, ad 1; a. 7]*. Quindi costoro non sono tenuti a celebrare. E così non sono tenuti neppure gli altri: altrimenti quelli riceverebbero un vantaggio dalla loro colpa.

IIIª q. 82, a. 10, arg. 3

La dignità sacerdotale non viene perduta col sopraggiungere di un'infermità; dice infatti il Papa Gelasio [Decr. di Graz. 1, 55, 12]: «Le leggi ecclesiastiche interdicono il sacerdozio a chi è fisicamente menomato; se però qualcuno vi è stato elevato e poi rimane mutilato, non può perdere quanto aveva ricevuto nel tempo in cui era integro». Ora, capita talvolta che i sacerdoti ordinati incorrano in alcuni difetti che impediscono loro di celebrare: p. es. nella lebbra, nel mal caduco o in altre malattie simili. Quindi i sacerdoti non sono tenuti a celebrare.

IIIª q. 82, a. 10. SED CONTRA:

S. Ambrogio osserva: «**È grave che alla sua mensa non veniamo con cuore mondo e con mani innocenti, ma sarebbe ancora più grave se giungessimo al punto di non celebrare il sacrificio, temendo di peccare**».

IIIª q. 82, a. 10. RESPONDEO:

Alcuni hanno affermato che il sacerdote può lecitamente astenersi del tutto dal celebrare, a meno che non sia tenuto a celebrare per il popolo a lui affidato e ad amministrare i sacramenti. Ma tale opinione non è ragionevole. Poiché **tutti sono obbligati a fare uso della grazia loro concessa,** quando l'opportunità lo richiede, **secondo la raccomandazione dell'Apostolo**, **2Corinti 6, 1**: «**Vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio**». Ora, l'opportunità di offrire il sacrificio non va considerata solo in rapporto ai fedeli cristiani, ai quali si devono amministrare i sacramenti, ma principalmente in rapporto a Dio, al quale con la consacrazione di questo sacramento si offre il sacrificio. Il sacerdote quindi, anche se non ha cura di anime, non può astenersi del tutto dal celebrare, ma è tenuto a farlo almeno nelle feste principali, e specialmente in quei giorni in cui i fedeli hanno l'abitudine di comunicarsi. Per questo la Scrittura, **2Maccabei 4, 14**, lamenta che alcuni sacerdoti «**non si dedicavano più al servizio dell'altare, disprezzando il tempio e trascurando i sacrifici**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 82, a. 10, ad arg. 1

Gli altri sacramenti vengono compiuti mentre sono amministrati ai fedeli, per cui non è tenuto ad amministrarli se non chi assume la cura dei fedeli. **L'Eucaristia invece si compie nella consacrazione,** nella quale si offre un sacrificio a Dio: al che il sacerdote è obbligato in forza dell'ordine sacro che ha ricevuto.

IIIª q. 82, a. 10, ad arg. 2

Un sacerdote peccatore, se è stato privato dell'esercizio dell'ordine per sempre o per un dato tempo da una sentenza ecclesiastica, è reso incapace di offrire il sacrificio, per cui l'obbligo viene a cessare. Ma ciò non si risolve in un vantaggio, bensì in una privazione di frutti spirituali. - Se uno invece non è stato privato della facoltà di celebrare, non viene liberato dall'obbligo suddetto. E tuttavia non cade in perplessità, **potendo pentirsi del suo peccato e celebrare.**

III[a] q. 82, a. 10, ad arg. 3

Un‘invalidità o una malattia successiva all‘ordinazione sacerdotale **non toglie l‘ordine, ma ne impedisce l‘esercizio** quanto alla consacrazione dell‘Eucaristia. A volte per l‘**impossibilità fisica di consacrare**: per la perdita, ad es., degli occhi, delle dita o dell‘uso della lingua. - A volte per **ragioni di pericolo**: come in chi soffre di epilessia, o di qualunque altra alienazione mentale. - A volte per il disgusto che ciò provocherebbe: come ad es. nel caso di un lebbroso, che non deve celebrare in pubblico. Può tuttavia celebrare la messa privatamente: a meno che la lebbra non sia tanto avanzata da renderlo incapace di celebrare per la corrosione delle membra.

Questione 83
Proemio

Veniamo finalmente a considerare **il rito di questo sacramento**.
Su questo tema esamineremo sei argomenti:

1. Se nella celebrazione di questo sacramento ci sia l'immolazione di Cristo;
2. Il tempo della celebrazione;
3. Il luogo e le altre cose che si riferiscono all'apparato di questa celebrazione;
4. Le parole che accompagnano la celebrazione di questo mistero;
5. Le cerimonie che si compiono nella celebrazione di questo mistero;
6. I difetti che possono capitare nella celebrazione di questo sacramento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nella celebrazione di questo sacramento **Cristo non venga immolato**. Infatti:

*[Gli stessi protestanti meno fanatici sono costretti a riconoscere che i Santi Padri fin dalla più remota antichità hanno attribuito alla consacrazione dell'eucarestia **valore di sacrificio.** Molti protestanti si appellano direttamente alla Bibbia ossia ai Vangeli agli iscritti apostolici senza poi arrendersi all'evidenza di quei testi in cui il banchetto eucaristico viene presentato in un **contesto sacrificale**. Dopo tante inutili controversie discussioni Concilio Trentino nella sezione XXII, celebrata il 17 settembre 1562, dopo aver presentato autorevolmente la dottrina cattolica, enumera una serie di canoni a condanna degli errori protestanti.]*

[1Corinti 10, 14-22: *Perciò, o miei cari, fuggite l'idolatria. Parlo come a persone intelligenti; giudicate voi stessi quello che dico: il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse **comunione con il sangue di Cristo?** E il pane che noi spezziamo, non è forse **comunione con il corpo di Cristo?** Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: **tutti infatti partecipiamo dell'unico pane**. Guardate Israele secondo la carne: **quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?** Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualche cosa? O che un idolo è qualche cosa? No, ma dico che i sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; **non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni**. O vogliamo provocare la gelosia del Signore? Siamo forse più forti di lui?*

1Corinti 11, 23-27: *Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova*

alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me». Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga. ***Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore****.]*

[P. Roguet nota giustamente che questa breve esposizione dell'Aquinate deve essere presa più come una ricapitolazione che come un quadro completo del suo pensiero. Egli perciò ripercorre brevemente il trattato sottolineando tutti quei passi in cui affiorano i concetti che offrono i presupposti della teoria tomista intorno all'essenza del sacrificio eucaristico: "l'Eucarestia è un sacramento che però, a differenza degli altri, contiene qualche cosa di sacro non per analogia di attribuzione, ma in sé, assolutamente (q. 73, a.1 ad 3). Essa commemora la passione che fu un sacrificio reale un vero sacrificio ed è per questo che viene chiamata essa stessa sacrificio (q.73, a. 4, ad 3). E così l'agnello Pasquale ne è la migliore prefigurazione (a. 6). La sua materia è particolarmente adatta a significare la passione di Cristo (q. 74, a.1). La mescolanza dell'acqua al vino ha scopo di rappresentare la passione (a. 6; a. 7, c., e ad 2, 3). L'Eucaristia contiene Cristo immolato non solo come in un segno o figura, ma in modo reale (q. 75, a. 1). La frazione delle specie è un segno della passione del Signore che si è compiuta nel vero corpo di Cristo (q. 77, a. 7). Il fatto che il sangue sia consacrato separatamente rappresenta in modo esplicito la passione di Cristo (q. 78, a. 3, ad 1, 2, 3, 5, 7, 8). L'eucarestia produce i suoi effetti perché rappresenta la passione di Cristo (q 79, a. 1; a. 2, c., ad 1, 2). Essa deriva dalla passione di Cristo la sua virtù di rimettere tutti i peccati (a. 3). Essa è nello stesso tempo sacramento e sacrificio fino al punto che possiede un valore soddisfattorio (a. 5). L'Eucarestia preserva dai peccati futuri, in quanto è segno della passione (a. 6). Ha poi natura di sacrificio in quanto rappresenta la passione di Cristo (a.7, c., ad 1, 2, 3); ed è memoriale della morte di Cristo sotto forma di nutrimento (q. 81, a. 1, ad 1). La rappresentazione della passione viene compiuta nella consacrazione (a. 12, ad tre). La croce ha reso il corpo di Cristo atto ad essere mangiato (q. 81, a. 4, ad 1). L'eucaristia è sacramento e sacrificio, cosicché colui che consacra il sacramento deve partecipare al sacrificio mediante la comunione (q. 82, a. 4). Non la si deve celebrare solo per dare il sacramento ai fedeli, ma prima di tutto per offrire il sacrificio (a. 10, ad 1, 2). E' rappresentazione della passione e ne comunica gli effetti (q. 83, a. 1). Questi effetti, questi frutti sono sempre necessari: di qui la celebrazione quotidiana; ma il suo valore rappresentativo, rispetto alla passione, richiede che sia celebrata (a. 2) fra l'ora di terza e l'ora di nona". Questa lunga ricapitolazione mostra all'evidenza che San Tommaso non ha atteso l'articolo 1 della questione 83 per scoprire che l'eucaristia rappresenta la passione di Cristo e ne comunica gli effetti. Questo è un dato che sottintende tutta la sua dottrina eucaristica.]

III[a] q. 83, a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 10, 14**, afferma che Cristo «**con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati**». Ora, quell'oblazione fu la sua immolazione. Quindi Cristo non si immola nella celebrazione di questo sacramento.

III[a] q. 83, a. 1, arg. 2

L‘immolazione di Cristo si compì sulla croce, dove «**egli diede se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore**», come dice S. Paolo, **Efesini 5, 2**. Ma nella celebrazione di questo mistero Cristo non viene crocifisso. Quindi non viene neppure immolato.

IIIª q. 83, a. 1, arg. 3

Come dice S. Agostino, **nell‘immolazione di Cristo si identificano il sacerdote e la vittima**. Ma nella celebrazione di questo sacramento il sacerdote e la vittima non si identificano. Quindi la celebrazione di questo sacramento non è un‘immolazione di Cristo.

IIIª q. 83, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Una volta sola Cristo venne immolato in se stesso, e tuttavia ogni giorno è immolato nel sacramento**».

IIIª q. 83, a. 1. RESPONDEO:

La celebrazione di questo sacramento può essere considerata un‘**immolazione di Cristo** per due motivi:

- **Primo**, poiché, come osserva **S. Agostino**, «**si è soliti denominare le immagini delle cose con il nome delle cose stesse: guardando p. es. un quadro o una parete dipinta diciamo: —Quello è Cicerone, quello è Sallustio!**». Ora, **la celebrazione di questo sacramento**, come si disse sopra *[q. 76, a. 2, ad 1; q. 79, a. 1]*, è **un‘immagine rappresentativa della passione di Cristo, che è una vera immolazione**. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**In Cristo fu offerta una volta sola la vittima efficace per l‘eterna salvezza. Noi dunque che cosa facciamo? Non offriamo forse il sacrificio ogni giorno, quale commemorazione della sua morte?**».

Secondo, **per i suoi legami con gli effetti della passione**: cioè in quanto mediante questo sacramento **diveniamo partecipi del frutto della passione del Signore**. Per cui leggiamo in un‘orazione segreta domenicale [II per annum]: «**Ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore, si compie l‘opera della nostra redenzione**». In base dunque al primo motivo si può dire che Cristo veniva immolato anche nelle figure dell‘Antico Testamento, per cui nell‘**Apocalisse 13, 8**, si legge: «**I nomi dei quali non sono scritti nel libro della vita dell‘Agnello, il quale è stato immolato fin dall‘origine del mondo**». Per il secondo motivo invece l‘immolazione di Cristo è propria della celebrazione di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 83, a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Ambrogio**, «**unica è la vittima**», quella che Cristo ha offerto e che noi offriamo, «**e non molte, essendosi Cristo immolato una volta sola**, ed essendo questo sacrificio modellato su quello. Come infatti unico è il corpo che viene offerto in ogni luogo, e non molti corpi, così pure unico è il sacrificio».

IIIª q. 83, a. 1, ad arg. 2

Come la celebrazione di questo sacramento è l'**immagine rappresentativa della passione** di Cristo, così l'**altare rappresenta la sua croce**, sulla quale Cristo venne immolato nel suo aspetto proprio.

IIIª q. 83, a. 1, ad arg. 3

Per la stessa ragione anche il sacerdote è **immagine di Cristo**, in persona e in virtù del quale egli pronuncia le parole della consacrazione. E così in un certo modo abbiamo l'**identità fra il sacerdote e la vittima,** come si è già notato *[q. 82, aa. 1, 3]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **il tempo della celebrazione** di questo mistero non sia stato opportunamente stabilito. Infatti:

IIIª q. 83, a. 2, arg. 1

Questo sacramento **rappresenta la passione del Signore**, come si è detto *[a. 1]*. Ma la commemorazione della passione del Signore viene fatta nella Chiesa una sola volta all'anno; scrive infatti S. Agostino: «Forse che Cristo non viene ucciso ogni volta che è celebrata la Pasqua? Ma il ricordo annuale rappresenta ciò che accadde allora, e ci commuove come se vedessimo il Signore pendere dalla croce». Quindi questo sacramento non va celebrato che una volta all'anno.

IIIª q. 83, a. 2, arg. 2

La passione di Cristo viene commemorata dalla Chiesa il Venerdì santo, e non nella festa di Natale. Essendo quindi l'Eucaristia commemorativa della passione del Signore, non è opportuno che nel giorno del Natale si celebri tre volte questo sacramento, e che il Venerdì santo invece lo si ometta del tutto.

IIIª q. 83, a. 2, arg. 3

Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la sua istituzione fatta da Cristo. Ma Cristo consacrò questo sacramento nelle ore serali. Quindi esso va celebrato alla sera.

IIIª q. 83, a. 2, arg. 4

Il Papa S. Leone scrive a Dioscoro, vescovo di Alessandria, che è permesso celebrare la messa «**nella prima parte del giorno**». Ma il giorno inizia dalla mezzanotte, come si è notato sopra *[q. 80, a. 8, ad 5]*. Quindi si può celebrare anche subito dopo la mezzanotte.

IIIª q. 83, a. 2, arg. 5

In un'orazione segreta domenicale [II per annum] si dice: «Concedici, Signore, di partecipare a questi misteri». Ma la partecipazione sarà maggiore se il sacerdote celebra più volte al giorno. Quindi non dovrebbe essere proibito ai sacerdoti di celebrare più volte al giorno.

IIIª q. 83, a. 2. SED CONTRA:

Abbiamo la consuetudine seguita dalla Chiesa secondo le leggi canoniche.

IIIª q. 83, a. 2. RESPONDEO:

Nella celebrazione di questo mistero si deve tener conto sia della rappresentazione della passione del Signore, sia della partecipazione ai suoi frutti. E sotto ambedue gli aspetti fu necessario stabilire il tempo conveniente alla celebrazione di questo sacramento. Ora, poiché del **frutto della passione del Signore** abbiamo bisogno ogni giorno per le nostre mancanze quotidiane, nella Chiesa ordinariamente questo sacramento viene offerto ogni giorno. Per cui il Signore stesso, **Luca 11, 3**, ci insegnò a chiedere: «**Dacci oggi il nostro pane quotidiano**»; parole che **S. Agostino** così commenta: «**Se il pane deve essere quotidiano, perché lo ricevi dopo un anno, come sono soliti fare i Greci in Oriente? Ricevilo quotidianamente, perché quotidianamente ti giovi**». E poiché la passione del Signore si compì dall'ora terza all'ora nona, ordinariamente la celebrazione solenne di questo sacramento viene compiuta dalla Chiesa nelle suddette ore del giorno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 83, a. 2, ad arg. 1

In questo sacramento la passione di Cristo viene ricordata in quanto i suoi effetti vengono applicati ai fedeli. **Invece nella settimana di passione essa viene commemorata solo in quanto la passione stessa si compì direttamente nel nostro Capo**. Ora, ciò avvenne una sola volta, mentre i fedeli ricevono il frutto della passione del Signore ogni giorno. Per questo la semplice commemorazione viene fatta una volta all'anno, mentre il sacramento viene celebrato ogni giorno, sia **per i frutti** che per **il continuato ricordo**.

IIIª q. 83, a. 2, ad arg. 2

È giusto che alla presenza della realtà cessi la figura. Ora, l'Eucaristia è figura e immagine della passione del Signore, come si è visto sopra [nel corpo]. Perciò nel giorno in cui si ricorda la passione stessa del Signore nel suo reale svolgimento non si celebra la consacrazione di questo sacramento. Tuttavia, affinché la Chiesa nemmeno in quel giorno rimanga senza il frutto della passione applicato a noi per mezzo di questo sacramento, il corpo di Cristo consacrato il giorno precedente viene conservato per la comunione del venerdì. Non però il sangue, per evitare il pericolo di versarlo; e anche perché il sangue è in modo più speciale immagine della passione del Signore, come si disse sopra *[q. 78, a. 3, ad 2]*. E non è vero quanto asseriscono alcuni, che cioè quando una particola del corpo viene immessa nel vino, il vino si converte in sangue. Ciò infatti non può avvenire che mediante la consacrazione compiuta con la debita forma verbale. Nel giorno di Natale poi vengono celebrate più messe a motivo della triplice nascita di Cristo. Una è quella eterna, che per noi rimane occulta. E così una messa viene cantata di notte, e nel suo introito si legge: «Il Signore mi disse: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato». - La seconda nascita è temporale, ma spirituale: ed è quella in cui Cristo, come dice S. Pietro, 2Pietro 1, 19, «nasce quale stella del mattino nei nostri cuori». Per cui una messa viene cantata all'aurora, e nel suo introito si dice: «Oggi su di noi splenderà la luce». - La terza nascita di Cristo è quella temporale e corporea, in cui egli reso visibile per noi uscì dal seno verginale rivestito di carne. Per questo si canta una terza messa in pieno giorno, e nel suo introito si legge: « Un Bambino è nato per noi». - Però si potrebbe anche

dire, invertendo l'ordine, che la nascita eterna è per se stessa nella piena luce: e così la nascita eterna forma l'oggetto del Vangelo della terza messa. Secondo poi la nascita corporale il Signore nacque propriamente di notte, per indicare che veniva a rischiarare le tenebre della nostra miseria: così dunque nella messa della notte si legge il Vangelo della nascita corporale di Cristo. E anche in altri giorni, in cui si incontrano diversi benefici divini, o da ricordare o da chiedere, si celebrano più messe nello stesso giorno: p. es. una per la festa e un'altra per il digiuno, o per i morti.

III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 3

Cristo, come si disse *[q. 73, a. 5]*, volle dare questo sacramento ai suoi discepoli all'ultimo momento perché si imprimesse più profondamente nei loro cuori. Per questo lo consacrò e lo diede ai discepoli dopo la cena e alla fine della giornata. Noi invece lo celebriamo nell'ora della passione del Signore: cioè nei giorni di festa all'**ora terza**, quando egli fu crocifisso per i clamori dei Giudei, come dice **S. Marco 15, 25**, e quando lo Spirito Santo discese sui discepoli, Atti 2, 15; oppure nei giorni ordinari all'**ora sesta**, quando fu crocifisso per mano dei soldati, come si legge in S**. Giovanni 19, 14**; oppure ancora nei giorni di digiuno all'**ora nona**, quando «gridando a gran voce rese lo spirito», come dice **S. Matteo 27, 46. 50**. Tuttavia è possibile celebrare anche più tardi, specialmente quando ci sono delle ordinazioni, e soprattutto il Sabato Santo, sia per la lunghezza dell'ufficio, sia perché gli ordini sacri appartengono alla domenica, come dice il Decreto [di Graz. 1, 75, 4]. E ancora per qualche necessità, a norma dei Canoni, si possono sempre celebrare delle messe anche «nella prima parte del giorno».

III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 4

Ordinariamente la messa va celebrata di giorno e non di notte, poiché in questo sacramento è presente Cristo medesimo, il quale ha detto, **Giovanni 9, 4 s.:** «**Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno. Poi viene la notte, quando nessuno può operare. Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo**». L'inizio del giorno però non va computato dalla mezzanotte, né dalla levata del sole, cioè da quando la sfera dell'astro compare sulla terra, **ma da quando inizia l'aurora**. Allora infatti in un certo senso il sole può dirsi già sorto, in quanto appare la luce dei suoi raggi. Per cui anche S. Marco 16, 2, afferma che le donne andarono al sepolcro «essendo già sorto il sole», mentre secondo S. Giovanni 20, 1, esse andarono al sepolcro «quando era ancora buio»: così infatti S. Agostino risolve l'apparente contraddizione. Eccezionalmente però si celebra una messa nella notte di Natale, poiché il Signore nacque di notte, come spiega il Decreto [di Graz. 3, 1, 48]. - E così pure il Sabato santo si celebra la messa all'inizio della notte, poiché il Signore risorse di notte, cioè «**quando era ancora buio**», prima dell'apparire manifesto del sole.

III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 5

Nei Canoni [Decr. di Graz. 3, 1, 53] si legge la seguente disposizione del Papa Alessandro II: «Basta una sola messa al giorno, poiché Cristo morendo una sola volta redense tutto il mondo; ed è ben felice chi è in grado di celebrare una sola messa in modo degno. Alcuni tuttavia ne celebrano una per i defunti e un'altra del giorno, se è necessario. Quanti però osano celebrare più messe in un medesimo giorno per danaro o per compiacere ai secolari, penso che non

sfuggano alla dannazione». E **Innocenzo III** [Decretales 3, 41, 3] dice che «**eccetto il giorno della Natività del Signore, se non interviene un motivo di necessità, è sufficiente che il sacerdote celebri una sola messa al giorno**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non occorra celebrare questo sacramento al coperto e con vasi sacri. Infatti:

III[a] q. 83, a. 3. SED CONTRA:

Le norme stabilite dalla Chiesa risalgono a Cristo stesso, il quale disse**, Matteo 18, 20**: «**Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro**».

III[a] q. 83, a. 3 RESPONDEO:

In ciò che accompagna la celebrazione eucaristica possiamo considerare due intenti:

- **il primo** è di **rappresentare** quanto avvenne nella passione del Signore;

- **l'altro** è di manifestare il **rispetto** verso questo sacramento, nel quale Cristo è presente secondo verità, e non solo in figura. Di conseguenza anche le consacrazioni delle cose adibite per questo sacramento vengono fatte sia per il rispetto dovuto al sacramento, sia per rappresentare l'effetto di santità proveniente dalla passione di Cristo, secondo le parole dell'Apostolo, **Ebrei 13, 12**: «**Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 83, a. 3, arg. 1

Questo sacramento rappresenta la passione del Signore. Ma Cristo non morì al coperto, bensì fuori della porta della città, come dice l'Apostolo**, Ebrei 13, 12**: «**Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta**». Quindi questo sacramento non va celebrato al coperto, ma piuttosto all'aperto.

III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 1

Di regola questo sacramento deve essere celebrato dentro un edificio, che sta a significare la Chiesa, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 3, 15**: «**Sappi come comportarti nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente**». Infatti «**fuori della Chiesa non c'è posto per il vero sacrificio**», osserva **S. Agostino**. E poiché la Chiesa non doveva restringersi ai confini della nazione giudaica, ma doveva stabilirsi in tutto il mondo, conseguentemente la passione di Cristo non si svolse dentro la città di Gerusalemme, ma all'aperto, in modo che tutto il mondo facesse da casa alla passione di Cristo. Tuttavia, come è previsto nel **Decreto** [**di Graziano**. 3, 1, 30], «**è concesso a coloro che sono in viaggio, se manca la chiesa, di celebrare la messa all'aperto o sotto una tenda, purché si abbia la pietra consacrata e l'altra sacra suppellettile occorrente**».

III[a] q. 83, a. 3, arg. 2

Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la condotta di Cristo e degli Apostoli. Ma la casa in cui per la prima volta Cristo istituì questo sacramento non era

consacrata, essendo una comune sala da pranzo, preparata da un capofamiglia, come si legge in **S. Luca 22, 11 s**.. E negli **Atti 2, 46**, si legge che «**gli Apostoli erano assidui al tempio, e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia**». Perciò neppure adesso occorre che siano consacrati gli edifici dove si celebra questo sacramento.

III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 2

- Poiché l'**edificio** in cui si celebra questo sacramento sta a **significare la Chiesa**, per cui viene anche **detto *chiesa***, è giusto che venga consacrato: sia per **rappresentare la santità** conseguita dalla Chiesa **per i meriti della passione di Cristo**, sia per **significare la santità** richiesta in coloro che devono ricevere questo sacramento.

- **L'altare poi significa Cristo** medesimo, di cui l'Apostolo, **Ebrei 13, 15**, dice: «**Per mezzo di lui offriamo un sacrificio di lode a Dio**». Quindi la consacrazione dell'altare indica la santità di Cristo, di cui si legge, **Luca 1, 35**: «**L'essere santo che nascerà da te, sarà chiamato figlio di Dio**». Perciò il **Decreto [di Graziano** 3, 1, 32] prescrive: «**Gli altari siano consacrati non solo con l'unzione del crisma, ma anche con la benedizione sacerdotale**». Di regola quindi non è lecito celebrare questo sacramento se non all'interno di edifici consacrati. Da cui questa norma dei Canoni [ib., 3, 1, 15]: «Nessun sacerdote osi celebrare la messa fuori dei luoghi consacrati dal vescovo». E per lo stesso motivo, dato che i pagani e gli altri infedeli non appartengono alla Chiesa, nella medesima Distinzione [can. 28] si legge: «Non è lecito consacrare una chiesa nella quale si seppelliscano cadaveri di infedeli; se però essa si presta a essere consacrata, venga riadattata allo scopo, dopo aver tolto i cadaveri e raschiate le mura o le pareti di legno. Se invece la chiesa è stata prima consacrata e poi adibita a cimitero è permesso di celebrarvi la messa, purché siano dei fedeli coloro che vi sono stati sepolti». **Tuttavia in caso di necessità questo sacramento può essere celebrato anche in edifici non consacrati o violati, però con il consenso del vescovo**: «Ordiniamo che la messa non venga celebrata ovunque, ma in luoghi consacrati dal vescovo o da lui consentiti» [can. 12]. Non però senza l'altare portatile consacrato: «Concediamo, se le chiese sono state incendiate, di celebrare la messa nelle cappelle su una tavola consacrata» [can. 30]. Essendo infatti la santità di Cristo la fonte di tutta la santità della Chiesa, in caso di necessità basta per la celebrazione di questo sacramento l'altare consacrato. Ed è questa la ragione per cui non si consacra mai una chiesa senza consacrarne l'altare, mentre talvolta senza consacrare la chiesa si consacra un altare con **le reliquie dei santi**, «**la cui vita è nascosta con Cristo in Dio**», **Colossesi 3, 3**. Si legge perciò [can. 26]: «Ordiniamo che gli altari privi di corpi o di reliquie di martiri siano possibilmente abbattuti dai vescovi del luogo».

III[a] q. 83, a. 3, arg. 3

Nulla di inutile deve farsi nella Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo. Ma è inutile fare la consacrazione di una **chiesa**, di un **altare** o di **simili cose** inanimate, che sono incapaci di ricevere la grazia o una virtù spirituale. Tali consacrazioni quindi non hanno ragion d'essere nella Chiesa.

III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 3

La chiesa, l'altare e gli altri oggetti inanimati ricevono la consacrazione non in quanto capaci di ricevere la grazia, ma perché con la consacrazione **acquistano una certa virtù spirituale**

che li rende atti al culto divino: cioè nel senso che gli uomini traggono da essi **una certa devozione** per essere meglio disposti alle cose di Dio, se ciò non è impedito da irriverenza. Per cui anche nella Scrittura, **2Maccabei 3, 38 s.,** si legge: «**In quel luogo c'è veramente una potenza divina, poiché colui che ha la sua dimora nei cieli è custode e difensore di quel luogo**». E così i suddetti oggetti prima della consacrazione vengono purificati ed esorcizzati, per sottrarli alla virtù del demonio. E per la stessa ragione vengono riconciliate le chiese «che siano state macchiate da un'effusione di sangue o di seme»: poiché il peccato ivi commesso rivela un influsso demoniaco. Per cui nel Decreto [di Graz. 3, 1, 21] si legge in proposito: «Dovunque troviate chiese di ariani, consacratele senza indugio come chiese cattoliche, con le preghiere sacre e i riti prescritti». Per questo motivo alcuni dicono con ragione che entrando in una chiesa consacrata si ottiene la remissione dei peccati veniali, come anche con l'aspersione dell'acqua benedetta, in base alle parole del **Salmo 84, 2 s.:** «**Hai benedetto, Signore, la tua terra; hai perdonato l'iniquità del tuo popolo**». E per la virtù che la consacrazione conferisce alla chiesa, tale consacrazione non può essere ripetuta. Da cui la prescrizione del Concilio di Nicea [Decr. di Graz. 3, 1, 20]: «Non si deve rinnovare la consacrazione delle chiese consacrate a Dio se non nel caso che siano state bruciate, oppure macchiate da spargimento di sangue o di seme: poiché come non si deve mai ribattezzare un bambino già battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, così non si può riconsacrare un luogo dedicato a Dio se non nei casi sopra elencati; purché chi lo consacrò avesse la fede nella santa Trinità». Altrimenti sì, poiché quanti sono fuori della Chiesa non possono consacrare. Anzi nella medesima Distinzione [can. 18] si legge: «Le chiese e gli altari dubbiamente consacrati siano consacrati». Per il fatto poi che la consacrazione conferisce una virtù spirituale a questi oggetti, nella stessa Distinzione [can. 38] si stabilisce: «Il legname di una chiesa consacrata non venga usato per altri scopi, ma solo per un'altra chiesa, oppure sia bruciato, o destinato a un monastero; non deve invece essere adibito a usi profani». E ancora [can. 39]: «Le tovaglie dell'altare, la cattedra, il candelabro e il velo, quando siano consunti dal tempo, vengano bruciati e le loro ceneri gettate nel battistero, oppure seppellite nelle pareti o in fosse sotto il pavimento, perché non siano profanate dai piedi di coloro che entrano in chiesa».

III[a] q. 83, a. 3, arg. 4

Soltanto le opere divine devono essere commemorate con solennità, secondo l'espressione del **Salmo 91, 5**: «**Esulto per l'opera delle tue mani**». Ma la chiesa e l'altare ricevono la consacrazione per opera di un uomo: come anche il calice, i ministri e altre cose del genere. Ora, queste ultime consacrazioni non vengono commemorate con solennità dalla Chiesa. Perciò non deve commemorarsi solennemente neppure la consacrazione di una chiesa o di un altare.

III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 4

Dato che la consacrazione dell'**altare significa la santità di Cristo**, e la consacrazione dell'**edificio la santità di tutta la Chiesa**, **è conveniente ricordare con solennità la consacrazione di una chiesa o di un altare.** Ed è per questo ancora che la solennità della dedicazione dura otto giorni, per indicare la beata risurrezione di Cristo e dei membri della Chiesa. Né la consacrazione di una chiesa o di un altare è opera dell'uomo soltanto, in quanto

implica una virtù soprannaturale. Per cui il Decreto [di Graz. 3, 1, 17] prescrive: «Si celebri ogni anno solennemente la festa della dedicazione della Chiesa. Che poi la dedicazione debba durare otto giorni lo si trova indicato nella Scrittura, 1Re 8, 66, quando si parla della dedicazione del tempio».

IIIª q. 83, a. 3, arg. 5

La realtà deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento, che simboleggiava il nuovo, l'altare non veniva fatto con pietre tagliate, a norma dell'**Esodo 20, 24 s**.: «**Farai per me un altare di terra; non lo farai di pietre levigate**». E ancora nell'**Esodo 27, 1 s**. si prescrive di fare «**un altare in legno di acacia**», ricoperto «**di rame**», o anche «**di oro**» **Esodo 27, 25**. Non è quindi opportuna la prescrizione della Chiesa che gli altari siano soltanto di pietra.

IIIª q. 83, a. 3, ad arg. 5

Nei **Canoni** [Decr. di Graz. 3, 1, 31] si legge: «**Gli altari non vengano consacrati col crisma se non sono di pietra**». E ciò è richiesto innanzitutto dal **simbolismo dell'Eucaristia**: sia perché l'altare significa Cristo, e S. Paolo, **1Corinti 10, 4**, afferma che «**la pietra era Cristo**», sia perché il corpo di Cristo fu sepolto in un **sepolcro di pietra**. Lo richiede poi anche l'uso universale del sacramento: infatti la pietra è solida e facile a trovarsi ovunque. Il che non era necessario nell'antica legge, trovandosi allora l'altare in un luogo soltanto. - Quanto poi all'antica prescrizione di fare l'altare di terra o di pietre non levigate, essa aveva lo scopo di impedire l'idolatria.

IIIª q. 83, a. 3, arg. 6

Il calice con la patena rappresenta il sepolcro di Cristo. Ma questo "era scavato nel sasso", come dicono gli Evangelisti. Perciò il calice dovrebbe essere di pietra e non soltanto di argento, d'oro, o di stagno.

IIIª q. 83, a. 3, ad arg. 6

Nella medesima Distinzione [can. 44] si legge: «I sacerdoti anticamente si servivano di calici non d'oro, ma di legno. Poi il **Papa Zefirino** prescrisse di celebrare la messa con patene di **vetro**; in seguito **Urbano** fece fare tutto d'**argento** ». In seguito poi fu stabilito [can. 45] che «il calice del Signore con la patena sia fatto tutto d'**oro o d'argento**, o per lo meno il calice sia di stagno. Non sia però di bronzo né di oricalco *[ottone]*: poiché sotto l'azione del vino si arrugginisce, e provoca il vomito. Nessuno poi osi cantare la messa con un calice di legno o di vetro»: poiché il legno è poroso, e rimarrebbe in esso il sangue consacrato, mentre il vetro è fragile e potrebbe rompersi. E lo stesso vale per la pietra. Quindi **per rispetto verso il sacramento** fu stabilito che il calice sia fatto della materia suddetta.

IIIª q. 83, a. 3, arg. 7

Come l'oro è la materia più preziosa per i vasi, così la seta è la stoffa più preziosa per gli indumenti. Come quindi il calice viene fatto con l'oro, così le tovaglie dell'altare dovrebbero essere di seta, e non semplicemente di lino.

IIIª q. 83, a. 3, ad arg. 7

La Chiesa, quando si poté farlo senza pericolo, prescrisse nei riguardi dell'Eucaristia ciò che meglio rappresenta la passione di Cristo. Ora, per il corpo che si pone sul corporale non si corre tanto pericolo quanto per il sangue contenuto nel calice. Quindi, pur escludendo il calice di pietra**, il corporale è bene che sia di lino**, che è **il panno in cui fu avvolto il corpo di Cristo**. Da cui le parole del **Papa Silvestro**, riferite dal Decreto [di Graz. 3, 1, 46]: «**Per consiglio di tutti stabiliamo che nessuno osi celebrare il sacrificio dell'altare con panni di seta o colorati, ma celebri con panni di puro lino benedetti dal vescovo, come il corpo di Cristo fu sepolto in una candida sindone di lino**». - Inoltre il panno di lino è indicato per la sua bianchezza a significare la purità della coscienza; e per il molto lavoro necessario a prepararlo sta a significare la passione di Cristo.

III[a] q. 83, a. 3, arg. 8

L'amministrazione e la regolamentazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa, come l'amministrazione delle cose temporali sottostà alle norme dei principi secolari. Da cui le parole dell'Apostolo, 1Corinti 4, 1: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Ora, nell'amministrazione delle cose temporali ciò che viene fatto contro gli statuti dei principi è ritenuto invalido. Quindi, ammesso che le prescrizioni ricordate siano convenientemente imposte dai superiori ecclesiastici, non si può celebrare validamente senza la loro osservanza. E così pare conseguirne che le parole di Cristo non sarebbero sufficienti a consacrare questo sacramento: il che è inammissibile. Pare quindi che le prescrizioni stabilite riguardo alla celebrazione di questo sacramento siano inopportune.

III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 8

L'**amministrazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa**, **ma la loro consacrazione viene da Dio stesso.** Perciò i ministri della Chiesa non hanno da disporre nulla circa la forma della consacrazione, ma possono dare delle disposizioni circa l'**uso** del sacramento e il **modo** di celebrarlo. Se un sacerdote quindi proferisce le parole della consacrazione sulla debita materia con l'intenzione di consacrare, facendo a meno di tutto il resto, cioè dell'edificio sacro, dell'altare, del calice e del corporale consacrati e delle altre suppellettili prescritte dalla Chiesa, consacra senza dubbio realmente il corpo di Cristo, **ma pecca gravemente non rispettando il rito della Chiesa.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le **formule verbali** relative alla celebrazione di questo sacramento non siano adatte. Infatti:

III[a] q. 83, a. 4, arg. 1

Questo sacramento, come osserva S. Ambrogio, viene consacrato con le parole di Cristo. Quindi in esso non devono proferirsi altre parole all'infuori di quelle di Cristo.

III[a] q. 83, a. 4, arg. 2

Le parole e le azioni di Cristo noi le conosciamo dal Vangelo. Ora, alcune espressioni pronunciate nella celebrazione di questo sacramento non si trovano nei Vangeli. Infatti non vi

si legge che Cristo consacrando questo sacramento abbia alzato gli occhi al cielo; e così pure nei Vangeli è detto: «Prendete e mangiate [comedite]», ma non c'è «tutti»; invece nella celebrazione di questo sacramento si legge: «Alzando gli occhi al cielo», e successivamente: «Prendete e mangiatene [manducate] tutti». Quindi tali parole non si addicono alla celebrazione di questo sacramento.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 3

Tutti gli altri sacramenti sono destinati anch'essi alla salvezza di tutti i fedeli. Ma nella celebrazione degli altri sacramenti non si fa una preghiera comune per la salvezza di tutti i fedeli vivi e defunti. Quindi non è giusto che la si faccia in questo sacramento.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 4

Il battesimo è in modo speciale il «sacramento della fede». Quindi ciò che riguarda l'istruzione della fede, ossia l'insegnamento degli Apostoli e del Vangelo, va impartito in preparazione al battesimo piuttosto che durante la celebrazione dell'Eucaristia.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 5

La devozione dei fedeli è richiesta in ogni sacramento. Essa quindi non deve essere stimolata più in questo che negli altri sacramenti con le lodi divine e con le esortazioni, dicendo p. es.: «In alto i nostri cuori».

IIIª q. 83, a. 4, arg. 6

Il ministro di questo sacramento è il sacerdote, come si è spiegato [q. 82, a. 1]. Quindi ciò che viene detto nella celebrazione di questo sacramento dovrebbe essere proferito tutto dal sacerdote, e non in parte dai ministri e in parte dal coro.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 7

Questo sacramento viene compiuto con efficacia infallibile dalla virtù divina. Perciò è inutile che il sacerdote ne chieda il compimento con quelle parole: «Santifica, o Dio, questa offerta», ecc.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 8

Il sacrificio della nuova legge è molto superiore a quelli degli antichi Patriarchi. Quindi non è ragionevole che il sacerdote chieda che questo sacrificio sia accetto come il sacrificio di Abele, di Abramo e di Melchisedech.

IIIª q. 83, a. 4, arg. 9

Il corpo di Cristo, come non diviene presente in questo sacramento mediante una mutazione di luogo, secondo le spiegazioni date [q. 75, a. 2], così neppure cessa di essere presente. Perciò non ha senso quella preghiera del sacerdote: «Fa' che questa offerta per le mani del tuo angelo santo sia portata sull'altare del cielo».

IIIª q. 83, a. 4. SED CONTRA:

Si legge nel **Decreto** di Graziano 3, 1, 47: «**Giacomo, fratello del Signore secondo la carne, e Basilio, vescovo di Cesarea, redassero la celebrazione della messa**». La loro autorità quindi prova l'opportunità di ciascuna formula verbale usata in questo sacramento.

III[a] q. 83, a. 4. RESPONDEO:

Nell'Eucaristia si compendia tutto il mistero della nostra salvezza: perciò essa viene celebrata con **più solennità** degli altri sacramenti.

- **PRIMO** E poiché sta scritto **Qoelet 4, 17**: «**Bada ai tuoi passi, quando ti rechi alla casa di Dio**», e **Siracide 18, 23**: «**Prima della preghiera disponi la tua anima**», così nella celebrazione di questo mistero **si premette innanzi tutto una preparazione** che disponga a compiere degnamente gli atti successivi.

+ **La prima parte** di tale preparazione è **la lode divina** che si ha nell'**introito**, secondo le parole del **Salmo 49, 23**: «**Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora, e questa è la via per cui gli mostrerò la salvezza di Dio**». E il più delle volte il brano viene preso dai **Salmi**, o almeno viene cantato intercalato da un Salmo, poiché come osserva **Dionigi** «**i Salmi comprendono sotto forma di lode tutto ciò che è contenuto nella Sacra Scrittura**».

+ **La seconda parte** rammenta la **miseria della vita presente**, **mentre si invoca la misericordia divina** dicendo tre volte «**Kyrie eleison**» per la persona del Padre, tre volte «**Christe eleison**» per la persona del Figlio, e ancora tre volte «**Kyrie eleison**» per la persona dello Spirito Santo: e ciò contro la triplice miseria dell'ignoranza, della colpa e della pena; oppure per significare che tutte le Persone sono immanenti l'una nell'altra.

+ **La terza parte** ricorda **la gloria celeste, alla quale siamo destinati** dopo l'attuale miseria, con le parole: «**Gloria a Dio nell'alto dei cieli**», ecc. E tale canto viene fatto nelle festività in cui si commemora tale gloria celeste, mentre viene omesso negli uffici penitenziali che commemorano le nostre miserie.

+ **La quarta parte** contiene l'**orazione che il sacerdote fa per il popolo**, affinché i fedeli siano degni di così grandi misteri. In secondo luogo, sempre a scopo preparatorio,

+ segue **l'istruzione del popolo fedele**, essendo questo sacramento «il mistero della fede», come si disse sopra *[q. 78, a. 3, ad 5]*. E tale istruzione viene fatta

- inizialmente con l'**insegnamento dei Profeti e degli Apostoli**, che viene letto in chiesa dai **lettori** e dai **suddiaconi.**

- Dopo questa lettura viene cantato dal coro il **graduale**, che sta a significare il **progresso** nella virtù,

- e l'**alleluia**, che significa l'**esultanza** spirituale; oppure negli uffizi penitenziali si canta il tratto, che esprime il gemito spirituale. Sono infatti questi i frutti che deve produrre nel popolo l'insegnamento suddetto.

- In modo perfetto però il popolo viene istruito mediante l'**insegnamento di Cristo contenuto nel Vangelo,** che viene letto dai ministri più alti, cioè dai **diaconi**.

+ Dopo la lettura del Vangelo, dato che noi crediamo a Cristo come alla verità divina, secondo le parole, **Giovanni 8, 46**: «**Se io dico la verità, perché non mi credete?**», si canta il **Simbolo della fede**, con il quale il popolo mostra l'assenso della sua fede alla dottrina di Cristo. E tale simbolo viene cantato nelle feste alle quali esso in qualche modo si richiama, cioè nelle feste di Cristo, della Beata Vergine e degli Apostoli, che fondarono la nostra fede, e in feste simili.

- **SECONDO** Preparato e istruito così il popolo, **si passa alla celebrazione del mistero**. **Esso viene offerto come sacrificio** e viene consacrato e consumato come sacramento: infatti prima c'è l'**oblazione**, poi la **consacrazione** della materia oblata e infine la sua **consumazione**.

+ **Nell'oblazione** ci sono due momenti:

- **la lode** da parte del popolo nel canto dell'offertorio, per indicare la gioia degli offerenti,

- e **l'orazione** da parte del sacerdote che prega perché l'oblazione del popolo sia accetta a Dio. Questi infatti furono i sentimenti espressi da Davide, **1Corinti 29, 17**: «**Con semplicità di cuore ti ho offerto tutte queste cose, e ho visto il tuo popolo qui radunato offrirti i suoi doni con grande letizia**», e poco dopo **1Corinti 29, 18**: «**Signore Dio, custodisci questo sentimento per sempre nell'intimo del cuore del tuo popolo**».

+ In relazione poi alla **consacrazione**, che avviene per virtù soprannaturale,

- innanzitutto viene eccitato il popolo alla devozione con il **prefazio**, per cui lo si invita ad «**avere il cuore in alto rivolto al Signore**».

- Quindi al termine del prefazio **il popolo loda devotamente sia la divinità di Cristo** dicendo con gli angeli: «**Santo, Santo, Santo**», sia la sua **umanità** dicendo con i fanciulli: «**Benedetto colui che viene [nel nome del Signore]**».

- Poi il sacerdote in segreto **ricorda innanzitutto coloro per i quali viene offerto questo sacrificio**, cioè la Chiesa universale, «**coloro che sono costituiti in autorità**», **1Timoteo 2, 2**, e in modo speciale le persone «**che offrono o per le quali viene offerto il sacrificio**».

- Poi **commemora i santi**, dei quali implora il patrocinio sulle persone già ricordate sopra dicendo: «In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo », ecc.

- Finalmente **conclude la sua preghiera** con le parole: «**Accetta questa oblazione**», ecc., chiedendo che essa sia salutare per coloro per i quali viene offerta.

- Il sacerdote passa quindi alla **consacrazione stessa**.

*E chiede **prima di tutto** che la consacrazione raggiunga il suo effetto, dicendo: «**Santifica, o Dio, questa offerta**», ecc.

* **Secondo**, compie la consacrazione con le parole del Salvatore: «**La vigilia della sua passione**», ecc.

* **Terzo**, scusa la sua presunzione, dichiarando di avere obbedito al **precetto di Cristo:** «Celebrando il memoriale», ecc.

* **Quarto,** supplica che il sacrificio compiuto sia accetto a Dio: «Volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno», ecc.

* **Quinto**, invoca gli effetti di questo sacrificio e sacramento: prima per quelli stessi che lo ricevono, dicendo: «Ti supplichiamo, Dio onnipotente», ecc., poi per i morti che non lo possono più ricevere: «Ricordati, o Signore», ecc., e infine per gli stessi sacerdoti offerenti: «Anche a noi tuoi ministri, peccatori », ecc.

+ Si passa così alla **consumazione del sacramento**.

- E innanzi tutto **si dispone il popolo alla comunione**.

* **Primo**, con **la preghiera comune** di tutto il popolo, che è la Preghiera del Signore, in cui chiediamo che «ci venga dato il nostro pane quotidiano», e anche con una preghiera privata che il sacerdote recita da solo per il popolo, dicendo: «Liberaci, o Signore», ecc.

* **Secondo**, si dispone il popolo **mediante la pace**, che viene data invocando l'**Agnello di Dio**: l'Eucaristia è infatti il **sacramento dell'unità e della pace**, come si è visto sopra *[q. 67, a. 2; q. 73, a. 3, ad 3; a. 4; q. 79, a. 1]*. Invece nelle messe dei defunti, nelle quali il sacrificio non viene offerto per la pace presente, ma per il riposo dei morti, la pace viene omessa.

* Segue poi la **consumazione del sacramento**: e qui il sacerdote comunica prima se stesso e poi gli altri, poiché, come dice **Dionigi,** chi dà agli altri i beni divini ne deve prima essere lui stesso partecipe.

TERZO:da ultimo tutta la celebrazione della messa termina con il **ringraziamento**:

+ **il popolo esulta** per aver ricevuto il mistero, come indica il canto dopo la comunione,

+ e **il sacerdote celebrante rende grazie** mediante l'orazione; come anche Cristo, dopo aver celebrato la Cena con i discepoli, «cantò l'inno», come riferisce il Vangelo, **Matteo 26, 30**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 1

La consacrazione si compie con le sole parole di Cristo. Ma fu necessario aggiungere altre parole per preparare il popolo alla comunione, come si è spiegato [nel corpo].

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 2

Come nota **S. Giovanni 21, 25**, **molte sono le cose fatte e dette da Cristo che gli Evangelisti non hanno riferito**. E tra queste l'avere il Signore nella Cena **alzato gli occhi al cielo**: cosa che la Chiesa ricevette dalla tradizione apostolica. Pare logico del resto che se egli alzò gli occhi al Padre nella risurrezione di Lazzaro, **Giovanni 11, 41** e nella preghiera che fece per i suoi discepoli, **Giovanni 17, 1**, molto più lo abbia fatto nell'istituire questo sacramento,

trattandosi di una cosa più importante. Dire poi manducate al posto di comedite non cambia il senso, e la scelta della locuzione non ha importanza: dato specialmente che quelle parole non fanno parte della forma, come si è detto sopra *[q. 78, a. 1, ad 2, 4]*. L'aggiunta infine del termine tutti è implicita nelle parole evangeliche, anche se non è espressa, poiché Cristo, **Giovanni 6, 53**, aveva detto: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo non avrete in voi la vita».

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 3

L'Eucaristia è il sacramento della perfetta unità della Chiesa. Quindi particolarmente in questo sacramento, più che negli altri, si deve rammentare tutto ciò che si riferisce alla salvezza della Chiesa intera.

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 4

Esistono due tipi di istruzione. La prima è quella che viene data ai principianti, cioè ai catecumeni. E tale istruzione è impartita in occasione del battesimo. La seconda è l'istruzione che viene data al popolo fedele, che prende parte al mistero eucaristico. E questa viene fatta nella celebrazione stessa del sacramento. - Tuttavia da questa non si escludono i catecumeni e gli infedeli, per cui si legge nel Decreto [di Graz. 3, 1, 67]: «Il vescovo non proibisca a nessuno l'ingresso in chiesa e l'ascolto della parola di Dio, sia che si tratti di un pagano, di un eretico o di un giudeo, fino a tutta la messa dei catecumeni», in cui appunto si ha l'istruzione nella fede.

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 5

In questo sacramento si richiede una devozione maggiore che negli altri sacramenti, essendo qui presente Cristo nella sua integrità. E anche più estesa, poiché in questo sacramento è necessaria la devozione di tutto il popolo per il quale si offre il sacrificio, e non soltanto quella di coloro che ricevono il sacramento, come negli altri sacramenti. Per questo, come dice S. Cipriano, «il sacerdote con il prefazio prepara l'animo dei fratelli dicendo: —In alto i nostri cuori‖, affinché con la risposta: —Sono rivolti al Signore‖ il popolo ricordi di non dover pensare ad altro che a Dio».

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 6

In questo sacramento, come si è notato sopra *[ad 3]*, si toccano delle realtà che interessano la Chiesa intera. Perciò alcune preghiere vengono dette dal coro: e sono quelle che riguardano il popolo. E di queste alcune sono dette interamente dal coro: cioè quelle che si ispirano a tutto il popolo. - Altre invece sono continuate dal popolo dopo l'intonazione del sacerdote che rappresenta Dio: per indicare che tali verità vennero al popolo dalla rivelazione divina, come la fede e la gloria celeste. Per questo è il sacerdote che inizia il Credo e il Gloria. - Altre infine sono dette dai ministri, come la dottrina del nuovo e dell'antico Testamento: per indicare che questa dottrina fu annunziata ai popoli per mezzo di ministri mandati da Dio. Altre preghiere poi le dice il sacerdote da solo, quelle cioè che si riferiscono all'**ufficio proprio del sacerdote** di «**offrire doni e sacrifici per i peccati**», come dice l'Apostolo, **Ebrei 5, 1**. Di esse però alcune le dice a voce alta: cioè quelle che riguardano insieme il sacerdote e il popolo, come le orazioni comuni. - Altre parti invece riguardano il sacerdote soltanto: come l'oblazione e la

consacrazione. Quindi le formule che si riferiscono a questi riti vengono recitate dal sacerdote a voce bassa. - Tuttavia in ambedue i casi il sacerdote richiama l'attenzione del popolo dicendo: «Il Signore sia con voi», e ne attende il consenso espresso con l'Amen. Per questo alle parti dette in segreto egli premette: «Il Signore sia con voi», e alla fine dice: «Per tutti i secoli dei secoli». - Oppure si può pensare che certe cose sono dette segretamente dal sacerdote per ricordare che durante la passione i discepoli professarono la loro fede in Cristo soltanto di nascosto.

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 7

L'efficacia delle parole sacramentali può essere impedita dall'intenzione del sacerdote. - E d'altra parte non è inutile chiedere a Dio ciò che egli compirà con assoluta certezza: come Cristo, Giovanni 17, 1. 5, chiese la propria glorificazione. In ogni modo nella preghiera in esame il sacerdote non chiede che la consacrazione si compia, ma che essa sia fruttuosa per noi: chiede infatti espressamente «che diventi per noi il corpo e il sangue». E lo stesso significato hanno le parole antecedenti: «Degnati di rendere questa oblazione ―benedetta‖», cioè, secondo S. Agostino, «tale da meritarci la benedizione» della grazia; «―ascritta‖, così che possiamo essere grazie ad essa scritti in cielo; ―ratificata‖, così che possiamo essere considerati quali membra di Cristo; ―ragionevole‖, così da essere per essa liberati dalla sensualità carnale, ―accettevole‖, così che possiamo riuscire graditi all'unigenito Figlio di Dio, noi che siamo spiacevoli a noi stessi».

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 8

Sebbene questo sacramento sia preferibile per se stesso a tutti gli antichi sacrifici, nondimeno i sacrifici degli antichi furono accettissimi a Dio per la devozione di chi li offriva. Perciò il sacerdote chiede che questo sacrificio sia accetto a Dio in ragione della devozione degli offerenti così come gli furono accetti quelli.

III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 9

Il sacerdote non chiede che siano portate in cielo le specie sacramentali, né il corpo vero di Cristo, il quale non cessa mai di esservi, ma chiede ciò per il corpo mistico, simboleggiato da questo sacramento: ossia che l'angelo assistente ai divini misteri offra a Dio le preghiere del sacerdote e del popolo, secondo le parole dell'Apocalisse 8, 4: «Dalla mano dell'angelo il fumo degli aromi salì davanti a Dio insieme con le preghiere dei santi». - «Altare del cielo» viene poi qui denominata o la stessa Chiesa trionfante, nella quale chiediamo di essere trasferiti, oppure Dio stesso, di cui imploriamo la partecipazione: di questo altare sta infatti scritto nell'Esodo 20, 26: «Non salirai sul mio altare per mezzo di gradini», ossia: «Non ammetterai gradi nella Trinità». Oppure per angelo qui si intende Cristo medesimo, che è «l'Angelo del gran consiglio», il quale congiunge il suo corpo mistico a Dio Padre e alla Chiesa trionfante. E per questo il sacrificio eucaristico prende anche il nome di **messa**. Poiché per mezzo di un angelo il sacerdote **manda preghiere a Dio,** come il popolo le manda per mezzo del sacerdote. Oppure perché Cristo è l'**ostia a noi mandata [missa].** Per cui alla fine della messa il diacono nei giorni festivi licenzia il popolo dicendo: «Andate, la messa è finita», ossia è stata trasmessa a Dio l'ostia mediante l'angelo, perché sia accetta a Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non siano convenienti le cerimonie compiute nella celebrazione di questo sacramento. Infatti:

IIIª q. 83, a. 5, arg. 1

Questo sacramento appartiene al nuovo Testamento, come appare chiaro dalla sua stessa forma. Ora, nel nuovo Testamento non sono da osservarsi le cerimonie dell'antico Testamento, che prescrivevano al sacerdote e ai ministri di lavarsi con acqua quando si accingevano a compiere un sacrificio: infatti nell'Esodo 30, 19 s., si legge: «Aronne e i suoi figli si laveranno le mani e i piedi quando staranno per accostarsi all'altare». Non è dunque conveniente che il sacerdote si lavi le mani durante la messa.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 2

Il Signore Esodo 30, 7, ordinò pure che il sacerdote «bruciasse incenso aromatico » sull'altare posto dinanzi al propiziatorio. E anche questa era una cerimonia dell'antico Testamento. Quindi non è opportuno che il sacerdote nella messa faccia l'incensazione.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 3

Le cerimonie che vengono compiute nei sacramenti della Chiesa non sono da ripetersi. Quindi non è ragionevole che il sacerdote ripeta tante volte i segni di croce su questo sacramento.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 4

L'Apostolo, Ebrei 7, 7, afferma: «Senza dubbio è l'inferiore che è benedetto dal superiore». Ma Cristo, che dopo la consacrazione è presente in questo sacramento, è molto superiore al sacerdote. Perciò non è giusto che il sacerdote dopo la consacrazione benedica questo sacramento con dei segni di croce.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 5

Nei sacramenti della Chiesa non si deve fare nulla che possa Parere ridicolo. Ma i gesti che si fanno nella messa, cioè che il sacerdote stenda le braccia, congiunga le mani, accosti le dita, si inchini, sembrano ridicoli. Quindi tali cose non vanno fatte in questo sacramento.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 6

Pare pure ridicolo che il sacerdote si volti tanto spesso verso il popolo, e che tanto spesso lo saluti. Perciò anche questo non va fatto nella celebrazione di questo sacramento.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 7

L'Apostolo, 1Corinti 1, 13, considera sconveniente che Cristo venga diviso. Ora, dopo la consacrazione Cristo è presente in questo sacramento. Non è dunque conveniente che l'ostia venga spezzata dal sacerdote.

IIIª q. 83, a. 5, arg. 8

Le cose che si fanno in questo sacramento rappresentano la passione di Cristo. Ma nella passione il corpo di Cristo fu aperto nei luoghi delle cinque piaghe. Quindi il corpo di Cristo dovrebbe essere spezzato in cinque parti invece che in tre.

III[a] q. 83, a. 5, arg. 9

In questo sacramento il corpo di Cristo viene consacrato tutto intero separato dal sangue. Non è dunque conveniente che una parte di esso venga mescolata con il sangue.

III[a] q. 83, a. 5, arg. 10

In questo sacramento, come il corpo di Cristo viene dato in cibo, così il suo sangue viene dato in bevanda. Ma nella celebrazione della messa dopo la comunione del corpo di Cristo non si ammette altro cibo corporeo. Perciò non è conveniente che il sacerdote, dopo avere assunto il sangue di Cristo, prenda del vino non consacrato.

III[a] q. 83, a. 5, arg. 11

La realtà deve corrispondere alla figura. Ma a riguardo dell'agnello pasquale, che era una figura di questo sacramento, si comandava, Esodo 12, 10, che «non rimanesse nulla per la mattina seguente». Quindi non è giusto che si conservino delle ostie consacrate, invece di consumarle subito.

III[a] q. 83, a. 5, arg. 12

Il sacerdote parla [sempre] al plurale a quanti lo ascoltano, p. es. quando dice: «Il Signore sia con voi», oppure: «Rendiamo grazie a Dio». Ma non è opportuno usare il plurale per una persona sola, specialmente se si tratta di un inferiore. Quindi non è opportuno che il sacerdote celebri la messa alla presenza di un solo inserviente. E così Pare che alcuni riti non siano opportuni nella celebrazione di questo sacramento.

III[a] q. 83, a. 5. SED CONTRA:

Sta la consuetudine della Chiesa, la quale non può errare, essendo guidata dallo Spirito Santo.

III[a] q. 83, a. 5. RESPONDEO:

Come si è già notato *[q. 60, a. 6]*, nei sacramenti la significazione si realizza in due modi, cioè con le parole e con le azioni, perché la significazione sia più perfetta. Ora, nella celebrazione dell'Eucaristia le parole o esprimono cose che riguardano la passione di Cristo, che viene rappresentata in questo sacramento, oppure hanno anche un riferimento al corpo mistico, che in questo sacramento viene simboleggiato; altre poi si riferiscono all'uso dell'Eucaristia, il quale deve essere accompagnato da devozione e rispetto. Quindi nella celebrazione di questo mistero alcuni riti hanno lo scopo di **rappresentare la passione di Cristo**, o anche l'**organizzazione del corpo mistico**; altri invece mirano a **eccitare la devozione e la riverenza** nell'uso di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 1

L'abluzione delle mani viene fatta nella celebrazione della messa per **rispetto verso il sacramento**. E ciò per due motivi.

- **Primo**, perché non siamo soliti toccare certe cose preziose se non dopo esserci lavate le mani. Sarebbe perciò sconveniente che uno si accostasse a un così grande sacramento con le mani sporche, anche solo fisicamente.

- **Secondo**, per il significato del rito. Come infatti osserva Dionigi, l'abluzione delle estremità significa la mondezza anche dai peccati più piccoli, nel senso delle parole evangeliche, **Giovanni 13, 10**: «**Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi se non i piedi**». E tale **mondezza è richiesta in chi si accosta all'Eucaristia**. E così pure anche la confessione che viene fatta prima dell'introito della messa ha questo medesimo significato, come uguale significato aveva l'abluzione dei sacerdoti nell'antica legge, secondo Dionigi. La Chiesa però non mantiene questo rito come una cerimonia prescritta dall'antica legge, bensì come una cerimonia istituita dalla Chiesa, e che è opportuna in se stessa. Per cui essa non viene osservata come allora. Infatti si omette l'abluzione dei piedi e si fa la sola abluzione delle mani, che è più facile ed è sufficiente a significare la mondezza perfetta. Essendo infatti la mano «lo strumento degli strumenti », come dice Aristotele, tutte le azioni vengono attribuite alle mani. Tanto che nei Salmi 25, 6, si legge: «Lavo nell'innocenza le mie mani».

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 2

Anche **l'incensazione** la usiamo non come una cerimonia prescritta dalla legge antica, ma come un rito della Chiesa. Quindi non la usiamo nello stesso modo in cui era stabilita nell'antica legge. Ora, essa ha due scopi.

- **Primo**, serve al **rispetto verso il sacramento**: serve cioè a eliminare con un buon odore gli eventuali cattivi odori che provocassero nel luogo una sgradevole impressione.

- **Secondo**, serve a rappresentare l'**effetto della grazia**, della quale come di un buon profumo Cristo era pieno, in conformità con le parole, **Genesi 27, 27**: «**Ecco, l'odore di mio figlio è come l'odore di un campo fiorito che il Signore ha benedetto**»; odore che da Cristo giunge ai fedeli per l'ufficio dei ministri, come afferma S. Paolo, **2Corinti 2, 14**: «**Il profumo della sua conoscenza si diffonde nel mondo intero per mezzo nostro**». Per questo dunque, dopo che è stato incensato da ogni parte l'altare, che è simbolo di Cristo, vengono incensati per ordine tutti i presenti.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 3

Il sacerdote nella celebrazione della messa **fa i segni di croce per indicare la passione di Cristo che terminò con la croce**. Ora, la passione di Cristo si compì quasi per **gradi successivi**:

- **Prima** infatti ci fu la consegna di Cristo, che fu fatta da Dio, da Giuda e dai Giudei. E ciò viene indicato dai segni di croce alle parole: «**Questi doni, queste offerte, questo santo e immacolato sacrificio**».

- **Secondo**, ci fu la vendita di Cristo. Ora, egli fu venduto ai sacerdoti, agli scribi e ai farisei. A significare ciò si ripete dunque per tre volte il segno di croce alle parole: «**Benedetta,**

ascritta, ratificata». - Oppure questi tre segni stanno a indicare il prezzo di tale vendita, ossia i trenta danari. - Si aggiungono poi due segni di croce alle parole: «**Perché diventi per noi il corpo e il sangue**», ecc., per indicare Giuda il traditore e Cristo tradito.

- **Terzo**, ci fu la predizione della passione di Cristo fatta nella Cena. E a indicarla si fanno per la terza volta due segni di croce: uno alla consacrazione del corpo, l'altro alla consacrazione del sangue, quando nei due casi si dice: «**Benedisse**».

- **Quarto**, ci fu il compimento della passione stessa. E qui, per rappresentare le **cinque piaghe di Cristo**, ci sono cinque segni di croce alle parole: «**Ostia pura, ostia santa, ostia immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza**».

- **Quinto**, si rappresenta la distensione del corpo di Gesù sulla croce, l'effusione del sangue e il frutto della passione con tre segni di croce alle parole: «**[Quanti riceveremo] il corpo e il sangue siamo ripieni di ogni grazia e benedizione** », ecc.

- **Sesto**, vengono rappresentate le tre orazioni che Gesù fece sulla croce. La prima per i persecutori, quando disse: «**Padre, perdona loro**»; la seconda per la propria liberazione dalla morte, quando disse: «**Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato**?»; la terza per conseguire la gloria, quando disse: «**Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito**». E per esprimere tutto ciò si fanno tre segni di croce alle parole: «**Santifichi, vivifichi, benedici**», ecc.

- **Settimo**, vengono ricordate le tre ore che Cristo rimase sulla croce, cioè dall'ora sesta all'ora nona. E a indicare ciò si fa di nuovo un triplice segno di croce alle parole: «**Per Cristo, con Cristo e in Cristo**».

- **Ottavo**, si ricorda la separazione della sua anima dal corpo con le due successive croci tracciate fuori del calice.

- **Nono**, si commemora la risurrezione avvenuta nel terzo giorno per mezzo dei tre segni di croce alle parole: «**La pace del Signore sia sempre con voi**». Più brevemente però si può dire che **dipendendo la consacrazione di questo sacramento, il gradimento e il frutto di questo sacrificio dalla virtù della croce di Cristo, ogni volta che si accenna a una di queste cose il sacerdote traccia un segno di croce.**

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 4

Il sacerdote dopo la consacrazione non fa i segni di croce per benedire e per consacrare, ma solo per ricordare la virtù della croce e le circostanze della passione di Cristo, come risulta da quanto abbiamo già detto *[ad 3]*.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 5

I gesti che il sacerdote fa nella messa non sono gesti ridicoli, avendo **un significato simbolico**:

- Quando infatti il sacerdote dopo la consacrazione **stende le braccia** vuole indicare **le braccia di Cristo distese sulla croce**.

- Quando invece **alza le mani per pregare** vuole indicare che la sua orazione in favore del popolo è diretta a Dio, secondo la raccomandazione di Geremia, **Lamentazioni 3, 41:**

«Alziamo con le mani i nostri cuori a Dio verso il cielo». E l'Esodo 17, 11, riferisce: «Quando Mosè alzava le mani, Israele era il più forte».

- Il fatto poi che il sacerdote talvolta **congiunga le mani e si inchini pregando** supplichevolmente e umilmente designa l'**umiltà e l'obbedienza** con le quali Cristo accettò la sua passione.

- Il sacerdote infine dopo la consacrazione **tiene congiunte le dita**, cioè il pollice e l'indice con i quali ha toccato il corpo consacrato di Cristo, **perché se dei frammenti vi fossero rimasti attaccati, non vadano dispersi**. Il che rientra nel rispetto dovuto al sacramento.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 6

Il sacerdote **si rivolge verso il popolo cinque volte** per ricordare che il Signore nel giorno della risurrezione **apparve cinque volte**, come dicemmo sopra *[q. 55, a. 3, ob. 3]* trattando della risurrezione di Cristo. Saluta invece il popolo **sette volte**, cioè le cinque in cui si volta e le altre due in cui non si volta, ossia prima del prefazio, quando dice: «Il Signore sia con voi», e quando dice: «La pace del Signore sia sempre con voi», per indicare **i sette doni dello Spirito Santo**. - Invece **il vescovo**, quando celebra nelle festività, nel primo saluto dice: «La pace sia con voi», come disse il Signore dopo la risurrezione, Giovanni 20, 19. 21. 26; Luca 23, 46: infatti è principalmente il vescovo che ne rappresenta la persona.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 7

La frazione dell'ostia significa tre cose: primo, le ferite inferte nella passione al corpo di Cristo; secondo, la distinzione del corpo mistico nei diversi stati; terzo, la distribuzione delle grazie derivate dalla passione di Cristo, come scrive Dionigi. Perciò tale frazione non implica alcuna divisione in Cristo.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 8

«Il corpo del Signore», secondo le parole del Papa Sergio, riferite dal Decreto [di Graz. 3, 2, 22], «può trovarsi in tre condizioni. La porzione dell'ostia messa nel calice significa il corpo del Signore già risorto», ossia Cristo stesso, la santa Vergine e altri santi che siano già eventualmente nella gloria con il loro corpo. «La porzione che viene mangiata rappresenta quanti peregrinano ancora sulla terra»: poiché questi sono uniti mediante il sacramento, e vengono triturati dalle sofferenze come il pane mangiato viene triturato dai denti. «La porzione che rimane sull'altare sino alla fine della messa significa il corpo di Cristo che giace nel sepolcro: poiché sino alla fine del mondo i corpi dei santi staranno nei sepolcri», mentre le loro anime sono in purgatorio o in cielo. Oggi però quest'ultimo rito di serbare una porzione dell'ostia sino alla fine della messa non si osserva più. Tuttavia il simbolismo delle tre porzioni rimane. E alcuni lo hanno espresso metricamente: «L'ostia è divisa in parti: intinta nel sangue evoca i beati, asciutta i viventi, serbata i sepolti». Altri invece spiegano che la parte immessa nel calice significa coloro che vivono in questo mondo, la parte serbata fuori del calice quanti hanno conseguito la pienezza della beatitudine con il corpo e con l'anima, la parte mangiata tutti gli altri.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 9

Il calice può avere due significati. Primo, può indicare la passione, che è rappresentata in questo sacramento. E allora la porzione dell'ostia immessa nel calice indica quelli che sono ancora partecipi delle sofferenze di Cristo. Secondo, può anche indicare il possesso della beatitudine, che pure è simboleggiata da questo sacramento. E allora la porzione immessa nel calice rappresenta coloro che con il corpo sono già nella pienezza della beatitudine. È da notare poi che la parte lasciata cadere nel calice non può essere distribuita al popolo per completare la comunione, poiché Cristo non porse il pane intinto se non a Giuda il traditore, Giovanni 13, 26.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 10

Il vino, essendo liquido, è capace di lavare, per cui viene assunto dopo la comunione eucaristica per l'**abluzione della bocca** in modo che non vi rimangano frammenti, come esige il rispetto dovuto al sacramento. Da cui la prescrizione dei **Canoni**: «Il sacerdote, dopo aver prese entrambe le specie eucaristiche, deve sempre lavarsi la bocca con il vino; eccetto il caso in cui nello stesso giorno debba dire un'altra messa, affinché il vino dell'abluzione non impedisca la seconda celebrazione». - E per il medesimo motivo si lava con il vino le dita con le quali ha toccato il corpo di Cristo.

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 11

La realtà deve corrispondere alla figura in qualche punto: in quanto cioè non si deve conservare per il giorno dopo una parte dell'ostia consacrata che è servita alla comunione del sacerdote, dei ministri o anche del popolo. Da cui la disposizione del Papa Clemente riferita dal Decreto [di Graz. 3, 2, 23]: «La materia del sacrificio sia corrispondente al bisogno del popolo. Se ne avanza non venga serbata per il domani, ma con timore e tremore sia consumata dai chierici». Tuttavia, poiché questo sacramento, a differenza dell'agnello pasquale, deve essere ricevuto quotidianamente, è necessario conservare per gli infermi delle altre ostie consacrate. Quindi lo stesso Decreto [ib., can. 93] ordina: «Il sacerdote abbia sempre pronta l'Eucaristia, per cui se qualcuno si ammala lo possa comunicare subito, impedendo così che muoia senza la comunione».

III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 12

Alla celebrazione solenne della messa devono prendere parte più persone. Da cui la disposizione del Papa Sotero riportata dal Decreto [di Graz. 3, 1, 61]: «È stato pure stabilito che nessun sacerdote osi celebrare la messa se non alla presenza di due persone che vi assistano e rispondano; poiché dicendo egli al plurale: —Il Signore sia con voi‖, e nella parte segreta: —Pregate, fratelli‖, è evidentemente opportuno che il suo saluto abbia una risposta». E così nello stesso Decreto [ib., can. 59] è prescritto che il vescovo per una maggiore solennità celebri la messa alla presenza di molti. Tuttavia nelle messe private basta avere un solo inserviente, che rappresenta tutto il popolo cattolico rispondendo al sacerdote in nome di esso al plurale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non si possa rimediare sufficientemente ai **difetti** occorrenti **nella celebrazione** di questo sacramento, osservando le prescrizioni della Chiesa. Infatti:

IIIª q. 83, a. 6, arg. 1

Talvolta accade che il sacerdote celebrante prima o dopo la consacrazione muoia, impazzisca o venga colto da qualche malore, per cui non può ricevere il sacramento e condurre a termine la messa. Quindi non è possibile stare alla prescrizione della Chiesa, che ordina al sacerdote consacrante di comunicare al proprio sacrificio.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 2

Talvolta accade che il sacerdote prima o dopo la consacrazione si ricordi di aver mangiato o bevuto qualcosa, oppure di essere in peccato mortale, o di essere incorso in una scomunica di cui prima non si ricordava. È inevitabile quindi che chi si trova in tale situazione pecchi mortalmente, poiché agirà comunque contro le prescrizioni ecclesiastiche, tanto se si comunica quanto se non si comunica.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 3

Talvolta capita che una mosca o un ragno o un animale velenoso cada nel calice dopo la consacrazione; oppure il sacerdote viene a sapere che nel calice è stato versato del veleno da un malintenzionato per ucciderlo. Nel qual caso se si comunica pecca mortalmente: o perché si uccide, o perché tenta Dio. E così pure, se non si comunica, pecca contravvenendo alla prescrizione della Chiesa. Quindi viene a trovarsi in una situazione di perplessità, ed è costretto a peccare, il che è inammissibile.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 4

Talvolta accade che per negligenza del ministro l'acqua non viene versata, o addirittura neppure il vino, e alla fine il sacerdote se ne accorge. E anche in questo caso egli rimane perplesso: tanto se assume il corpo senza il sangue, compiendo un sacrificio imperfetto, quanto se non assume né il corpo né il sangue.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 5

Può accadere che il sacerdote non si ricordi se ha pronunziato le parole della consacrazione, oppure le altre parole prescritte nella celebrazione di questo sacramento. E in tal caso egli pecca tanto se ripete sulla medesima materia le parole che forse ha già detto, quanto se si comunica con del pane e del vino non consacrati come se fossero consacrati.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 6

Talvolta succede che per il freddo l'ostia cada di mano al sacerdote nel calice, o prima o dopo la frazione. In tal caso dunque il sacerdote non potrà attenersi al rito della Chiesa riguardante la frazione dell'ostia, o alla norma di metterne dentro il calice solo una terza parte.

IIIª q. 83, a. 6, arg. 7

Talvolta succede che per negligenza del sacerdote si versi il sangue di Cristo; oppure che il sacerdote vomiti il sacramento dopo la comunione, o che le ostie consacrate vengano serbate così a lungo da putrefarsi, o addirittura che siano rose dai topi, o vadano comunque in rovina. Nei quali casi non è possibile tributare a questo sacramento la debita riverenza secondo le

prescrizioni della Chiesa. Quindi non Pare possibile rimediare sufficientemente a tali difetti o pericoli stando alle prescrizioni della Chiesa.

IIIª q. 83, a. 6. SED CONTRA:

La Chiesa, come Dio, «non prescrive nulla di impossibile».

IIIª q. 83, a. 6. RESPONDEO:

Ai pericoli o difetti possibili nei riguardi di questo sacramento si può ovviare in due modi:

- **Primo**, **prevenendoli**, perché non accadano.

- **Secondo, provvedendo adeguatamente dopo che sono accaduti**: cioè correggendo il difetto o con l'impiego del **rimedio opportuno**, o almeno con l'**espiazione da parte di chi si è reso colpevole di negligenza** circa questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 83, a. 6, ad arg. 1

Se il sacerdote viene colpito dalla morte o da una grave malattia prima della consacrazione del corpo o del sangue del Signore, non è necessario che un altro lo supplisca. Se invece ciò accade dopo che la consacrazione ha già avuto inizio, p. es. quando è già stato consacrato il corpo e non ancora il sangue, o dopo la consacrazione dell'uno e dell'altro, allora la celebrazione della messa deve essere terminata da un altro sacerdote. Perciò nei Canoni di un Concilio di Toledo [Decr. di Graz. 2, 7, 1, 16] si legge: «Stabiliamo che quando i sacerdoti consacrano i santi misteri nella celebrazione della messa, qualora accada un fatto di malattia tale da impedire ai sacerdoti di terminare il mistero iniziato, si lasci libertà al vescovo o a un altro sacerdote di completare la consacrazione iniziata. Poiché i misteri iniziati non possono essere condotti a termine se non con la benedizione di un sacerdote che inizia o che prosegue: essi infatti non possono essere compiuti se non sono completati secondo l'ordine stabilito. Poiché infatti tutti siamo una sola cosa in Cristo, la diversità di persone non porta alcun ostacolo dove l'identità della fede garantisce l'efficacia dello stesso effetto. Si badi però che la norma richiesta dall'infermità della natura non ingeneri un peccato di presunzione. Nessun ministro o sacerdote quindi osi in alcun modo lasciare incompiuti i misteri iniziati senza un malore evidente. E se qualcuno temerariamente oserà farlo, sarà colpito da sentenza di scomunica».

IIIª q. 83, a. 6, ad arg. 2

Nelle obiezioni dobbiamo attenerci sempre al pericolo minore. Ora, riguardo a questo sacramento il pericolo più grave è costituito dall'**incompletezza del sacramento: poiché questo è un enorme sacrilegio.** Di minore entità sono invece i difetti dalla parte di chi lo riceve. Se quindi il sacerdote, iniziata la consacrazione, si ricorda di aver **mangiato o bevuto** qualcosa, deve ugualmente portare a termine il sacrificio e assumere il sacramento. Parimenti, se si ricorda di avere commesso un **peccato**, deve pentirsene con il proposito di confessarsi e di riparare: e allora non riceve il sacramento indegnamente, ma con frutto. - E la stessa cosa vale se si rammenta di essere stato colpito da una scomunica. Deve infatti fare il proposito di chiederne l'assoluzione: e così dall'invisibile Pontefice Gesù Cristo sarà assolto in ordine al compimento dei divini misteri. Se invece il sacerdote si ricordasse di tali cose prima della

consacrazione, **stimerei cosa più sicura**, specialmente in caso di violazione del digiuno e di scomunica, interrompere la celebrazione della messa iniziata, **eccetto il pericolo di un grave scandalo.**

III[a] q. 83, a. 6, ad arg. 3

Se una **mosca** o un **ragno** cade nel calice prima della consacrazione, oppure se il sacerdote si accorge che c'è stato messo del **veleno**, deve gettare via tutto e, purificato il calice, porre di nuovo dell'altro vino da consacrare. **- Se invece ciò accade dopo la consacrazione**, l'insetto deve essere preso con cautela, lavato diligentemente e bruciato, gettando poi le ceneri e l'acqua dell'abluzione **nel sacrario**. Se invece avverte che vi è stato messo del veleno, il sacerdote non deve berlo né darlo ad altri, affinché il calice di vita non si cambi in morte, ma deve riporlo in un vaso adatto e conservarlo nel tabernacolo. Poi, perché il sacramento non rimanga incompleto, deve versare nel calice dell'altro vino, e ricominciando dalla consacrazione del sangue, portare a termine il sacrificio.

III[a] q. 83, a. 6, ad arg. 4

Se il sacerdote prima della consacrazione del sangue e dopo la consacrazione del corpo si accorge che nel calice non c'è vino o non c'è acqua, deve subito metterli e consacrare. - Se invece si accorge della mancanza dell'acqua dopo le parole della consacrazione, deve andare avanti, poiché l'aggiunta dell'acqua non è necessaria alla validità del sacramento, come si è detto sopra *[q. 74, a. 7]*. **Chi però è colpevole del fatto, deve essere punito**. In nessun modo comunque si deve aggiungere dell'acqua al vino già consacrato: poiché ne seguirebbe la parziale corruzione del sacramento, come si è visto *[q. 77, a. 8]*. Se invece dopo le parole della consacrazione il sacerdote si accorge che nel calice non è stato messo il vino, se lo avverte prima della comunione del corpo deve, buttando via l'acqua eventualmente infusa nel calice, mettere nel calice vino con acqua e ricominciare dalle parole della consacrazione del sangue. - Se invece lo avverte dopo la comunione del corpo, allora deve prendere un'altra ostia e consacrarla insieme con il sangue. E dico questo perché se pronunziasse soltanto le parole della consacrazione del sangue non osserverebbe il debito ordine nella consacrazione, e d'altra parte, come nota il citato **Concilio di Toledo** *[ad 1]*, «**i sacrifici non possono dirsi compiuti se non sono completati secondo l'ordine stabilito**». Iniziare infatti dalla consacrazione del sangue e ripetere tutto il resto di seguito sarebbe fuori luogo in mancanza dell'ostia consacrata, poiché tali preghiere comportano delle parole e delle azioni che si riferiscono non solo al sangue, ma anche al corpo. E alla fine egli deve comunicarsi di nuovo con la seconda ostia consacrata e con il sangue, anche se avesse bevuto l'acqua eventualmente presente nel calice: poiché la norma relativa alla completezza del sacramento è più grave della norma che prescrive il digiuno per la comunione sacramentale, come si è detto sopra [ad 2].

III[a] q. 83, a. 6, ad arg. 5

Il sacerdote, anche se non ricorda di aver detto tutto quanto doveva dire, **non deve per questo turbarsi.** Infatti chi dice molte cose non può ricordare tutto, se non forse quando pronunciando una parola si accorge di averla già detta: è così infatti che una cosa detta diviene oggetto di memoria. Se dunque uno pensa attentamente alle parole che dice, ma non pensa al fatto che le dice, dopo non ricorda bene se le ha dette. Infatti una cosa diviene oggetto di

memoria in quanto è appresa come passata, secondo la spiegazione che dà Aristotele. Se dunque il sacerdote ha coscienza di avere omesso qualcosa che non è indispensabile al sacramento, penso che non debba per questo ricominciare da capo cambiando l'ordine del sacrificio, ma che debba proseguire. - Se invece è certo di avere omesso **qualcosa di essenziale**, **ossia la forma della consacrazione**, essendo questa necessaria al sacramento quanto la materia, deve fare come si è detto sopra *[ad 4]* in caso di difetto della materia: deve cioè riprendere dalla forma della consacrazione e ripetere per ordine tutto il resto, per non cambiare l'ordine del sacrificio.

III[a] q. 83, a. 6, ad arg. 6

La frazione dell'ostia consacrata e l'immissione di una sua parte nel calice si riferisce al corpo mistico: così come l'aggiunta dell'acqua sta a significare il popolo. Perciò l'omissione di queste cose non rende incompleto il sacrificio, in modo che a motivo di ciò si debba ripetere qualcosa nella celebrazione di questo sacramento.

III[a] q. 83, a. 6, ad arg. 7

Come si legge nel Decreto [di Graz. 3, 2, 27], che riferisce un testo del **Papa S. Pio** I *[Teodoro di Canterbury, 602-690]*, «**se per negligenza delle gocce di sangue cadono sul pavimento di legno a contatto con la terra, si lambiscano con la lingua e si raschi il pavimento. Se poi manca il tavolato si raschi la terra, la si bruci e si depositi la cenere sotto l'altare. Il sacerdote poi faccia penitenza per quaranta giorni. - Se invece qualche goccia del calice è stata versata sull'altare, il ministro sorbisca le gocce. E faccia penitenza per tre giorni. - Se il sangue è stato versato sulle tovaglie dell'altare ed è passato fino alla seconda tovaglia, faccia penitenza per quattro giorni. Se fino alla terza, faccia penitenza per nove giorni. Se fino alla quarta, faccia penitenza per venti giorni. Le tovaglie poi su cui è stato versato il sangue siano lavate per tre volte dal ministro tenendo sotto il calice, e l'acqua di questa abluzione venga raccolta e sia riposta presso l'altare** ». Potrebbe però anche essere bevuta dal ministro, se non ci fosse il pericolo di vomito. Alcuni inoltre tagliano la parte delle tovaglie dove si è versato il sangue e la bruciano, riponendo le ceneri sotto l'altare, o nel sacrario. Nello stesso Decreto [ib., can. 28] sono poi riportate le norme di un penitenziale di S. Beda: «Se uno per ubriachezza o intemperanza vomita l'Eucaristia, faccia quaranta giorni di penitenza; i chierici, i monaci e i sacerdoti ne facciano sessanta; il vescovo novanta. Se uno però la vomita per malattia, faccia sette giorni di penitenza». Il medesimo Decreto [ib., can. 94] riporta poi le prescrizioni di un Concilio di Orléans: «Chi non ha conservato a dovere il sacramento, per cui in chiesa un topo o un altro animale lo mangia, faccia quaranta giorni di penitenza. - Chi perde l'Eucaristia in Chiesa o ne fa cadere una parte che non viene più trovata, faccia trenta giorni di penitenza». - E la stessa penitenza merita il sacerdote per la cui trascuratezza le ostie consacrate vanno in putrefazione. Nei suddetti giorni di penitenza il penitente deve poi digiunare e astenersi dalla comunione. Tuttavia, tenendo conto delle circostanze riguardanti il fatto e le persone, la penitenza suddetta può essere aggravata o diminuita. Si abbia in ogni modo sempre cura di conservare rispettosamente o anche di consumare le specie eucaristiche ogni volta che vengono trovate integre: poiché sotto le specie, finché esse durano, rimane presente il corpo di Cristo, come si disse sopra [q. 76, a. 6, ad 3; q. 77, aa. 4, 5]. Gli oggetti poi dove le specie vengono a trovarsi siano bruciati, se ciò

può essere fatto senza obiezioni, e la cenere venga riposta nel sacrario, come si è detto a proposito della raschiatura del pavimento di legno.

Questione 84
Proemio

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

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

Sulla prima di esse si pongono dieci quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 84, a. 1, arg. 1

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

delle realtà corporee sotto le quali la virtù divina compirebbe l'opera della salvezza. Quindi la penitenza non è un sacramento.

IIIª q. 84, a. 1, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 1, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 1. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 1, ad arg. 1

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

medicine corporali ce ne sono alcune che consistono in rimedi esterni, come le pomate e gli sciroppi, e altre invece che consistono in atti dei pazienti medesimi, come certi esercizi fisici.

III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 2

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

III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 3

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

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

ARTICOLO 2:

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

III[a] q. 84, a. 2, arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 2, arg. 2

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

III[a] q. 84, a. 2, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 2. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 3

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

IIIª q. 84, a. 3, arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 3, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 3, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 3, arg. 4

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

IIIª q. 84, a. 3, arg. 5

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

IIIª q. 84, a. 3. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 3 RESPONDEO:

Il perfezionamento in ogni genere di cose va attribuito alla **forma**. Ora, sopra *[a. 1, ad 2]* abbiamo notato che questo sacramento viene completato dagli atti del sacerdote, per cui quanto proviene dal penitente, sia che si tratti di parole o di gesti, costituisce la materia di questo sacramento, mentre quanto proviene dal sacerdote ha funzione di forma. E poiché i sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra *[q. 86, a. 1, ad 1]*, «**producono ciò che significano** », è necessario che la forma del sacramento significhi quanto nel sacramento si compie rispetto alla materia sacramentale. Per cui la forma del battesimo è: «Io ti battezzo», e quella della cresima: «Io ti segno con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza», poiché questi sacramenti consistono nell'uso della materia. Invece nel sacramento dell'Eucaristia, che consiste nella stessa consacrazione della materia, viene espressa la realtà della consacrazione con le parole: «Questo è il mio corpo». Ma **il sacramento di cui parliamo, cioè la penitenza, non consiste nella consacrazione di una qualche materia, e neppure nell'uso di una materia già santificata, bensì nell'eliminazione di una certa materia, cioè del peccato, nel senso in cui i peccati,** come si è notato sopra *[a. 2]*, **sono la materia della penitenza**. Ora, tale eliminazione viene indicata dal sacerdote con la formula: «Io ti ***assolvo***» [ossia ***sciolgo***]; infatti **i peccati sono dei legami,** secondo le parole dei **Proverbi 5, 22**: «**L'empio è preda delle sue iniquità, è stretto nelle funi dei suoi peccati**». Perciò è evidente che la formula: «**Io ti assolvo**» costituisce la forma più conveniente di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 2

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

III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 3

Solo Dio assolve e rimette i peccati in forza della sua autorità. I sacerdoti invece fanno l'una e l'altra cosa **in modo ministeriale**: cioè in quanto le parole del sacerdote in questo sacramento agiscono **strumentalmente,** come anche negli altri sacramenti; poiché **è sempre la virtù divina ad agire interiormente in tutti i segni sacramentali**, siano essi cose o parole, come risulta dalle spiegazioni date *[q. 86, a. 1; q. 64, a. 1]*. Per cui anche il Signore espresse

l'una e l'altra cosa: a Pietro infatti disse, **Matteo 16, 19**: «**Qualunque cosa scioglierai**», ecc., mentre ai discepoli disse, **Giovanni 20, 23**: «**A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi**». Tuttavia il sacerdote dice: «Io ti assolvo», e non: «Io rimetto i tuoi peccati», poiché ciò si accorda meglio con le parole dette dal Signore in riferimento al potere delle chiavi, in forza del quale i sacerdoti assolvono. Siccome però il sacerdote assolve come ministro, è giusto aggiungere qualcosa che accenni all'autorità suprema di Dio, in modo che ne risulti ad es. la formula: «**Io ti assolvo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**», oppure: «in virtù della passione di Cristo», oppure: «con l'autorità di Dio», come spiega Dionigi. Ma non essendo ciò determinato dalle parole di Cristo come nel battesimo, questa aggiunta è lasciata all'arbitrio del sacerdote.

III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 4

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

III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 5

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

ARTICOLO 4:

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

IIIª q. 84, a. 4, arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 4, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 4, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 4. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 4, ad arg. 1

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

IIIª q. 84, a. 5. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può essere necessaria alla salvezza in due modi:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 5, ad arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 5, ad arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

IIIª q. 84, a. 6, arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 6, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 6, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 6. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 6. RESPONDEO:

Ciò che è per se precede per natura ciò che è per accidens: come la sostanza viene prima dell'accidente. Ora, tra i sacramenti alcuni sono ordinati per se alla salvezza dell'uomo: vale a dire il battesimo, che è la rigenerazione spirituale, la cresima, che è la crescita spirituale, e l'Eucaristia che è il nutrimento spirituale. **La penitenza** invece **è ordinata alla salvezza dell'uomo quasi per accidens**, in modo condizionato, **cioè supposto il peccato**. Se l'uomo infatti non commettesse alcun peccato attuale non avrebbe bisogno della penitenza, e tuttavia avrebbe bisogno del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia: come anche nella vita fisica l'uomo non ha bisogno di medicine se non perché si ammala, mentre di per sé ha sempre bisogno della generazione, della crescita e del nutrimento. La penitenza quindi occupa il secondo posto rispetto allo stato di integrità che viene conferito e conservato dai sacramenti

suddetti. Per cui **metaforicamente** viene detta «**seconda tavola dopo il naufragio**». Infatti il primo rimedio per coloro che attraversano il mare è conservarsi nella nave integra, mentre il secondo, dopo la rovina della nave, sta nell'aggrapparsi a una tavola. E così anche nel mare di questa vita il **primo rimedio** sta nel **conservare l'integrità**, mentre il **secondo**, dopo che uno ha perduto l'integrità con il peccato, sta nel **ravvedersi mediante la penitenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 84, a. 6, ad arg. 1

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

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

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

III[a] q. 84, a. 6, ad arg. 2

La penitenza non può dirsi fondamento dell'edificio spirituale in modo assoluto, cioè nella sua prima edificazione, ma è il fondamento nella riedificazione seguente che avviene dopo la distruzione del peccato: infatti la prima cosa indispensabile per coloro che tornano a Dio è la penitenza. Tuttavia in quel testo l'Apostolo parla del fondamento della dottrina spirituale. - **La penitenza** poi **che precede il battesimo non è la penitenza sacramentale**.

III[a] q. 84, a. 6, ad arg. 3

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

ARTICOLO 7:

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

III[a] q. 84, a. 7, arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 7, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 7, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 7, arg. 4

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

IIIª q. 84, a. 7. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 7. RESPONDEO:

Come si è già spiegato *[a. 1, ad 1, 2; a. 2]*, in questo sacramento **la materia** è costituita dagli **atti del penitente**; invece l'**atto del sacerdote**, che agisce quale ministro di Cristo, si presenta come l'**elemento formale** e perfettivo del sacramento. Ora la materia, negli altri sacramenti, preesiste in forza della natura, come nel caso dell'acqua, oppure è dovuta all'arte, come nel caso del pane, anche se perché tale materia venga assunta per il sacramento si richiede che ciò sia determinato dall'istituzione. **La forma del sacramento** invece, come anche la sua efficacia, **dipende totalmente dall'istituzione di Cristo**, dalla cui passione deriva la virtù dei sacramenti. E così [**anche nella penitenza] la materia preesiste nell'ordine naturale**, **poiché l'uomo è spinto dalla sua ragione naturale a pentirsi del male commesso**, **ma che l'uomo faccia penitenza in un dato modo dipende dall'istituzione divina.** Per questo il Signore all'inizio della sua predicazione esortò gli uomini non solo a pentirsi, ma anche «a fare penitenza», indicando gli atti determinati richiesti per questo sacramento. Determinò invece il **compito dei ministri** quando disse a S. Pietro, **Matteo 16, 19**: «**A te darò le chiavi del regno dei cieli**», ecc. **L'efficacia poi di questo sacramento** e la sorgente della sua virtù le dichiarò dopo la risurrezione, quando disse, **Luca 24, 47,** che «**nel suo nome sarebbero stati predicati a tutte le genti la penitenza e il perdono dei peccati**»; e ciò dopo aver parlato della passione e della risurrezione: poiché questo sacramento deve la sua capacità di rimettere

i peccati alla virtù del nome di Gesù Cristo che patisce e che risorge. È quindi evidente che questo sacramento doveva essere istituito nella nuova legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 7, ad arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 7, ad arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 7, ad arg. 3

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

si rileva anche dalle parole di S. Pietro, **Atti 2, 38**: «**Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare**».

III[a] q. 84, a. 7, ad arg. 4

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

ARTICOLO 8:

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

III[a] q. 84, a. 8, arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 8, arg. 2

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

III[a] q. 84, a. 8, arg. 3

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

III[a] q. 84, a. 8. SED CONTRA:

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

III[a] q. 84, a. 8. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 84, a. 8, ad arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 8, ad arg. 2

Praticare la penitenza interna accompagnata da quella esterna appartiene allo stato dei principianti, cioè di coloro che si sono convertiti recentemente dal peccato, ma la penitenza interna permane anche nei proficienti e nei perfetti, secondo le parole del **Salmo 83, 6**: «**Ha disposto le ascensioni del suo cuore nella valle delle lacrime**». Per cui anche S. Paolo, **1Corinti 15, 9**, diceva: «**Non sono degno di essere chiamato Apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio**».

III[a] q. 84, a. 8, ad arg. 3

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

ARTICOLO 9:

VIDETUR che **la penitenza** non debba essere continua. Infatti:

III[a] q. 84, a. 9, arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 9, arg. 2

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

IIIª q. 84, a. 9, arg. 3

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

IIIª q. 84, a. 9. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 9 RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 84, a. 9, ad arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 9, ad arg. 2

Del dolore e della gioia possiamo parlare in due sensi diversi. Primo, in quanto sono passioni dell‘appetito sensitivo. E in questo senso non possono mai trovarsi insieme, poiché sono del tutto incompatibili: o dalla parte dell‘oggetto, p. es. quando riguardano la stessa cosa, o almeno dalla parte del moto del cuore: la gioia infatti è accompagnata dalla dilatazione del cuore, la tristezza invece dal suo restringimento. Ed è in questo senso che parla il Filosofo nel testo citato. Secondo, possiamo parlare della gioia e del dolore in quanto si limitano al semplice atto della volontà, a cui qualcosa piace o dispiace. E in questo senso non possono avere contrarietà se non dalla parte dell‘oggetto, p. es. in rapporto alla stessa cosa e sotto il

medesimo aspetto. Ora, da questo lato non è possibile la coesistenza della gioia e del dolore: poiché la stessa cosa sotto il medesimo aspetto non può contemporaneamente piacere e dispiacere. Se però la gioia e il dolore così considerati riguardano non la stessa cosa sotto il medesimo aspetto, ma cose diverse, oppure la stessa cosa sotto aspetti diversi, allora non c'è incompatibilità tra la gioia e il dolore. Quindi nulla impedisce che uno insieme goda e si addolori: se vediamo, p. es. , che una persona onesta viene perseguitata, proviamo piacere della sua onestà e dispiacere della sua tribolazione. Ora, allo stesso modo **uno può provare dispiacere di avere peccato e insieme rallegrarsi di questo dispiacere, a cui si accompagna la speranza del perdono, per cui il dolore stesso diventa oggetto di gioia**. Da cui l'esortazione di **S. Agostino**: «**Il penitente sempre si dolga, e goda del suo dolore**». - Del resto, anche se la tristezza o dolore non fosse compatibile in alcun modo con la gioia, quest'ultima eliminerebbe la continuità della penitenza attuale, non di quella abituale.

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

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

ARTICOLO 10:

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

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

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

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

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

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

I miracoli compiuti dal Signore per guarire le malattie del corpo stanno a significare la guarigione delle malattie spirituali, cioè la purificazione dai peccati. Ora, nel Vangelo non si riscontra che il Signore abbia ridato due volte la vista a un cieco, o che abbia mondato due

volte lo stesso lebbroso, o risuscitato due volte un morto. Pare quindi che a nessun peccatore venga concesso due volte il perdono dei peccati.

IIIª q. 84, a. 10, arg. 4

S. Gregorio insegna: «**La penitenza consiste nel piangere i peccati commessi, e nel non più commettere cose degne di pianto**». E S**. Isidoro** scrive: «**È un derisore e non un penitente colui che torna a compiere ciò di cui si è pentito**». Se quindi uno è pentito davvero, non pecca di nuovo. Quindi la penitenza non può essere reiterata.

IIIª q. 84, a. 10, arg. 5

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

IIIª q. 84, a. 10, arg. 6

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

IIIª q. 84, a. 10. SED CONTRA:

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

IIIª q. 84, a. 10. RESPONDEO:

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

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

l'instabilità del libero arbitrio: per cui anche dopo una vera penitenza uno può peccare mortalmente.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 84, a. 10, ad arg. 1

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

III[a] q. 84, a. 10, ad arg. 2

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

III[a] q. 84, a. 10, ad arg. 3

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

III[a] q. 84, a. 10, ad arg. 4

Fare penitenza significa piangere i peccati commessi e non commettere in atto o nell'intenzione, mentre le si piangono, cose degne di pianto. Poiché **è derisore e non**

penitente colui che mentre si pente compie ciò di cui si pente: infatti egli si propone di compiere ciò che ha già compiuto, oppure anche cade attualmente in un peccato dello stesso o di un altro genere. Il fatto invece che in seguito uno pecchi, sia con l'atto che con il desiderio, non esclude che la penitenza **precedente** fosse sincera, poiché la sincerità di un atto precedente non viene mai esclusa dall'atto contrario **successivo**: come infatti corre realmente chi poi si siede, così può pentirsi veramente chi poi ricade nel peccato.

IIIª q. 84, a. 10, ad arg. 5

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

IIIª q. 84, a. 10, ad arg. 6

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

Questione 85
Proemio

Passiamo ora a considerare **la penitenza in quanto è una virtù.**
In proposito tratteremo sei argomenti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 85, a. 1, arg. 1

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

III[a] q. 85 a. 1, arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 1, arg. 3

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

III[a] q. 85, a. 1. SED CONTRA:

I precetti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù: poiché, come dice il Filosofo, «il legislatore tende a rendere virtuosi i cittadini». Ora, nella legge di Dio, **Matteo 3, 2**, c'è

un precetto che comanda la penitenza: «Fate penitenza», ecc. **Quindi la penitenza è una virtù**.

III[a] q. 85, a. 1. RESPONDEO:

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

- **Primo**, quale **passione dell'appetito sensitivo**. E da questo lato la penitenza non è una virtù, ma una passione.

- **Secondo**, quale **atto della volontà**. E sotto questo aspetto essa è dovuta a una **certa scelta**. Scelta **che necessariamente è un atto di virtù**, quando è retta: poiché, come insegna Aristotele, la virtù è «un abito elettivo conforme alla retta ragione». **Ora, spetta alla retta ragione far sì che uno si addolori di ciò di cui si deve dolere.** Ed è appunto ciò che si riscontra nella penitenza di cui parliamo: infatti il penitente concepisce un dolore ragionevole dei peccati commessi, con l'intenzione di rimuoverli. Perciò è evidente che la penitenza di cui parliamo o è una virtù, oppure è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 1

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

III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

IIIª q. 85, a. 2, arg. 1

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

IIIª q. 85, a. 2, arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 2, arg. 3

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

IIIª q. 85, a. 2. SED CONTRA:

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

IIIª q. 85, a. 2. RESPONDEO:

Come si è spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 54, aa. 2, 3; II-II, q. 58, a. 1]*, la distinzione specifica degli abiti è conforme alle specie dei loro atti: perciò **dove si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, lì va posto anche uno speciale abito di virtù**. Ora, è evidente che nella penitenza si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, cioè l'**impegno di cancellare i peccati commessi in quanto offesa di Dio,** il che non rientra nella nozione di alcun'altra virtù. Quindi si deve ammettere che la penitenza è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 85, a. 2, ad arg. 1

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

IIIª q. 85, a. 2, ad arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

III[a] q. 85, a. 3, arg. 1

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

III[a] q. 85, a. 3, arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 3, arg. 3

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

III[a] q. 85, a. 3, arg. 4

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

III[a] q. 85, a. 3. SED CONTRA:

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

IIIª q. 85, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 85, a. 3, ad arg. 1

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

IIIª q. 85, a. 3, ad arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 3, ad arg. 3

Come c'è un contraccambio nei benefici, quando cioè per un beneficio ricevuto uno accorda una grazia, così c'è anche un contraccambio nelle offese: come quando per un'offesa arrecata

uno **viene punito contro la sua volontà**, il che spetta alla **giustizia vendicativa**, oppure **dà volontariamente una ricompensa per il castigo meritato**, il che spetta alla **penitenza**, che riguarda la persona del **peccatore** come la giustizia vendicativa riguarda la persona del **giudice**. Perciò è evidente che entrambe rientrano nella **giustizia commutativa**.

III[a] q. 85, a. 3, ad arg. 4

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

III[a] q. 85, a. 4, arg. 1

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

III[a] q. 85, a. 4, arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 4, arg. 3

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

III[a] q. 85, a. 4, arg. 4

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

IIIª q. 85, a. 4. SED CONTRA:

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

IIIª q. 85, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 85, a. 4, ad arg. 1

L'argomento si riferisce alla penitenza in quanto passione.

IIIª q. 85, a. 4, ad arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 4, ad arg. 3

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

IIIª q. 85, a. 4, ad arg. 4

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

ARTICOLO 5:

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

IIIª q. 85, a. 5, arg. 1

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

IIIª q. 85, a. 5, arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 5, arg. 3

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

IIIª q. 85, a. 5. SED CONTRA:

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

IIIª q. 85, a. 5. RESPONDEO:

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

- **Primo**, in quanto è un **abito**. E sotto questo aspetto essa viene **infusa immediatamente da Dio** «**senza di noi**» come operanti principali, però **non senza di noi** quali **cooperanti** nell'ordine dispositivo mediante certi atti.

- **Secondo**, possiamo parlare della penitenza **in riferimento agli atti con i quali cooperiamo con Dio** operante nella penitenza.

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 85, a. 5, ad arg. 1

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

IIIª q. 85, a. 5, ad arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

IIIª q. 85, a. 6, arg. 1

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

IIIª q. 84, a. 6, arg. 2

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

IIIª q. 85, a. 6, arg. 3

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

IIIª q. 85, a. 6. SED CONTRA:

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

IIIª q. 85, a. 6. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 85, a. 6, ad arg. 1

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

III[a] q. 85, a. 6, ad arg. 2

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

III[a] q. 85, a. 6, ad arg. 3

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

Questione 86
Proemio

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

- **Primo** quanto alla **remissione dei peccati mortali**;

- **secondo**, quanto alla remissione dei **peccati veniali**;

- **terzo**, quanto alla possibile **reviviscenza dei peccati perdonati**;

- **quarto**, quanto al **ricupero delle virtù**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 86, a. 1, arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 1, arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 1, arg. 3

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

IIIª q. 86, a. 1. SED CONTRA:

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

IIIª q. 86, a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 86, a. 1, ad arg. 1

Esaù non si pentì sinceramente, come risulta da quelle sue parole, **Genesi 27, 41**: «**Si avvicineranno i giorni del lutto per mio padre, e allora ucciderò mio fratello Giacobbe**». E similmente non fu vera neppure la penitenza di **Antioco**. Si pentì infatti della sua colpa

passata non per l'offesa di Dio, ma per la malattia del corpo di cui soffriva, **2Maccabei 9, 5 ss..**

III[a] q. 86, a. 1, ad arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

III[a] q. 86, a. 2, arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 2, arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 2, arg. 3

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

III[a] q. 86, a. 2. SED CONTRA:

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

III[a] q. 86, a. 2. RESPONDEO:

È impossibile che un peccato attuale mortale venga rimesso senza penitenza, se parliamo della penitenza virtù. Essendo infatti il peccato un'offesa di Dio, Dio rimette il peccato nel modo

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 86, a. 2, ad arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 2, ad arg. 2

La obiezioni vale per la penitenza in quanto sacramento.

III[a] q. 86, a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

IIIª q. 86, a. 3, arg. 1

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

IIIª q. 86, a. 3, arg. 2

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

IIIª q. 86, a. 3, arg. 3

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

IIIª q. 86, a. 3, arg. 4

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

IIIª q. 86, a. 3, arg. 5

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

IIIª q. 86, a. 3. SED CONTRA:

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

IIIª q. 86, a. 3 RESPONDEO:

È impossibile che con la penitenza venga rimesso un peccato senza che vengano rimessi anche gli altri. Primo, poiché un peccato viene rimesso in quanto l'offesa di Dio viene eliminata dalla grazia: infatti nella Seconda Parte *[I-II, q. 109, a. 7; q. 113, a. 2]* abbiamo spiegato che nessun peccato può essere rimesso senza la grazia. Ma **ogni peccato mortale è contrario alla grazia e incompatibile con essa.** È quindi impossibile che un peccato venga

rimesso senza che lo siano anche gli altri. Secondo, poiché il peccato mortale, come si è notato sopra *[a. 2]*, non può essere rimesso che mediante una vera penitenza, la quale implica l'abbandono del peccato quale offesa di Dio. E questo è un aspetto comune a tutti i peccati mortali. Ma un identico principio produce il medesimo effetto. Quindi uno non può pentirsi veramente di un peccato senza pentirsi degli altri. Se infatti egli si pente di un peccato in quanto è contro Dio amato sopra ogni cosa, il che è richiesto dalla nozione della **vera penitenza**, ne segue che egli **si pentirà di tutti i peccati.** È quindi impossibile che venga rimesso un peccato senza la remissione degli altri. Terzo, poiché ciò sarebbe incompatibile con la perfezione della misericordia di Dio, «**le cui opere sono perfette**», come si legge, **Deuteronomio 32, 4**. Se dunque egli perdona, perdona totalmente. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Sperare un perdono dimezzato da colui che è giusto ed è la stessa giustizia, è un'empietà che rientra nell'incredulità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 3

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

III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 4

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

III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 5

L'**amore con cui Dio ama la natura di un uomo** non è ordinato al bene della gloria, dalla quale l'uomo viene distolto con qualsiasi peccato mortale. Invece **l'amore [soprannaturale]**

della grazia, da cui deriva la remissione del peccato mortale, ordina l'uomo alla vita eterna, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani 6, 23**: «**La grazia di Dio è la vita eterna**». Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

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

III[a] q. 86, a. 4, arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 4, arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 4, arg. 3

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

III[a] q. 86, a. 4. SED CONTRA:

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

III[a] q. 86, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 87, a. 4]*, **nel peccato mortale** vanno considerate due cose: l'**allontanamento dal bene incommutabile** *[eterno]* e **la conversione** *[o adesione]* disordinata **al bene commutabile** *[o temporale]*. Per l'allontanamento quindi dal bene incommutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito della **pena eterna**, in modo che colui che ha peccato contro il bene eterno venga punito per l'eternità. Invece per la disordinata conversione al bene commutabile il peccato mortale è accompagnato dal **debito di un'altra pena**: poiché **il disordine della colpa non viene riassorbito nell'ordine della giustizia che mediante una pena**. È infatti giusto che colui che **ha concesso alla propria volontà più del dovuto, soffra qualcosa di contrario alla sua volontà**. E così si ottiene

l'uguaglianza. Per cui si legge nell'**Apocalisse 18, 7:** «**Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione**». Tuttavia, poiché l'adesione al bene commutabile *[o temporale]* non è infinita, da questo lato il peccato non merita una pena eterna. Per cui nel caso di una conversione disordinata a un bene temporale senza allontanamento da Dio, come accade nei peccati veniali, **il peccato merita una pena non eterna, ma temporale**. Quando dunque mediante la grazia viene **rimessa la colpa**, finisce l'allontanamento dell'anima da Dio, poiché con la grazia l'anima si unisce a lui. E così viene per ciò stesso **eliminato il debito della pena eterna**. Può tuttavia restare il debito di una **qualche pena temporale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 86, a. 4, ad arg. 1

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

III[a] q. 86, a. 4, ad arg. 2

Come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 111, a. 2]*, è compito della grazia operare nell'uomo giustificando dal peccato, e cooperare con l'uomo nel ben operare. Perciò la **remissione della colpa** e del **debito della pena eterna** appartiene alla **grazia operante**, mentre la **remissione del debito della pena temporale** spetta alla **grazia cooperante**, in quanto cioè l'uomo, **sopportando con pazienza** le sue pene mediante l'aiuto della grazia, viene sciolto dal debito della pena temporale. Come quindi l'effetto della grazia operante precede quello della grazia cooperante, così la remissione della colpa e della pena eterna precede la piena remissione della pena temporale. Entrambi gli effetti derivano perciò dalla grazia: ma il primo dalla sola **grazia**, mentre il secondo deriva insieme dalla **grazia e dal libero arbitrio**.

III[a] q. 86, a. 4, ad arg. 3

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

del battesimo. E così il debito di tutta la pena non viene subito rimesso con il primo atto di penitenza con cui viene rimessa la colpa, ma solo dopo che sono stati compiuti tutti gli atti della penitenza.

ARTICOLO 5:

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

IIIª q. 86, a. 5, arg. 1

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

IIIª q. 86, a. 5, arg. 2

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

IIIª q. 86, a. 5, arg. 3

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

IIIª q. 86, a. 5. SED CONTRA:

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

IIIª q. 86, a. 5. RESPONDEO:

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

affievolite, così da non dominare sull'uomo. E ciò più a modo di disposizione che di abito: come avviene anche per il fomite dopo il battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 86, a. 5, ad arg. 1

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

IIIª q. 86, a. 5, ad arg. 2

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

IIIª q. 86, a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

IIIª q. 86, a. 6, arg. 1

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

IIIª q. 86, a. 6, arg. 2

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

IIIª q. 86, a. 6, arg. 3

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

IIIª q. 86, a. 6. SED CONTRA:

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

IIIª q. 86, a. 6. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 86, a. 6, ad arg. 1

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

IIIª q. 86, a. 6, ad arg. 2

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

III[a] q. 86, a. 6, ad arg. 3

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

III[a] q. 86, a. 6, ad arg. 4

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

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

]

Questione 87
Proemio

Veniamo ora a esaminare la remissione dei peccati veniali.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 87, a. 1, arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 1, arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 1, arg. 3

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

III[a] q. 87, a. 1. SED CONTRA:

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

III[a] q. 87, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

III[a] q. 87, a. 2, arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 2, arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 2, arg. 3

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

III[a] q. 87, a. 2. SED CONTRA:

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

III[a] q. 87, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

III[a] q. 87, a. 3, arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 3, arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 3, arg. 3

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

III[a] q. 87, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che per i peccati non gravi «**ci battiamo il petto, o diciamo: —Rimetti a noi i nostri debiti!».** Quindi è evidente che il battersi il petto e il recitare l'orazione

domenicale producono la remissione dei peccati veniali. E la stessa ragione vale per le altre pratiche suddette.

IIIª q. 87, a. 3 RESPONDEO:

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

- **Primo**, in quanto con essa viene infusa la grazia: poiché, come si è notato sopra, con l'infusione della grazia vengono cancellati i peccati veniali. E in questo modo i peccati veniali vengono rimessi dall'**Eucaristia**, dall'**estrema unzione** e da **tutti i sacramenti** della nuova legge.

- **Secondo**, in quanto tali pratiche sono accompagnate da un moto di **detestazione dei peccati**. Ed è in questo modo che giovano alla remissione dei peccati veniali la recita del **Confiteor**, l'atto di battersi il petto e la preghiera del **Padre nostro**: infatti in questa preghiera noi chiediamo: «**Rimetti a noi i nostri debiti**».

- **Terzo**, in quanto tali pratiche sono legate a un moto di **riverenza verso Dio e verso le cose di Dio.** E in questo modo influiscono sulla remissione dei peccati la **benedizione episcopale**, **l'aspersione dell'acqua benedetta**, una **qualsiasi unzione rituale**, il **pregare in una chiesa consacrata** e **altre pratiche del genere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 87, a. 3, ad arg. 1

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

IIIª q. 87, a. 3, ad arg. 2

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

IIIª q. 87, a. 3, ad arg. 3

Le pratiche suddette eliminano i peccati veniali **quanto alla colpa**, sia per la virtù di qualche rito santificante, sia per l'influsso della carità che viene da esse eccitata. Non è detto però che ciascuna di esse elimini sempre tutto il **debito della pena**: poiché in tal caso chiunque si trovi senza peccato mortale potrebbe volare subito in cielo con l'aspersione dell'acqua benedetta. Il reato o debito della pena viene invece rimesso dalle pratiche suddette in proporzione del fervore verso Dio, che può derivare da esse in misura maggiore o minore.

ARTICOLO 4:

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

III[a] q. 87, a. 4, arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 4, arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 4, arg. 3

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

III[a] q. 87, a. 4. SED CONTRA:

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

III[a] q. 87, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 87, a. 4, ad arg. 1

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

III[a] q. 87, a. 4, ad arg. 2

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

III[a] q. 87, a. 4, ad arg. 3

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

Questione 88
Proemio

Passiamo quindi a considerare **il ritorno, dopo la penitenza, dei peccati rimessi**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 88, a. 1, arg. 1

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

III[a] q. 88, a. 1, arg. 2

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

III[a] q. 88, a. 1, arg. 3

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

III[a] q. 88, a. 1, arg. 4

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

IIIª q. 88, a. 1. SED CONTRA:

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

IIIª q. 88, a. 1. RESPONDEO:

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

- Ora, tutto ciò che di allontanamento si trova nel peccato mortale, considerato in se stesso, è comune a tutti i peccati mortali: poiché **ogni peccato mortale allontana l'uomo da Dio**. Per cui la macchia, consistente nella privazione della grazia, e il reato della pena eterna, sono comuni a tutti i peccati mortali. Dal che si comprendono quelle parole di S. **Giacomo 2, 10**: «**Chi trasgredisce la legge in un punto solo, diventa colpevole di tutto**». **l'opera di Dio non può mai essere annullata dall'opera dell'uomo**. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Quindi non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 3**: «**Forse che la loro incredulità può annullare la fedeltà di Dio?**».

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

- Se consideriamo invece nei peccati mortali solo l'aspetto dell'allontanamento, allora col peccato successivo l'uomo viene privato della grazia e diventa reo della pena eterna come lo era prima. - Siccome però nel peccato mortale l'allontanamento acquista in qualche modo la sua gravità in rapporto al diverso tipo di conversione - per cui l'allontanamento risulta diverso come diversa è la macchia e il reato della pena eterna secondo che deriva da questo o da quell'atto di peccato mortale -, nasce la questione se la macchia e il reato della pena eterna in quanto erano l'effetto dei peccati già rimessi tornino per il peccato mortale successivo. Alcuni dunque ritengono che essi ritornino in questo modo puramente e semplicemente. - Ma ciò è impossibile. Poiché l'opera di Dio non può mai essere annullata dall'opera dell'uomo. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Quindi non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, secondo le parole di S. Paolo, Romani 3, 3: «Forse che la loro incredulità può annullare la fedeltà di Dio?». Altri perciò, ponendo che i peccati ritornino, dissero che Dio non rimetterebbe i peccati al penitente quando nella sua prescienza

sa che egli peccherà di nuovo, ma si limiterebbe ad accordargli la giustizia presente. Infatti Dio sa già che costui dovrà essere punito eternamente per quei peccati, e tuttavia con la sua grazia lo rende presentemente giusto. - Ma anche questa tesi è insostenibile. Se infatti una causa è posta in modo assoluto, anche l'effetto sarà incondizionato. Se dunque la remissione dei peccati compiuta dalla grazia e dai sacramenti non fosse incondizionata, ma dipendente da una condizione futura, ne seguirebbe che la grazia e i sacramenti non sarebbero causa efficace della remissione dei peccati. Il che è un errore, poiché reca ingiuria alla grazia di Dio. Non è quindi possibile in alcun modo che la macchia e il reato dei peccati precedenti ritornino in quanto effetti di tali atti. Può capitare invece che un **atto peccaminoso successivo contenga virtualmente il reato di un peccato precedente**: poiché uno che pecca di nuovo, per ciò stesso viene a peccare più gravemente di prima; secondo le parole di S. Paolo, **Romani 2, 5**: «**Con la tua durezza e il tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira**», e ciò per il solo fatto che «**viene disprezzata la bontà di Dio, che ci spinge alla conversione**» **Romani 2, 4**; ma **la bontà di Dio viene disprezzata molto di più se dopo la remissione del primo peccato si torna di nuovo a peccare**: nella misura appunto in cui è un beneficio più grande rimettere il peccato che avere pazienza con il peccatore. Perciò col peccato successivo alla penitenza ritorna in qualche modo il reato dei peccati già rimessi: non in quanto causato da questi, ma in quanto causato dall'ultima colpa perpetrata, che viene aggravata dai peccati precedenti. E questo non è un ritorno dei peccati precedenti puro e semplice, ma sotto un certo aspetto, cioè in quanto sono contenuti virtualmente nel peccato successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 1

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

III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 2

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

III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 3

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

III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 4

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

ARTICOLO 2:

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

III[a] q. 88, a. 2, arg. 1

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

III[a] q. 88, a. 2, arg. 2

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

III[a] q. 88, a. 2, arg. 3

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

III[a] q. 88, a. 2. SED CONTRA:

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

IIIª q. 88, a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 88, a. 2, ad arg. 1

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

IIIª q. 88, a. 2, ad arg. 2

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

IIIª q. 88, a. 2, ad arg. 3

Un beneficio può essere misurato in due modi:

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

III[a] q. 88, a. 3, arg. 1

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

III[a] q. 88, a. 3, arg. 2

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

III[a] q. 88, a. 3, arg. 3

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

III[a] q. 88, a. 3. SED CONTRA:

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

III[a] q. 88, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 88, a. 3, ad arg. 1

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

III[a] q. 88, a. 3, ad arg. 2

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

III[a] q. 88, a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

IIIª q. 88, a. 4, arg. 1

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

IIIª q. 88, a. 4, arg. 2

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

IIIª q. 88, a. 4, arg. 3

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

IIIª q. 88, a. 4. SED CONTRA:

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

IIIª q. 88, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Questione 89
Proemio

Veniamo ora a considerare il ricupero delle virtù mediante la penitenza.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

III[a] q. 89, a. 1, arg. 1

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

III[a] q. 89, a. 1, arg. 2

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

III[a] q. 89, a. 1, arg. 3

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

III[a] q. 89, a. 1. SED CONTRA:

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

IIIª q. 89, a. 1. RESPONDEO:

Come si è visto sopra *[q. 86, aa. 1, 6]*, **con la penitenza vengono rimessi i peccati**. Ma la remissione dei peccati non può aversi senza l'**infusione della grazia**. Quindi mediante la penitenza viene infusa nell'uomo la grazia. Ma dalla grazia derivano tutte **le virtù infuse**, come dall'essenza dell'anima promanano tutte le potenze, secondo le spiegazioni date nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 4]*. Si deve perciò concludere che con la penitenza vengono restituite tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 89, a. 1, ad arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 1, ad arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

IIIª q. 89, a. 2, arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 2, arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 2, arg. 3

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

IIIª q. 89, a. 2. SED CONTRA:

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

IIIª q. 89, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 89, a. 2, ad arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 2, ad arg. 2

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

III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 3

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

III[a] q. 89, a. 2, S.c.

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

ARTICOLO 3:

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

III[a] q. 89, a. 3, arg. 1

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

III[a] q. 89, a. 3, arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 3, arg. 3

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

IIIª q. 89, a. 3. SED CONTRA:

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

IIIª q. 89, a. 3 RESPONDEO:

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

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

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

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

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

+ **Primo**, poiché alcuni **non fanno penitenza**. Da cui le parole di **S. Isidoro**, riferite dal Decreto [di Graz. 1, 50, 28]: «**I canoni** prescrivono di riabilitare nel loro grado gerarchico coloro che hanno soddisfatto per le loro colpe, e le hanno confessate. Coloro invece che non

si sono emendati dal peccato non devono ottenere né il loro grado, né la grazia della comunione ecclesiastica».

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 89, a. 3, ad arg. 1

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

III[a] q. 89, a. 3, ad arg. 2

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

sapendo essi per esperienza, così io penso, che alcuni fingono delle penitenze per il miraggio degli onori».

IIIª q. 89, a. 3, ad arg. 3

Le norme ricordate si riferiscono solo a coloro che sono stati assoggettati a una **penitenza pubblica**, e quindi non possono essere promossi a un grado superiore. Infatti S. Pietro fu costituito pastore del gregge di Cristo dopo il suo rinnegamento, come riferisce **S. Giovanni 21, 15 ss..** Per cui il Crisostomo scrive che «Pietro dopo il rinnegamento e il pentimento mostrò di avere una maggiore confidenza verso Cristo. Egli infatti, che nell'ultima cena non aveva osato interrogarlo, ma aveva incaricato di ciò Giovanni, dopo aver ricevuto la presidenza sui fratelli non solo non incarica un altro di interrogarlo su quanto riguardava lui, ma interroga direttamente il Maestro su ciò che riguardava Giovanni».

ARTICOLO 4:

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

IIIª q. 89, a. 4, arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 4, arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 4, arg. 3

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

IIIª q. 89, a. 4. SED CONTRA:

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

IIIª q. 89, a. 4. RESPONDEO:

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

si dice che le opere compiute nella carità **vengono «mortificate»** dal peccato mortale successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 89, a. 4, ad arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 4, ad arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

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

IIIª q. 89, a. 5, arg. 1

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

IIIª q. 89, a. 5, arg. 2

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

IIIª q. 89, a. 5, arg. 3

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

IIIª q. 89, a. 5. SED CONTRA:

Spiegando quel testo di **Gioele 2, 25**: «**Vi compenserò delle annate che ha divorato la locusta**», la **Glossa** afferma: «**Non permetterò che perisca l'abbondanza che la**

perturbazione della vostra anima vi ha fatto perdere». Ma tale abbondanza è il merito delle opere buone, che fu perduto per il peccato. Quindi con la penitenza rivivono le opere meritorie compiute prima del peccato.

IIIª q. 89, a. 5. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 89, a. 5, ad arg. 1

Le opere del peccato vengono distrutte in se stesse dalla penitenza: in modo che, per la misericordia di Dio, di esse non rimane né la macchia né il reato. Invece le opere compiute nella carità non vengono distrutte da Dio, **nella cui accettazione rimangono**, ma solo incontrano un impedimento dalla parte dell'uomo. E così, tolto questo impedimento dalla parte dell'uomo, Dio compie da parte sua ciò che le opere meritavano.

IIIª q. 89, a. 5, ad arg. 2

Le opere compiute nella carità non muoiono in se stesse, come si è già notato [nel corpo], ma solo per l'impedimento sorto dalla parte di chi le ha compiute. Invece gli animali muoiono per se stessi, poiché vengono privati del principio vitale. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 89, a. 5, ad arg. 3

Colui che mediante la penitenza risorge con una carità minore, conseguirà il premio essenziale secondo la misura della carità in cui si troverà a morire; tuttavia avrà una gioia più grande per le opere compiute nel primo periodo vissuto nella carità che per quelle compiute nel secondo: il che rientra nel premio accidentale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che anche **le opere morte**, cioè **compiute in istato di peccato**, **siano vivificate dalla penitenza** successiva. Infatti:

IIIª q. 88, a. 6, arg. 1

È più difficile che torni in vita ciò che ha subito la morte, il che non si verifica mai in natura, piuttosto che venga vivificato ciò che non fu mai vivo: poiché da realtà non vive vengono generati per natura certi viventi. Ma le opere «mortificate» dal peccato vengono vivificate dalla penitenza, come si è visto *[a. 5]*. Quindi a maggior ragione vengono vivificate le opere morte.

IIIª q. 88, a. 6, arg. 2

Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ora, la causa per cui le opere buone compiute senza la carità non furono vive, fu la **mancanza della carità e della grazia**. Ma questa mancanza **viene a cessare con la penitenza**. Quindi con la penitenza le opere morte vivono.

IIIª q. 88, a. 6, arg. 3

S. Girolamo scrive: «Quando vedi che uno tra molte opere cattive compie qualche opera buona, non devi credere che Dio sia tanto ingiusto da dimenticare per le molte cose cattive le poche buone». Ma ciò appare soprattutto quando con la penitenza vengono cancellate le colpe passate. Pare quindi che in seguito alla penitenza Dio ricompensi le opere buone compiute in istato di peccato: il che significa vivificarle.

IIIª q. 88, a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 13, 3**, scrive: «**Se anche distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova**». Ora, ciò non avverrebbe se almeno con la penitenza successiva tali opere potessero essere vivificate. Perciò la penitenza non ridà vita alle opere morte.

IIIª q. 88, a. 6. RESPONDEO:

Un'opera può dirsi morta in due modi:

- **Primo**, in senso effettivo: cioè **perché causa la morte**. E in questo senso si dicono morti gli **atti peccaminosi**, secondo quelle parole di S. Paolo, **Ebrei 9, 14**: «**Il sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte**». Perciò queste opere morte non vengono vivificate dalla penitenza, ma piuttosto eliminate, secondo l'altra espressione dell'Apostolo, **Ebrei 6, 1**: «**Non getteremo di nuovo le fondamenta della penitenza, che ci libera dalle opere morte**».

- **Secondo**, le opere possono dirsi morte in senso privativo: **nel senso cioè che mancano della vita spirituale** che deriva dalla carità, mediante la quale l'anima è unita a Dio, di cui essa vive come il corpo mediante l'anima. E in questo senso anche la fede priva della carità è detta morta, secondo le parole di S**. Giacomo 2, 20** : «**La fede senza le opere è morta**». E in questo stesso senso anche tutte le opere che sono buone nel loro genere, se sono state compiute **senza la carità**, devono dirsi morte: poiché esse non derivano da un principio vitale; come se dicessimo che la cetra dà una voce morta. Perciò la distinzione tra opere morte e opere vive viene fatta in base al principio da cui procedono. Ora, le opere non possono tornare di nuovo a procedere dal loro principio: poiché passano, e non è possibile ripeterle nella loro identità numerica. **Quindi è impossibile che le opere morte diventino vive mediante la penitenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 88, a. 6, ad arg. 1

In natura sia gli esseri morti che quelli mortificati [cioè sopraffatti dalla morte] mancano del principio vitale. Invece le opere vengono dette mortificate non in base al principio da cui promanarono, bensì per un impedimento estrinseco, mentre vengono dette morte in riferimento al loro principio. Perciò il paragone non regge.

III[a] q. 88, a. 6, ad arg. 2

Le opere buone fatte senza la carità **sono dette morte per la mancanza della grazia e della carità quale loro principio**. Ora, il fatto di derivare da tale principio non può essere loro fornito dalla penitenza successiva. Quindi l'argomento non vale.

III[a] q. 88, a. 6, ad arg. 3

Dio si ricorda del bene che uno compie in istato di peccato per ricompensarlo non già nella vita eterna, che è dovuta solo alle opere vive, cioè fatte nella carità, ma con una **ricompensa di ordine temporale**. Per cui **S. Gregorio,** nel commentare la parabola del ricco e del povero Lazzaro, afferma che «**se quel ricco non avesse fatto in vita nessun bene, mai più Abramo gli avrebbe dett**o: —**Tu hai ricevuto dei beni nella tua vita**‖». Oppure il suddetto ricordo può riferirsi a una certa mitigazione della condanna. Da cui le parole di S. Agostino: «Non possiamo dire che per uno scismatico [martirizzato] sarebbe stato meglio rinnegare Cristo, senza soffrire ciò che ha sofferto confessandolo: per cui le parole di S. Paolo: —**Quand'anche consegnassi il mio corpo alle fiamme, se non ho la carità niente mi giova‖, vanno riferite al conseguimento del regno dei cieli, non già alla mitigazione del supplizio inflitto nell'ultimo giudizio**».

Questione 90
Proemio

Passiamo ora a considerare **le parti della penitenza**:

- **Primo**, in generale;
- **secondo,** in particolare, le singole parti.

Sul primo tema esamineremo quattro cose:

1. Se la penitenza abbia delle parti;
2. Il loro numero;
3. Quali esse siano;
4. La divisione della penitenza in parti soggettive.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che alla penitenza non **si debbano assegnare delle parti**. Infatti::

III[a] q. 90, a. 1, arg. 1

I sacramenti sono dei riti nei quali «la virtù di Dio opera misteriosamente la salvezza». Ma la virtù di Dio è una e semplice. Quindi alla penitenza, che è un sacramento, non si devono assegnare delle parti.

III[a] q. 90, a. 1, arg. 2

La penitenza è virtù e sacramento. Ma in quanto è una virtù non può avere delle parti: infatti la virtù è un abito, che è una qualità semplice dell'anima. E lo stesso si dica della penitenza in quanto sacramento: poiché al battesimo e agli altri sacramenti non vengono assegnate delle parti. Perciò alla penitenza in nessun modo vanno assegnate delle parti.

III[a] q. 90, a. 1, arg. 3

La materia della penitenza è il peccato, come si è detto sopra *[q. 84, aa. 2, 3]*. Ora, al peccato non vengono assegnate delle parti. Quindi esse non vanno assegnate neppure alla penitenza.

III[a] q. 90, a. 1. SED CONTRA:

Le **parti** sono gli elementi che **concorrono a integrare la perfezione di una cosa**. Ora, la perfezione della penitenza viene integrata da più elementi, cioè dalla **contrizione**, dalla **confessione** e dalla **soddisfazione.** Quindi la penitenza ha delle parti.

III[a] q. 90, a. 1. RESPONDEO:

Le parti sono gli elementi in cui un tutto si divide materialmente: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma; per cui **Aristotele** considera **le parti nel genere della causa materiale**, e **il tutto nel genere della causa formale**. Perciò dovunque si riscontra dal lato

della materia una certa pluralità, là è possibile riscontrare delle parti. Ora, come si è visto sopra *[q. 84, a. 1, ad 1, 2; a. 2]*, nel sacramento della penitenza gli **atti umani** costituiscono come la **materia.** Siccome quindi alla perfezione della penitenza si richiedono **diversi atti umani**, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, come vedremo *[a. 2]*, è chiaro che il sacramento della penitenza ha delle parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 1

I sacramenti sono tutti dotati di semplicità rispetto alla virtù divina che opera in essi. Ma la virtù di Dio, a causa della sua grandezza, può agire per mezzo di uno strumento sia unico che molteplice: e in base a questa molteplicità si possono riscontrare delle parti in un dato sacramento.

III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 2

Le parti non vengono assegnate alla penitenza in quanto è una virtù: poiché gli atti umani, che nella penitenza sono molteplici, non sono parti rispetto all'abito della virtù, bensì suoi effetti. Perciò **le parti vengono assegnate alla penitenza in quanto è un sacramento nel quale gli atti umani hanno funzione di materia.** Ora, negli altri sacramenti la materia non è costituita dagli atti umani, bensì da realtà esterne: o semplici, come l'acqua e l'olio, oppure composte, come il crisma. Per questo negli altri sacramenti non si parla di parti.

III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 3

I peccati sono la **materia remota** della penitenza: in quanto cioè sono la materia o l'oggetto degli atti umani, i quali sono la materia propria della penitenza in quanto è un sacramento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia esatto assegnare, come parti della **penitenza**, la **contrizione**, la **confessione** e la **soddisfazione**. Infatti:

III[a] q. 90, a. 2, arg. 1

La contrizione si produce nel cuore: e così rientra nella penitenza interiore. La confessione invece si ha nella bocca, e la soddisfazione nell'opera: per cui questi due ultimi elementi appartengono alla penitenza esteriore. Ora, la penitenza interiore non è un sacramento, ma lo è solo la penitenza esteriore, che cade sotto i sensi. Perciò tali parti non sono convenientemente assegnate al sacramento della penitenza.

III[a] q. 90, a. 2, arg. 2

Nei sacramenti della nuova legge viene conferita la grazia, come si è visto sopra *[q. 62, aa. 1, 6]*. Ma nella soddisfazione non viene conferita alcuna grazia. Quindi la soddisfazione non è una parte di questo sacramento.

III[a] q. 90, a. 2, arg. 3

I frutti non si identificano con le parti di una cosa. Ma la soddisfazione è un frutto della penitenza, secondo l'esortazione evangelica, **Luca 3, 8**: «**Fate degni frutti di penitenza**». Essa quindi non è una parte della penitenza.

IIIª q. 90, a. 2, arg. 4

La penitenza è ordinata contro il peccato. Ma il **peccato** può essere consumato anche **solo nel cuore** mediante il consenso, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 72, a. 7]*. Quindi anche la penitenza. Perciò non devono considerarsi come sue parti la confessione della bocca e la soddisfazione delle opere.

IIIª q. 90, a. 2. SED CONTRA:

Pare che le parti della penitenza debbano essere più numerose. Infatti tra le parti dell'uomo non c'è soltanto il corpo, quale materia, ma c'è anche l'anima, che è la forma. Ora le tre parti suddette, in quanto atti del penitente, hanno funzione di materia, mentre l'assoluzione del sacerdote ha funzione di forma. Quindi l'**assoluzione** del sacerdote va considerata come una **quarta parte della penitenza**.

IIIª q. 90, a. 2. RESPONDEO:

Ci sono **due tipi di parti**, come spiega **Aristotele:** le parti essenziali e le parti quantitative. Le parti essenziali in natura sono la forma e la materia, mentre in logica sono il genere e la differenza. E in questo senso qualsiasi sacramento si divide nelle sue **parti essenziali** che sono la **materia** e la **forma**: per cui sopra *[q. 60, aa. 4, 6]* abbiamo detto che i sacramenti sono costituiti «di cose e di parole». - Ma poiché la quantità è connessa con la materia, le **parti quantitative** sono parti della materia. **Ed è da questo lato che al sacramento della penitenza**, come si è precisato sopra *[a. 1, ad 2]*, **vengono assegnate in modo speciale delle parti in rapporto agli atti del penitente, i quali formano la materia di questo sacramento**. Però sopra *[q. 85, a. 3, ad 3]* abbiamo notato che il risarcimento dell'offesa avviene nella penitenza in modo diverso che nella giustizia vendicativa. In quest'ultima infatti il risarcimento viene fatto secondo la sentenza arbitrale di un giudice, e non secondo la volontà dell'offensore o dell'offeso, mentre **nella penitenza il risarcimento dell'offesa viene fatto secondo la volontà di chi ha peccato e secondo la libera determinazione di Dio**, contro il quale si pecca: poiché qui non si cerca la sola reintegrazione della giusta uguaglianza, come nella **giustizia vendicativa**, ma piuttosto la **riconciliazione dell'amicizia**, la quale è assicurata dal fatto che **l'offensore risarcisce secondo la volontà dell'offeso**. Perciò da parte del penitente si richiede:

- **primo**, **la volontà di risarcire**, il che si ha con la **contrizione**;

- **secondo**, **la sottomissione** al giudizio del sacerdote facente le veci di Dio, il che avviene nella **confessione**;

- **terzo**, **il risarcimento** secondo la sentenza del ministro di Dio, il che si ha nella **soddisfazione**. Per questo si dice che la contrizione, la confessione e la soddisfazione sono le parti della penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 90, a. 2, ad arg. 1

La contrizione risiede essenzialmente nel cuore, e appartiene alla penitenza interiore, ma virtualmente appartiene alla penitenza esteriore, in quanto implica il proposito di **confessarsi** e di **soddisfare.**

IIIª q. 90, a. 2, ad arg. 2

La soddisfazione conferisce la grazia in quanto è **concepita come proposito**, e la aumenta in quanto è posta in esecuzione: analogamente a quanto avviene nel battesimo degli adulti, come si è visto sopra *[q. 68, a. 2; q. 69, a. 1, ad 2; a. 4, ad 2]*.

IIIª q. 90, a. 2, ad arg. 3

La soddisfazione è una parte della penitenza sacramento, ed è un frutto della penitenza virtù.

IIIª q. 90, a. 2, ad arg. 4

I requisiti del bene, il quale «procede da una causa integra», sono più numerosi dei requisiti del male, il quale «deriva dai singoli difetti», come dice Dionigi. Sebbene quindi il peccato si compia già nel solo consenso del cuore, per la perfezione della penitenza si richiede sia la contrizione del **cuore**, sia la confessione della **bocca**, sia la soddisfazione dell'**opera**.

IIIª q. 90, a. 2, S.c.

La Analisi dell'argomento in contrario risulta da quanto abbiamo detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i **tre atti** predetti non siano le **parti integranti della penitenza**. Infatti:

IIIª q. 90, a. 3, arg. 1

La penitenza, come si è detto *[q. 84, a. 2]* è ordinata contro il peccato. Ma **nel peccato** la distinzione tra peccato di **pensiero**, di **parola** e di **opera** è una divisione in **parti soggettive**, e non in parti integranti: poiché il peccato viene predicato di ciascuna di esse. Quindi anche nella penitenza la contrizione del cuore, la confessione della bocca e la soddisfazione dell'opera non sono parti integranti.

IIIª q. 90, a. 3, arg. 2

Nessuna parte integrante contiene in sé le altre parti dell'identica divisione. Ora, la contrizione contiene in sé come proposito la confessione e la soddisfazione. Quindi non si tratta di parti integranti.

IIIª q. 90, a. 3, arg. 3

Le parti integranti concorrono insieme e in ugual modo a costituire il tutto, come i segmenti in una linea. Ma nel nostro caso ciò non avviene. Quindi i tre atti suddetti non sono le parti integranti della penitenza.

IIIª q. 90, a. 3. SED CONTRA:

Si dicono integranti quelle parti che **concorrono a integrare la perfezione del tutto**. Ma le predette parti concorrono a integrare la perfezione della penitenza. Quindi sono le sue parti integranti.

III[a] q. 90, a. 3 RESPONDEO:

- **Alcuni** hanno affermato che questi tre elementi sono **parti soggettive** della penitenza. - Ma ciò è impossibile. Poiché in ogni singola **parte soggettiva** si riscontra il **valore del tutto,** simultaneamente e ugualmente: come tutto il valore dell'animale si salva in qualsiasi specie di animali che suddivide questo genere. Ma questo non è il nostro caso.

- Perciò **altri** hanno detto che si tratta di **parti potenziali**. Ma anche questo è impossibile. Poiché nelle singole parti potenziali il tutto è presente secondo tutta la sua essenza: come l'essenza dell'anima è presente in ciascuna delle sue potenze. Ma nemmeno questo è il nostro caso.

- Quindi rimane che i tre atti predetti siano le **parti integranti** della penitenza: per cui si richiede che il tutto non si riscontri nelle singole parti né secondo tutta la sua virtù, né secondo tutta la sua essenza, ma in tutte cumulativamente prese.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 1

Il peccato, avendo natura di male, può essere compiuto anche solo con uno dei suoi elementi, come si è notato sopra *[a. 2, ad 4]*. Quindi il peccato che viene compiuto **solo con il cuore** è **una specie del peccato**. Un'altra specie invece è il peccato che viene compiuto **con il cuore e con la bocca**. Una terza specie infine è il peccato che viene compiuto **con il cuore e con l'opera**. E per il peccato in queste ultime forme sono come parti integranti sia ciò che è nel cuore, sia ciò che è nella bocca, sia ciò che è nell'opera. **Per questo dunque nella penitenza, che comprende sempre questi tre elementi, essi sono le parti integranti**.

III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 2

Una parte integrante può contenere il tutto, sebbene non attualmente o essenzialmente: le fondamenta, p. es., contengono virtualmente tutto l'edificio. Ed è così che la contrizione contiene virtualmente tutta la penitenza.

III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 3

Le parti integranti hanno tutte un certo ordine tra loro. Ma alcune hanno un ordine solo di posizione: sia che siano ordinate le une dopo le altre, come nel caso di un esercito, sia che si tocchino, come le parti di un mucchio, sia che si trovino collegate, come le parti di una casa, sia che abbiano una continuità fra di loro, come i segmenti di una linea. Alcune però hanno tra loro anche un ordine di potenza attiva: come avviene tra le parti di un animale, la prima delle quali è il cuore, mentre le altre dipendono reciprocamente secondo un certo ordine di influsso dinamico. In terzo luogo infine esse possono essere ordinate secondo il tempo, come le parti del tempo e del moto. Le parti della penitenza dunque hanno tra loro un ordine di potenza attiva e di tempo, essendo degli atti, ma non di posizione, non essendo localizzate.

La Somma Teologica è rimasta incompiuta a questo punto.

L'articolo 4 è già un estratto dal Commento al Libro delle Sentenze, aggiunto dal compilatore del Supplemento.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **penitenza** non sia ben divisa in **penitenza prima del battesimo**, **penitenza dei peccati mortali** e **penitenza dei peccati veniali**. Infatti::

IIIª q. 90, a. 4, arg. 1

La penitenza, come sopra abbiamo visto, è "la seconda tavola dopo il naufragio": il battesimo invece è la prima. Perciò quanto precede il battesimo non deve porsi tra le specie della penitenza.

IIIª q. 90, a. 4, arg. 2

Ciò che può distruggere il più, può distruggere anche il meno. Ora, il peccato mortale è più grave di quello veniale. Quindi la penitenza dei mortali s'identifica con quella dei veniali. Perciò non si devono distinguere in proposito due specie di penitenza.

IIIª q. 90, a. 4, arg. 3

Come si pecca venialmente e mortalmente dopo il battesimo, così si pecca allo stesso modo prima del battesimo. Se quindi si distingue la penitenza dei peccati veniali da quella dei peccati mortali dopo il battesimo, la stessa distinzione per lo stesso motivo va fatta prima del battesimo. Dunque non è giusto distinguere queste due specie di penitenza.

IIIª q. 90, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino enumera queste tre specie di penitenza.

IIIª q. 90, a. 4. RESPONDEO:

Questa divisione riguarda la penitenza virtù. Si deve però notare che ogni virtù agisce secondo le esigenze del tempo e secondo le debite altre circostanze. Cosicché la virtù della penitenza attualmente pone il suo atto secondo le esigenze della nuova legge. Ora, **la penitenza ha il compito di detestare i peccati passati col proposito di cambiar vita in meglio, il che costituisce come il fine della penitenza**. E poiché le **azioni morali** ricevono la specie dal **fine**, come abbiamo visto nella Seconda Parte, ne segue che le diverse specie della penitenza si desumono dalle diverse mutazioni intese dal penitente. Ebbene il penitente può aver di mira tre mutazioni. La prima si ha mediante **la rigenerazione a una nuova vita**. E questa è connessa alla penitenza che precede il **battesimo.** - La seconda si ha **nell'emenda della vita passata già corrotta.** E questa è intesa dalla **penitenza** dei peccati mortali dopo il battesimo. - La terza mutazione si ha con lo **sforzo di tendere a una vita più perfetta**. E questo

appartiene alla penitenza dei peccati veniali, che vengono rimessi, come abbiamo notato sopra, mediante un **fervente atto di carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 90, a. 4, ad arg. 1

La penitenza prima del battesimo non è un sacramento, ma è un atto virtuoso che dispone al sacramento del battesimo.

III[a] q. 90, a. 4, ad arg. 2

La penitenza che cancella i peccati mortali, cancella anche quelli veniali: ma non viceversa. Perciò queste due specie di penitenza si distinguono come ciò che è perfetto si distingue da ciò che è imperfetto.

III[a] q. 90, a. 4, ad arg. 3

Prima del battesimo non possono esserci dei peccati veniali senza qualche peccato mortale. E poiché il peccato veniale non può essere rimesso, come sopra abbiamo visto, senza la remissione dei mortali, prima del battesimo non è il caso di distinguere la penitenza dei mortali da quella dei peccati veniali.