Spl. Questione 1
Proemio

Rimangono da esaminare le singole parti della penitenza: primo, **la contrizione**; secondo, la confessione; terzo, la soddisfazione. A proposito della contrizione si devono considerare cinque cose: primo, che cosa essa sia; secondo, quale debba esserne l'oggetto; terzo, la misura di essa; quarto, la sua durata; quinto, i suoi effetti.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la contrizione sia ben definita;
2. Se sia un atto di virtù;
3. Se l'attrizione possa diventare contrizione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contrizione non sia, come dicono alcuni, «il dolore che noi ci imponiamo

per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli». Infatti:

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

Secondo S. Agostino, «il dolore ha per oggetto cose che accadono contro il nostro volere». Ma i peccati non sono tali. Quindi la contrizione non è «il dolore dei peccati».

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

La contrizione ci viene data da Dio. Ora, quello che ci viene dato non è imposto da noi. Quindi la contrizione non è un dolore «imposto».

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

La soddisfazione e la confessione sono necessarie per la remissione della pena che non viene rimessa nella contrizione. Ma talora nella contrizione viene rimessa tutta la pena. Quindi non è necessario che il contrito abbia sempre «il proposito di confessarsi e di espiare»

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

C'è la definizione proposta.

Spl. III[a] q. 1, a. 1. RESPONDEO:

«La radice di ogni peccato è la superbia», Siracide 10, 13, con la quale l'uomo, aderendo al proprio sentire, si allontana dai precetti di Dio. Perciò è necessario che quanto distrugge il peccato faccia recedere l'uomo dal proprio sentire. Ora, colui che persevera nel proprio

sentire è denominato in senso figurato ***rigido*** e ***duro***: **cosicché si dice che uno si lascia spezzare quando si allontana dal proprio sentire**. Però tra la ***frattur***a e lo ***sbriciolamento*** o ***triturazione*** [***contritio***] delle realtà materiali, da cui queste voci sono desunte e applicate a quelle spirituali, c'è questa differenza, come nota **Aristotele**: che si parla di ***frattura*** quando qualcosa di solido «**viene diviso in pezzi di grandi dimensioni**», mentre si parla di ***triturazione*** quando «**viene ridotto in parti minute**». E poiché per la remissione dei peccati si richiede che uno abbandoni totalmente l'affetto del peccato, per cui conservava una certa coerenza e solidità nel suo sentire, così l'atto col quale viene rimesso il peccato viene detto in senso figurato ***contrizione*** [ossia ***sbriciolamento***]. Ora, in questa contrizione si possono considerare diverse cose: cioè la **natura stessa dell'atto**, il suo **modo di prodursi**, il suo **principio** e i suoi **effetti**. E secondo queste varie considerazioni furono date **diverse definizioni della contrizione:**

- Rispetto alla **natura** stessa dell'atto viene data la definizione sopra indicata *[«il dolore che noi ci imponiamo per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli»]*. E poiché **l'atto della contrizione è un atto di virtù ed è insieme una parte del sacramento della penitenza,** esso viene presentato in tale definizione quale **atto di virtù** per il fatto che vengono indicati

+ il suo **genere**, ossia «il **dolore**»,

+ il suo **oggetto**, con l'espressione «per i **peccati**»,

+ la **deliberazione richiesta** per un atto virtuoso, con l'espressione «che **noi ci imponiamo**».

È invece indicato quale **parte del sacramento** in quanto si accenna al legame che esso ha con le altre parti aggiungendo: «**con il proposito di confessarli ed espiarli**».

- C'è però una seconda definizione che definisce la contrizione in quanto è soltanto un atto di virtù; ma a questa definizione viene aggiunta la differenza specifica che la inserisce in una virtù speciale, ossia nella penitenza. Essa infatti dice che la penitenza è «il dolore volontario dei peccati, che punisce quanto uno si pente di aver commesso». Poiché infatti si accenna alla punizione, essa viene delimitata a una virtù speciale.

- C'è poi la definizione di **S. Isidoro**: «**La contrizione è una compunzione e umiltà d'animo, accompagnata dalle lacrime, derivante dal ricordo del peccato e dal timore del giudizio**». Questa definizione accenna all'**etimologia della parola** con l'espressione «**umiltà d'animo**»: poiché come dalla superbia uno è reso inflessibile nel proprio sentire, così per il fatto che uno recede contrito dal proprio sentire, viene a umiliarsi. E accenna pure alle manifestazioni esterne dell'atto con le parole «**accompagnata dalle lacrime**», **e al principio o movente** che lo determina con le altre parole: «**derivante dal ricordo del peccato**», ecc.

- Dalle parole di **S. Agostino** si desume poi un'altra definizione: «La contrizione è il dolore che rimette il peccato».

- E un'altra definizione ancora viene tratta dalle parole di **S. Gregorio**: «La contrizione è l'umiltà dell'animo che annienta il peccato tra la speranza e il timore». E questa accenna all'etimologia del nome con l'espressione «umiltà dell'animo», ai suoi effetti con l'espressione «che annienta il peccato», al suo movente con le parole «tra la speranza e il

timore ». E non ricorda solo il movente principale, che è il timore, ma anche quello concomitante, ossia la speranza, senza la quale il timore potrebbe produrre la disperazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene i peccati fossero volontari quando accaddero, tuttavia sono involontari nel momento in cui ne abbiamo la contrizione. E quindi «accaddero contro la nostra volontà», non quella che avevamo allora, ma quella che abbiamo adesso, secondo la quale vorremmo che non fossero mai accaduti.

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

La contrizione deriva solo da Dio quanto alla forma [ossia alla carità] da cui è informata; quanto invece alla natura dell'atto deriva dal libero arbitrio e da Dio, che agisce in tutte le opere sia della natura che della volontà.

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

Sebbene la pena possa essere rimessa per intero dalla contrizione, tuttavia sono ancora necessarie la confessione e la soddisfazione. Sia perché l'uomo non può raggiungere la certezza che la sua contrizione fosse sufficiente a purificarlo del tutto. - Sia anche perché la confessione e la soddisfazione sono di precetto. Per cui sarebbe costituito trasgressore chi non si confessasse e non compisse la soddisfazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** non sia un **atto di virtù**. Infatti:

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

Le passioni non sono atti di virtù poiché, come dice Aristotele, per esse «noi non veniamo né lodati né vituperati». Ma il **dolore** è una **passione**. Essendo quindi la contrizione un dolore, pare che non sia un atto di virtù.

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

Contrizione deriva da terere [triturare], come anche il termine attrizione. Ora l'attrizione non è un atto di virtù, come tutti ammettono. Quindi neppure la contrizione.

Spl. III[a] q. 1, a. 2. SED CONTRA:

Nulla è meritorio all'infuori dell'atto virtuoso. Ma la **contrizione** è un atto meritorio. Quindi è un **atto di virtù**.

Spl. III[a] q. 1, a. 2. RESPONDEO:

La contrizione nel significato proprio del termine non sta a significare un atto di virtù, ma piuttosto una certa passione corporale; qui però non si fa questione di etimologia, bensì dell'uso che per metafora viene fatto di questo nome. Ora, come la baldanza della propria volontà nel fare il male implica qualcosa che per sua natura è un male, così l'annientamento e

lo sbriciolamento di tale volontà implica qualcosa che per sua natura **è un bene**, poiché significa la detestazione della propria volontà con cui si è commesso il peccato. Perciò è **un atto di virtù**: e precisamente di quella virtù che ha il compito di detestare e di distruggere i peccati commessi, ossia della **penitenza**, come risulta da quanto detto *[In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3; cf. III, q. 85, aa. 2, 3]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Nella **contrizione** si riscontrano **due dolori del peccato**:

- **Il primo** nella **parte sensitiva**, che è una **passione.** E questo non costituisce essenzialmente la contrizione quale atto di virtù, ma ne è piuttosto l'effetto. Infatti la virtù della penitenza, come infligge al proprio corpo un castigo esterno per compensare l'offesa commessa contro Dio mediante le membra corporee, così infligge al concupiscibile stesso il castigo del dolore dei peccati, poiché anche il concupiscibile ha cooperato a commetterli. - Tuttavia questo dolore può rientrare nella contrizione in quanto quest'ultima fa parte del sacramento: poiché i sacramenti non si limitano agli atti interni, ma sono fatti per compiersi in atti esterni e mediante realtà sensibili.

- **Il secondo** dolore è **nella volontà**, **e non è altro che il dispiacere di qualche male**: secondo quel processo per cui, come si è spiegato *[In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 5]*, gli affetti della volontà vengono denominati con i nomi delle passioni. E in questo senso la contrizione è essenzialmente un dolore, ed è **un atto della virtù della penitenza**.

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

L'**attrizione** sta a indicare una **tappa verso la contrizione perfetta**: per cui nell'ambito dei corpi si parla di cose tritate [***attrita***] quando esse sono sminuzzate in qualche modo, ma non perfettamente: mentre si parla di contrizione [ossia di triturazione] quando tutti i pezzi sono ridotti in parti minutissime. E così nel campo spirituale l'**attrizione** significa un certo **dispiacere dei peccati commessi, però non perfetto**; la contrizione invece [il dolore] perfetto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**attrizione** possa divenire **contrizione.** Infatti:

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

L'attrizione e la contrizione differiscono tra loro come ciò che è informe differisce da ciò che è formato. Ma la fede informe può divenire formata. Quindi anche l'attrizione può divenire contrizione.

Spl. III[a] q. 1, a. 3, arg. 2

La materia riceve la sua perfezione appena rimossa la privazione. Ma il dolore sta alla grazia come la materia alla forma: poiché la grazia rende formato il dolore. Perciò il dolore, che prima

era informe mentre c'era il peccato, che è privazione della grazia, tolto il peccato riceve la perfezione con la formazione da parte della grazia. Si ha quindi la medesima conclusione.

Spl. III[a] q. 1, a. 3. SED CONTRA:

Di due cose che hanno princìpi totalmente diversi l'una non potrà mai diventare l'altra. Ora, il principio dell'**attrizione** è il **timore servile**, mentre quello della **contrizione** è il **timore filiale**. Quindi l'attrizione non può divenire in alcun modo contrizione.

Spl. III[a] q. 1, a. 3 RESPONDEO:

Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni dicono che l'attrizione diventa contrizione, come la fede informe diviene fede formata. - Ma ciò è evidentemente impossibile. Poiché sebbene l'abito della fede diventi formato, mai tuttavia un atto di fede informe diventa un atto di fede formata: **poiché quell'atto informe passa e non permane quando sopravviene la carità.** Ora, l'attrizione e la contrizione non sono abiti, ma semplicemente atti. Inoltre gli abiti delle virtù infuse che riguardano la volontà non possono mai essere informi: poiché essi conseguono alla carità, come si è visto *[In 3 Sent. d. 27, q. 3, a. 4, sol. 3; cf. II-II, q. 123, a. 8]*. Prima quindi che venga infusa la grazia non esiste un abito che possa emettere un atto di contrizione. Quindi in nessun modo l'attrizione può divenire contrizione. Ed è appunto ciò che sostiene l'altra opinione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La fede e la contrizione, come si è visto [nel corpo], non sono alla pari.

Spl. III[a] q. 1, a. 3, ad arg. 2

Solo una materia che rimane identica al sopravvenire della sua perfezione diviene formata una volta tolta la privazione. Ma quel dolore che era informe non rimane identico al sopravvenire della carità. Quindi esso non può divenire formato. Oppure si può rispondere che la materia non deriva dalla forma essenzialmente, come invece l'atto deriva dall'abito da cui riceve la forma. Per cui nulla impedisce che la materia riceva una nuova forma che prima non aveva, mentre ciò è impossibile per un atto; come è impossibile che una data cosa, numericamente identica, nasca da una causa dalla quale prima non era nata: poiché una cosa viene all'esistenza una volta soltanto.

Spl. Questione 2
Proemio

Passiamo ora a esaminare **l'oggetto della contrizione**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se si debba avere la contrizione della pena;
2. Se si debba avere del peccato originale;
3. Se si debba aver contrizione di ogni peccato attuale commesso;
4. Se si debba avere dei peccati attuali da commettere;
5. Se si debba avere dei peccati altrui;
6. Se si debba aver contrizione di ciascun peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che si debba avere la **contrizione** non solo della **colpa**, ma anche della **pena**. Infatti:

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

S. Agostino afferma: «**Nessuno desidera la vita eterna se non prova dispiacere di questa vita mortale**». Ora, **la mortalità** della vita è una **pena.** Quindi il penitente deve addolorarsi anche delle pene.

Spl. III[a] q. 3, a. 1, arg. 2

Citando S. Agostino, sopra abbiamo detto che il penitente deve addolorarsi di «essersi privato della virtù». Ma la privazione della virtù è un castigo. Quindi la contrizione è un dolore che abbraccia anche le pene, o castighi.

Spl. III[a] q. 3, a. 1. SED CONTRA:

Nessuno tiene ciò di cui si addolora. Ora **il *penitente***, stando all'etimologia del termine, «***tiene la pena***». Perciò non si addolora di essa. Quindi la contrizione, che è il dolore del penitente, non ha per oggetto la pena.

Spl. III[a] q. 3, a. 1. RESPONDEO:

La contrizione, come si è spiegato sopra *[q. 1, a. 1]*, implica l'idea di **frantumazione** di una cosa dura e integra. Ora, questa integrità e durezza si riscontra nel **male della colpa**: poiché la volontà da cui esso procede, in colui che compie il male, rimane sulle proprie posizioni e non cede al precetto della legge. E così il dispiacere di questo male viene detto metaforicamente

contrizione. Ma questa metafora non si può applicare al male della pena: poiché di per sé la pena dice già menomazione. Quindi del male della pena si può avere il **dolore**, ma non la **contrizione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Secondo **S. Agostino**, la penitenza deve avere per oggetto questa vita mortale non a motivo della sua mortalità (a meno che non si prenda il termine penitenza nel significato generico di dolore), ma **a causa dei peccati** a cui siamo trascinati dall'infermità di questa vita.

Spl. III[a] q. 3, a. 1, ad arg. 2

Il dolore col quale uno si rammarica della perdita della virtù per il peccato non è essenzialmente la contrizione stessa, ma ne è il movente o principio: come infatti ci si muove a desiderare una cosa per il bene che da essa ci si ripromette, così ci si muove ad addolorarsi di una data cosa per il male che ne è derivato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** debba abbracciare il **peccato originale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 3, a. 2, arg. 1

Del peccato attuale dobbiamo avere la contrizione non a motivo dell'atto, ossia in quanto è un ente, ma a motivo della deformità: poiché l'atto nella sua sostanza è un bene, e deriva da Dio. Ora, il peccato originale implica deformità come quello attuale. Quindi anche di esso dobbiamo avere la contrizione.

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

L'uomo in seguito al peccato originale fu allontanato da Dio: poiché il castigo di esso fu la privazione della visione di Dio. Ora, tutti devono addolorarsi di essere stati allontanati da Dio. Quindi l'uomo deve provare dispiacere del peccato originale. Perciò deve averne la contrizione.

Spl. III[a] q. 3, a. 2. SED CONTRA:

La medicina deve essere proporzionata alla malattia. Ma **il peccato originale fu contratto senza la nostra volontà**. Quindi per esserne guariti non è necessario un atto della volontà quale la contrizione.

Spl. III[a] q. 3, a. 2. RESPONDEO:

La contrizione, come si è detto *[q. 1, aa. 1, 2]*, è un dolore che riguarda e in qualche modo infrange la durezza della volontà. Essa quindi può avere per oggetto solo quei peccati che provengono dalla durezza della nostra volontà. Poiché dunque **il peccato originale non è dovuto alla nostra volontà**, ma fu contratto a motivo dell'origine della nostra natura corrotta, di esso non si può avere la **contrizione** in senso proprio, ma solo il **dispiacere**, o il **dolore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 3, a. 2, ad arg. 1

La contrizione ha per oggetto il peccato non per la sola entità dell'atto, poiché da questo punto di vista esso non ha natura di male, e neppure a motivo della sola deformità, poiché di per sé la deformità non ha natura di colpa, tanto che talvolta implica una pena, ma ha per oggetto il peccato in quanto implica ambedue queste deformità derivanti da un atto volontario. Ora, ciò non avviene nel peccato originale. Quindi di esso non ci può essere contrizione.

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

Vale la stessa risposta: poiché il solo allontanamento volontario è oggetto della contrizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debba avere la **contrizione di tutti i peccati attuali da noi commessi**. Infatti:

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

«I contrari vengono curati mediante i contrari». Ora certi peccati, come quelli di accidia e di invidia, sono peccati di tristezza. Quindi la loro medicina non deve essere la tristezza della contrizione, ma la gioia.

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

La contrizione è un atto della volontà, la quale non può avere per oggetto ciò che è estraneo alla conoscenza. Ma ci sono dei peccati estranei alla nostra conoscenza, come quelli dimenticati. Quindi di essi non ci può essere contrizione.

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

La contrizione volontaria cancella i peccati commessi volontariamente. Ma l'ignoranza toglie la volontarietà, come spiega il Filosofo. Perciò i peccati di ignoranza non devono essere oggetto di contrizione.

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

Non ci deve essere contrizione per quei peccati che non vengono cancellati dalla contrizione stessa. Ora, certi peccati non vengono cancellati da quest'ultima: come i veniali, che rimangono anche dopo la grazia della contrizione. Quindi la contrizione non deve abbracciare tutti i peccati commessi.

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

La penitenza è il rimedio per tutti i peccati attuali. Ma non c'è penitenza di alcun peccato senza la contrizione, che ne è la prima parte integrante. Quindi la contrizione deve abbracciare tutti i peccati. Nessun peccato viene rimesso se non si ottiene la **giustificazione**. Ma per la giustificazione è richiesta la **contrizione**, come si è visto *[In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 4]*. Quindi si deve avere la contrizione di tutti i peccati.

Spl. IIIª q. 3, a. 3 RESPONDEO:

Ogni colpa attuale è dovuta al fatto che la volontà non cede di fronte alla legge di Dio, o trasgredendola, od omettendone i precetti, oppure prescindendo da essa. E poiché ciò che ha la capacità di non subire facilmente l'influsso altrui è denominato duro, in ogni peccato attuale si riscontra una certa durezza. Se quindi un peccato deve essere sanato, è necessario che venga rimesso mediante la **contrizione, capace di infrangere tale durezza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 3, a. 3, ad arg. 1

La contrizione, come risulta dalle spiegazioni date *[a. 2, ad 1]*, si contrappone al peccato per quanto in esso deriva dalla deliberazione della volontà decisa a non seguire il comando della legge di Dio, non già per quanto costituisce la materia o l'oggetto del peccato, e sopra cui cade la scelta. Ora, la scelta della volontà cade non solo sull'atto delle altre facoltà, di cui essa si serve per raggiungere il proprio fine, ma anche sul proprio atto: poiché la volontà vuole volere una cosa. Ed è in questo modo che la deliberazione della volontà cade su quel dolore o tristezza che si riscontra nei peccati di invidia o simili: sia che tale dolore risieda nel senso, sia che risieda nella volontà. Quindi a tali peccati si contrappone il dolore della contrizione.

Spl. IIIª q. 3, a. 3, ad arg. 2

Una cosa può essere dimenticata in due modi. O così da scomparire del tutto dalla mente: e allora uno non è in grado di ricercarla. Oppure in modo da scomparire in parte, e in parte rimanere: come quando ricordo genericamente di aver sentito parlare di una cosa, ma non ricordo di essa nulla di specifico. E allora ricerco nella memoria per ricordare. Allo stesso modo anche un peccato può essere **dimenticato in due maniere**:

- O perché rimane **nella memoria genericamente**, ma non specificatamente. E allora uno deve ripensare per ricordarlo: poiché si è tenuti ad avere la contrizione particolare di ciascun peccato mortale. Se però non è in grado di ricordarlo, basta che se ne penta nella misura in cui se ne ricorda. E **in questo caso deve dolersi non solo del peccato,** ma anche della dimenticanza dovuta alla **negligenza**.

- Se invece un peccato è **sparito del tutto dalla memoria**, allora l'impotenza scusa dal dovere [della contrizione specifica], e **basta la contrizione generale per tutto ciò in cui uno ha offeso Dio**. Quando però tale impotenza viene a cessare, come quando il peccato torna alla mente, allora si è tenuti ad averne la contrizione. Come accade anche al povero che non è in grado di restituire ciò che deve: egli è dispensato dal restituire, però vi è tenuto non appena sarà in grado di farlo.

Spl. IIIª q. 3, a. 3, ad arg. 3

Se l'ignoranza toglie del tutto la volontà di agire malamente, allora scusa del tutto, e non c'è peccato. Spesso però essa non toglie del tutto tale volontà: e allora non scusa del tutto, ma diminuisce la gravità del peccato. Perciò si è tenuti alla contrizione dei peccati commessi per ignoranza.

Spl. IIIª q. 3, a. 3, ad arg. 4

Il peccato veniale può rimanere dopo la contrizione del peccato mortale, ma non dopo quella del peccato veniale stesso. Perciò si deve avere la contrizione anche dei peccati veniali, come si è detto sopra *[In 4 Sent., d. 16, q. 3, 2, sol. 2; cf. III, q. 87, a. 1]* a proposito della penitenza.

ARTICOLO 4

VIDETUR che si debba avere la **contrizione anche dei peccati futuri.** Infatti:

Spl. III[a] q. 3, a. 4, arg. 1

La contrizione è un atto del libero arbitrio. Ma il libero arbitrio ha per oggetto più il futuro che il passato: poiché la scelta, che è l'atto proprio del libero arbitrio, riguarda i fatti contingenti futuri, come dice Aristotele. Quindi la contrizione ha per oggetto più i peccati futuri che quelli passati.

Spl. III[a] q. 3, a. 4, arg. 2

Il peccato risulta aggravato in base alle **conseguenze.** Per cui S. Girolamo scrive che il castigo di Ario non può essere ancora terminato, poiché è ancora possibile che qualcuno cada in rovina per la sua eresia. E lo stesso vale per chi è riconosciuto omicida se ha ferito un altro mortalmente, prima ancora che il ferito muoia. Ora, nell'intervallo il peccatore è tenuto a pentirsi del suo peccato. Deve quindi pentirsene non solo per la gravità che riveste in base all'atto già compiuto, ma anche per la gravità che riveste in vista del futuro. E così la contrizione riguarda il futuro.

Spl. III[a] q. 3, a. 4. SED CONTRA:

La contrizione è una parte integrante della penitenza. Ma **la penitenza ha sempre per oggetto il passato. Quindi anche la contrizione.**

Spl. III[a] q. 3, a. 4. RESPONDEO:

In ogni catena di motori mossi ordinati tra loro il motore inferiore, oltre al moto suo proprio, segue in parte l'influsso del motore superiore: come è evidente nel moto dei pianeti, poiché oltre al moto loro proprio essi seguono il moto del primo cielo. Ora, per tutte le virtù morali il motore universale è la **prudenza**, denominata «**l'auriga delle virtù**». Per cui ogni virtù morale, oltre ad avere l'atto suo proprio, partecipa dell'atto della prudenza. Essendo dunque **la penitenza** una virtù morale, quale parte della giustizia, ne segue che all'atto suo proprio si aggiunge l'atto della prudenza. Ora, l'atto suo proprio ha per oggetto il **peccato commesso**. Quindi il suo atto principale, che è la contrizione, secondo la sua specie riguarda i peccati passati. Indirettamente però, in quanto partecipa l'atto della prudenza, riguarda anche quelli futuri. E tuttavia la penitenza non abbraccia il futuro secondo la sua funzione specifica. Per questo colui che si esercita nella contrizione si **addolora dei peccati passati** e **si cautela per i futuri**, ma per i **peccati futuri** non si parla di **contrizione**, bensì di **precauzione**, che è una parte della prudenza aggiunta alla contrizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 3, a. 4, ad arg. 1

Si dice che il libero arbitrio riguarda i futuri contingenti quanto agli atti in se stessi, ma non quanto a ciò che è l'oggetto di tali atti. Infatti con un atto del libero arbitrio uno può ragionare di cose passate e necessarie; e tuttavia l'atto del ragionare, in quanto è oggetto del libero arbitrio, è un futuro contingente. E in questo senso anche l'atto della contrizione è un futuro contingente in quanto è soggetto al libero arbitrio, ma il suo oggetto può essere il passato.

Spl. III[a] q. 3, a. 4, ad arg. 2

Le **conseguenze** che aggravano il peccato erano **già implicite nell'atto come nella loro causa**. Perciò la colpa ebbe tutta la sua gravità quando venne commessa, e dalle conseguenze non riceve nulla di essenziale quanto alla colpevolezza. Sebbene venga ad aggravarsi la pena accidentale: in quanto cioè uno nell'inferno avrà più motivi di addolorarsi per il numero dei mali conseguenti al suo peccato. E in questo senso parla S. Girolamo. Non ne segue perciò che la contrizione debba avere per oggetto solo i peccati passati.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si debba avere la **contrizione dei peccati altrui**. Infatti:

Spl. III[a] q. 3, a. 5, arg. 1

Nessuno chiede perdono di un peccato di cui non è contrito. Ora, nei **Salmi 18, 14**, si chiede perdono dei peccati altrui: «**Dei peccati altrui fa' grazia al tuo servo**». Quindi si deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

Spl. III[a] q. 3, a. 5, arg. 2

La carità obbliga l'uomo ad amare il prossimo «come se stesso». Ma per l'amore che porta a se stesso uno si addolora del male e desidera il bene. Siccome quindi siamo tenuti a desiderare per il prossimo i beni della grazia come per noi stessi, pare che **dobbiamo dolerci delle sue colpe come delle nostre**. Ma la contrizione non è altro che il dolore dei peccati. Quindi l'uomo deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

Spl. III[a] q. 3, a. 5. SED CONTRA:

La **contrizione** è un atto della **virtù della penitenza**. Ora, nessuno può pentirsi di ciò che non ha fatto. Quindi nessuno può avere la contrizione dei peccati altrui.

Spl. III[a] q. 3, a. 5. RESPONDEO:

Ciò che viene frantumato, o contrito, è ciò stesso che prima era duro e integro. **Quindi si richiede che la contrizione dei peccati si verifichi nell'identica persona in cui ci fu in precedenza la durezza del peccato**. E così non esiste contrizione per i peccati altrui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 3, a. 5, ad arg. 1

Il Profeta chiede che gli vengano perdonati i peccati altrui per il fatto che uno trattando con i peccatori contrae qualche contaminazione, secondo le parole del **Salmo 17, 27**: «**Con il perverso ti pervertirai**».

Spl. III[a] q. 3, a. 5, ad arg. 2

Dei peccati altrui siamo tenuti a dolerci, ma non è necessario che ne abbiamo la contrizione: poiché, come si è già spiegato *[In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 2, sol. 2]*, non ogni dolore dei peccati passati è contrizione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia richiesta la contrizione **di ogni singolo peccato mortale.** Infatti:

Spl. III[a] q. 3, a. 6, arg. 1

Nella giustificazione **il moto di contrizione è istantaneo.** Ma in un istante l'uomo non può ricordare i singoli peccati. Quindi non si richiede che la contrizione si estenda a ciascuno di essi.

Spl. III[a] q. 3, a. 6, arg. 2

La contrizione deve cadere sui peccati in quanto **allontanano da Dio:** poiché il volgersi alle creature senza allontanamento da Dio non richiede contrizione. Ma tutti i peccati mortali coincidono nell'allontanamento suddetto. Perciò basta per tutti un'unica contrizione.

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

Sono più affini tra loro i vari peccati mortali attuali che non il peccato attuale e quello originale. Ma **un solo battesimo** cancella tutti i peccati attuali e quello originale. Quindi **un'unica contrizione** generale basta a cancellare tutti i peccati mortali.

Spl. III[a] q. 3, a. 6. SED CONTRA:

1. Per malattie diverse ci sono medicine diverse: poiché, come dice **S. Girolamo**, «**non può guarire l'occhio ciò che guarisce il calcagno**». Ma l'atto di **contrizione** è la **medicina particolare** contro un dato peccato mortale. Quindi non basta una contrizione generica per tutti.

2. **La contrizione si esplica nella confessione**. Ora, i peccati mortali vanno confessati singolarmente. Quindi si è anche tenuti ad avere la contrizione di ciascuno di essi.

Spl. III[a] q. 3, a. 6 RESPONDEO:

La contrizione può essere considerata sotto due aspetti:

- cioè nel suo principio e nel suo termine. E chiamo **principio della contrizione la riflessione** che uno fa con dolore sul proprio peccato, se non con il dolore della contrizione, almeno con quello dell'attrizione.

- Si ha invece **il termine della contrizione** quando tale dolore è già **informato dalla grazia**. Quindi rispetto al **principio della contrizione** si richiede che uno abbia **dolore dei singoli peccati** che ha nella memoria. Rispetto invece **al termine** basta che lo abbia in generale per tutti: infatti allora tale moto dipende da tutte le disposizioni precedenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 3, a. 6, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 3, a. 6, ad arg. 2

Sebbene tutti i peccati mortali siano simili nell'**allontanamento da Dio**, differiscono però nel **motivo,** nel **modo** e nella **gravità** di questo allontanamento. E ciò in base al modo diverso di aderire alla creatura.

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

Il **battesimo** agisce in virtù dei **meriti di Cristo**, i quali hanno un **valore infinito** per cancellare tutti i peccati: perciò un solo battesimo basta per tutti. **Nella contrizione invece, assieme ai meriti di Cristo, si richiede anche il nostro atto.** E così ai singoli peccati quest'ultimo deve riferirsi singolarmente: non avendo una virtù infinita di contrizione. Oppure si può rispondere che il battesimo è come una nascita spirituale, mentre la penitenza, quanto alla contrizione e alle altre sue parti, è come una guarigione ottenuta mediante una certa alterazione. Ora, è noto che nella generazione fisica di una realtà corporea, che è accompagnata da una corruzione, mediante la sola generazione vengono rimossi tutti gli accidenti contrari alla realtà generata, che erano gli accidenti della realtà corrotta. Nell'alterazione invece viene eliminato il solo accidente contrario a quello a cui termina l'alterazione stessa. Così dunque un solo battesimo cancella simultaneamente tutti i peccati, inducendo una vita nuova, mentre la penitenza non può cancellare tutti i peccati se non si porta su ciascuno di essi. Per questo sono necessarie la contrizione e la confessione di ogni colpa.

Spl. Questione 3
Proemio

E passiamo a considerare **l'intensità della contrizione**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la contrizione sia il più grande dolore possibile in natura;
2. Se possa essere un dolore eccessivo;
3. Se per un peccato il dolore possa essere maggiore che per un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contrizione non sia **il più grande dolore possibile in natura**. Infatti:

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

Il dolore è la sensazione di una lesione. Ma certe lesioni sono sentite più fortemente della lesione del peccato: p. es. la lesione di una ferita. Quindi la contrizione non è il dolore più grande.

Spl. III[a] q. 3, a. 1, arg. 2

Le cause le giudichiamo dagli effetti. Ora, l'effetto del dolore sono le lacrime. Poiché dunque talvolta chi è contrito non versa lacrime per i peccati, mentre ne versa per la morte di un amico, per una ferita o per altre cose del genere, pare che la contrizione non sia il più grave dei dolori.

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

Più un sentimento è mescolato al suo contrario, tanto meno è intenso. Ora, nel **dolore della contrizione** è mescolata molta **gioia**: poiché il contrito gode della propria liberazione, della speranza del perdono e di altre cose del genere. Quindi il suo dolore è minimo.

Spl. III[a] q. 3, a. 1, arg. 4

Il **dolore della contrizione** è un **certo dispiacere**. **Ma vi sono molte cose che dispiacciono all'uomo contrito più dei peccati commessi:** infatti egli non vorrebbe subire la pena dell'inferno piuttosto che peccare, e neppure avere sostenuto tutte le pene temporali, o anche sostenerle: altrimenti pochi sarebbero i contriti. Perciò la contrizione non è il dolore più grande.

Spl. III[a] q. 3, a. 1. SED CONTRA:

1. Qualsiasi dolore è fondato sull'amore, nota S. Agostino. Ma **l'amore di carità**, su cui è fondato il dolore della contrizione, **è l'amore più grande**. Quindi la contrizione è il dolore più grande.

2. Il **dolore** riguarda il **male.** Quindi per un male più grave ci deve essere un dolore più grande. Ma la colpa è un male più grande della pena. Quindi **il dolore della colpa**, ossia la contrizione, **sorpassa ogni altro dolore**.

Spl. III[a] q. 3, a. 1. RESPONDEO:

Nella contrizione dobbiamo distinguere **due tipi di dolore**.

- **Il primo risiede nella volontà**, e in esso consiste essenzialmente la **contrizione, la quale altro non è che il dispiacere dei peccati commessi**. E questo **dolore nella contrizione** sorpassa tutti gli altri dolori. Infatti nella misura in cui una cosa piace, dispiace il suo contrario. Ora, il fine piace sopra tutte le cose: poiché tutto è desiderato per il fine. Quindi il peccato che distoglie dall'ultimo fine deve dispiacere più di ogni altra cosa.

- Il secondo tipo di dolore **risiede nella parte sensitiva**, ed è causato dal primo dolore:

+ o **per una necessaria conseguenza naturale**, in quanto le facoltà inferiori seguono il moto di quelle superiori,

+ oppure **per una scelta,** in quanto il penitente eccita in se stesso questo dolore per piangere i peccati.

Ora, in nessuno di questi due casi è richiesto che il dolore sia della massima intensità. Poiché le facoltà inferiori vengono mosse dagli oggetti loro propri con maggiore intensità che in seguito alla ridondanza delle facoltà superiori. Quindi più l'operazione delle potenze superiori è prossima agli oggetti di quelle inferiori, più queste ne seguono l'impulso. Così dunque la parte sensitiva prova maggior dolore per una lesione sensibile di quanto non ne provi per ridondanza dalla ragione. E così pure è più intenso quel dolore che ridonda dalla ragione quando questa ha per oggetto realtà materiali, che non quando ha per oggetto realtà spirituali. Per cui il dolore della parte sensitiva che deriva dal dispiacere provato dalla ragione per il peccato non è più intenso degli altri dolori che si producono in essa. - E lo stesso si dica del dolore cercato volontariamente. Sia perché gli affetti inferiori non ubbidiscono ciecamente e assolutamente, in modo da produrre nell'appetito inferiore una passione così grande come comanda l'appetito superiore. Sia anche perché le passioni vengono assunte negli atti virtuosi secondo una certa misura, mentre talora il dolore non virtuoso non ne tiene conto e la sorpassa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Come il dolore sensibile deriva dalla sensazione di una lesione, così il dolore interiore deriva dalla conoscenza di un danno. Sebbene quindi la lesione del peccato non venga percepita dai sensi esterni, tuttavia è percepita come sommamente nociva dal senso interiore della ragione.

Spl. III[a] q. 3, a. 1, ad arg. 2

Le mozioni fisiche seguono le passioni della parte sensitiva immediatamente, mentre solo mediante queste ultime seguono gli affetti dell'appetito superiore. Per questo le lacrime scaturiscono con maggiore prontezza per il **dolore sensibile**, o anche per mali più prossimi alla sensibilità, che non per il **dolore spirituale** della contrizione.

Spl. IIIª q. 3, a. 1, ad arg. 3

La gioia che il penitente prova del proprio dolore non ne diminuisce il dispiacere, ma lo aumenta, poiché non gli è contraria: infatti, secondo **Aristotele**, «ogni funzione trova incremento nel piacere che provoca»; come chi prova piacere nell'apprendere una data scienza, impara meglio. E allo stesso modo chi gode di un dispiacere, lo sente in modo più acuto. - Può darsi però che tale gioia temperi il dolore che rifluisce dalla ragione sulla sensibilità.

Spl. IIIª q. 3, a. 1, ad arg. 4

Il **grado di dispiacere** per una data cosa deve corrispondere al **grado di malizia** di quest'ultima. Ora, in una colpa mortale **la malizia viene misurata**:

- **in rapporto alla persona contro cui si pecca** e che ne riceve l'ingiuria, E poiché l'uomo deve **amare Dio più di se stesso**, conseguentemente deve odiare la colpa più **in quanto è offesa di Dio** che **in quanto è nociva a lui stesso**.

- e **in rapporto a colui che pecca e che ne riceve il danno**.

+ Ora, la colpa è nociva a lui stesso principalmente perché **lo separa da Dio.** E da questo lato la separazione da Dio, che è una certa pena, deve dispiacere più della colpa in quanto produce tale danno, poiché quanto è odiato per un dato motivo è meno odiato del motivo stesso; tuttavia deve dispiacere meno della colpa in quanto è offesa di Dio. Tra le varie pene poi il grado di malizia va considerato in base alla gravità del danno. Quindi, poiché il massimo danno è la privazione del sommo bene, fra tutte le pene la più grave è la separazione da Dio.

+ C'è poi una **gradualità di malizia accidentale**, che è doveroso considerare nel dispiacere, basata sul rapporto **tra presente e passato**:

* poiché **il passato ormai non esiste più**, e quindi implica un grado minore di malizia come di bontà. Per questo l'uomo rifugge dal sopportare un male presente o futuro più di quanto non provi orrore per un male passato. Infatti non esiste una passione che corrisponda al male passato come il dolore corrisponde al male presente e il timore a quello futuro.

* Perciò di due mali passati l'animo aborrisce maggiormente quello **i cui effetti rimangono al presente o sono temuti per il futuro**, anche se nel passato era un male minore.

* E poiché l'effetto di una colpa precedente spesso non viene percepito come l'effetto di una pena precedente, sia perché la colpa viene guarita più perfettamente di certe pene, sia perché una menomazione fisica è più evidente di una menomazione spirituale, di conseguenza l'uomo, anche se ben disposto, talora sente maggiormente la ripulsa per una **pena precedente** che per una **colpa precedente**, sebbene sia più pronto a soffrire quella pena che a commettere quella colpa.

+ Si deve inoltre notare, nel **confronto tra la colpa e la pena**, che alcune pene sono inseparabili dall'offesa di Dio, come la separazione da Dio; altre poi aggiungono la perpetuità, come la pena dell'inferno. Perciò la pena a cui è annessa un'offesa va fuggita come la colpa. Quella poi che implica **perpetuità**, di per sé va fuggita più della colpa.

+ **Se** però si prescinde dall'offesa, e **si considera solo la pena**, questa riveste una malizia minore della colpa in quanto è offesa di Dio. E per questo deve dispiacere di meno.

Si noti però che, sebbene tale debba essere la disposizione di chi è contrito, tuttavia questi non va tentato in proposito. Poiché **l'uomo non può facilmente misurare i propri affetti, e talvolta ciò che dispiace meno pare che dispiaccia di più, essendo più vicino a un danno sensibile, che ci impressiona maggiormente.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il dolore della contrizione non possa essere eccessivo. Infatti:

Spl. III[a] q. 3, a. 2, arg. 1

Nessun dolore può essere più eccessivo di quello che distrugge il soggetto in cui si produce. Ma il dolore della contrizione, se è così grande da provocare la morte o l'infermità, è degno di lode. Infatti **S. Anselmo** scrive: «**Piaccia a Dio che le viscere della mia anima si dilatino al punto di far disseccare le midolla del mio corpo**»; e **S. Agostino** affermava di «**essere degno che i propri occhi divenissero ciechi per il pianto** ». Quindi il dolore della contrizione non può essere eccessivo.

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

Il dolore della contrizione deriva dall'**amore di carità**. Ora, l'amore di carità non può mai essere eccessivo. Quindi neppure il **dolore della contrizione.**

Spl. III[a] q. 3, a. 2. SED CONTRA:

Ogni **virtù morale** può essere guastata dall'eccesso come dal difetto. **Ora, la contrizione è l'atto di una virtù morale, ossia della penitenza**, che è una virtù annessa alla **giustizia**. Quindi **il dolore dei peccati può essere eccessivo.**

Spl. III[a] q. 3, a. 2. RESPONDEO:

La contrizione rispetto al **dolore che è nella ragione**, ossia rispetto al dispiacere per il peccato in quanto offesa di Dio, non può mai essere eccessiva: come non può esserlo l'amore di carità, dalla cui intensificazione viene intensificato tale dispiacere. Può essere però eccessiva rispetto al **dolore sensibile**: come può essere eccessiva la **macerazione esterna del corpo**. E in tutte queste cose **va presa come misura la conservazione del soggetto e del suo buono stato,** in modo che possa far fronte ai propri compiti. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 12, 1**: «**Che il vostro culto sia ragionevole**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 3, a. 2, ad arg. 1

S. Anselmo desiderava che per il fervore della devozione si essiccassero le midolla del suo corpo non quanto ai loro umori naturali, ma quanto ai **desideri e alle concupiscenze corporali.** **S. Agostino** poi, sebbene si riconoscesse degno di perdere gli occhi corporei per il

peccato, poiché qualsiasi peccatore è degno non solo della morte eterna, ma anche di quella temporale, tuttavia non voleva l'accecamento dei propri occhi.

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

L'argomento vale per il dolore che risiede nella **ragione.**

Spl. III[a] q. 3, a. s. C.

Il terzo argomento [s. c.] vale per il dolore della parte **sensitiva**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debba avere più dolore di un peccato che di un altro. Infatti:

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

S. Girolamo loda Santa Paola poiché «piangeva i peccati più piccoli come se fossero gravi». Quindi non si deve avere dolore di un peccato più che di un altro.

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

Il moto di contrizione è istantaneo. Ora, un unico moto non può essere insieme più intenso e più fiacco. Perciò la contrizione non deve essere più grande per un peccato piuttosto che per un altro.

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

La contrizione ha per oggetto il peccato in quanto distoglie da Dio. Ma sotto l'aspetto dell'allontanamento i peccati mortali si assomigliano tutti: poiché tutti distruggono la grazia, che unisce l'anima a Dio. Quindi la contrizione deve essere uguale per tutti i peccati mortali.

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

1. Nel **Deuteronomio 25, 2** si legge: «**Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo**». Ma il **castigo** va commisurato alla **contrizione** dei peccati: poiché la contrizione implica il proposito di espiarli. Quindi **la contrizione deve essere più grande per un peccato che per un altro.**

2. L'uomo è tenuto a pentirsi di ciò che era tenuto a evitare. Ora, si è tenuti a evitare un peccato più di un altro meno grave, quando si è costretti a scegliere tra i due. Quindi **l'uomo deve anche addolorarsi più dell'uno, cioè del più grave, che dell'altro.**

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

Della **contrizione** possiamo parlare in due sensi:

- Primo, **in quanto è correlativa ai singoli peccati**.

+ E in questo senso rispetto al **dolore della volontà** si richiede che **uno si dolga maggiormente di un peccato più grave**: poiché il motivo del dolore, ossia l'offesa di Dio, si trova più in un peccato che in un altro; infatti da un atto più disordinato Dio è offeso maggiormente.

+ Inoltre, poiché a **una colpa più grave** è dovuto un **più grave castigo**, anche **il dolore** della parte sensitiva, accettato volontariamente per l'espiazione delle colpe, **deve essere maggiore** per un peccato più grave. Invece la misura del dolore sensibile in quanto deriva dall'influsso dell'appetito superiore dipende dalla disposizione della parte inferiore a riceverlo, e non dalla gravità del peccato.

- **Secondo**, si può considerare la contrizione **in quanto abbraccia simultaneamente tutti i peccati**, come nell'atto della giustificazione. E tale contrizione o procede dalla considerazione dei singoli peccati: e allora, sebbene sia un unico atto, **virtualmente riguarda la distinzione dei peccati.** Oppure ha per lo meno il proposito annesso di ripensarli singolarmente. E anche in questo caso la contrizione è abitualmente maggiore per un peccato più che per un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Santa Paola viene lodata non perché piangeva ugualmente tutti i peccati ma perché, pur piangendo solo dei piccoli peccati, li piangeva, in confronto con altri penitenti, come se fossero grandi. Ma essa avrebbe pianto molto di più quelli più gravi.

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

In quel moto subitaneo di contrizione, sebbene non si possa riscontrare la distinzione di intensità rispetto ai vari peccati in modo attuale, tuttavia la si riscontra nel modo che abbiamo indicato [nel corpo]. E anche in un secondo modo, in quanto cioè i singoli peccati hanno un ordine rispetto al motivo ispiratore di quella contrizione universale, cioè all'offesa di Dio. Chi infatti ama un tutto, virtualmente ama anche le sue parti, sebbene non in modo attuale: e allora egli ama alcune parti più e altre meno, in base all'ordine che hanno rispetto al tutto. Come se uno ama una comunità, virtualmente ama i singoli membri di essa più o meno secondo il loro ordine al bene comune. E così pure chi si addolora dell'offesa di Dio, **implicitamente si addolora in grado diverso** nella misura in cui una cosa offende Dio in modo più o meno grave.

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

Sebbene qualsiasi peccato mortale allontani da Dio e distrugga la grazia, tuttavia l'uno allontana più dell'altro nella misura in cui è più in disaccordo dell'altro con l'ordine della bontà divina.

Spl. Questione 4
Proemio

Passiamo quindi a esaminare **il tempo della contrizione**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il tempo della contrizione duri tutta la vita presente;
2. Se sia opportuno dolersi di continuo dei peccati;
3. Se dopo la vita presente le anime possano avere la contrizione dei peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il tempo della contrizione non duri per tutta la vita presente. Infatti:

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

Il peccato commesso condanna al dolore come condanna alla vergogna. Ma la vergogna per il peccato non dura tutta la vita: poiché, come dice S. Ambrogio, «non ha di che vergognarsi colui che ha conseguito il perdono del suo peccato». Quindi neppure la contrizione, che è il dolore dei peccati.

Spl. III[a] q. 4, a. 1, arg. 2

S. Giovanni, **1Giovanni 4, 18**, afferma che «**l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo**». Ora, anche il dolore suppone un castigo. Quindi nello stato di carità perfetta non può rimanere la contrizione.

Spl. III[a] q. 4, a. 1, arg. 3

Del passato non ci può essere dolore, che propriamente è del male presente, se non in quanto qualcosa del male passato perdura attualmente. Ma talora si giunge in questa vita a uno stato tale in cui non resta nulla dei peccati commessi: né la **disposizione**, né la colpa, né qualsiasi **reato**. Quindi non occorre più sentirne dolore.

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

S. Paolo, **Romani 8, 28**, dichiara che «**per coloro che amano Dio tutto concorre al bene**»: anche i peccati, aggiunge la Glossa. Perciò non è necessario, dopo la remissione dei peccati, dolersi di essi.

Spl. III[a] q. 4, a. 1, arg. 5

La contrizione è una parte della penitenza assieme alla soddisfazione. Ma **la soddisfazione non è richiesta di continuo**. Quindi neppure la contrizione.

Spl. III[a] q. 4, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che «**dove termina il dolore viene meno la penitenza; e dove manca la penitenza non rimane nulla del perdono**». Poiché dunque bisogna non perdere il perdono ottenuto, è necessario dolersi continuamente del peccato. Nella Scrittura, **Siracide 5, 5**, si legge: «**Non essere troppo sicuro del perdono**». Quindi l'uomo deve sempre pentirsi per ottenere la remissione dei peccati.

Spl. III^a q. 4, a. 1. RESPONDEO:

Nella contrizione si riscontrano **due tipi di dolore**:

- **il primo, proprio della ragione**, è la detestazione del peccato commesso; il secondo, proprio della parte sensitiva, deriva dal precedente. Ora, la contrizione deve durare per tutto il tempo della vita presente secondo l'uno e l'altro dolore. Infatti finché uno è nella vita presente è costretto a detestare gli ostacoli che impediscono o ritardano il suo cammino verso la meta. Per cui essendo il corso della nostra vita verso Dio ritardato dalle colpe passate, poiché il tempo che ci era stato concesso per percorrerlo non può più essere ricuperato, **è necessario che per tutto il tempo della vita presente rimanga lo stato di contrizione come detestazione del peccato.**

- E lo stesso si dica per il **dolore sensibile**, che è assunto dalla volontà come un castigo. L'uomo infatti, avendo col peccato meritato una pena eterna, e avendo offeso l'eterno Dio, quando la pena eterna gli viene commutata in pena temporale deve per lo meno conservare il dolore «nella sua eternità di uomo», ossia per tutto il corso della vita. Per questo Ugo di S. Vittore afferma che Dio, sciogliendo l'uomo dalla colpa e dalla pena eterna, lo lega **con il vincolo della perpetua detestazione del peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La vergogna è legata al peccato solo in quanto esso implica turpitudine. Per cui una volta rimessa la colpa non c'è più posto per la vergogna. Rimane invece sempre posto per il dolore, il quale si riferisce alla colpa non solo per la sua turpitudine, ma anche per quanto ha di nocivo.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 2

Il timore servile che la carità estromette è incompatibile con la carità a motivo della sua servilità, che si riferisce alla pena. Ma il dolore della contrizione è causato dalla carità, come si è visto sopra *[q. 3, a. 1, s. c. 1]*. Quindi il paragone non regge.

Spl. III^a q. 4, a. 1, ad arg. 3

Sebbene con la penitenza il peccatore torni in possesso della grazia precedente e diventi immune dal reato della pena, tuttavia non ritorna mai alla iniziale **dignità dell'innocenza**. E **così rimane sempre in lui qualcosa dei peccati commessi.**

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

Come non si deve «**fare il male perché ne venga un bene**», **Romani 3, 2,** così non si deve godere del male perché da esso, per l'influsso della divina provvidenza, occasionalmente ne viene un bene: poiché **di quel bene i peccati non sono stati causa, ma piuttosto**

impedimento. Fu invece la divina provvidenza a causarlo: e di essa l'uomo deve godere, mentre deve addolorarsi del passato.

Spl. III[a] q. 4, a. 1, ad arg. 5

La soddisfazione si riferisce alla pena determinata che deve essere imposta per i peccati. Quindi essa può avere un termine, così che non si debba soddisfare ulteriormente. Tale pena però va proporzionata alla colpa soprattutto sotto l'aspetto della conversione [alla creatura], da cui il peccato trae la sua finitezza; il dolore della contrizione invece si riferisce alla colpa sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], da cui il peccato trae una certa infinità. **Quindi la vera contrizione deve durare sempre. E non c'è inconveniente alcuno se essa rimane mentre la soddisfazione viene a cessare.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia bene dolersi continuamente dei peccati. Infatti:

Spl. III[a] q. 4, a. 2, arg. 1

Talvolta è bene gioire, come risulta dall'esortazione dell'Apostolo, **Filippesi 4, 4**: «**Rallegratevi nel Signore sempre**», a cui la Glossa aggiunge che «è necessario rallegrarsi». Ma non è possibile rallegrarsi e addolorarsi nello stesso tempo. Quindi non è bene dolersi sempre dei peccati.

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

Quanto è di per sé cattivo e repellente non va assunto se non nella misura in cui è necessario come rimedio a qualcosa, come è evidente nel caso della cauterizzazione e dell'amputazione. Ora, la tristezza di per sé è cattiva, per cui la Scrittura, **Siracide 30, 22 s**., raccomanda: «**Non abbandonarti alla tristezza**», e aggiunge il motivo: «**Poiché la malinconia ha rovinato molti, e da essa non si ricava nulla di buono**». E ciò è ribadito espressamente anche da **Aristotele**. Quindi dei peccati non ci si deve affliggere più di quanto è sufficiente a cancellarli. Ma subito dopo il primo atto di contrizione il peccato viene cancellato. **Quindi non è bene dolersene ulteriormente.**

Spl. III[a] q. 4, a. 2, arg. 3

S. Bernardo ha scritto: «**Il dolore è buono se non è continuo: poiché all'assenzio bisogna mescolare il miele**». Perciò pare che non sia bene avere un dolore continuo.

Spl. III[a] q. 4, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino raccomanda: «**Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore**». 2. È bene continuare sempre, per quanto è possibile, quegli atti in cui consiste la beatitudine. Ma tale è il dolore dei peccati, come risulta dal Vangelo, **Matteo 5, 5**: «**Beati gli afflitti**». Quindi è bene prolungare il dolore per quanto è possibile.

Spl. III[a] q. 4, a. 2. RESPONDEO:

Una delle caratteristiche degli **atti di virtù** sta nel fatto che in essi **non si può riscontrare né eccesso né difetto**, come spiega Aristotele. Essendo quindi la **contrizione** un **atto della virtù della penitenza**, quale dispiacere dell'appetito razionale essa non può ammettere un eccesso, né di intensità né di durata, se non nel caso in cui tale atto di virtù venga a impedire l'atto di un'altra virtù più necessaria in un dato momento. Quindi quanto più uno insiste nell'atto di tale dispiacere, meglio è: purché egli compia a suo tempo gli atti delle altre virtù, quando sono richiesti. **Le passioni** invece possono essere o esagerate o insufficienti sia per l'intensità che per la durata. Per questo la **passione del dolore** assunta dalla volontà, come deve essere moderatamente intensa, così deve essere moderatamente prolungata: perché se durasse troppo l'uomo cadrebbe nella **disperazione**, nella **pusillanimità** e in altri vizi di questo genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 4, a. 2, ad arg. 1

Il dolore della contrizione impedisce **la gioia mondana, non però la gioia che viene da Dio**, la quale ha per oggetto anche questo dolore.

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

La Scrittura qui parla della **tristezza mondana**. E il Filosofo parla della **passione della tristezza**, di cui bisogna servirsi con moderazione, secondo che lo richiede il fine per cui la assumiamo.

Spl. III[a] q. 4, a. s. C.

S. Bernardo parla del dolore in quanto è una passione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le anime abbiano la **contrizione** dei loro peccati anche **dopo la vita presente**. Infatti:

Spl. III[a] q. 4, a. 3, arg. 1

L'amore di carità causa il dispiacere dei peccati. Ma dopo la vita presente rimane la carità in certe anime, sia come atto che come abito: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 8**, «**la carità non avrà mai fine**». Perciò rimane il dispiacere dei peccati commessi, che è l'essenziale della contrizione.

Spl. III[a] q. 4, a. 3, arg. 2

Ci si deve affliggere più per la colpa che per la pena. Ora, nel purgatorio le anime sono afflitte sia per la pena sensibile che per la dilazione della gloria. Molto più dunque si affliggono per le colpe da loro commesse.

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

La pena del purgatorio è soddisfattoria per il peccato. Ma la soddisfazione deve la sua efficacia alla contrizione. Quindi la contrizione rimane anche dopo questa vita.

Spl. IIIª q. 4, a. 3. SED CONTRA:

1. La contrizione è una parte del sacramento della penitenza. Ma **i sacramenti dopo la vita presente non rimangono.** Quindi neppure la contrizione.

2. La contrizione può essere così grande da cancellare sia la colpa che la pena. Se quindi nel purgatorio le anime potessero avere la contrizione, potrebbero conseguire con la contrizione il condono della pena, ed essere liberate del tutto dalla pena sensibile: il che è falso.

Spl. IIIª q. 4, a. 3 RESPONDEO:

Nella **contrizione** vanno considerate tre cose:

- la prima è il **genere** a cui la contrizione appartiene, e che è il **dolore**;

- la seconda è la **forma**, essendo essa un **atto di virtù informato dalla grazia**;

- la terza è l'**efficacia** della contrizione, essendo essa un **atto meritorio**, sacramentale e in qualche modo **soddisfattorio**.

- Le anime quindi che dopo la vita presente sono **nella patria beata** non possono avere la contrizione, in quanto **prive del dolore** per la pienezza della gioia.

- Quelle invece che si trovano **all'inferno** mancano della contrizione in quanto, pur avendo il dolore, **non hanno però la grazia** che lo informi.

- Coloro infine che sono **in purgatorio** hanno il dolore dei peccati informato dalla grazia, ma **esso non è meritorio**, non essendo costoro nella condizione di meritare.

È invece nella vita presente che si possono riscontrare tutte e tre queste cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 4, a. 3, ad arg. 1

La carità non causa questo dolore se non in quelli che sono capaci di dolore. Ora, la pienezza della gioia toglie ai beati ogni capacità di addolorarsi. Sebbene quindi essi abbiano la carità, tuttavia mancano della contrizione.

Spl. IIIª q. 4 a. 3, ad arg. 2

Nel purgatorio le anime si affliggono dei peccati, ma questo dolore non è la contrizione, non avendone l'efficacia.

Spl. IIIª q. 4, a. 3, ad arg. 3

La pena sofferta dalle anime del purgatorio non può propriamente essere detta soddisfazione, poiché la soddisfazione richiede un atto meritorio; può tuttavia essere detta soddisfazione in senso lato, quale accettazione della pena meritata.

Spl. Questione 5
Proemio

Veniamo così a considerare **l'effetto della contrizione**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se effetto della contrizione sia la remissione dei peccati;
2. Se la contrizione possa togliere ogni debito di pena;
3. Se una contrizione esigua basti per cancellare gravi peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la remissione dei peccati** non sia l'effetto della contrizione. Infatti:

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

Solo Dio rimette i peccati. Della contrizione invece **in parte** siamo causa noi: poiché è un nostro atto. Quindi la **contrizione** non è causa della **remissione della colpa**.

Spl. III[a] q. 5, a. 1, arg. 2

La contrizione è un atto di virtù. Ma la virtù viene dopo la remissione della colpa, poiché la virtù e la colpa non coesistono nell'anima. Quindi la contrizione non è causa della remissione dei peccati.

Spl. III[a] q. 5, a. 1, arg. 3

All'infuori della colpa nulla impedisce di ricevere l'Eucaristia. Ma chi è contrito non può accedere all'Eucaristia prima della confessione. Quindi egli non ha ancora ottenuto la remissione della colpa.

Spl. III[a] q. 5, a. 1. SED CONTRA:

1. A proposito di quel detto dei **Salmi 50, 19**: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio», ecc., la **Glossa** afferma: «La contrizione del cuore è un sacrificio in cui si dissolvono i peccati».

2. Come dice **Aristotele,** «la virtù e il vizio vengono distrutti e generati dalle medesime cause». Ma il peccato viene commesso per un **amore disordinato**. Quindi esso viene distrutto dall'**amore ordinato della carità**. E così la contrizione cancella il peccato.

Spl. III[a] q. 5, a. 1. RESPONDEO:

La contrizione può essere considerata sotto due aspetti:

- **come parte del sacramento** o come atto di virtù. E sotto entrambi gli aspetti è causa della remissione dei peccati: però in modo diverso. Come parte del sacramento infatti essa agisce

strumentalmente nella remissione dei peccati: come si è notato sopra *[cf. III, q. 62, a. 1]* per gli altri sacramenti.

- **Come atto di virtù** invece è quasi **causa materiale** della remissione del peccato: poiché la disposizione è indispensabile per la giustificazione. E la disposizione si riduce alla causa materiale, se si intende quella **disposizione che dispone la materia** a ricevere la forma. Diverso è invece il caso della disposizione che prepara la causa agente ad agire: poiché essa si riduce al genere della causa efficiente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 5, a. 1, ad arg. 1

La causa efficiente principale della remissione dei peccati è soltanto Dio, ma da parte nostra ci può essere una **causalità dispositiva**. E così pure una **causalità di ordine sacramentale**: poiché le forme dei sacramenti sono le parole pronunziate da noi, che hanno la virtù strumentale di produrre la grazia, da cui vengono rimessi i peccati.

Spl. III[a] q. 5, a. 1, ad arg. 2

La **remissione dei peccati da un lato precede la virtù e l'infusione della grazia, dall'altro la segue**. E in quanto la segue l'atto che viene prodotto dalla virtù può essere tra le cause della remissione dei peccati.

[Remissione dei peccati >> virtù penitenza e infusione grazia > Remissione dei peccati]

Spl. III[a] q. 5, a. 1, ad arg. 3

La distribuzione dell'Eucaristia appartiene ai ministri della Chiesa. Di conseguenza **nessuno deve accedere all'Eucaristia prima di essere stato assolto dai ministri della Chiesa, sebbene abbia ottenuto da Dio la remissione della colpa.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contrizione** non possa cancellare totalmente il **debito della pena**. Infatti:

Spl. III[a] q. 5, a. 2, arg. 1

La soddisfazione e la confessione sono ordinate a liberare dal debito della pena. Ma nessuno è così perfettamente contrito da essere dispensato dalla confessione e dalla soddisfazione. Quindi la contrizione non è mai così grande da togliere ogni debito di pena.

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

Nella penitenza ci deve essere un compenso penale proporzionato alla colpa. Ora, ci sono delle colpe che vengono compiute mediante le membra del corpo. Poiché dunque il compenso della pena esige «**che uno sia punito in ciò con cui ha peccato**», **Sapienza 11, 16**, pare che non si possa essere assolti dalla pena di questi peccati con la [sola] contrizione.

Spl. III[a] q. 5, a. 2, arg. 3

Il dolore della contrizione è qualcosa di finito. Ora per certi peccati, ossia per quelli mortali, è dovuta una pena infinita. Quindi la contrizione non può mai essere così grande da cancellare tutta la pena.

Spl. IIIª q. 5, a. 2. SED CONTRA:

1- **Dio gradisce l'affetto del cuore più che gli atti esterni**. Ma con gli atti esterni un uomo viene liberato dalla pena e dalla colpa. Quindi può esserne liberato anche mediante l'affetto del cuore, che è la contrizione.

2. Di ciò abbiamo un esempio nel buon ladrone, al quale per un unico atto di penitenza fu detto, **Luca 23, 43**: «**Oggi sarai con me nel Paradiso**». Il problema poi se tutto il debito venga sempre eliminato dalla contrizione l'abbiamo già esaminato parlando della penitenza *[In 4 Sent. d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; cf. III, q. 86, a. 4, ad 2, 3]*.

Spl. IIIª q. 5, a. 2. RESPONDEO:

L'intensità della contrizione può essere considerata da due punti di vista:

- Primo, dalla parte della carità che causa il dispiacere. Ora, **l'atto della carità può essere così intenso che la contrizione da essa derivante meriti non solo la cancellazione della colpa, ma anche la liberazione da ogni pena**.

- Secondo**, dalla parte del dolore sensibile**, eccitato dalla volontà nella contrizione. E poiché questo dolore è anche una pena, esso **può venire** intensificato al punto da bastare per la cancellazione della colpa e della pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 5, a. 2, ad arg. 1

Nessuno può essere certo che la sua contrizione sia sufficiente a cancellare la pena e la colpa. Perciò si è tenuti a confessarsi e a soddisfare: soprattutto considerando che la contrizione non è vera se non implica il proposito di confessarsi. Il quale deve essere attuato, anche per il precetto relativo alla confessione.

Spl. IIIª q. 5, a. 2, ad arg. 2

Come la gioia interiore ridonda sulle membra esterne del corpo, così anche il dolore interno si comunica alle membra esterne. Da cui le parole dei **Proverbi 17, 22**: «**Uno spirito abbattuto inaridisce le ossa**».

Spl. IIIª q. 5, a. 2, ad arg. 3

Il dolore della contrizione, pur essendo finito nella sua intensità, come è anche finita la pena [temporale] dovuta al peccato mortale, ha però una virtù infinita a motivo della carità da cui è informato. E sotto questo aspetto può bastare per la cancellazione della colpa e della pena

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non basti una **contrizione esigua** per cancellare i peccati gravi. Infatti:

Spl. III[a] q. 5, a. 3, arg. 1

La contrizione è la medicina dei peccati. Ora, una medicina materiale che guarisce una malattia leggera non basta a guarirne una grave. Quindi una contrizione minima non basta a cancellare i peccati più gravi.

Spl. III[a] q. 5, a. 3, arg. 2

Sopra *[q. 3, a. 3]* si è detto che dei peccati più gravi bisogna pentirsi maggiormente. Ma la contrizione non cancella il peccato se non è come deve essere. Quindi una minima contrizione non può cancellare tutti i peccati.

Spl. III[a] q. 5, a. 3. SED CONTRA:

Qualsiasi grazia santificante cancella ogni peccato mortale, che è incompatibile con essa. Ma qualsiasi contrizione è informata dalla grazia santificante. Quindi, per quanto esigua, essa cancella ogni colpa.

Spl. III[a] q. 5, a. 3 RESPONDEO:

La contrizione, come si è ripetuto più volte *[q. 1, a. 2, ad 1; q. 3, a. 1; q. 4, a. 1]*, implica due tipi di dolore:

- **Il primo, dovuto alla ragione**, è il **dispiacere del peccato commesso**. E questo può essere così esiguo da non raggiungere la natura della contrizione, cioè quando il peccato non dispiace tanto quanto deve dispiacere la perdita dell'ultimo fine: come anche l'amore può essere così debole da non raggiungere la natura della carità.

- **Il secondo** tipo di dolore invece **risiede nella sensibilità**. E l'esiguità di quest'ultimo non deroga alla natura della contrizione: poiché non è un suo elemento essenziale, ma quasi un accidente aggiunto. **Inoltre esso non è [sempre] in nostro potere**. Perciò si deve concludere che il dolore, per quanto esiguo, purché raggiunga la natura della contrizione, cancella tutte le colpe.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 5, a. 3, ad arg. 1

Le medicine spirituali ricevono un'efficacia infinita dalla virtù infinita che opera in esse. E così quella medicina che basta a guarire un peccato piccolo basta anche per uno grande: come è evidente nel caso del battesimo, che cancella i peccati grandi e piccoli. E lo stesso vale per la contrizione: purché raggiunga la natura della contrizione.

Spl. III[a] q. 5, a. 3, ad arg. 2

È una necessità che il penitente si dolga maggiormente di un peccato più grave che di uno più leggero, poiché quello ripugna maggiormente alla carità che causa il dolore. Ma se un altro avesse tanto dolore per un peccato più grave quanto egli ne ha per uno più leggero, ciò basterebbe per il perdono dei peccati.

Spl. Questione 6
Proemio

Passiamo ora a parlare della **confessione**. In proposito esamineremo sei argomenti:

- primo, la **necessità della confessione**;

- secondo, la **natura di essa**;

- terzo, il suo **ministro**;

- quarto, la sua **qualità**;

- quinto, i suoi **effetti**;

- sesto, il **segreto della confessione**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la confessione sia necessaria per salvarsi;
2. Se sia di diritto naturale;
3. Se tutti siano tenuti alla confessione;
4. Se si possa confessare un peccato che non si è commesso;
5. Se i peccati si sia tenuti a confessarli immediatamente;
6. Se si possa mai dispensare una persona dal confessarsi a un uomo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la confessione** non sia **necessaria per salvarsi**. Infatti:

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

Il sacramento della penitenza è ordinato alla remissione della colpa. Ma la colpa viene rimessa efficacemente dall'infusione della grazia. Quindi per la penitenza del peccato non è necessaria la confessione.

Spl. III[a] q. 6, a. 1, arg. 2

Si legge che ad alcuni furono rimessi i peccati senza che venga fatto alcun accenno alla loro confessione: come è evidente nel caso di **S. Pietro**, **Luca 22, 61 s**., della **Maddalena** **Luca 7, 36 ss**. e di **S. Paolo**, **Atti 9, 17 s**. - Ora, la grazia che rimette i peccati non è meno efficace adesso che in passato. Quindi nemmeno ora è necessario per la salvezza che uno confessi i peccati.

Spl. III[a] q. 6, a. 1, arg. 3

Una colpa contratta per opera di un altro deve ricevere il rimedio da un altro. Perciò il peccato attuale, che ciascuno commette con i propri atti, deve ricevere il rimedio solo da chi lo commette. Ma contro tale peccato è ordinata la penitenza. Quindi la confessione non è indispensabile alla penitenza.

Spl. III[a] q. 6, a. 1, arg. 4

In giudizio la confessione è richiesta per poter infliggere alla colpa una **pena proporzionata**. Ma uno può da se stesso infliggersi una pena più grave di quella inflitta da altri. Perciò la confessione non è indispensabile per salvarsi.

Spl. III[a] q. 6, a. 1. SED CONTRA:

1. **Boezio** scrive: «**Se attendi l'opera del medico, è necessario che tu riveli la malattia**». Ma per l'uomo è necessario alla salvezza ricevere la medicina dei peccati. Quindi è indispensabile per la salvezza svelare la malattia con la confessione.

2. Nei tribunali civili l'identica persona non può essere giudice e reo. Ora, il tribunale spirituale è ancora più ordinato. Quindi il **peccatore**, che è il reo, non può essere **giudice** di se stesso, ma va giudicato da un altro. Perciò egli è tenuto a confessarsi.

Spl. III[a] q. 6, a. 1. RESPONDEO:

La **passione di Cristo**, senza la cui virtù non può essere perdonato il peccato né originale né attuale, **opera in noi mediante la pratica dei sacramenti**, che da essa ricevono la loro efficacia. Quindi per la remissione della colpa, sia attuale che originale, si richiedono i sacramenti della Chiesa, ricevuti di fatto o almeno col desiderio, «quando cause di necessità, e non il disprezzo, escludono il sacramento». Di conseguenza quei sacramenti che sono ordinati a cancellare la colpa, che è incompatibile con la salvezza, sono indispensabili per salvarsi. Come quindi il battesimo, con cui viene cancellato il peccato originale, è necessario alla salvezza, così lo è anche il sacramento della penitenza. E come chiedendo il battesimo uno si sottomette ai ministri della Chiesa, ai quali appartiene l'amministrazione del sacramento, così anche **confessando i propri peccati uno si sottomette al ministro della Chiesa** per conseguirne la remissione mediante il sacramento della penitenza, da questi amministrato. Ora, il ministro può applicare il **rimedio** solo conoscendo il peccato: il che avviene mediante la confessione del peccatore. **E così la confessione è indispensabile alla salvezza per colui che è caduto in un peccato mortale attuale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'infusione della grazia basta certamente a rimettere i peccati, ma dopo la remissione della colpa il peccatore rimane con un debito di pena temporale. All'infusione della grazia poi sono ordinati i sacramenti della grazia: perciò prima di riceverli, o di fatto o col desiderio, non si consegue la grazia, come è evidente nel caso del battesimo. E lo stesso vale anche per la confessione. Inoltre la pena temporale viene espiata mediante la vergogna della confessione, il potere delle chiavi a cui il penitente si sottomette e la soddisfazione, che viene imposta dal sacerdote secondo la gravità dei peccati a lui svelati mediante la confessione. Tuttavia la

confessione deve la sua indispensabilità come mezzo di salvezza non al fatto che giova a rimettere la pena. Poiché questa pena, a cui uno resta obbligato dopo la remissione della colpa, è temporale, per cui anche senza espiarla in questa vita uno potrebbe salvarsi. Essa deve invece tale indispensabilità al fatto che interviene nella remissione della colpa nel modo suddetto.

Spl. III[a] q. 6, a. 1, ad arg. 2

Sebbene nulla si legga nella Scrittura circa la confessione di costoro, tuttavia questa potrebbe anche esserci stata: «molte infatti sono le cose che non furono scritte». - **E inoltre Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, per cui poteva conferire la grazia del sacramento senza gli atti requisiti per il sacramento.**

Spl. III[a] q. 6, a. 1, ad arg. 3

Il peccato contratto per opera di un altro, ossia quello originale, può ricevere un rimedio esclusivamente dall'esterno, come è evidente nel caso dei bambini, ma il peccato attuale, che uno ha commesso da se stesso, non può essere espiato senza la cooperazione del peccatore. Questi però non ha la capacità di espiarlo da solo, come invece la ebbe per commetterlo: perché se dal lato della conversione [alla creatura], che induce il peccatore a commettere il peccato, questo è qualcosa di finito, dal lato dell'allontanamento [da Dio] tuttavia esso è infinito. Ed è da questo lato che deve iniziare la remissione del peccato, poiché come dice Aristotele «ciò che è ultimo nella generazione è primo nella distruzione». E così anche il peccato attuale deve ricevere la medicina da altri.

Spl. III[a] q. 6, a. 1, ad arg. 4

La **soddisfazione** non sarebbe sufficiente a espiare la pena dovuta al peccato per la **gravità dell'opera imposta, ma è sufficiente in quanto è una parte del sacramento che riveste una virtù sacramentale.** Per cui deve essere imposta da chi amministra i sacramenti. E così è necessaria la confessione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la confessione sia di **diritto naturale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 6, a. 2, arg. 1

Adamo e Caino non erano tenuti che ai precetti della legge naturale. Ora, essi vengono ripresi perché non confessarono il loro peccato. Quindi la confessione dei peccati è di legge naturale.

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

I precetti dell'antica legge che perdurano nella nuova sono di diritto naturale. Ma la confessione esisteva già nell'antica legge, secondo l'accenno di **Isaia 43, 26**: «Parla tu per giustificarti». Essa quindi è di diritto naturale.

Spl. III[a] q. 6, a. 2, arg. 3

Giobbe non era soggetto che alla legge naturale. Eppure egli confessava i suoi peccati, come risulta dalle sue stesse parole **31, 33**: «**Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa**». Quindi confessare i peccati è di legge naturale.

Spl. III[a] q. 6, a. 2. SED CONTRA:

1. **S. Isidoro** afferma che «**il diritto naturale è identico presso tutti**». La confessione invece non è identica per tutti. Quindi non è di diritto naturale.

2. La confessione viene fatta a chi ha il potere delle chiavi. Ma **le chiavi della Chiesa non sono un'istituzione di diritto naturale.** Quindi neppure la confessione.

Spl. III[a] q. 6, a. 2. RESPONDEO:

I sacramenti sono delle attestazioni *[=conferma/testimonianza]* **di fede**: quindi devono essere proporzionati alla fede. **Ma la fede è superiore alla conoscenza della ragione naturale**. Perciò i sacramenti sono superiori al dettame della ragione naturale. E poiché il diritto o legge naturale, secondo Cicerone, è «quanto non fu generato dall'opinione, ma prodotto da un'innata forza interiore », così i sacramenti non sono di legge naturale, ma di legge divina, superiore a quella naturale. È vero che talvolta si usa il termine «naturale» nel senso in cui per ogni cosa può dirsi naturale quanto ad essa viene comandato dal suo Creatore, tuttavia propriamente si dicono naturali le cose che vengono causate dai princìpi della natura. Ora, sono al di sopra della natura le cose che Dio si riserva di compiere da solo senza servirsi della natura, cioè i **miracoli**, la **rivelazione dei misteri** e **l'istituzione dei sacramenti**. **La confessione** quindi, che riveste un'obbligatorietà sacramentale, **è di diritto non naturale, ma divino.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 6, a. 2, ad arg. 1

Adamo viene rimproverato perché non riconobbe il suo peccato davanti a Dio: infatti la confessione che viene fatta a Dio attraverso il riconoscimento del peccato è di diritto naturale. Ma qui parliamo della confessione da farsi all'uomo. Oppure si può rispondere che nel caso confessare il proprio peccato era di legge naturale: poiché quando uno viene interrogato dal **giudice in tribunale** non deve mentire scusando o negando il proprio peccato, come fecero biasimevolmente Adamo e Caino. Ma la **confessione che viene fatta spontaneamente** a un uomo per avere da Dio la remissione dei peccati non è di diritto naturale.

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

I precetti della legge naturale rimangono identici nella legge di Mosè e nella nuova legge. Invece la confessione, sebbene in qualche maniera fosse presente nella legge mosaica, non era obbligatoria allo stesso modo in cui lo è nella legge nuova, e neppure nella legge di natura. Infatti nella legge di natura bastava il riconoscimento interno del proprio peccato davanti a Dio, mentre nella legge di Mosè bisognava protestare la propria colpa con qualche **segno esterno, p. es. con l'oblazione di un sacrificio** per il peccato, da cui altri potevano arguire che uno era in colpa. Però questi non era tenuto a manifestare il peccato particolare da lui commesso, né le sue circostanze, come invece è necessario nella nuova legge.

Spl. IIIª q. 6, a. 2, ad arg. 3

Giobbe, come nota la **Glossa** sul passo citato, parla della dissimulazione del peccato fatta dal colpevole negando o scusando la propria colpa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non tutti siano tenuti alla confessione. Infatti:

Spl. IIIª q. 6, a. 3, arg. 1

Secondo **S. Girolamo**, «**la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio**». Ma alcuni dopo il battesimo non hanno subito naufragi. Quindi non occorre per essi la penitenza, e così neppure la confessione, che è tra le parti della penitenza.

Spl. IIIª q. 6, a. 3, arg. 2

In qualsiasi tribunale la confessione va fatta al giudice. Ora, ci sono alcuni che **non hanno un giudice sopra di sé**. Quindi essi non sono tenuti alla confessione.

Spl. IIIª q. 6, a. 3, arg. 3

C'è qualcuno che ha soltanto dei **peccati veniali**. Ma di questi nessuno è tenuto a confessarsi. Perciò non tutti sono tenuti alla confessione.

Spl. IIIª q. 6, a. 3. SED CONTRA:

1. La confessione è una parte della penitenza, assieme alla soddisfazione e alla contrizione. Ora, tutti sono tenuti alla contrizione e alla soddisfazione. Quindi tutti sono tenuti alla confessione.

2. Ciò inoltre è evidente dal testo dei Canoni, dove si dice che «tutti i fedeli dell'uno e dell'altro sesso, giunti all'età della discrezione, sono tenuti a confessare i loro peccati».

Spl. IIIª q. 6, a. 3 RESPONDEO:

Due sono i motivi che possono **obbligarci alla confessione.**

- **Il primo** deriva dalla **legge di Dio**: per il fatto che essa è una medicina. E da questo lato non tutti sono tenuti alla confessione, ma **soltanto coloro che sono incorsi nel peccato mortale** dopo il battesimo.

- **Il secondo** deriva dal precetto della **legge positiva**. E da questo lato tutti vi sono tenuti per una **disposizione ecclesiastica**, emanata dal **Concilio Ecumenico** [Lat. IV - 1215] tenuto sotto **Innocenzo III**.

+ Sia perché **ciascuno si riconosca peccatore**: poiché «**tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio**», **Romani 3, 23**.

+ Sia perché ci si **accosti all'Eucaristia con maggior rispetto**

+ Sia perché i pastori d'anime conoscano i loro sudditi, in modo che il lupo non si nasconda in mezzo al gregge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 6, a. 3, ad arg. 1

In questa vita mortale, sebbene l'uomo dopo il battesimo possa evitare il naufragio del peccato mortale, tuttavia non può evitare i peccati veniali, che predispongono al naufragio, e anche contro i quali è ordinata la penitenza. Perciò la penitenza, e conseguentemente la confessione, è possibile anche per coloro che non hanno mai commesso peccati mortali.

Spl. III[a] q. 6, a. 3, ad arg. 2

Non c'è nessuno che non abbia **come giudice Cristo**, al quale è tenuto a confessarsi nella persona del suo ministro. Il quale, anche se è inferiore al penitente che è prelato, tuttavia è a lui superiore in quanto quegli è peccatore mentre lui è ministro di Cristo.

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

In virtù dell'obbligo relativo al sacramento uno non è tenuto a confessare i peccati veniali; vi è tenuto però in virtù del precetto della Chiesa, quando non ha altri peccati da confessare. Oppure si può rispondere, secondo alcuni, che dal canone riferito (s. c. 2) non vengono obbligati se non coloro che hanno dei peccati mortali: come risulta dal fatto che si parla di obbligo di confessare «tutti i peccati», il che non può essere inteso dei veniali, poiché nessuno può confessarli tutti. E secondo questa opinione colui che è senza peccati mortali non è tenuto alla confessione dei veniali, ma per adempiere il precetto della Chiesa basta che si presenti al sacerdote dichiarando di non avere coscienza di peccato mortale: e ciò gli conta come confessione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che sia lecito **confessare un peccato non commesso**. Infatti:

Spl. III[a] q. 6, a. 4, arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, «**è proprio delle anime buone riconoscere una colpa dove non c'è colpa**». Quindi appartiene alle anime buone accusarsi di colpe non commesse.

Spl. III[a] q. 6, a. 4, arg. 2

C'è qualcuno che **per umiltà** si considera peggiore di chi è un pubblico peccatore, e in ciò è da lodarsi. Ora, è lecito confessare con la bocca ciò che si pensa con il cuore. Quindi è lecito confessare di avere un peccato più grave di quello effettivamente commesso.

Spl. III[a] q. 6, a. 4, arg. 3

Talora uno dubita se un peccato sia **mortale o veniale**. Ora costui, come pare, è tenuto a confessarlo come mortale. Perciò talora si è tenuti a confessare dei peccati che non si hanno.

Spl. III[a] q. 6, a. 4, arg. 4

La soddisfazione è proporzionata alla confessione. Ma uno può soddisfare anche per dei peccati non commessi. Quindi può anche confessare tali peccati.

Spl. IIIª q. 6, a. 4. SED CONTRA:

1. Chi dice di avere fatto ciò che non ha fatto, mente. Ora, nessuno deve mentire in confessione: poiché ogni menzogna è peccato. Quindi nessuno deve confessare dei peccati che non ha commesso.

2. Nei tribunali pubblici non si deve mai addebitare a qualcuno un crimine che non possa venire provato con validi testimoni. Ora, nel tribunale della penitenza il testimone è la coscienza. Perciò uno non deve accusarsi di un peccato che la coscienza non gli rimprovera.ù

Spl. IIIª q. 6, a. 4. RESPONDEO:

Mediante la confessione il penitente deve manifestare se stesso al confessore. Ma **chi dice di se stesso al confessore una cosa diversa da quella che ha nella coscienza, sia in bene che in male, non si manifesta, ma si nasconde al confessore**. Perciò tale confessione non è corretta, ma perché sia tale si richiede che la bocca si accordi con il cuore, in modo che la bocca accusi solo ciò che la coscienza rimprovera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 1

In due modi può capitare di riconoscere una colpa dove non c'è colpa.

- Primo, se ci si riferisce alla **sostanza dell'atto**. E allora non è vero che ciò appartiene alle anime buone. Poiché non è delle anime buone o rette, ma di quelle **che sbagliano** riconoscere di avere commesso un atto che non hanno commesso.

- Secondo, quanto alla **condizione dell'atto**. E allora è vero ciò che dice S. Gregorio, che cioè il giusto in un atto che di per sé pare buono teme che ci sia un difetto da parte sua; ed è in questo senso che **Giobbe 9, 28**, diceva: «**Io temevo per tutte le mie azioni**». Spetta quindi alle anime buone **accusare anche con la lingua questo timore** che nutrono internamente.

Spl. IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 2

Abbiamo risposto così anche alla seconda obiezioni. Poiché il giusto che è **veramente umile** non si reputa peggiore attribuendosi il compimento di atti oggettivamente peggiori di quelli compiuti, ma nelle opere buone che compie teme di peccare maggiormente per superbia.

Spl. IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 3

Quando uno dubita che un peccato sia mortale è tenuto a confessarlo, finché è nel dubbio. Poiché come chi commette od omette una cosa dubitando che si tratti di peccato mortale pecca mortalmente esponendosi al pericolo, così si espone al pericolo chi trascura di confessarsi di quanto dubita che sia mortale. Tuttavia egli non deve asserire che il suo peccato è mortale, ma deve parlare in **forma dubitativa**, lasciando il giudizio al sacerdote a cui spetta distinguere «**tra lebbra e lebbra**», **Deuteronomio 17, 8 ss**.

Spl. IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 4

Per il fatto che uno espia un peccato non commesso non dice una menzogna, come fa invece chi confessa un peccato che non crede di aver commesso. Se però uno denunzia un peccato

che non ha fatto credendo di averlo fatto, allora non mente. Perciò egli non pecca se lo confessa come lo sente nel cuore.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si sia tenuti a **confessarsi immediatamente**. Infatti:

Spl. III[a] q. 6, a. 5, arg. 1

Ugo di S. Vittore scrive: «**Se non c'è una necessità che imponga una dilazione, non si è scusati dal disprezzo**». Ora, tutti sono tenuti a evitare il disprezzo. Quindi tutti sono tenuti a confessarsi subito.

Spl. III[a] q. 6, a. 5, arg. 2

Si è più tenuti a evitare l'infermità spirituale che quella corporale. Ora, chi è malato corporalmente non senza un danno per la salute ritarda la chiamata del medico. Quindi pare che chi ha sacerdoti a disposizione e trascura di confessarsi immediatamente non lo possa fare senza un danno per la salvezza.

Spl. III[a] q. 6, a. 5, arg. 3

Siamo tenuti immediatamente a ciò a cui siamo tenuti senza scadenze. Ora, l'uomo è tenuto alla confessione verso Dio senza scadenze. Quindi vi è tenuto immediatamente.

Spl. III[a] q. 6, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei Canoni viene determinato il tempo per la confessione assieme a quello relativo alla comunione eucaristica. Ora, se uno non riceve l'Eucaristia prima del tempo stabilito dal diritto, non commette peccato. Quindi neanche se non si confessa prima di quel tempo.

2. Chi omette ciò a cui è obbligato da un precetto, pecca mortalmente. Se quindi uno fosse tenuto a confessarsi immediatamente e non lo facesse quando ha dei sacerdoti a disposizione, peccherebbe mortalmente; e per lo stesso motivo nel giorno successivo, e così di seguito. Per cui uno incorrerebbe, per un'unica dilazione della penitenza, in molti peccati mortali. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 6, a. 5. RESPONDEO:

Essendo il proposito di confessarsi implicito nella contrizione, si è tenuti a tale proposito tutte le volte che si è tenuti alla contrizione: quando cioè i peccati tornano alla mente, soprattutto in pericolo di morte, oppure quando uno si trova in circostanze tali da incorrere in peccato senza il perdono delle colpe; come quando uno è tenuto a celebrare, in mancanza di confessori è tenuto per lo meno a fare un atto di contrizione col proposito di confessarsi.

- Ma **a confessarsi** di fatto si può essere **obbligati in due modi**:

+ **Primo, indirettamente**: quando cioè uno è tenuto a compiere una cosa che non può compiere senza peccato se non si confessa. Infatti allora è tenuto a confessarsi: p. es. se deve ricevere l'Eucaristia, alla quale nessuno deve accedere dopo il peccato mortale se non dopo essersi confessato, avendo a disposizione il sacerdote, e fuori del caso di necessità. E da ciò è

derivato il precetto della Chiesa che obbliga tutti a confessarsi almeno una volta all'anno, poiché la Chiesa ha stabilito che almeno una volta all'anno, ossia a Pasqua, tutti ricevano la santa comunione. Perciò prima di quel tempo tutti sono tenuti a confessarsi.

+ **Secondo**, uno può essere obbligato alla confessione **direttamente**. E per tale obbligo pare che il differimento della confessione e quello del battesimo debbano essere regolati dallo stesso criterio: poiché sono entrambi sacramenti di necessità. Ora, a ricevere il battesimo uno non è tenuto subito dopo che ne ha concepito il proposito, in modo da peccare mortalmente se non viene subito battezzato; e neppure c'è una scadenza oltre alla quale il differimento costituisce peccato grave, ma può capitare che nella dilazione del battesimo si incorra o non si incorra nel peccato mortale. E ciò va determinato in base al motivo della dilazione: poiché, come dice Aristotele, la volontà non ritarda nel compiere una cosa voluta se non per un motivo suggerito dalla ragione. Per cui se il motivo della dilazione del battesimo implica un peccato mortale, come nel caso del disprezzo o di altre cose del genere, allora tale dilazione è un peccato mortale; altrimenti no. Pare quindi che si debba dire la stessa cosa della confessione, che non è più necessaria del battesimo. E poiché nella vita presente l'uomo è tenuto a compiere quanto è necessario alla salvezza, se incombe un pericolo di morte, allora uno è obbligato di per sé a confessarsi, o a ricevere il battesimo. Per questo anche S. **Giacomo 5, 14. 16**, *[Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati. Confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti. Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza]* dà simultaneamente il precetto di confessarsi e quello di ricevere l'estrema unzione. Perciò pare probabile l'opinione di quanti affermano che uno non è tenuto a confessarsi immediatamente; sebbene differire sia pericoloso.

- **Altri** invece affermano che **il contrito è tenuto a confessarsi immediatamente, appena si presenta l'opportunità di farlo secondo un giusto criterio**. Né fa obiezioni il termine stabilito dai Canoni, che cioè ci si confessi «**una volta all'anno**», poiché la Chiesa non vuole favorire la dilazione, ma proibisce la negligenza di una dilazione più grave. Per cui quel precetto non scusa dal peccato di dilazione in **foro interno**, ma scusa solo dalla pena in **foro ecclesiastico,** in modo che uno non risulti privato della sepoltura regolare se viene a morire prima di quel tempo.

- Ma questa opinione pare essere troppo dura. Poiché i precetti affermativi **non obbligano immediatamente, ma nel tempo dovuto**: che non è quello in cui essi possono comodamente venire eseguiti, poiché allora se uno non desse l'elemosina del suo superfluo appena si presenta un povero peccherebbe mortalmente, il che è falso, ma quello in cui si presenta una necessità urgente. Quindi non è detto che uno pecchi mortalmente se non si confessa subito appena si presenta l'occasione, anche se non aspetta un'occasione più propizia, ma pecca quando col decorrere del tempo si presenta la necessità di confessarsi. Né si deve all'indulgenza della Chiesa il fatto di non essere tenuti a farlo immediatamente, ma alla natura del **precetto affermativo**. Per cui prima che venisse formulato il precetto della Chiesa, uno vi era tenuto ancora meno. Alcuni però dicono che i secolari non sono tenuti a confessarsi prima della quaresima, che è il loro tempo penitenziale, ma i religiosi sarebbero tenuti a farlo immediatamente, poiché tutti i tempi sono per essi tempo di penitenza. - Ma ciò non ha senso.

Poiché i religiosi non hanno più obblighi degli altri uomini, all'infuori di quelli a cui si sono legati con i voti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 1

Ugo di S. Vittore parla di coloro che **muoiono senza questo sacramento**.

Spl. III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 2

Per la salute del corpo non si richiede necessariamente che si chiami subito il medico, se non quando **urge la necessità del rimedio**. E lo stesso si dica per la malattia spirituale.

Spl. III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 3

Il trattenere la roba altrui contro la volontà del padrone va contro un precetto negativo, il quale obbliga sempre e di continuo. Per cui si è tenuti a restituire immediatamente. Diverso è invece il caso dell'adempimento un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Per cui non si è tenuti ad adempierlo immediatamente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che si possa essere dispensati dal **confessarsi a un uomo**. Infatti:

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

I **precetti della legge positiva** ammettono la dispensa da parte dei prelati della Chiesa. Ora, tale è l'obbligo della confessione, come risulta da quanto abbiamo visto *[aa. 2, 3]*. Quindi qualcuno può essere dispensato dal confessarsi.

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

Ciò che fu istituito dall'uomo, dall'uomo può essere dispensato. Ma si legge che la confessione fu istituita non da Dio, ma dall'uomo, ossia da **S. Giacomo 5, 16:** «**Confessate i vostri peccati gli uni agli altri**». Ora, il Papa ha la facoltà di dispensare in ciò che fu istituito dagli Apostoli: come dispensa ad es. dalla bigamia. Quindi egli può dispensare anche dalla confessione.

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

La penitenza, di cui fa parte la confessione, è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Come dunque nessuno può dispensare dal battesimo, così nessuno può dispensare dalla confessione.

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

I ministri della Chiesa vengono istituiti nella Chiesa fondata da Dio. Perciò le funzioni dei ministri presuppongono l'istituzione della Chiesa: come l'attività della natura presuppone la creazione. E poiché **la Chiesa è fondata sulla fede e sui sacramenti**, i ministri non hanno la facoltà di stabilire nuovi articoli di fede o di cancellare quelli esistenti, e neppure di **istituire nuovi sacramenti, o di accantonare quelli istituiti,** ma questo compito rientra nel **potere di eccellenza dovuto soltanto a Cristo**, che è «**il fondamento**» della Chiesa, **1Corinti 3, 11**.

Come quindi il Papa non può disporre che uno si salvi senza il battesimo, così non può disporre che uno si salvi senza la confessione in quanto tale obbligo deriva dall'istituzione stessa del sacramento. Può però dispensare dalla confessione in quanto essa obbliga secondo il precetto della Chiesa, in modo da poter dilazionare la confessione oltre il tempo della prescrizione ecclesiastica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

I precetti della legge divina non obbligano meno di quelli della legge naturale. Come quindi non si può essere dispensati dalla legge naturale, così non si può esserlo nemmeno dalla legge positiva divina.

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

Il precetto della confessione non fu istituito inizialmente dall'uomo, pur essendo stato promulgato da S. Giacomo, ma la sua istituzione risale a Dio, sebbene la Scrittura **non ne parli espressamente.** Ne abbiamo tuttavia una certa prefigurazione sia nel fatto che quanti **accedevano al battesimo di Giovanni, che era una preparazione alla grazia di Cristo, confessavano i loro peccati,** **Matteo 3, 6**, sia nel fatto che il Signore, Luca 17, 14, inviò i lebbrosi ai sacerdoti i quali, pur non essendo sacerdoti del nuovo Testamento, ne prefiguravano però il sacerdozio.

Spl. Questione 7
Proemio

Passiamo quindi a considerare **la natura della confessione**. Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se S. Agostino abbia ben definito la confessione;
2. Se la confessione sia un atto di virtù;
3. Se sia un atto della virtù di penitenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **S. Agostino** non abbia ben definito la confessione, col dire che "**la confessione è l'atto col quale si svelano i difetti nascosti con la speranza del perdono**". Infatti:

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

Il difetto contro il quale viene ordinata la confessione è il peccato. Ma il peccato spesso è palese. Quindi non bisognava dire che la confessione serve come medicina di un difetto nascosto.

Spl. III[a] q. 7, a. 1, arg. 2

La radice della **penitenza** è il **timore**. Ma la confessione è una parte integrante della penitenza. Quindi quale causa della confessione bisognava porre non la speranza, bensì il timore.

Spl. III[a] q. 7, a. 1, arg. 3

Quanto viene messo sotto segreto **non viene svelato, bensì sigillato**. Ma il peccato che uno confessa viene posto sotto il segreto della confessione. Quindi nella confessione il peccato non viene svelato, ma sigillato.

Spl. III[a] q. 7, a. 1, arg. 4

Ci sono diverse altre definizioni che differiscono da questa. **S. Gregorio** infatti dice che la confessione è «**lo scoprimento dei peccati e l'apertura delle piaghe**». Altri dicono che la confessione è «**la dichiarazione dei peccati fatta secondo la legge dinanzi al sacerdote**». Altri poi affermano: «**La confessione è l'accusa sacramentale del peccatore, resa soddisfattoria dalla vergogna e dalle chiavi della Chiesa, con l'obbligo di compiere la penitenza imposta**». Perciò la definizione di S. Agostino, non contenendo tutti gli elementi di queste definizioni, è inadeguata.

Spl. III[a] q. 7, a. 1. RESPONDEO:

Nell'atto della confessione molti sono gli **elementi da considerare**:

- **primo**, la sostanza o **natura dell'atto**, che consiste in una **manifestazione**;

- **secondo**, il suo **oggetto**, cioè il **peccato**;

- **terzo**, **la persona a cui viene fatta**, cioè il **sacerdote**;

- **quarto**, **la causa movente**, che è la **speranza del perdono**;

- **quinto l'effetto**, che è il **condono di una parte della pena** con l'obbligo di soddisfare l'altra parte.

Nella definizione di S. Agostino si accenna quindi: alla natura dell'atto, parlando di «**svelamento**»; all'oggetto della confessione, parlando di «**difetti nascosti**»; alla causa movente, ricordando «**la speranza del perdono**». Nelle altre definizioni invece si accenna a qualcuno di quei cinque elementi da noi elencati, come ognuno può riscontrare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene talora il confessore conosca come uomo i peccati del penitente, non li conosce però come vicario di Cristo: così come talora capita che un giudice conosca una data cosa come uomo, ma non come giudice. Ed è per questo che i peccati vengono svelati nella confessione. Oppure si può rispondere che, sebbene l'atto esterno sia palese, l'atto interno tuttavia, che è il principale, rimane nascosto. Da cui la necessità che venga svelato dalla confessione.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 2

La confessione presuppone la carità, con la quale si diventa viventi, come dice il testo. Ora, è nella contrizione che viene data la carità, mentre il **timore servile**, che è senza la speranza, **precede la carità**. Ma chi ha la carità è mosso più dalla speranza che dal timore. E così quale causa della confessione è posta più la speranza che il timore.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 3

In ogni confessione il peccato **viene svelato al sacerdote**, e chiuso a qualsiasi altro con il segreto della confessione.

Spl. III^a q. 7, a. 1, ad arg. 4

In una definizione non è necessario accennare a tutto ciò che riguarda la realtà definita. E così si riscontrano delle definizioni e descrizioni fatte in rapporto a una data causa, e altre in rapporto a un'altra.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **confessione** non sia un **atto di virtù**. Infatti:

Spl. III^a q. 7, a. 2, arg. 1

Ogni atto di virtù rientra nella legge naturale, poiché come dice il **Filosofo** «alla virtù siamo inclinati dalla natura». Ma la confessione non è di legge naturale. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. IIIª q. 7, a. 2, arg. 2

Un atto di virtù si addice più all'innocente che al peccatore. Ma la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. IIIª q. 7, a. 2, arg. 3

La grazia che si trova nei sacramenti differisce in una certa maniera dalla grazia che si trova nelle virtù e nei doni. Ma la confessione è parte integrante di un sacramento. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. IIIª q. 7, a. 2. SED CONTRA:

1. I **precetti della legge** hanno per oggetto gli **atti delle virtù**. Ma la **confessione** è di **precetto**. Quindi è un atto di virtù.

2. Non si **merita** se non con gli **atti delle virtù**. Ma la confessione è meritoria: poiché essa, come dice il **Maestro delle Sentenze**, «**apre il cielo**». Perciò è evidente che è un atto di virtù.

Spl. IIIª q. 7, a. 2. RESPONDEO:

Perché una cosa sia un atto di virtù basta, come si è detto sopra *[In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 15, q. 3, a. 1, sol. 2]*, che implichi nel suo concetto una condizione propria della virtù. Ora la confessione, sebbene non implichi tutto ciò che la virtù richiede, tuttavia implica nel suo nome stesso la manifestazione di un segreto della propria coscienza: in modo che vi sia concordanza tra il cuore e la bocca. Se infatti uno dice con la bocca ciò che non tiene nel cuore non si ha una confessione, ma una finzione. Ora, questa **coincidenza tra il cuore e la bocca è una condizione che appartiene alla virtù**. Perciò la confessione è un atto buono nel suo genere, ed è un atto di virtù. - Tuttavia può essere fatta male, se non è rivestita di tutte le altre debite circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 7, a. 2, ad arg. 1

A confessare la verità nel debito modo, quando si deve e a chi si deve inclina in generale la stessa ragione naturale. E da questo lato la confessione è di legge naturale. Ma la determinazione delle circostanze, cioè **quando, come, di che cosa e a chi ci si deve confessare, deriva dall'istituzione della legge divina** nella confessione di cui parliamo. È evidente quindi che la legge naturale inclina alla confessione mediante la legge divina, che determina le circostanze: come capita anche in tutte le norme che sono di legge positiva.

Spl. IIIª q. 7, a. 2, ad arg. 2

L'innocente, sebbene possa avere l'abito di quelle virtù che hanno per oggetto il peccato commesso, tuttavia **non può averne l'atto, finché l'innocenza rimane**. E così la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente, sebbene sia un atto di virtù.

Spl. IIIª q. 7, a. 2, ad arg. 3

Sebbene la **grazia sacramentale** e quella delle **virtù** siano **distinte, non sono tuttavia contrarie, ma disparate** *[di diversa natura]*. Quindi nulla impedisce che l'identico atto sia

un atto di virtù in quanto è compiuto dal libero arbitrio informato dalla grazia, e sia un sacramento, o parte integrante di un sacramento, in quanto è una medicina ordinata a riparare il peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **confessione** non sia un **atto della virtù della penitenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 7, a. 3, arg. 1

Essa è un atto di quella virtù che ne è il movente. Ora, il movente della confessione è «la speranza del perdono», come risulta dalla definizione che abbiamo riportata sopra *[a. 1, ob. 1]*. Quindi essa è un atto della **speranza, e non della penitenza**.

Spl. III[a] q. 7, a. 3, arg. 2

La **vergogna** rientra fra le parti della temperanza. Ma la confessione produce il suo effetto «per la vergogna», come risulta dalla definizione sopra riferita *[a. 1, ob. 4]*. Quindi essa è un atto della **temperanza**, non della **penitenza.**

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

Gli atti della penitenza si appoggiano sulla **divina misericordia**. La confessione invece si appoggia piuttosto sulla **sapienza**, per la verità che in essa è richiesta. Perciò non è un atto della **penitenza**.

Spl. III[a] q. 7, a. 3, arg. 4

L'**articolo di fede** che spinge alla penitenza è quello relativo al **giudizio**: a causa del **timore**, che è alla radice della penitenza. Al contrario l'articolo che spinge alla confessione è quello relativo alla vita eterna: poiché essa promana dalla speranza del perdono. Quindi la confessione non è un atto della virtù della penitenza**.**

Spl. III[a] q. 7, a. 3, arg. 5

Mostrarci quali siamo è compito della virtù della veracità. Ma chi si confessa fa precisamente questo. Quindi la confessione è un atto della **veracità,** non della **penitenza**.

Spl. III[a] q. 7, a. 3. SED CONTRA:

La penitenza è ordinata a **cancellare il peccato**. Ma identico è lo scopo della **confessione**. Perciò la confessione è un atto della virtù di penitenza.

Spl. III[a] q. 7, a. 3 RESPONDEO:

Trattandosi di virtù, si deve notare che quando al loro **oggetto** viene aggiunta una speciale qualifica di bontà e di obiezioni, si richiede una virtù speciale: come le grandi spese spettano alla **magnificenza**, sebbene ordinariamente le spese e i donativi modesti appartengano alla **liberalità,** come spiega Aristotele. E lo stesso si dica per la **confessione della verità**: sebbene infatti essa spetti per sua natura alla **virtù della veracità**, **tuttavia comincia ad appartenere ad altre virtù quando presenta particolari aspetti di bontà.** Per questo il **Filosofo** insegna

che la confessione fatta davanti ai tribunali appartiene non alla **veracità,** ma piuttosto alla **giustizia.** E così anche la confessione o riconoscimento dei benefici di Dio a lode di Dio appartiene non alla veracità, ma alla **virtù di religione**. Ora, anche **la confessione dei peccati** fatta per ottenere il perdono non promana direttamente dalla **veracità**, come affermano alcuni, ma dalla **virtù della penitenza**. **Essa però può venire comandata da molte virtù, e quindi appartenere indirettamente ad esse secondo le molteplici finalità che può avere l'atto della confessione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 7, a. 3, ad arg. 1

La speranza è motivo o causa della confessione non quale principio immediato, ma in quanto imperante.

Spl. III[a] q. 7, a. 3, ad arg. 2

La vergogna è ricordata in quella definizione non quale causa della confessione, essendo piuttosto un impedimento all'atto della confessione, ma quale concausa nel liberare dalla pena, in quanto la vergogna è appunto una pena. Allo stesso modo in cui sono una causa concomitante anche le chiavi della Chiesa.

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

Secondo un certo adattamento le tre parti della penitenza possono essere riferite agli attributi delle tre Persone divine: in modo che la contrizione corrisponda alla misericordia e alla bontà, perché si addolora del male, la confessione alla sapienza, perché manifesta la verità, e la soddisfazione alla potenza, perché si affatica nell'espiare. Ma poiché la contrizione è la prima tra le parti della penitenza, e dà efficacia alle altre, tutta la penitenza viene giudicata e qualificata secondo il modo della contrizione.

Spl. III[a] q. 7, a. 3, ad arg. 4

La confessione, derivando più dalla speranza che dal timore, fa leva più sull'articolo di fede relativo alla vita eterna, oggetto della speranza, che sull'articolo relativo al giudizio, oggetto del timore; sebbene possiamo dire il contrario se consideriamo la penitenza sotto l'aspetto della contrizione.

Spl. III[a] q. 7, a. 3, ad arg. 5

La risposta è già stata data nel corpo dell'articolo**.**

Spl. Questione 8
Proemio

Ed eccoci a considerare il **ministro della confessione**. Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se sia necessario confessarsi a un sacerdote;
2. Se in qualche caso ci si possa confessare ad altri che al sacerdote;
3. Se fuori dei casi di necessità chi non è sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali;
4. Se sia indispensabile che uno si confessi al proprio sacerdote;
5. Se ci si possa confessare da altri che dal proprio sacerdote, per un privilegio o per incarico di un superiore;
6. Se il penitente negli ultimi istanti della vita possa essere assolto da qualsiasi sacerdote;
7. Se la pena temporale debba essere determinata secondo la gravità della colpa.

[PREVEDERE – PREVENIRE – PROVVEDERE]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia necessario **confessarsi a un sacerdote**. Infatti:

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

A confessarci non siamo obbligati che dall'istituzione divina. Ma tale istituzione viene così proposta da **S. Giacomo 5, 16**: «Confessate i vostri peccati gli uni agli altri», senza accennare per nulla al sacerdote. Quindi non è necessario confessarsi al sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 1, arg. 2

La penitenza è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Ma del battesimo, data la **necessità** del sacramento, è ministro qualsiasi uomo. Quindi anche della penitenza. Perciò basta confessarsi da chiunque.

Spl. III[a] q. 8, a. 1, arg. 3

La confessione è necessaria per determinare al penitente la misura della soddisfazione. Ma alcuni potrebbero determinare questa misura con maggiore discrezione di molti sacerdoti. Quindi non è necessario che la confessione venga fatta al sacerdote.

Spl. IIIª q. 8, a. 1, arg. 4

La confessione fu istituita nella Chiesa affinché i rettori [o parroci] «**conoscano il volto delle loro pecore**», **Proverbi 27, 23.** Talora però i rettori o i prelati non sono sacerdoti. Perciò la confessione non sempre va fatta a un sacerdote.

Spl. IIIª q. 8, a. 1. SED CONTRA:

1. L'assoluzione del penitente, in vista della quale si fa la confessione, non spetta che ai sacerdoti, a cui sono state affidate le chiavi. Quindi la confessione va fatta al sacerdote.

2. La confessione è prefigurata nella resurrezione di Lazzaro. Ora, il Signore comandò solo ai discepoli di sciogliere Lazzaro, Giovanni 11, 44, come si legge nel Vangelo. Quindi la confessione va fatta ai sacerdoti.

Spl. IIIª q. 8, a. 1. RESPONDEO:

La grazia che viene conferita nei sacramenti discende dal capo alle membra. Quindi ministro dei sacramenti in cui si conferisce la grazia può essere soltanto colui che può esercitare una funzione ministeriale sul corpo vero di Cristo. Il che appartiene solo al sacerdote che ha la facoltà di consacrare l'Eucaristia. Poiché dunque nel sacramento della penitenza viene conferita la grazia, solo il sacerdote è ministro di questo sacramento. Perciò a lui soltanto va fatta la confessione sacramentale, che è dovuta ai ministri della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 8, a. 1, ad arg. 1

S. Giacomo parla presupponendo l'istituzione divina [della confessione]. E poiché **prima c'era stata l'istituzione della confessione da farsi ai sacerdoti**, quando il Signore diede loro nella persona degli Apostoli **il potere di rimettere i peccati**, come risulta dal Vangelo, **Giovanni 20, 22 s.**, di conseguenza le parole di S. Giacomo vanno intese nel senso di un ammonimento a confessarsi dai sacerdoti.

Spl. IIIª q. 8, a. 1, ad arg. 2

Il battesimo è un sacramento più necessario della penitenza quanto alla confessione e all'assoluzione: poiché in certi casi il battesimo non può essere omesso senza pericolo della salvezza eterna, come è evidente nel caso dei bambini privi dell'uso di ragione; non è così invece nel caso della confessione e dell'assoluzione, che spetta solo agli adulti, nei quali **la sola contrizione col proposito di confessarsi e col desiderio dell'assoluzione basta a liberare dalla morte eterna**. Quindi non c'è parità tra battesimo e confessione.

Spl. IIIª q. 8, a. 1, ad arg. 3

Nella soddisfazione non va considerata soltanto la misura della pena, ma anche la sua efficacia quale parte del sacramento. E sotto tale aspetto essa richiede il dispensatore dei sacramenti: sebbene la misura della pena possa essere fissata anche da chi non è sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 1, ad arg. 4

Conoscere il volto delle pecore può essere necessario per due scopi:

- **Primo**, **per organizzarle nel gregge di Cristo**. E da questo lato la conoscenza delle pecore appartiene alla cura e alla sollecitudine pastorale, che talora incombe anche su persone che non sono sacerdoti.

- **Secondo, per provvedere a ciascuna la medicina della salvezza**. E da questo lato conoscere il volto delle pecore spetta a colui che ha il compito di somministrare la medicina della salvezza, cioè l'Eucaristia e gli altri sacramenti, ossia al sacerdote. Ora, la confessione è ordinata a quest'ultima conoscenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in nessun caso sia lecito confessarsi a chi non è sacerdote. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 2, arg. 1

La confessione è «un'accusa sacramentale», come si è visto nella definizione illustrata in precedenza *[q. 7, a. 1, ob. 4]*. Ma l'amministrazione di un sacramento spetta solo al suo ministro. Quindi, poiché ministro del sacramento della penitenza è il sacerdote, è chiaro che la confessione non va fatta a nessun altro.

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

In qualsiasi tribunale la confessione è ordinata alla sentenza. Ora, in foro contenzioso la sentenza data da chi non è il giudice autorizzato è nulla: quindi la confessione non va fatta che al giudice. Ma nel foro della coscienza non c'è altro giudice all'infuori del sacerdote, il quale ha il potere di legare e di sciogliere. Quindi la confessione non va fatta ad altri.

Spl. III[a] q. 8, a. 2, arg. 3

Il battesimo, proprio perché chiunque può battezzare, se viene amministrato da un laico anche fuori del caso di necessità non deve essere reiterato dal sacerdote. Se invece uno in caso di necessità si confessa a un laico, è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote, una volta superato il pericolo. Perciò la confessione non può essere fatta a un laico [neppure] in caso di necessità.

Spl. III[a] q. 8, a. 2. SED CONTRA:

Il **Maestro nelle Sentenze** determina il contrario.

Spl. III[a] q. 8, a. 2. RESPONDEO:

La penitenza è un sacramento di necessità come il battesimo. Ora il battesimo, quale sacramento di necessità, ha due categorie di ministri: l'una a cui incombe di battezzare per ufficio, ed è formata dai sacerdoti, l'altra a cui si affida il compito di battezzare in caso di

necessità. E così anche per la penitenza, il ministro a cui la confessione va fatta per ufficio è il sacerdote, ma **in caso di necessità un laico può supplire il sacerdote così da poter ascoltare la confessione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 8, a. 2, ad arg. 1

Nel sacramento della penitenza non ci sono soltanto le parti che spettano al ministro, cioè l'assoluzione e l'imposizione della soddisfazione, ma ci sono anche quelle spettanti a chi riceve il sacramento, e che sono anch'esse essenziali, come la contrizione e la confessione. La soddisfazione invece dipende in parte dal ministro, in quanto è lui a imporla, e in parte dal penitente, in quanto è lui che la compie. Ora, alla pienezza del sacramento devono concorrere per quanto è possibile entrambe le parti in causa. Ma quando c'è una necessità che urge, il penitente deve fare quanto dipende da lui, cioè pentirsi e confessarsi a chi può; e sebbene costui non possa compiere il sacramento facendo le parti del sacerdote**, cioè dando l'assoluzione, tuttavia il Sommo Sacerdote supplisce la mancanza del ministro. Ciò nonostante la confessione fatta a un laico con il desiderio del sacerdote è, in un certo senso, sacramentale; sebbene non sia un sacramento perfetto, poiché manca l'assoluzione.**

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

Il laico, pur non essendo in senso assoluto giudice di chi a lui si confessa, tuttavia **a motivo della necessità** esercita un giudizio su di lui, in quanto il penitente, per il desiderio del sacerdote, **gli si sottomette**.

Spl. III[a] q. 8, a. 2, ad arg. 3

Mediante i sacramenti l'uomo deve riconciliarsi non solo con Dio, ma anche con la Chiesa. Ma egli non può riconciliarsi con questa senza che la santificazione della Chiesa lo raggiunga. Ora, **nel battesimo** tale santificazione raggiunge l'uomo mediante l'elemento stesso adoperato esternamente e santificato «**dalla parola di vita**», **Efesini 5, 26**, secondo il rito della Chiesa, **chiunque sia il ministro**. Quindi per il fatto che uno è già stato battezzato una volta da chiunque non occorre che venga di nuovo battezzato. - Invece **nella penitenza** la santificazione della Chiesa non raggiunge l'uomo che **mediante il ministro**: poiché qui non c'è un elemento corporale usato esternamente che per la sua santità conferisca la grazia. Sebbene quindi chi si è confessato da un laico in caso di necessità **abbia ricevuto il perdono da Dio, avendo adempiuto come poteva il precetto divino di confessarsi,** tuttavia non si è riconciliato con la Chiesa così da poter essere ammesso ai sacramenti, se prima non viene assolto dal sacerdote: precisamente come chi è stato battezzato col [solo] battesimo di desiderio non viene ammesso all'Eucaristia. Perciò è necessario che costui si riconfessi al sacerdote, quando potrà averlo a disposizione: specialmente perché il sacramento della penitenza non fu portato a compimento. Quindi è necessario che venga completato: affinché grazie alla stessa ricezione del sacramento l'uomo possa conseguirne in pieno gli effetti; e anche per adempiere il precetto che comanda di accostarsi al sacramento della penitenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che fuori del caso di necessità nessuno che non sia sacerdote possa ascoltare la confessione dei **peccati veniali**. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 3, arg. 1

Si affida a un laico l'amministrazione di un sacramento per un motivo di necessità. Ma la confessione dei peccati veniali non è di necessità. Quindi non può essere fatta a un laico.

Spl. III[a] q. 8, a. 3, arg. 2

A cancellare i peccati veniali sono ordinate sia l'estrema unzione che la penitenza. Ma la prima non può mai essere amministrata da un laico, come risulta dalle parole di S. Giacomo 5, 14. Quindi a un laico non si può fare neppure la confessione dei peccati veniali.

Spl. III[a] q. 8, a. 3. SED CONTRA:

Sta il passo di S. Beda riferito dalle Sentenze [4, 17, 4].

Spl. III[a] q. 8, a. 3 RESPONDEO:

Con il peccato veniale l'uomo non viene separato né da Dio né dai sacramenti della Chiesa. E così per la sua remissione egli non ha bisogno né di una nuova infusione di grazia, né di essere riconciliato con la Chiesa. Per questo non è necessario che si confessino i peccati veniali a un sacerdote: **poiché la stessa confessione fatta a un laico è come un sacramentale** (pur non essendo un sacramento perfetto) **e un atto procedente dalla carità**; ora, azioni di questo genere, come anche il battersi il petto e segnarsi con l'acqua benedetta, possono ottenere la remissione del peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 8, a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni. Infatti per la remissione dei peccati veniali non si richiede un sacramento, ma **basta un sacramentale**, quale l'acqua benedetta e altre pratiche del genere.

Spl. III[a] q. 8, a. 3, ad arg. 2

L'estrema unzione non è ordinata direttamente a rimettere i peccati veniali, e così nessun altro sacramento.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non sia necessario **confessarsi al proprio sacerdote**. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 1

S. Gregorio afferma: «**Per autorità apostolica e per dovere di pietà abbiamo stabilito che ai sacerdoti monaci, che rappresentano gli Apostoli, sia lecito predicare, battezzare, dare la comunione, pregare per i peccatori, imporre la penitenza e assolvere dai peccati**». Ora,

i monaci non sono sacerdoti propri di nessuno, non avendo essi cura d'anime. Essendo quindi la confessione fatta in vista dell'assoluzione, basta confessarsi a qualsiasi sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 2

Il sacerdote è ministro di questo sacramento come anche dell'Eucaristia. Ma qualsiasi sacerdote è in grado di consacrare. Perciò qualsiasi sacerdote può amministrare il sacramento della penitenza. Quindi non importa che ci si confessi dal proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 3

Quanto ci è imposto in modo determinato non è lasciato alla nostra scelta. Invece è lasciato alla nostra scelta il sacerdote a cui dobbiamo confessarci, come risulta da quelle parole di S. **Agostino**: «**Chi per ricevere la grazia vuole confessare i suoi peccati, cerchi un sacerdote che sappia sciogliere e legare**». Quindi non è necessario che uno si confessi dal proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 4

Ci sono alcuni, come i prelati, i quali non hanno un proprio sacerdote, non avendo essi alcun superiore. Eppure costoro sono tenuti alla confessione. Quindi non sempre si è tenuti a confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 5

Come dice **S. Bernardo**, «**ciò che fu istituito per la carità non può mai essere contro la carità**». Ora la confessione, istituita per la carità, sarebbe contro la carità se si fosse obbligati a confessarsi da un unico sacerdote: nel caso, p. es., che il penitente sapesse che il proprio sacerdote è eretico, o sollecitatore al male, oppure così fragile da essere proclive al peccato di cui sente la confessione; o ancora se è sospettato di rivelare il segreto di confessione; oppure se il peccato da confessare è stato commesso contro di lui. Perciò non Pare che sia sempre necessario confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4, arg. 6

Nelle cose necessarie alla salvezza, gli uomini non devono mai essere coartati, per non impedire la loro salvezza. Ma se fosse necessario confessarsi da un solo uomo si avrebbe una grande coartazione: per cui molti potrebbero essere distolti dalla confessione per timore, per vergogna o altre cose del genere. Quindi, essendo la confessione necessaria alla salvezza, gli uomini non devono essere costretti a confessarsi dal proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 4. SED CONTRA:

1. Il decreto di **Innocenzo III** [Decretales 5, 38, 12] prescrive che «**tutti [i fedeli] dell'uno e dell'altro sesso si confessino una volta all'anno al proprio sacerdote**».

2. Come il vescovo sta alla sua diocesi, così il sacerdote sta alla propria parrocchia. Ma a un vescovo, secondo i Canoni *[Decr. di Graz. 2, 9, 2, 3],* non è lecito esercitare l'ufficio episcopale nella diocesi di un altro. Quindi nemmeno a un sacerdote è lecito ascoltare in confessione il parrocchiano di un altro.

Spl. IIIª q. 8, a. 4. RESPONDEO:

Negli altri sacramenti non si richiede che chi li pratica compia degli atti costitutivi dei sacramenti stessi, ma solo che li riceva, come è evidente nel caso del battesimo: per cui l'atto richiesto per percepire l'effetto del sacramento, in chi ha l'esercizio del libero arbitrio, ha solo il compito di togliere l'ostacolo, cioè la finzione. Nella penitenza invece l'atto di chi accede al sacramento appartiene alla sostanza del sacramento: poiché la **contrizione**, la **confessione** e la **soddisfazione,** che sono **atti del penitente**, sono parti della penitenza. Ora i nostri atti, avendo in noi il loro principio, non possono dipendere da altri se non mediante il **comando**. Perciò chi ha il compito di amministrare questo sacramento **deve essere in grado di poterci comandare**. Ma nessuno ha il potere di comandare a un altro se non ha la giurisdizione su di lui. Quindi **è indispensabile per questo sacramento che il ministro non abbia solo l'ordine, come negli altri sacramenti, ma anche la giurisdizione.** Come dunque non può conferire questo sacramento chi non è sacerdote, così non può conferirlo chi non ha la giurisdizione. Ed è per questo che si richiede che la confessione venga fatta non solo al sacerdote, ma al proprio sacerdote. Poiché infatti il sacerdote non assolve se non obbligando il penitente a fare qualcosa, così può dare l'assoluzione solo chi ha la facoltà di **obbligare con il comando a compiere tale penitenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 8, a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio in quel testo parla dei monaci che hanno la giurisdizione, avendo ricevuto la cura di qualche parrocchia: infatti alcuni negavano che avessero la facoltà di assolvere e di imporre penitenze per il fatto stesso che erano monaci. Il che è falso.

Spl. IIIª q. 8, a. 4, ad arg. 2

Il sacramento dell'Eucaristia non richiede il comando su altri uomini. Non così invece questo sacramento, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò il paragone non regge. Tuttavia non è lecito ricevere l'Eucaristia se non dal proprio sacerdote; sebbene sia un vero sacramento quello che da lui si riceve.

Spl. IIIª q. 8, a. 4, ad arg. 3

La scelta di un sacerdote adatto non è lasciata al nostro arbitrio, ma va fatta **col permesso del superiore,** qualora il proprio sacerdote fosse poco indicato a somministrare il rimedio adatto per il peccato.

Spl. IIIª q. 8, a. 4, ad arg. 4

Poiché i prelati hanno il compito di distribuire i sacramenti, che solo i puri possono amministrare, è stato loro concesso dal diritto di potersi scegliere i sacerdoti confessori, che in tale compito sono ad essi superiori: allo stesso modo in cui un medico è curato da un altro, non in quanto medico, ma in quanto infermo.

Spl. IIIª q. 8, a. 4, ad arg. 5

Nei casi in cui il penitente ha ragioni per temere che dalla confessione possa risultare un pericolo per sé, o per il [proprio] sacerdote, deve **ricorrere al superiore**, o chiedere il permesso di confessarsi da un altro. Che se poi non riesce ad averne il permesso, allora va giudicato come colui che non ha a disposizione il sacerdote. Per cui deve scegliere piuttosto di confessarsi a un laico. Né con ciò egli trasgredisce il **precetto della Chiesa**: poiché i precetti della legge positiva non si estendono al di là dell'intenzione del legislatore, che è **il fine del precetto**; e questo, come insegna l'Apostolo, **1Timoteo 1, 5**, **è la carità**. E neppure fa un torto al sacerdote: poiché «**chi abusa del suo potere merita di perdere le sue prerogative**» [Decr. di Graz. 1, 74, 7].

Spl. III[a] q. 8, a. 4, ad arg. 6

L'obbligo di confessarsi dal proprio sacerdote non coarta la via della salvezza, ma le dà un'ampiezza sufficiente. **Peccherebbe tuttavia il sacerdote che non concedesse facilmente il permesso di confessarsi da altri**: poiché molti sono così mal disposti che morirebbero senza confessione piuttosto che confessarsi da quel determinato sacerdote. Perciò coloro che sono troppo bramosi di conoscere la coscienza dei sudditi mediante la confessione «**tendono il laccio**», **1Corinti 7, 35**, della dannazione a molti, e per conseguenza a se stessi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che uno non possa confessarsi a chi non è il proprio sacerdote nemmeno per un privilegio o per un ordine del proprio superiore. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 5, arg. 1

Un privilegio non può essere concesso a danno di un'altra persona. Ma sarebbe a danno del sacerdote se un altro ascoltasse la confessione di un suo suddito. Quindi ciò non può essere ottenuto per **privilegio**, o per un **permesso** o **comando** di un superiore.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, arg. 2

Ciò che impedisce l'esecuzione di un comando divino non può essere concesso dal comando o dal privilegio di alcun uomo. Ma i rettori di chiese hanno il comando divino di ben «conoscere il volto delle loro pecore», il che è impedito se altri e non loro ne ascoltano la confessione. Quindi ciò non può essere ordinato né per privilegio né per comando di alcun uomo.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, arg. 3

Colui che ascolta la confessione deve essere il giudice proprio del penitente: altrimenti non lo potrebbe legare e sciogliere. Ma di un unico uomo non ci possono essere più giudici o sacerdoti propri, perché allora egli sarebbe tenuto a ubbidire a più persone, il che è impossibile quando queste comandano cose contrarie o incompatibili. Quindi uno non può confessarsi che al proprio sacerdote, nonostante il permesso dell'autorità superiore.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, arg. 4

Fa ingiuria al sacramento chi lo ripete sulla medesima materia; o per lo meno compie un'azione inutile. Ora, chi si è confessato da un sacerdote estraneo è tenuto a riconfessarsi dal proprio sacerdote, se questi lo richiede: poiché non è dispensato dall'obbedienza che a lui deve in questo. Perciò non può essere lecito confessarsi da altri all'infuori del proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 5. SED CONTRA:

1. Le funzioni proprie di un ordine sacro possono essere affidate, da chi ha la facoltà di esercitarle, a chi possiede il medesimo ordine. Ora il superiore, come il vescovo, può ascoltare la confessione dei parrocchiani dei suoi presbiteri, poiché in certi casi si riserva alcune cose, essendo egli il pastore principale. Quindi egli può anche incaricare altri sacerdoti di ascoltare le confessioni.

2. Ciò che può l'inferiore lo può anche il superiore. Ma il sacerdote può dare a un proprio parrocchiano il permesso di confessarsi da un altro. A maggior ragione quindi tale permesso può darlo il superiore.

3. Il potere che il sacerdote ha sul popolo lo riceve dal vescovo. Ora, è da tale potere che deriva la facoltà di ascoltare la confessione. Quindi per lo stesso principio ha tale facoltà un altro a cui il vescovo la concede.

Spl. III[a] q. 8, a. 5. RESPONDEO:

Un sacerdote può essere impedito dall'ascoltare la confessione di qualcuno per due motivi:

- **primo, per mancanza di giurisdizione;**

- **secondo**, **perché è impedito nell'esercizio dell'ordine**, come gli scomunicati, i degradati e simili. Ma chiunque abbia la giurisdizione può affidare ad altri gli atti della medesima. Perciò se uno è inabile ad ascoltare le confessioni per mancanza di giurisdizione sui penitenti, può ottenere la facoltà di ascoltare le confessioni e di assolvere da chi ha la giurisdizione immediata su di essi, cioè dal parroco, dal vescovo o dal Papa. Se invece uno non può ascoltare le confessioni perché impedito nell'esercizio dell'ordine, può ottenere la facoltà da colui che può togliere tale impedimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 8, a. 5, ad arg. 1

Si arreca danno a una persona quando la si defrauda di quanto era stato concesso a suo vantaggio. Ora, il potere di giurisdizione non viene concesso a favore del depositario, ma per il bene del popolo e per l'onore di Dio. Se quindi i prelati superiori giudicano, per il bene del popolo e per l'onore di Dio, di dover estendere ad altri i compiti della giurisdizione, non si arreca alcun pregiudizio ai prelati inferiori; se non [forse] a quelli che «**cercano i propri interessi e non quelli di Gesù Cristo**», **Filippesi 2, 21,** e che conducono le pecore «**non per pascerle, ma per esserne pasciuti**», **Ezechiele 34, 2**.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, ad arg. 2

I rettori di chiese devono conoscere «il volto delle loro pecore» in due modi. Primo considerando con attenzione il loro comportamento esterno, in modo da vigilare sul gregge

loro affidato. E in questa conoscenza non è necessario che essi credano ai loro sudditi, ma per quanto è possibile devono accertarsi dei fatti. - Secondo, mediante le rivelazioni avute in confessione. E in questo tipo di conoscenza non si può ottenere una certezza maggiore di quella procedente dalla fiducia accordata al penitente: poiché si tratta di sollevare la sua coscienza. Per cui in confessione si deve credere al penitente sia in favore che contro di sé; non così invece nel foro esterno. Quindi per tale conoscenza basta che i rettori di chiese credano al suddito che dice di essersi confessato da uno che era in grado di assolvere. È evidente quindi che il privilegio concesso ad alcuni di ascoltare le confessioni non impedisce questa conoscenza.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, ad arg. 3

L'inconveniente ci sarebbe se nel medesimo popolo venissero costituiti due superiori in pari grado. Ma l'inconveniente non esiste se uno dei due è superiore all'altro. E in questo modo sul medesimo popolo sono costituiti il parroco, il vescovo e il Papa; e ciascuno di essi è in grado di affidare ad altri i compiti giurisdizionali che a lui spettano. - Se però a dare l'incarico è il superiore principale, esso può conferire tale incarico in due modi: primo, costituendo il delegato quale suo vicario, ossia come il Papa e i vescovi costituiscono i loro penitenzieri: e allora il delegato è superiore rispetto ai prelati inferiori, come il penitenziere del Papa è sopra il vescovo, e il penitenziere del vescovo è sopra il parroco; per cui il penitente è tenuto a ubbidirgli maggiormente. - Secondo, costituendo il delegato coadiutore del sacerdote [in cura d'anime]. E poiché il coadiutore è subordinato al sacerdote col quale deve cooperare, gli risulta inferiore. Perciò il penitente non è tenuto a ubbidirgli come al proprio sacerdote.

Spl. III[a] q. 8, a. 5, ad arg. 4

Nessuno è tenuto a confessare i peccati che non ha. Perciò se uno si è confessato dal penitenziere del vescovo, oppure da un altro delegato dell'autorità vescovile, dal momento che i suoi peccati sono stati rimessi sia di fronte a Dio che di fronte alla Chiesa, non è tenuto a riconfessarli al proprio sacerdote, per quanto costui lo reclami. Tuttavia per il precetto ecclesiastico [Decretales 5, 38, 12] di confessarsi «una volta all'anno dal proprio sacerdote », deve comportarsi come chi ha soltanto dei peccati veniali. Costui infatti deve confessare solo i peccati veniali, come dicono alcuni; oppure limitarsi a dichiarare di essere senza peccati mortali. E il sacerdote [parroco] in foro interno è tenuto a credergli. Tuttavia, anche se egli fosse tenuto a riconfessarsi, la prima confessione non sarebbe stata inutile: poiché quanto più numerosi sono i sacerdoti a cui uno si confessa, tanto più gli viene condonata la pena: sia per la vergogna della confessione, che si risolve in una pena soddisfattoria, sia per il potere delle chiavi. Per cui uno potrebbe essere liberato da ogni pena ripetendo molte volte la confessione. Né la ripetizione reca ingiuria al sacramento, all'infuori di quei sacramenti che implicano una consacrazione, o perché imprimono il carattere, o perché consacrano la materia: il che non avviene nella confessione. Per cui è bene che chi ascolta la confessione come delegato del vescovo esorti il penitente a riconfessarsi dal proprio sacerdote. Se però egli si rifiuta, lo deve assolvere ugualmente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in fin di vita un penitente non possa essere assolto da qualsiasi sacerdote. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 6, arg. 1

Per assolvere si richiede la giurisdizione, come si è detto sopra [a. 4]. Ma il sacerdote non acquista la giurisdizione sul penitente per il fatto che questi è in fin di vita. Quindi neppure allora può assolverlo.

Spl. III[a] q. 8, a. 6, arg. 2

Chi in punto di morte riceve il battesimo da altri, non deve essere ribattezzato dal proprio sacerdote. Se quindi in punto di morte qualsiasi sacerdote potesse assolvere da qualsiasi peccato, il penitente che sopravvive non sarebbe tenuto a ricorrere al proprio sacerdote. Il che è falso, poiché in tal caso costui non potrebbe «conoscere il volto della sua pecora» [Pr 27, 23 Vg].

Spl. III[a] q. 8, a. 6, arg. 3

In punto di morte la facoltà di battezzare viene data sia a un sacerdote estraneo che a un non sacerdote. Ma chi non è sacerdote non può mai assolvere in confessione. Perciò neppure in punto di morte un sacerdote può assolvere chi non è sotto la sua giurisdizione.

Spl. III[a] q. 8, a. 6. SED CONTRA:

1. **La necessità spirituale è più impellente di quella materiale**. Ora, nell'estrema necessità chiunque può servirsi della roba altrui, anche contro il volere del padrone, per le necessità del proprio corpo. Quindi in pericolo di morte, per soddisfare a una necessità spirituale, si può essere assolti da qualsiasi sacerdote.

2. In tal senso si esprimono i testi riferiti dalle Sentenze [4, 20, 6].

Spl. III[a] q. 8, a. 6 RESPONDEO:

Ogni sacerdote per il potere delle chiavi ha **facoltà su tutti i fedeli e per tutti i peccati,** e il fatto che non possa assolvere tutti da tutti i peccati dipende dalla **limitazione o dalla privazione totale della giurisdizione**, ordinata dalla legge ecclesiastica. Ma poiché «**la necessità non ha legge**» [**Decretales 3, 46, 2**], in caso di urgente necessità la disposizione della Chiesa non impedisce che egli possa assolvere anche sacramentalmente, dal momento che ha il potere delle chiavi: e l'effetto di tale assoluzione è pari a quello ottenuto mediante l'assoluzione dal proprio sacerdote. Anzi, in questo caso uno può essere assolto da qualsiasi sacerdote non solo da **qualunque peccato**, ma anche da **qualsiasi scomunica**, da chiunque sia stata data. E anche questa assoluzione rientra nella giurisdizione, che è coartata dalle leggi ecclesiastiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 1

Poiché i compiti che implicano giurisdizione possono essere delegati, uno può sempre usare la giurisdizione di un altro, col suo permesso. Ora, per il fatto stesso che la Chiesa ammette

che qualsiasi sacerdote possa assolvere in pericolo di morte, ogni sacerdote che non ha la giurisdizione ne acquista l'uso.

Spl. III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 2

Costui è tenuto a ricorrere al proprio sacerdote: non per essere assolto di nuovo dai peccati dai quali era stato assolto in punto di morte, ma affinché il parroco sappia che è stato assolto. - E così pure chi fu assolto dalla scomunica deve andare dal giudice che aveva la facoltà di assolverlo, non per chiedere l'assoluzione, ma per offrire la soddisfazione.

Spl. III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 3

Il battesimo deve la sua efficacia alla consacrazione della materia sacramentale: perciò da chiunque sia amministrato, esso risulta valido. Invece l'efficacia del sacramento della penitenza deriva dalla consacrazione del ministro. Quindi colui che si confessa a un laico, sebbene per parte sua compia quanto spetta alla confessione, tuttavia non può ricevere l'assoluzione sacramentale. E così tale confessione gli vale per quella diminuzione della pena che è dovuta al merito e al valore espiatorio del proprio atto, ma egli non consegue quella diminuzione della pena che deriva dal potere delle chiavi. Per questo è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote; altrimenti, morendo dopo tale confessione, verrà punito più che se si fosse confessato da un sacerdote.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **pena temporale** che rimane da espiare dopo la confessione non debba essere determinata secondo la **gravità della colpa**. Infatti:

Spl. III[a] q. 8, a. 7, arg. 1

Essa va determinata secondo l'**intensità del piacere** goduto nel peccato, come risulta dalle parole dell'**Apocalisse 18, 7**: «**Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione**». Ma talvolta laddove il piacere è più grande, la colpa è meno grave: infatti i peccati carnali, che offrono piaceri più intensi di quelli spirituali, hanno minore colpevolezza, come insegna S. Gregorio. Quindi la pena o penitenza non va determinata secondo la gravità della colpa.

Spl. III[a] q. 8, a. 7, arg. 2

I precetti morali obbligano nella legge nuova come nell'antica. Ora, nella legge antica per il peccato era fissata la pena di sette giorni: i peccatori cioè venivano considerati immondi per sette giorni. Poiché dunque nel nuovo Testamento viene imposta per un peccato mortale la pena di sette anni, Pare che la quantità della pena non corrisponda alla gravità della colpa.

Spl. III[a] q. 8, a. 7, arg. 3

L'omicidio commesso da un laico è un peccato più grave della fornicazione di un sacerdote: poiché la qualifica derivante dalla specie del peccato è un'aggravante molto maggiore di quella desunta dalla condizione della persona. Ora, al laico per l'omicidio viene imposta dai Canoni [Decr. di Graz. 1, 50, 41] la penitenza di sette anni, mentre al sacerdote per la fornicazione

vengono imposti dieci anni di penitenza [ib. 1, 82, 5]. Quindi la pena non viene determinata secondo la gravità della colpa.

Spl. IIIª q. 8, a. 7, arg. 4

Il peccato più grave è quello che viene commesso verso il corpo stesso di Cristo: poiché il peccato è tanto più grave quanto più nobile è la persona verso la quale si pecca. Ora, per chi versa il sangue di Cristo contenuto nel sacramento dell'altare viene imposta la penitenza di quaranta giorni, o poco più [ib. 3, 2, 27]; invece per la fornicazione semplice i Canoni [ib. 1, 82, 5] impongono la penitenza di sette anni. Quindi la gravità della pena non corrisponde alla gravità della colpa.

Spl. IIIª q. 8, a. 7. SED CONTRA:

1. In **Isaia 27, 8**, si legge: «**In misura rimisurata la punirò, gettandola nell'esilio**». Perciò la gravità della punizione del peccato è secondo la **gravità della colpa**.

2. L'uomo viene ricondotto all'uguaglianza della giustizia mediante il castigo. Ma ciò non avverrebbe se tra la **gravità della colpa** e **quella della pena** non ci fosse corrispondenza. Quindi l'una corrisponde all'altra.

Spl. IIIª q. 8, a. 7 RESPONDEO:

Dopo la remissione della colpa, **la pena è richiesta** per due motivi: per saldare il debito e per guarire dal peccato. Perciò la determinazione della pena va considerata sotto questi due aspetti.

- **Primo, rispetto al debito, per saldare il debito.** E da questo lato la gravità della pena corrisponde radicalmente alla gravità della colpa**, prima che questa venga perdonata**. Tuttavia, secondo che è più o meno grande la misura della remissione apportata dal primo di quegli atti che per loro natura sono ordinati a rimettere la pena, rimane da espiare di più o di meno mediante quelli successivi: infatti quanto più efficace è stata la contrizione nel rimettere la pena, tanto meno resta da espiare con la confessione.

- **Secondo, rispetto alla guarigione**, sia del peccatore stesso che degli altri. E da questo lato talvolta per un peccato meno grave viene stabilita una pena maggiore. O perché resistere al peccato di uno è più difficile che resistere a quello di un altro: come per la fornicazione è imposta a un giovane una pena più grave che a un vecchio, sebbene il primo pecchi meno gravemente. Oppure perché in un dato soggetto, in un sacerdote p. es., il peccato è più pericoloso che in un altro. O anche perché il popolo è più proclive a quel peccato, e quindi con la punizione del colpevole si deve cercare di intimorire gli altri. Perciò nel tribunale della penitenza la pena va determinata tenendo conto di questi due aspetti. E così non sempre per un peccato più grave viene imposta una penitenza maggiore. - **La pena del purgatorio** invece serve solo a **saldare il debito**, non essendovi più la possibilità di peccare. Perciò tale pena viene stabilita solo secondo la gravità del peccato; tenendo conto però dell'intensità della contrizione, della confessione e dell'assoluzione: poiché tutti questi atti rimettono in parte la pena stessa. Perciò di essi deve tener conto anche il sacerdote nell'imporre la soddisfazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 8, a. 7, ad arg. 1

In quelle parole si accenna a due elementi della colpa, cioè al vanto e ai piaceri. Il primo rientra nell'orgoglio del peccatore, col quale egli si contrappone a Dio, il secondo nel piacere del peccato. Ora, sebbene talvolta in una colpa più grave il piacere sia minore, tuttavia l'orgoglio è sempre maggiore. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 8, a. 7, ad arg. 2

La suddetta pena di sette giorni non serviva a espiare la pena dovuta al peccato: per cui se uno fosse morto dopo quella settimana sarebbe stato punito ugualmente in purgatorio. Espiava invece una certa irregolarità, come tutti i sacrifici dell'antica legge. Tuttavia, a parità di condizioni, uno pecca più gravemente nella legge nuova che in quella antica: sia per la consacrazione più grande che riceve nel battesimo, sia per i maggiori benefici di Dio offerti al genere umano. E ciò risulta evidente dalle parole di S. Paolo, Ebrei 10, 29: «Di quanto maggiore castigo», ecc. Tuttavia non è sempre vero che per ogni peccato mortale si richiedono sette anni di penitenza, ma questa è una specie di norma comune, che vale per la maggior parte dei casi; norma che bisogna però abbandonare a seconda delle varie circostanze in cui si trovano i penitenti.

Spl. III[a] q. 8, a. 7, ad arg. 3

I vescovi e i sacerdoti peccano con maggiore pericolo loro proprio e altrui. Per questo i Canoni intervengono con più sollecitudine a ritrarli dal peccato infliggendo loro una pena più grave, quale rimedio; sebbene talvolta la colpa non ne meriti tanta per saldare il debito. Per cui in purgatorio non si esigerà altrettanto da loro.

Spl. III[a] q. 8, a. 7, ad arg. 4

La pena ricordata vale quando ciò accade contro la volontà del sacerdote celebrante. Se infatti tale spargimento fosse fatto di proposito, egli sarebbe degno di una pena molto più grave.

Spl. Questione 9
Proemio
Parliamo ora delle **qualità della confessione**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la confessione possa essere informe;
2. Se la confessione debba essere integra;
3. Se uno possa confessarsi mediante un intermediario, o per iscritto;
4. Se si richiedano tutte e sedici le condizioni indicate dai maestri.

[PREVEDERE – PREVENIRE - PROVVEDERE]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **confessione** non possa essere **informe**. Infatti:

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

Nella Scrittura, **Siracide 17, 26**, si legge: «Nel morto, che è come inesistente, la confessione perisce». Ora, chi non ha la carità è morto, essendo essa la vita dell'anima. Quindi senza la carità non è possibile la confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 1, arg. 2

La confessione rientra con la contrizione e la soddisfazione tra le parti della penitenza. Ma la contrizione e la soddisfazione non possono mai realizzarsi senza la carità. Quindi neppure la confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 1, arg. 3

Nella confessione la **bocca** deve concordare con il **cuore**, come è richiesto dallo stesso termine confessione. Ora, chi è ancora legato con l'affetto alla colpa non ha il cuore conforme alla bocca**: poiché trattiene nel cuore il peccato che condanna con la bocca**. Perciò costui non fa una confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 1. SED CONTRA:

Tutti sono tenuti a confessare i peccati mortali. Ma se uno si confessa in istato di peccato mortale non è tenuto a riconfessare i medesimi peccati: poiché altrimenti, non avendo nessuno la certezza di possedere la carità, nessuno potrebbe sapere di essersi confessato. Quindi non è necessario che la confessione sia informata dalla carità.

Spl. III[a] q. 9, a. 1. RESPONDEO:

La confessione è insieme:

- un **atto di virtù** e una parte del sacramento della penitenza. Ora quale atto di virtù essa è propriamente un **atto meritorio**. E allora la confessione non ha valore senza la **carità, che è il principio del merito.**

- In quanto invece è una **parte del sacramento** essa sottopone il penitente al confessore, al quale sono affidate le chiavi della Chiesa e che attraverso la confessione viene a conoscere la coscienza del penitente stesso. E sotto questo aspetto la confessione può essere fatta anche da chi non è contrito: poiché questi può manifestare [anche in tale stato] i suoi peccati al confessore, sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. E sebbene egli non riceva in quel momento il frutto dell'assoluzione, tuttavia comincerà a riceverlo quando cesseranno le cattive disposizioni, come accade anche negli altri sacramenti. Perciò **chi si è confessato senza pentimento non è tenuto a ripetere la confessione: è però tenuto in seguito a confessare la sua cattiva disposizione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quel testo va riferito al **frutto della confessione**, che nessuno può percepire senza la carità.

Spl. III[a] q. 9, a. 1, ad arg. 2

La contrizione e la soddisfazione sono rivolte a Dio, mentre la confessione è indirizzata a un uomo. Quindi la natura stessa della contrizione e della soddisfazione esige che il penitente sia unito a Dio con la carità, mentre non è così per la confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 1, ad arg. 3

Chi manifesta i propri peccati dice la verità. E così il cuore concorda con il contenuto della confessione, sebbene non concordi con il suo fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **confessione** non debba essere **integra**, nel senso che uno debba manifestare a un unico sacerdote tutti i propri peccati. Infatti:

Spl. III[a] q. 9, a. 2, arg. 1

La vergogna contribuisce a espiare la pena. Ora, più numerosi sono i sacerdoti ai quali uno si confessa, più grave è la vergogna che prova. Quindi la confessione è più fruttuosa se viene divisa tra più sacerdoti.

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

La confessione è necessaria nella penitenza per determinare la pena soddisfattoria per il peccato, ad arbitrio del sacerdote. Ma per peccati diversi può essere stabilita la pena adeguata da sacerdoti diversi. Quindi non si richiede che tutti i peccati siano confessati a un unico sacerdote.

Spl. III[a] q. 9, a. 2, arg. 3

Può capitare che uno, dopo aver fatto la confessione e la penitenza, si ricordi di un peccato mortale dimenticato mentre si confessava, e che in quel momento non abbia a disposizione il sacerdote al quale si era confessato. Quindi egli potrà confessare a un altro questo unico peccato. E così verrà a confessare peccati diversi a sacerdoti diversi.

Spl. IIIª q. 9, a. 2, arg. 4

Al sacerdote la confessione non va fatta se non per ottenere l'assoluzione. Ma talora il sacerdote che ascolta la confessione può assolvere solo da certi peccati, e non da tutti. Perciò almeno in questo caso non è necessario che la confessione sia integra.

Spl. IIIª q. 9, a. 2. SED CONTRA:

1. **L'ipocrisia** impedisce la penitenza. Ora, come nota **S. Agostino**, «**è proprio dell'ipocrisia**» dividere la confessione. Quindi **la confessione deve essere integra**.

2. La confessione è una parte della penitenza. Ma la penitenza deve essere integra. Quindi anche la confessione.

Spl. IIIª q. 9, a. 2. RESPONDEO:

Nell'esercizio della medicina si richiede che il medico conosca non solo quella malattia contro la quale deve dare il rimedio, ma anche tutte le condizioni generali dell'infermo: poiché una malattia è resa più grave dalla presenza di un'altra, e una medicina che può far bene per una malattia, può essere nociva per un'altra. E la stessa cosa vale per i peccati: poiché uno è aggravato dall'aggiunta dell'altro, e **ciò che sarebbe un rimedio conveniente per un peccato potrebbe costituire un incentivo per un altro**: poiché talora una persona, come insegna S. Gregorio, è infetta da peccati contrari. **Perciò la confessione esige che si confessino tutti i peccati mortali presenti nella memoria; e se uno non lo fa non si ha una confessione**, ma la simulazione di una confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 9, a. 2, ad arg. 1

Sebbene la vergogna si moltiplichi quando si dividono i diversi peccati tra diversi confessori, tuttavia **tutte queste confessioni non implicano una vergogna così grave come quella in cui tutti i peccati vengono confessati simultaneamente**. Poiché un peccato preso da solo non dimostra così bene la cattiva disposizione di chi pecca come quando è considerato assieme a molti altri: infatti uno può cadere in un peccato anche per ignoranza o per fragilità, ma la moltitudine dei peccati dimostra la malizia di chi pecca, oppure la sua grande depravazione.

Spl. IIIª q. 9, a. 2, ad arg. 2

La pena imposta da diversi sacerdoti non sarebbe adeguata: poiché ciascuno considererebbe isolatamente un solo peccato, e non la gravità che gli deriva dalla aggiunta degli altri; e talora la penitenza adatta per un peccato potrebbe favorirne un altro. Inoltre il sacerdote nell'ascoltare la confessione fa le veci di Dio. Quindi a lui essa va fatta come viene fatta a Dio nella contrizione. Per cui come non sarebbe vera la contrizione che non riguardasse tutti i

peccati, così non sarebbe vera la confessione di chi non accusasse tutti i peccati che gli vengono alla mente.

Spl. III[a] q. 9, a. 2, ad arg. 3

Alcuni ritengono che quando uno si ricorda di qualche peccato dimenticato deve confessare di nuovo anche quelli già confessati; soprattutto se non può avere a disposizione colui dal quale si era confessato prima e che li conosce tutti, in modo che un unico sacerdote conosca tutta la gravità della sua colpa. - Ma ciò non pare necessario. Poiché un peccato ha la sua gravità sia per se stesso, sia per la concomitanza con gli altri. Ora, il penitente ha manifestato tutta la gravità che i peccati confessati avevano per se stessi. Affinché dunque il sacerdote conosca l'una e l'altra gravità del peccato dimenticato, basta che il penitente confessi esplicitamente tale peccato, e gli altri li confessi in generale, dicendo che nel confessare molti altri peccati si era dimenticato di quello.

Spl. III[a] q. 9, a. 2, ad arg. 4

Anche se il sacerdote non può assolvere da tutti i peccati, si è tenuti ad accusarglieli tutti affinché egli possa conoscere la gravità di tutta la colpa, e **rimandi al superiore** per quei peccati da cui egli non può assolvere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che ci si possa confessare attraverso un **intermediario, o per iscritto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 9, a. 3, arg. 1

La confessione è necessaria per aprire la coscienza al sacerdote. Ora, un uomo può manifestare la propria coscienza al sacerdote sia mediante un intermediario che per iscritto. Quindi basta che uno lo faccia in questo modo.

Spl. III[a] q. 9, a. 3, arg. 2

Alcuni non sono compresi dal proprio sacerdote poiché parlano una **lingua diversa**, e questi tali non possono confessarsi se non ricorrendo a un interprete. Perciò il sacramento non richiede necessariamente che uno si confessi di persona. Quindi pare che comunque uno si confessi, anche servendosi di un intermediario, ciò basti per la salvezza.

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

Come si è visto sopra *[q. 8, a. 4]*, per il sacramento è indispensabile che uno si confessi dal proprio sacerdote. Ma capita talvolta che questi sia assente, e quindi non ci si possa confessare da lui a viva voce, mentre uno potrebbe aprirgli la propria coscienza per iscritto. Pare quindi che allora si debba trasmettere a lui la propria confessione per iscritto.

Spl. III[a] q. 9, a. 3. SED CONTRA:

1. Si è tenuti alla confessione dei peccati come alla confessione della fede. Ora la confessione della fede, come dice S. Paolo, **Romani 10, 10**, va fatta «**con la bocca**». Quindi anche la confessione dei peccati.

2. Chi ha peccato personalmente deve fare penitenza personalmente. Ma la confessione fa parte della penitenza. Quindi il penitente deve **confessarsi di persona**.

Spl. IIIª q. 9, a. 3 RESPONDEO:

La confessione non è soltanto un atto di virtù, ma anche una parte del sacramento [della penitenza]. Ora, sebbene in quanto è un atto di virtù basti farla in qualsiasi maniera, anche se un modo presenta meno obiezioni di un altro, tuttavia in quanto è una parte del sacramento essa ha un **atto ben determinato**, come anche gli altri sacramenti hanno una determinata materia. E come nel battesimo per indicare il lavacro interiore si ricorre all'elemento che è più in uso per lavare, così nell'atto sacramentale ordinato alla manifestazione si ricorre a quell'atto col quale maggiormente ci manifestiamo, cioè alla **parola personale**. Gli altri modi infatti sono introdotti per supplire quest'ultima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 1

Come nel battesimo non basta lavare in qualsiasi maniera, ma bisogna farlo con quel determinato elemento, così anche nella penitenza non basta manifestare i peccati in qualsiasi modo, ma è necessario manifestarli con un atto determinato.

Spl. IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 2

In colui che non ha l'uso della lingua, come nel caso di un muto o di uno straniero, basta la confessione per iscritto, per cenni, oppure mediante l'interprete, **poiché da un uomo non si esige più di quanto rientra nelle sue possibilità**: sebbene un uomo non possa ricevere il battesimo se non con l'acqua. Poiché l'acqua è del tutto esterna a noi, e ci viene applicata da altri, mentre l'atto della confessione è personalmente nostro: perciò quando non possiamo confessarci in un dato modo dobbiamo farlo in un altro, secondo le nostre possibilità.

Spl. IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 3

In assenza del proprio sacerdote la confessione può essere fatta **anche a un laico**. Quindi non è necessario farla per corrispondenza: poiché per la confessione **è più necessario l'atto personale** che non colui a cui viene fatta la confessione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che per la confessione non si richiedano le **sedici condizioni** indicate dai maestri, racchiuse nelle parole seguenti: «**Semplice** e **umile** sia la confessione, **pura** e **fedele**, - **frequente** e **nuda, discreta,** s**pontanea** e fatta **con rossore**, - **integra, segreta, lacrimosa, sollecita, - coraggiosa, accusatrice e pronta all'obbedienza**». Infatti:

Spl. IIIª q. 9, a. 4, arg. 1

La fede, la semplicità e la fortezza sono virtù per se stesse. Perciò non devono essere poste fra le condizioni della confessione.

Spl. IIIª q. 9, a. 4, arg. 2

«Puro» è quanto esclude la mistura. Ma anche ciò che è «semplice» esclude la composizione e la mescolanza. Quindi una delle due condizioni è superflua.

Spl. III[a] q. 9, a. 4, arg. 3

Un peccato commesso una volta si è tenuti a confessarlo una volta sola. Se quindi uno non ripete la colpa, non è necessario che la confessione sia «frequente».

Spl. III[a] q. 9, a. 4, arg. 4

La confessione è ordinata alla soddisfazione. Ma la soddisfazione talora è pubblica. Perciò anche la confessione non sempre deve essere «segreta».

Spl. III[a] q. 9, a. 4, arg. 5

Non si richiede da noi ciò che non è in nostro potere. Ora, effondere lacrime non è in nostro potere. Quindi ciò non è richiesto nella confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 4. RESPONDEO:

Delle **condizioni** suddette alcune sono **essenziali** alla confessione, altre invece ne sono dei **perfezionamenti complementari**. E quelle che sono essenziali competono alla confessione o in quanto è un atto di virtù, o in quanto è una parte del sacramento. Se rientrano nel primo tipo esse sono richieste o dalla virtù in genere, o dalla virtù speciale di cui la confessione è un atto, o dalla natura stessa dell'atto.

- Ora**, per la virtù in genere** le condizioni sono quattro, come spiega Aristotele:

+ La prima è la consapevolezza. E per questo si dice che la confessione deve essere «**discreta**»: poiché nell'atto di ogni virtù si richiede la prudenza. Ora, la discrezione sta nel confessarsi in modo da dare più risalto ai peccati più gravi.

+ La seconda condizione è che chi agisce lo faccia deliberatamente: poiché gli atti virtuosi devono essere volontari. E per questo si dice che la confessione deve essere «**spontanea**».

+ La terza condizione è che si operi a proposito, cioè per il debito fine. Perciò si dice che la confessione deve essere «**pura**», ossia compiuta con retta intenzione.

+ La quarta condizione è che uno «operi immutabilmente». Per questo si dice che la confessione deve essere «**coraggiosa**», in modo che non venga tralasciata per vergogna.

- Inoltre **la confessione è un atto della virtù della penitenza**, la quale nasce prima di tutto dall'**orrore per la bruttezza del peccato**. E da questo lato la confessione deve essere «fatta

+ **con rossore**»: in modo cioè che il penitente non si vanti dei peccati per il prestigio mondano ad essi connesso.

+ Secondo, essa giunge fino al dolore per il peccato commesso. E da questo lato la confessione deve essere «**lacrimosa**».

+ Terzo, essa termina nel disprezzo di sé. Per questo la confessione deve essere «**umile**», in modo che il penitente confessi di essere miserabile e malato.

- Invece **per la natura propria dell'atto la confessione** deve essere **adatta a manifestare**. Ora, la manifestazione può essere impedita da quattro cose:

+ Primo, dalla **falsità**. E per questo si dice che deve essere «**fedele**», cioè veritiera.

+ Secondo, dall'**oscurità**. E in base a ciò si dice che deve essere «**nuda**», cioè non avvolta nell'oscurità delle parole.

+ Terzo, dalla **prolissità**. E contro tale difetto si dice che deve essere «**semplice**»: in modo cioè che non si dica in confessione se non ciò che riguarda la gravità del peccato.

+ Quarto, si richiede che **non si sottragga nulla** di quanto va manifestato. E in contrapposizione a ciò si dice che deve essere «**integra**».

- **In quanto** poi la confessione è una parte del sacramento **si riferisce al giudizio del sacerdote**, che ne è il ministro. Perciò dalla parte del penitente essa deve essere «**accusatrice**», «**pronta all'obbedienza**» verso il sacerdote, «**segreta**» quanto alla condizione di questo tribunale, in cui si trattano i segreti della coscienza.

- Le condizioni infine che riguardano i **perfezionamenti** della confessione sono che essa sia «frequente» e che sia «sollecita», ossia che ci si confessi subito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 1

Nulla impedisce che la condizione di una certa virtù rientri nell'atto di un'altra: o perché la può comandare, oppure perché un modo o formalità che appartiene principalmente a una data virtù si trova per partecipazione anche in altre.

Spl. III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 2

La condizione espressa dall'aggettivo «pura» esclude la cattiva intenzione, mentre l'aggettivo «semplice» esclude la mistura di elementi estranei.

Spl. III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 3

Questa condizione non è essenziale, ma solo completiva della confessione.

Spl. III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 4

Per evitare lo scandalo degli altri, che dall'ascoltare i peccati potrebbero essere spinti al male, la confessione non deve essere pubblica, ma segreta. Invece nessuno si scandalizza allo stesso modo per l'espiazione pubblica: poiché talora si compiono opere soddisfattorie consimili per un peccato piccolo, o addirittura inesistente.

Spl. III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 5

Le lacrime a cui si accenna sono quelle del cuore.

Spl. Questione 10
Proemio

Passiamo ora a considerare gli **effetti della confessione**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se la confessione liberi dalla morte del peccato;
2. Se in qualche modo liberi anche dalla pena;
3. Se apra il paradiso;
4. Se essa dia la speranza della saldezza;
5. Se la confessione generale cancelli i peccati mortali dimenticati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la confessione non **liberi dalla morte del peccato**. Infatti:

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

La confessione segue la contrizione. Ma la contrizione basta già a cancellare la colpa. Quindi la confessione non libera dalla morte del peccato.

Spl. III[a] q. 10, a. 1, arg. 2

Come è una colpa il peccato mortale, così lo è pure il peccato veniale. Ora, secondo il testo delle Sentenze, mediante la confessione «ciò che prima era mortale diventa veniale». Quindi con la confessione la colpa non viene cancellata, ma solo mutata da un genere di colpa all'altro.

Spl. III[a] q. 10, a. 1. SED CONTRA:

La confessione fa parte del sacramento della penitenza. Ma la penitenza libera dalla colpa. Quindi anche la confessione.

Spl. III[a] q. 10, a. 1. RESPONDEO:

La **penitenza** in quanto sacramento **trova il suo compimento soprattutto nella confessione**: è infatti con essa che uno si sottopone ai ministri della Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti. Infatti la **contrizione implica il proposito della confessione**, mentre la **soddisfazione** viene determinata secondo il giudizio del sacerdote che ascolta la **confessione**. E poiché nel sacramento della penitenza viene **infusa la grazia**, che determina la remissione dei peccati, come nel battesimo, conseguentemente la confessione rimette la colpa in forza dell'annessa assoluzione, allo stesso modo in cui la rimette il battesimo. Infatti il battesimo libera dalla morte del peccato non solo in quanto è ricevuto di fatto, ma anche in quanto viene desiderato: come è evidente nel caso di coloro che si accostano al battesimo già santificati. Se uno poi non mette ostacoli, riceve la grazia che rimette i peccati nell'atto stesso in cui riceve

il battesimo, se tali peccati non gli erano già stati rimessi in precedenza. E allo stesso modo si deve pensare della confessione connessa con l'assoluzione: che cioè **essa libera dalla colpa già da quando è nel desiderio del penitente; però** nell'atto della confessione e dell'assoluzione **la grazia viene aumentata**: e viene anche data **la remissione dei peccati** se il dolore precedente non era stato sufficiente per la vera contrizione, e il penitente in quel momento non mette ostacolo alla grazia. Come quindi del battesimo si dice che **libera dalla morte**, così lo si può dire anche della confessione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 10, a. 1, ad arg. 1

La **contrizione implica il proposito della confessione**. Essa perciò libera i penitenti dalla colpa come il desiderio del battesimo ne libera i battezzandi.

Spl. III[a] q. 10, a. 1, ad arg. 2

Il termine veniale in quel testo non si riferisce alla colpa, ma alla pena, che può essere facilmente espiata. Perciò non ne segue che la colpa passi a un altro genere di colpa, ma essa viene del tutto annichilata. Infatti una colpa può essere veniale in tre sensi distinti: primo, per il suo genere, come una parola oziosa; secondo, per la sua causa: cioè nel senso che ha in sé la causa del perdono, come i peccati di fragilità; terzo, per quanto ad essa può capitare, come nel caso qui discusso: poiché mediante la confessione capita che della colpa passata uno consegua il perdono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la confessione **non liberi in nessun modo dalla pena**. Infatti:

Spl. III[a] q. 10, a. 2, arg. 1

Al peccato non si deve altra pena che quella eterna o quella temporale. Ora, la pena eterna viene rimessa con la contrizione e quella temporale con la soddisfazione. Quindi la pena non viene in alcun modo rimessa con la confessione.

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

Stando al testo delle Sentenze: «il proposito conta come l'atto». Ora, chi è contrito aveva il proposito di confessarsi. Perciò è come se si fosse confessato. Quindi con la confessione che poi segue non ottiene alcuna remissione di pena. In contrario: La confessione è per se stessa una penitenza. Ma la pena dovuta al peccato viene espiata con qualsiasi opera penitenziale. Quindi anche con la confessione.

Spl. III[a] q. 10, a. 2. SED CONTRA:

La **confessione** è per se stessa una **penitenza**. **Ma la pena dovuta al peccato viene espiata con qualsiasi opera penitenziale. Dunque anche con la confessione.**

Spl. III[a] q. 10, a. 2. RESPONDEO:

La confessione unita all'assoluzione esercita in due modi il potere di **assolvere dalla pena**:

- **Primo**, **in forza della stessa assoluzione**:

+ E in questo modo essa, già dal momento in cui è nel desiderio, come libera dalla colpa, così **libera anche dalla pena eterna**, che è una pena di condanna e di totale sterminio.

+ Liberato da questa pena, **l'uomo resta obbligato a una pena temporale**, in quanto **la pena ha la funzione di purificare e di far progredire**. E questa pena va espiata in purgatorio anche da parte di coloro che sono stati liberati dalla pena dell'inferno. Ma tale pena è sproporzionata rispetto alle forze del penitente che vive in questo mondo: perciò essa dal potere delle chiavi **viene ridotta in modo da essere proporzionata alle capacità del penitente**, in modo che questi possa purificarsi con la soddisfazione in questa vita.

- **Secondo**, l'atto della confessione diminuisce la pena in forza della sua stessa natura, implicando **la pena della vergogna**. E così tanto più diminuisce la pena quanto più spesso si ripete la confessione dei medesimi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 10, a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezioni.

Spl. III^{a} q. 10, a. 2, ad arg. 2

Il proposito non vale come l'esecuzione in quelle cose che vengono compiute da altri, come accade nel battesimo: infatti il proposito di ricevere il battesimo non vale quanto il riceverlo di fatto.

- Invece il proposito conta come l'esecuzione stessa in quelle cose che dipendono dal soggetto.
- Inoltre tale principio vale per il premio essenziale, e non per l'espiazione della pena e altre cose del genere, che sono l'oggetto accidentale e secondario del merito. Per questo chi ha fatto la confessione e ricevuto l'assoluzione, in purgatorio sarà punito meno di chi ebbe solo la contrizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **confessione** non **apra il paradiso**. Infatti:

Spl. III^{a} q. 10, a. 3, arg. 1

Cose diverse hanno effetti diversi. Ora, l'apertura del paradiso è l'effetto del battesimo. Quindi non è l'effetto della confessione.

Spl. III^{a} q. 10, a. 3, arg. 2

Non si può entrare in un luogo chiuso prima che esso venga aperto. Ora, c'è chi morendo prima di confessarsi entra in paradiso. Quindi non è la confessione che apre il paradiso.

Spl. III^{a} q. 10, a. 3. SED CONTRA:

La confessione **sottopone l'uomo alle chiavi della Chiesa**. Ma con queste viene aperto il paradiso. Quindi il paradiso viene aperto anche dalla confessione.

Spl. IIIª q. 10, a. 3 RESPONDEO:

Uno viene impedito dall'entrare in paradiso sia **per la colpa** che per il **debito della pena**. Ma poiché la confessione elimina questi ostacoli, come si è visto sopra [aa. 1, 2], **si può dire che essa apre il paradiso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 10, a. 3, ad arg. 1

Sebbene il battesimo e la penitenza siano dei sacramenti diversi, tuttavia agiscono entrambi in forza dell'unica passione di Cristo, dalla quale fu aperta la porta del paradiso.

Spl. IIIª q. 10, a. 3, ad arg. 2

Per colui che era caduto in peccato mortale, prima che concepisse il proposito di confessarsi il paradiso era chiuso, sebbene in seguito alla contrizione che implica tale proposito esso gli venga aperto prima ancora che la confessione venga compiuta di fatto. Però l'ostacolo del debito della pena non viene totalmente rimesso prima della confessione e della soddisfazione

ARTICOLO 4

VIDETUR che tra gli altri effetti **la confessione** non infonda anche «**la speranza di salvarsi**». Infatti:

Spl. IIIª q. 10, a. 4, arg. 1

La speranza deriva da ogni atto meritorio. Quindi non può essere un effetto proprio della confessione.

Spl. IIIª q. 10, a. 4, arg. 2

Come ricorda S. Paolo, Romani 5, 3 s., noi raggiungiamo la speranza attraverso le tribolazioni. Ora, l'uomo affronta le tribolazioni soprattutto nella soddisfazione. Perciò infondere la speranza di salvarsi spetta più alla soddisfazione che alla confessione.

Spl. IIIª q. 10, a. 4. SED CONTRA:

Con la confessione, nota il **Maestro delle Sentenze**, **l'uomo diventa «più umile e più mite»**. Ma così l'uomo riceve la speranza di salvarsi. **Quindi infondere la speranza di salvarsi è un effetto della confessione.**

Spl. IIIª q. 10, a. 4. RESPONDEO:

La speranza di **ottenere il perdono dei peccati non proviene che da Cristo**. Ma poiché con la confessione l'uomo si sottomette alle chiavi della Chiesa, che ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo, per questo si dice che la confessione infonde la speranza di salvarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 10, a. 4, ad arg. 1

La **speranza** di salvarsi non può derivare principalmente dai **nostri atti**, bensì dalla **grazia del Redentore.** Poiché dunque la confessione si fonda sulla grazia del Redentore, infonde la speranza di salvarsi non semplicemente come atto meritorio personale, ma come **parte di un sacramento.**

Spl. III[a] q. 10, a. 4, ad arg. 2

La tribolazione ci dà la speranza di salvarci in quanto è una prova della nostra virtù e una purificazione dalla pena [dovuta ai nostri peccati]; ma la confessione, come si è visto [nel corpo e ad 1], non si limita a questo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non basti la **confessione generale** per cancellare i peccati mortali dimenticati. Infatti:

Spl. III[a] q. 10, a. 5, arg. 1

Non è necessario confessare di nuovo un peccato già cancellato dalla confessione. Se quindi con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati dimenticati, non sarebbe necessario che uno li confessasse quando se ne ricorda.

Spl. III[a] q. 10, a. 5, arg. 2

Chi non ha coscienza di peccato o è innocente, oppure si è scordato del suo peccato. Se dunque con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati mortali dimenticati, chi non ha coscienza di alcun peccato grave potrebbe essere certo, con la confessione generale, di essere immune dal peccato mortale. Il che va contro l'affermazione dell'Apostolo, 1Corinti 4, 4: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato».

Spl. III[a] q. 10, a. 5, arg. 3

Nessuno può ottenere un vantaggio dalla propria negligenza. Ora, non può capitare senza negligenza che uno dimentichi un peccato mortale prima che gli venga perdonato. Perciò egli non può ottenere da questo fatto il vantaggio di essere perdonato di una colpa senza confessarla espressamente.

Spl. III[a] q. 10, a. 5, arg. 4

È certamente più lontano dal pensiero di chi si confessa ciò che è del tutto ignorato che ciò che è da lui dimenticato. Eppure la confessione generale non cancella i peccati commessi per ignoranza: perché altrimenti gli eretici, e anche certa gente semplice, i quali ignorano che certi peccati in cui si trovano sono peccati, verrebbero assolti anch'essi con la confessione generale: il che è falso. Quindi la confessione generale non cancella i peccati dimenticati.

Spl. III[a] q. 10, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei **Salmi 33, 6**, si legge: «**Accostatevi a lui e sarete raggianti, i vostri volti non conosceranno la confusione**». Ma chi confessa tutto ciò che sa, si avvicina a Dio per quanto

gli è possibile. Da lui infatti non si può esigere di più. Egli perciò non viene confuso, così da essere respinto, ma riceve il perdono.

2. Chi si confessa riceve il perdono, a meno che non agisca con **finzione**. Ma chi confessa tutti i peccati che ha in mente, se ne dimentica qualcuno non agisce con finzione: poiché è vittima dell'ignoranza di fatto, che scusa dal peccato. Quindi ottiene il perdono. **E così i peccati dimenticati sono condonati**: essendo «cosa empia sperare un perdono a metà».

Spl. III[a] q. 10, a. 5. RESPONDEO:

La confessione presuppone la contrizione che cancella la colpa. E così la confessione è ordinata direttamente a cancellare la pena: e realizza questo effetto per la **vergogna** che implica, e per il **potere delle chiavi** a cui si sottopone chi si confessa. Ora, può capitare che un peccato, cancellato quanto alla colpa per la contrizione precedente, sia in generale, se non se ne aveva coscienza nell'atto del pentimento, sia in particolare, venga però dimenticato prima della confessione. Allora la confessione generale sacramentale produce il **condono della pena per il potere delle chiavi**, a cui il penitente si sottomette senza porre ostacoli, per quanto dipende da lui. Però non ne consegue la diminuzione della pena derivante dalla vergogna della confessione, in riferimento a quel peccato che il penitente non ha confessato in particolare davanti al sacerdote.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 10, a. 5, ad arg. 1

Nella confessione sacramentale si richiede non soltanto l'**assoluzione**, ma anche il **giudizio del sacerdote** che deve imporre la **soddisfazione.** E così sebbene uno sia stato assolto, tuttavia è tenuto a confessare [il peccato dimenticato], per supplire a quanto era mancato nella sua confessione.

Spl. III[a] q. 10, a. 5, ad arg. 2

La confessione, come si è detto [nel corpo], non agisce che in forza della contrizione precedente. E questa nessuno può sapere quando sia vera; come nemmeno può sapere con certezza se abbia la grazia. Perciò uno non può sapere con certezza se con la confessione generale gli siano stati perdonati i peccati dimenticati; sebbene possa arguirlo da alcuni indizi.

Spl. III[a] q. 10, a. 5, ad arg. 3

Costui non ritrae un vantaggio dalla sua **negligenza**. Poiché in tal modo non ottiene la piena remissione che altrimenti avrebbe ottenuto. E neppure merita allo stesso modo. Inoltre è tenuto a riconfessarsi, quando il peccato torna alla mente.

Spl. III[a] q. 10, a. 5, ad arg. 4

L'ignoranza della legge non scusa, essendo essa stessa un peccato *[cf. I-II, q. 76, a. 2]*; scusa invece l'**ignoranza del fatto**. Se quindi uno non confessa dei peccati che per ignoranza della legge divina non riconosce come peccati, **non viene scusato dal peccato di finzione**. Ne sarebbe invece scusato se non li ritenesse peccati perché **ignora una circostanza particolare**: come se uno, p. es., compisse l'atto matrimoniale con una donna estranea ritenendola sua

moglie. Ora, la dimenticanza di un atto peccaminoso rientra nell‘ignoranza del fatto. E così uno è scusato dal peccato di finzione, che impedisce il frutto sia dell‘assoluzione che della confessione.

Spl. Questione 11
Proemio

Veniamo ora a indagare sul **sigillo della confessione**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se in qualsiasi caso uno sia sempre tenuto a non svelare quanto conosce sotto il sigillo della confessione;
2. Se il segreto della confessione si estenda a cose che non sono materia di confessione;
3. Se solo il sacerdote sia tenuto al sigillo della confessione;
4. Se il confessore possa parlare col permesso del penitente;
5. Se egli sia tenuto al segreto anche se conosce i fatti per altra via.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non **in tutti i casi il sacerdote sia tenuto a celare i peccati conosciuti sotto il segreto della confessione**. Infatti:

Spl. III[a] q. 11, a. 1, arg. 1

Come afferma **S. Bernardo**, «quanto è istituito per la carità non può contrapporsi alla carità». Ora, mantenere il segreto di confessione in qualche caso sarebbe contro la carità: come quando uno sa in confessione che una persona è eretica, e non riesce a farla desistere dal pervertire il popolo; oppure quando uno in confessione viene a conoscere l'affinità tra persone che intendono contrarre matrimonio. Quindi costui è tenuto a svelare la confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 1, arg. 2

Ciò a cui si è obbligati solo per un precetto della Chiesa non va osservato quando dalla Chiesa viene dato un comando contrario. Ora, il segreto della confessione fu introdotto solo da una disposizione ecclesiastica. Se quindi la Chiesa comanda che chiunque conosce un dato peccato lo manifesti, chi lo conosce mediante la confessione è tenuto a parlare.

Spl. III[a] q. 11, a. 1, arg. 3

Si è più tenuti a salvaguardare la propria coscienza che la fama altrui: poiché la carità è ordinata. Ma talora, celando dei peccati, uno reca danno alla propria coscienza: come quando viene chiamato a testimoniare per quei peccati ed è costretto a giurare di dire la verità; oppure quando un abate conosce dalla confessione di un priore da lui dipendente un peccato, occasionato dal medesimo priorato, che gli sarebbe causa di rovina se lo lasciasse in carica, per cui è tenuto a esonerarlo dall'ufficio per un dovere pastorale: però esonerandolo pare che sveli la confessione. Quindi in certi casi è lecito svelare la confessione.

Spl. IIIª q. 11, a. 1, arg. 4

Un sacerdote in base alla confessione può convincersi che un suo penitente è indegno della prelatura. Ora, ognuno è tenuto a opporsi alla promozione di persone indegne, quando ciò dipende da lui. Con la sua opposizione però potrebbe far sospettare il peccato, e quindi svelare in qualche modo la confessione: è evidente quindi che talora è necessario svelare la confessione.

Spl. IIIª q. 11, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei **Canoni** [Decretales 5, 38, 12] si legge: «**Il sacerdote si guardi dal tradire il penitente con le parole, con i segni o in qualsiasi altro modo**».

2. Il sacerdote deve uniformare la propria condotta a quella di Dio, di cui è ministro. Ora, Dio non svela, ma copre i peccati manifestati nella confessione. Quindi neppure il sacerdote deve svelarli.

Spl. IIIª q. 11, a. 1. RESPONDEO:

Nei sacramenti gli **atti che vengono compiuti esternamente** stanno a significare quelli che si verificano **interiormente.** Perciò la confessione [esteriore]con la quale uno si sottopone al sacerdote è il segno di quella interiore con la quale si assoggetta a Dio. Ora, **Dio ricopre il peccato di chi a lui si assoggetta con la penitenza.** Quindi ciò va significato nel sacramento della penitenza. È quindi necessario che la confessione rimanga segreta, per cui pecca come profanatore del sacramento chi rivela la confessione. E ci sono poi altri vantaggi di questo segreto: infatti in questo modo gli uomini vengono attirati maggiormente alla confessione; e confessano anche con maggiore semplicità i loro peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 11, a. 1, ad arg. 1

Alcuni dicono che il sacerdote non è tenuto a tenere sotto il segreto della confessione se non i peccati di cui il penitente promette di emendarsi; altrimenti egli può parlarne alle persone che possono giovarsene in bene e non in male. Ma tale opinione è erronea, essendo incompatibile con la verità del sacramento. Come infatti il battesimo rimane un vero sacramento anche se uno lo riceve con cattive disposizioni, e neppure cambia con ciò qualcosa di essenziale al sacramento, così **la confessione non cessa di essere un atto sacramentale anche se colui che si confessa non intende emendarsi**. Quindi essa esige sempre il segreto. Né il segreto della confessione è in contrasto con la carità. Poiché la carità non esige che serva come rimedio al peccato ciò che uno ignora. **Ora, quanto si sa in confessione è praticamente ignorato: poiché uno lo sa non come uomo, ma come Dio.** Tuttavia nei casi suddetti uno deve procurare quei rimedi che sono possibili senza rivelare la confessione: ammonire, cioè, il penitente, e vigilare perché gli altri non siano pervertiti dall'eresia. Può anche esortare il prelato a vegliare con più diligenza sul proprio gregge: però senza dire o lasciar trapelare nulla che possa tradire il penitente.

Spl. IIIª q. 11, a. 1, ad arg. 2

Il precetto di custodire il segreto di confessione è implicito nel sacramento stesso. Come quindi è di legge divina l'obbligo di fare la confessione, e non si può esserne dispensati da alcuna licenza o comando umano, così nessuno può essere obbligato o autorizzato da un uomo a svelare la confessione. Se quindi a uno venisse comandato sotto minaccia di scomunica di dire se è a conoscenza di quel dato peccato, non deve parlare: poiché deve pensare che ciò gli venga comandato sotto la condizione: «se ne è a conoscenza come uomo». E anche se venisse espressamente interrogato sulla confessione, non deve parlare. Né per questo incorrerebbe nella scomunica, non essendo egli soggetto al superiore se non come uomo; ora, egli è a conoscenza di quei peccati non come uomo, bensì come Dio.

Spl. III[a] q. 11, a. 1, ad arg. 3

Un uomo può essere citato a testimoniare soltanto come uomo. Perciò, senza pregiudizio per la coscienza, un confessore può giurare di non sapere quello che sa solo come Dio. E così pure il prelato può lasciare senza punizione e senza altro rimedio un peccato che conosce solo come Dio. Poiché egli non è tenuto a usare rimedi se non nel modo che gli si addice. Per cui a quelle cose che vengono a lui deferite nel tribunale della penitenza deve rimediare, nei limiti del possibile, nell'ambito di tale tribunale. Nel caso suddetto, p. es., l'abate deve insistere affinché il penitente rinunzi al priorato. Oppure, se quello non vuole, può esonerarlo dalla carica per qualche altro motivo: in modo tale però da evitare ogni sospetto di violazione del segreto di confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 1, ad arg. 4

Uno può essere indegno della prelatura per molte altre cause, oltre che per il peccato: p. es. per mancanza di scienza, di età o di altre cose del genere. Perciò chi si oppone non induce per questo a sospettare un delitto, né rivela così la confessione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il segreto della confessione abbracci anche altre notizie che non sono materia di confessione. Infatti:

Spl. III[a] q. 11, a. 2, arg. 1

La materia della confessione consiste solo nei peccati. Ma talora il penitente assieme ai peccati riferisce molte altre cose che non sono materia di confessione. Ora, dato che queste sono dette al sacerdote come se venissero dette a Dio, pare che il segreto della confessione abbracci anche queste notizie.

Spl. III[a] q. 11, a. 2, arg. 2

Talora capita che uno **comunichi a un altro un segreto «sotto segreto di confessione»**. Quindi il segreto di confessione abbraccia anche cose che non sono di confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 2. SED CONTRA:

Il segreto della confessione è un obbligo connesso alla confessione sacramentale. Ora, le cose connesse con un sacramento non si estendono al di là del sacramento. Perciò il segreto della confessione non abbraccia se non **quanto è materia** di confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 2. RESPONDEO:

Il segreto della confessione non abbraccia direttamente se non quanto è materia della confessione sacramentale. Però indirettamente esso può abbracciare anche ciò che non è materia di tale confessione, quando si tratta di cose che potrebbero rivelare o il peccato o il peccatore. Tuttavia vanno celate con somma diligenza anche le altre notizie: sia per evitare lo scandalo, sia per la propensione [a parlare] che potrebbe venire ingenerata da questo modo di agire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 11, a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 11, a. 2, ad arg. 2

Non si deve accettare facilmente un segreto sotto questa formula. Se però uno lo accetta è tenuto a mantenerlo come se lo avesse ricevuto in confessione, anche se non l'ha ricevuto in tal modo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **non soltanto il sacerdote** sia vincolato dal segreto della confessione. Infatti:

Spl. III[a] q. 11, a. 3, arg. 1

Talora capita che uno per necessità si confessi al sacerdote mediante **l'interprete**. Ma l'interprete evidentemente è tenuto a non rivelare la confessione. Quindi anche chi non è sacerdote può essere vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 3, arg. 2

In caso di necessità uno può confessarsi a **un laico**. Ma questi è tenuto a non rivelare i peccati, poiché gli vengono manifestati come a Dio. Quindi non soltanto il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 3, arg. 3

Può capitare che uno **finga di essere sacerdote** per conoscere con questa frode la coscienza di un altro. Ora, anche costui, come pare, pecca rivelando la confessione. Perciò il sacerdote non è il solo a essere vincolato dal segreto della confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 3. SED CONTRA:

1. **Solo il sacerdote è ministro di questo sacramento**. Ma il segreto della confessione è annesso al sacramento. Quindi solo il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.

2. Un uomo è tenuto a celare le cose che ascolta in confessione se egli le conosce non come uomo, ma come Dio. Ora, **solo il sacerdote è ministro di Dio**. Quindi solo il sacerdote è tenuto al segreto.

Spl. III[a] q. 11, a. 3 RESPONDEO:

Il segreto della confessione vincola il sacerdote in quanto egli è ministro di questo sacramento: e il segreto consiste nell'obbligo di non rivelare la confessione, come il potere delle chiavi consiste nella facoltà di assolvere. Tuttavia, come chi non è sacerdote può in certi casi partecipare in qualche modo del potere delle chiavi ascoltando la confessione in casi di necessità, così può anche partecipare del segreto della confessione, ed **essere tenuto al segreto**; **sebbene** propriamente parlando **non abbia il segreto della confessione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che **col permesso del penitente** il sacerdote non possa rivelare ad altri i peccati che conosce sotto segreto di confessione. Infatti:

Spl. III[a] q. 11, a. 4, arg. 1

Un inferiore non può concedere quello che non può concedere un superiore. Ora, il Papa stesso non può dare a nessuno il permesso di rivelare un peccato ascoltato in confessione. Quindi non può dare tale permesso neppure il penitente.

Spl. III[a] q. 11, a. 4, arg. 2

Quanto fu istituito per il bene comune non può essere mutato ad arbitrio di un individuo. Ora, il segreto di confessione fu istituito per il bene di tutta la Chiesa, affinché gli uomini accedessero alla confessione con maggiore confidenza. Perciò il penitente non può dare al sacerdote la facoltà di parlare.

Spl. III[a] q. 11, a. 4, arg. 3

Se il sacerdote potesse ottenere tale facoltà, si offrirebbe «**il velo per coprire la malizia**», **1Pietro 2, 16**, ai cattivi sacerdoti, poiché costoro potrebbero pretendere di averla ricevuta, e così peccherebbero impunemente. Il che è intollerabile. Quindi tale licenza non può essere data dal penitente.

Spl. III[a] q. 11, a. 4, arg. 4

La persona a cui verrebbe fatta la rivelazione non sarebbe tenuta al segreto di confessione. Quindi potrebbe diventare pubblico un peccato che è già stato cancellato. Il che è inammissibile. Quindi tale licenza non può essere concessa.

Spl. III[a] q. 11, a. 4. SED CONTRA:

1 Su richiesta dell'interessato un superiore può mandare un penitente a un sacerdote inferiore con l'accompagnamento di una lettera. Quindi su richiesta del penitente il confessore può svelare i peccati ad altri.

2. «**Chi può fare una cosa da se stesso, la può fare anche mediante un altro**». Ma il penitente può rivelare da se stesso a un altro il proprio peccato. Quindi può rivelarlo anche mediante il sacerdote.

Spl. III[a] q. 11, a. 4. RESPONDEO:

Due sono i motivi per cui il sacerdote è tenuto a non svelare il peccato:

- **il primo** e principale sta nel fatto che **tale segreto è essenziale al sacramento**, poiché egli lo viene a conoscere come Dio, di cui fa le veci nella confessione;

- **il secondo** sta nell'obbligo di **evitare lo scandalo**. Ora, il penitente può far sì che quanto il sacerdote sapeva come Dio lo sappia anche come uomo: e lo fa appunto dandogli il permesso di parlare. Perciò se questi parla non infrange il segreto della confessione. È tenuto però a evitare lo scandalo, perché non si pensi che viola il segreto sacramentale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 11, a. 4, ad arg. 1

Il Papa non può dare a un sacerdote il permesso di parlare poiché non può far sì che **egli conosca quel peccato come uomo**. Questo invece il penitente è in grado di farlo.

Spl. III[a] q. 11, a. 4, ad arg. 2

L'obbligo istituito per il bene comune non viene eliminato: poiché il segreto della confessione non può essere violato dalla manifestazione di colpe conosciute per altra via.

Spl. III[a] q. 11, a. 4, ad arg. 3

Da ciò non può risultare alcuna impunità per i cattivi sacerdoti, poiché **se sono accusati hanno il dovere di dimostrare di aver parlato con la licenza del penitente.**

Spl. III[a] q. 11, a. 4, ad arg. 4

Colui al quale viene comunicata dal sacerdote la conoscenza del peccato per volontà del penitente partecipa in qualche modo alla funzione del sacerdote. Egli perciò viene a trovarsi nella condizione dell'interprete, a meno che il penitente non desideri che egli sappia la cosa senza restrizioni e liberamente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il confessore in nessun modo possa rivelare ad altri ciò che egli ha conosciuto in confessione e anche in altro modo. Infatti:

Spl. III[a] q. 11, a. 5, arg. 1

Il segreto della confessione viene infranto proprio perché si rivela quanto si è saputo in confessione. Se quindi costui rivela un peccato udito in confessione, comunque l'abbia conosciuto per altre vie, pare che infranga il segreto della confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, arg. 2

Chi ascolta la confessione di una persona si obbliga con essa a non rivelarne i peccati. Ora, se uno promettesse a un altro di tenere il segreto su una confidenza che gli viene fatta, per quanto dopo possa saperla per altra via, è tenuto al segreto. Perciò quanto uno ha saputo in confessione lo deve tenere segreto, per quanto lo possa sapere anche per altra via.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, arg. 3

Tra due elementi, il più forte trae a sé quello più debole. Ora, la scienza con la quale uno conosce il peccato come Dio è superiore e più forte di quella con cui lo conosce come uomo. Quindi la trae a sé. Perciò uno non può svelare il peccato, come esige appunto la scienza con la quale egli conosce come Dio.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, arg. 4

Il segreto di confessione fu istituito per evitare lo scandalo, e perché gli uomini non venissero ritratti dalla confessione. Ma se uno potesse ridire un peccato che ha ascoltato in confessione, anche se ne è a conoscenza per altra via, **lo scandalo ne seguirebbe ugualmente**. Perciò egli non può parlarne in alcun modo.

Spl. III[a] q. 11, a. 5. SED CONTRA:

1. Nessuno può imporre a un altro un obbligo che egli non aveva, all'infuori del prelato che impone un precetto al proprio suddito. Ora, chi conosceva di persona il peccato di un altro non era obbligato a tenerlo segreto. Quindi il peccatore che da lui si confessa, non essendo il suo prelato, non può obbligarlo al segreto confessandosi da lui.

2. Se così fosse, **la giustizia della Chiesa ne verrebbe menomata**, poiché uno per eludere una sentenza di scomunica da emanarsi contro di lui per un peccato di cui è stato riconosciuto colpevole, chiederebbe di confessarsi da chi deve proferire la sentenza. Ora, è di precetto che la giustizia segua il suo corso. Quindi uno non è tenuto a celare il peccato ascoltato in confessione, quando lo conosce per altra via.

Spl. III[a] q. 11, a. 5. RESPONDEO:

In proposito ci sono **tre opinioni**. Alcuni dicono che i peccati ascoltati in confessione uno non può mai ridirli anche se li ha conosciuti prima o dopo per altra via. - Altri invece affermano che con la confessione uno si preclude la possibilità di manifestare quanto sapeva in precedenza, ma non quella di manifestare quanto viene a sapere dopo. Ora, entrambe queste opinioni, **attribuendo troppo al segreto della confessione**, recano pregiudizio alla verità e al **dovere di mantenere la giustizia.** Uno infatti potrebbe essere incoraggiato a peccare, se non temesse di poter essere accusato dal proprio confessore dinanzi al quale commette il peccato. E così pure sarebbe molto menomata la giustizia se uno non potesse testimoniare di ciò che ha visto, dopo la confessione a lui fatta in proposito. - Né vale quanto alcuni dicono, che cioè egli deve allora protestare di non essere tenuto a tale segreto. Poiché tale protesta non può essere

fatta se non dopo aver ascoltato la colpa. E allora qualsiasi sacerdote potrebbe rivelare il peccato, facendo tale protesta, se ciò bastasse a renderlo libero di farlo. Esiste perciò una terza opinione, che è più vera, secondo la quale **quanto il confessore conosce per altra via, sia prima che dopo la confessione, non è tenuto a celarlo col segreto quanto alla conoscenza che ne ha come uomo.** Per cui egli può dire: «Lo so perché ho visto». **Tuttavia è tenuto a celarlo quanto alla conoscenza che egli ne ha come Dio.** Per cui egli non può dire: «Questo l'ho ascoltato in confessione». - Tuttavia, per evitare lo scandalo, deve astenersi dal parlarne se non c'è **urgente necessità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 11, a. 5, ad arg. 1

Quando uno dice di avere visto ciò che poi ha ascoltato in confessione, rivela solo accidentalmente ciò che deve alla confessione. Come colui che sa una cosa per averla vista e udita, di per sé non rivela di averla vista dicendo di averla udita, ma lo fa solo accidentalmente, poiché dice di avere udito un fatto che gli è capitato anche di vedere. Perciò costui non infrange il segreto della confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, ad arg. 2

Chi ascolta la confessione si obbliga a tenere segreto direttamente non il peccato, ma il peccato in quanto udito in confessione. Infatti egli in nessun caso può dire di averlo ascoltato in confessione.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, ad arg. 3

Quel principio va applicato a cose che sono tra loro contrarie. Ma la scienza con cui uno conosce un peccato come Dio e quella con cui lo conosce come uomo non sono contrarie fra di loro. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 11, a. 5, ad arg. 4

Il peccato non va evitato in modo da **compromettere la giustizia:** infatti «**per evitare lo scandalo non si deve abbandonare la verità**». Perciò quando è in pericolo la giustizia uno, per evitare lo scandalo, non deve tralasciare la rivelazione di un peccato udito in confessione, se lo conosce per altra via: purché egli per quanto può cerchi di evitare tale scandalo.

Spl. Questione 12
Proemio
Veniamo ora a trattare della **soddisfazione**. In proposito esamineremo **quattro cose**:
- primo, la sua **natura**;
- secondo, la sua **possibilità**;
- terzo, le sue **modalità**;
- quarto, **quali siano le opere** con le quali l'uomo può dare soddisfazione a Dio.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la soddisfazione sia una virtù, o un atto di virtù;
2. Se sia un atto di giustizia;
3. Se la definizione della soddisfazione che troviamo nelle *Sentenze* sia accettabile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **soddisfazione** non sia né una virtù né un **atto di virtù**. Infatti:

Spl. III[a] q. 12, a. 1, arg. 1

Ogni atto di virtù è meritorio. Ma la soddisfazione evidentemente non è meritoria, poiché il merito suppone un **atto spontaneo**, mentre **la soddisfazione è dovuta**. Quindi la soddisfazione non è un atto di virtù.

Spl. III[a] q. 12, a. 1, arg. 2

Ogni **atto di virtù è volontario**. Invece talora uno è **costretto a dare soddisfazione**: come quando uno è punito dal giudice per l'offesa fatta ad altri. Perciò la soddisfazione non è un atto di virtù.

Spl. III[a] q. 12, a. 1, arg. 3

Secondo il **Filosofo**, «in una virtù morale la cosa più importante è la deliberazione». Ma la soddisfazione non è compiuta mediante una deliberazione, poiché riguarda principalmente opere esterne. Quindi non è un atto di virtù.

Spl. III[a] q. 12, a. 1. SED CONTRA:

1. La **soddisfazione** fa parte della **penitenza**. Ma la penitenza è una **virtù**. **Quindi la soddisfazione è un atto di virtù**.

2. Nessun atto può contribuire a distruggere il peccato se non è un atto di virtù, poiché «una cosa viene distrutta dal suo contrario». Ora, il peccato viene totalmente distrutto dalla soddisfazione. Quindi la soddisfazione è un atto di virtù.

Spl. III[a] q. 12, a. 1. RESPONDEO:

Un atto può essere considerato un atto di virtù in due modi:

- **Primo**, **materialmente**. E in questo senso **qualsiasi atto** che non implichi malizia, né assenza delle debite circostanze, può essere considerato un atto di virtù, poiché una virtù può servirsi di un qualsiasi atto del genere, come ad es. camminare, parlare e fare altre cose simili, per raggiungere il proprio fine.

- **Secondo**, un atto può essere detto atto di virtù **formalmente,** in quanto **implica la nozione di virtù nel suo nome**: come si dice che sopportare con coraggio è un atto di fortezza. Ora, il costitutivo formale di qualsiasi virtù morale è il giusto mezzo. Perciò ogni atto che implica l'**idea di giusto mezzo** è formalmente un atto di virtù. E poiché tale è l'uguaglianza implicita nel termine «***soddisfazione***» - infatti **non si può dire che una data cosa è soddisfatta se non perché ha raggiunto la proporzione di uguaglianza con un'altra cosa** -, è evidente che la soddisfazione è anche formalmente un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 12, a. 1, ad arg. 1

Sebbene il soddisfare sia di per sé una cosa dovuta, tuttavia, **poiché chi soddisfa esegue l'opera volontariamente**, **la soddisfazione riceve la natura di cosa spontanea dalla parte dell'operante**: e così costui «**fa di necessità virtù**». Il debito infatti diminuisce il merito in quanto implica la necessità, che è il contrario della volontarietà. Se quindi la volontà acconsente alla necessità, **il merito non viene eliminato**.

Spl. III[a] q. 12, a. 1, ad arg. 2

L'atto virtuoso richiede la volontarietà **non in chi lo subisce, ma in chi lo compie**: poiché è a lui che appartiene. Siccome dunque colui sul quale il giudice esercita la giusta vendetta **subisce e non compie la soddisfazione**, di conseguenza la soddisfazione volontaria non si riscontra in lui, bensì nel giudice che la impone.

Spl. III[a] q. 12, a. 1, ad arg. 3

In una virtù l'elemento principale può essere determinato da due punti di vista. Primo, da quello della virtù in quanto virtù. E da questo lato le cose principali sono quelle attinenti alla ragione, o che più ad essa si avvicinano. E così sono principali nella virtù in quanto virtù la deliberazione e gli atti interiori dell'animo. Secondo, si può considerare principale ciò che specifica quella virtù come tale. E in questo senso l'elemento principale nella virtù è quello da cui essa desume la sua determinazione. Ora, in certe virtù gli atti interiori sono determinati da quelli esteriori: poiché la deliberazione, che è comune a tutte le virtù, per il fatto che è la deliberazione di quel dato atto diviene propria di quella data virtù. E da questo lato gli atti esterni in certe virtù sono principali. E così avviene anche nel caso della soddisfazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **soddisfazione** non sia un **atto di giustizia**. Infatti:

Spl. III[a] q. 12, a. 2, arg. 1

La soddisfazione mira a riconciliare con la persona che è stata offesa. Ma la riconciliazione, essendo un atto di amore, appartiene alla **carità**. Quindi la soddisfazione è un atto di carità e non di giustizia.

Spl. III[a] q. 12, a. 2, arg. 2

La **causa** dei nostri peccati è costituita dalle **passioni** che ci spingono al male ***[temperanza]***. Ora la giustizia, come insegna il Filosofo, ha per oggetto non le passioni, ma le operazioni. Avendo quindi la soddisfazione il compito di «**distruggere le cause dei peccati**», come è detto nelle Sentenze, sembra che non sia un atto di giustizia.

Spl. III[a] q. 12, a. 2, arg. 3

Premunirsi per il futuro non è un atto di giustizia, ma di **prudenza**, tra le cui parti rientra la cautela. Ma questo è appunto il compito della soddisfazione, poiché spetta ad essa «non lasciare adito alle suggestioni dei peccati». Quindi la soddisfazione non è un atto di giustizia.

Spl. III[a] q. 12, a. 2. SED CONTRA:

1. Nessuna virtù, al di fuori della **giustizia**, ha per oggetto **ciò che è dovuto**. Ma **la soddisfazione,** come dice **S. Anselmo**, «**rende a Dio l'onore che gli è dovuto**». Quindi la soddisfazione è un **atto di giustizia**.

2. Nessuna virtù, al di fuori della giustizia, ha il compito di stabilire l'**uguaglianza circa le cose esterne.** Ora, questo è proprio ciò che **si compie mediante la soddisfazione**, che stabilisce un'uguaglianza tra l'**espiazione** e l'**offesa precedente**. Quindi la soddisfazione è un atto di giustizia.

Spl. III[a] q. 12, a. 2. RESPONDEO:

Il giusto mezzo della giustizia, come insegna il **Filosofo**, viene determinato **secondo l'adeguazione di una cosa con un'altra in base a una certa proporzionalità.** Essendo quindi una tale adeguazione implicita nel termine stesso di soddisfazione [***satisfactio***], in quanto l'avverbio ***satis*** implica un'uguaglianza di proporzione, **è evidente che la *soddisfazione* è formalmente un atto di giustizia.** L'atto di giustizia però, come dice il Filosofo, regola o il rapporto di se stessi con altri, come quando uno restituisce a un altro ciò che gli deve, oppure il rapporto di due persone estranee, come quando il giudice fa giustizia tra due contendenti. Ora, quando l'atto di giustizia regola il soggetto stesso rispetto ad altri, l'uguaglianza risiede in colui che agisce; quando invece regola i rapporti tra due estranei, l'uguaglianza si attua in chi subisce la sentenza. Poiché dunque il termine satisfactio esprime l'uguaglianza di chi fa o agisce, esso esprime a rigore un atto di giustizia di se stessi verso un altro. Ora, verso un altro uno può fare giustizia sia nell'ambito degli atti e delle passioni che in quello dei beni esterni, come anche l'ingiustizia viene fatta ad altri o sottraendo loro dei beni, o danneggiandoli con qualche atto. E poiché l'uso dei beni esterni consiste nel donarli, l'atto di giustizia che li riguarda viene indicato con il verbo rendere, mentre il termine **soddisfare** indica chiaramente l'uguaglianza nell'ambito delle azioni, sebbene talora un termine venga usato per l'altro. E poiché l'adeguazione non può aversi che tra realtà disuguali, conseguentemente la **soddisfazione presuppone una disuguaglianza nell'ambito dell'agire che costituisce un'offesa**: quindi la soddisfazione si riferisce a un'offesa che l'ha preceduta.

Ma nessuna parte della giustizia si riferisce a un'offesa precedente all'infuori della giustizia vendicativa, che ristabilisce l'uguaglianza in colui che viene a subire il giusto castigo: sia che si tratti del medesimo soggetto ad agire e a subire, come quando uno infligge una pena a se stesso, sia che si tratti di una persona diversa, come quando uno viene punito dal giudice, poiché la giustizia vendicativa si riferisce all'uno come all'altro caso. E la stessa cosa fa **la penitenza**, che **ristabilisce l'uguaglianza nel soggetto medesimo, il quale «applica a se stesso la pena»**: per cui anche **la penitenza** è in qualche modo **una specie della giustizia vendicativa**. E così risulta che la soddisfazione, che implica il ristabilimento dell'uguaglianza nel soggetto medesimo rispetto a una sua offesa precedente, è un atto di giustizia, rientrando in quella parte della giustizia che è appunto la penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 12, a. 2, ad arg. 1

La soddisfazione, come si è detto [nel corpo], è un compenso per l'ingiuria commessa. Ora, come l'i**ngiuria** inferita rientra direttamente nella **disuguaglianza** che colpisce la **giustizia**, e indirettamente nella disuguaglianza che ferisce l'**amicizia**, così la soddisfazione porta **direttamente all'uguaglianza della giustizia**, e **indirettamente a quella dell'amicizia**. E poiché un atto promana immediatamente da quell'abito **al cui fine è direttamente ordinato**, mentre viene comandato da quello **al cui fine tende come a termine ultimo**, **ne viene che la soddisfazione promana dalla giustizia ed è comandata dalla carità.**

Spl. III[a] q. 12, a. 2, ad arg. 2

Sebbene la **giustizia** riguardi principalmente le opere esterne, tuttavia **di riflesso riguarda anche le passioni**, in quanto sono causa di quelle. Ora, come la giustizia tiene a freno l'ira, affinché non si leda un altro ingiustamente, e la concupiscenza, perché non si commetta adulterio, così la soddisfazione può «**distruggere le cause dei peccati**».

Spl. III[a] q. 12, a. 2, ad arg. 3

Qualsiasi virtù morale è sotto l'influsso della **prudenza**, poiché è da questa che riceve la natura di virtù: infatti il giusto mezzo, come risulta dalla definizione che della virtù dà Aristotele, viene stabilito in tutte le virtù morali dalla prudenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **definizione agostiniana** della soddisfazione, riferita dalle **Sentenze**, non sia conveniente. Infatti:

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 1

In essa si legge che la soddisfazione consiste «**nell'estirpare le cause dei peccati e nel bloccare la via alle loro suggestioni**». Ora, la causa del peccato attuale è il fomite. Ma nella vita presente non possiamo estirpare il fomite. Quindi la soddisfazione non consiste «nell'estirpare le cause dei peccati».

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 2

La causa del peccato ha più forza del peccato stesso. Ma l'uomo con le sue forze non può estirpare il peccato. Molto meno quindi potrà estirparne le cause.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 3

La soddisfazione, essendo una parte della penitenza, riguarda il passato, non il futuro. Ora, «bloccare la via alle suggestioni dei peccati» riguarda il futuro. Perciò tale compito non va ricordato nella definizione della soddisfazione.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 4

Il termine soddisfazione dice rapporto all'offesa passata. Ma **dell'offesa passata qui non si fa alcun cenno.** Quindi la suddetta definizione della soddisfazione è inaccettabile.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 5

S. Anselmo presenta quest'altra definizione: «**La soddisfazione consiste nel prestare a Dio il debito onore**». Ora, in essa non si fa alcun cenno a quanto qui ricorda S. Agostino. Quindi una delle due definizioni è inaccettabile.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, arg. 6

Il **debito onore** può essere prestato a Dio anche dall'innocente. Soddisfare invece non appartiene all'innocente. Dunque la definizione di S. Anselmo non è a proposito.

Spl. III[a] q. 12, a. 3. RESPONDEO:

La giustizia non tende solo a togliere una disuguaglianza precedente punendo la colpa, ma anche a custodire l'uguaglianza per l'avvenire: poiché, come dice il **Filosofo**, «le pene sono medicine». Perciò anche la soddisfazione, che è un atto della giustizia vendicativa, è una medicina che cura i peccati passati e preserva da quelli futuri. Infatti quando un uomo dà soddisfazione a un altro offre un compenso per i torti passati, e si impegna a evitarli in futuro. Di conseguenza si possono dare due definizioni della soddisfazione:

- **Primo, in rapporto alla colpa passata**, che essa ripara con una compensazione. E sotto tale aspetto la soddisfazione è «**la compensazione dell'ingiuria commessa, secondo l'uguaglianza della giustizia**». Al che sembra ridursi la definizione di **S. Anselmo**, il quale dice che soddisfare consiste «nel rendere a Dio il debito onore», cioè quanto è dovuto a motivo della colpa commessa.

- **Secondo**, la soddisfazione può essere definita sotto l'aspetto di **preservazione dalla colpa futura**. E in questo senso va presa la definizione di **S. Agostino**. La preservazione però da una malattia corporale avviene togliendo le **cause del morbo**, perché allora questo non può più derivarne. Ma nella malattia spirituale non è così: poiché il libero arbitrio non subisce costrizioni, per cui la colpa può essere evitata, pur esistendone le cause, sebbene con obiezioni; e per quanto ne siano estirpate le cause, può ugualmente essere commessa. **E così nella definizione della soddisfazione S. Agostino pone queste due cose:**

    + **primo**, l'**estirpazione delle cause;**

    + **secondo**, la **resistenza del libero arbitrio** di fronte al peccato stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 1

Le cause di cui si parla sono quelle **prossime del peccato attuale**, che sono poi due: il **desiderio sfrenato, prodotto dall'abitudine o lasciato dall'atto peccaminoso**, accompagnato da altri strascichi del peccato commesso, **e le occasioni esterne** che spingono al peccato, come l'ambiente, le cattive compagnie e altre cose del genere. E tali cause vengono eliminate in questa vita con la soddisfazione: sebbene il fomite, che è la causa remota del peccato attuale, possa essere smorzato, ma non totalmente distrutto in questa vita mediante la soddisfazione.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 2

La causa del male e della privazione, nella misura in cui il male può avere una causa, non è che un bene difettoso. Ora, il bene è più facile eliminarlo che costituirlo. Perciò è più facile distruggere le cause della privazione e del male che togliere il male stesso, non potendo questo essere eliminato se non dalla produzione del bene. Il che è evidente nel caso della carità e delle sue cause. - Si noti tuttavia che le predette cause del peccato non sono cause determinanti, poiché da esse il peccato non segue in modo necessario, ma sono soltanto occasioni. - E anche **la soddisfazione non si compie senza l'aiuto di Dio: poiché essa non può compiersi senza la carità, come vedremo** *[q. 14, a. 2]*.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 3

Sebbene la penitenza abbia di mira per prima cosa il passato, tuttavia di conseguenza riguarda anche il futuro, quale **rimedio preservativo**. E lo stesso si dica per la soddisfazione.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 4

S. Agostino intende definire la soddisfazione che va data a Dio, al quale in realtà non è possibile togliere nulla, sebbene il peccatore per quanto dipende da lui sottragga qualcosa. Perciò in tale soddisfazione si richiede più l'emenda per il futuro che la compensazione per il passato. Per questo motivo S. Agostino ha insistito su tale aspetto nel definire la soddisfazione. Tuttavia dalla cautela per il futuro si può arguire la compensazione per il passato, che riguarda lo stesso oggetto in senso contrario. Guardando infatti il passato detestiamo le cause dei peccati a causa dei peccati, iniziando dunque dalla detestazione dei peccati; invece nella cautela iniziamo dalle cause, affinché eliminate le cause possiamo evitare più facilmente i peccati.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 5

Nulla impedisce che della medesima realtà vengano date definizioni diverse, secondo i vari elementi che in essa si riscontrano. E così avviene in questo caso, come risulta dai testi riferiti.

Spl. III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 6

Il **debito** di cui si parla è quello **dovuto a Dio a causa delle colpe commesse**: poiché la penitenza ha per oggetto il debito, come si è già notato *[a. 2, ob. 1, s. c. 1]*.

Spl. Questione 13
Proemio
Passiamo così a esaminare **la possibilità della soddisfazione**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'uomo possa dare soddisfazione a Dio;
2. Se uno possa soddisfare per un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non **possa dare soddisfazione a Dio**. Infatti:

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 1

La soddisfazione deve uguagliare l'offesa, come si è notato sopra *[q. 12, aa. 2, 3]*. Ma l'offesa contro Dio è infinita: poiché questa riceve la sua gravità da colui contro il quale viene commessa, e arreca evidentemente un'offesa più grave chi percuote il principe che non chi percuote una qualsiasi persona privata. Non potendo quindi l'azione umana essere infinita, sembra che l'uomo non sia in grado di dare soddisfazione a Dio.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 2

Lo schiavo, per il fatto che quanto possiede è del suo padrone, non è in grado di dare un compenso al padrone. Ora, «noi siamo schiavi e servi di Dio», 1Esdra 5, 11, avendo da lui tutto ciò che abbiamo. Essendo quindi la soddisfazione un compenso per le **offese** passate, sembra che noi non possiamo dare soddisfazione a Dio.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 3

Colui i cui beni cumulativamente presi non bastano a saldare un debito, non può soddisfare ad altri debiti. Ora, tutto ciò che l'uomo è e può e possiede non basta a soddisfare per il debito della propria creazione: Isaia 40, 16, infatti afferma in proposito che «il Libano non basterebbe per accendere il rogo». Quindi in nessun modo l'uomo può dare soddisfazione per il debito contratto con le colpe commesse.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 4

L'uomo è tenuto a impiegare tutto il suo tempo a servizio di Dio. Ma il tempo perduto non può essere ricuperato: da cui la gravità della perdita del tempo, come nota Seneca. Quindi l'uomo non può mai dare un compenso a Dio. Perciò si ha la stessa conclusione.

Spl. III^a q. 13, a. 1, arg. 5

Il peccato mortale attuale è più grave di quello originale. Ma per il peccato originale nessuno ha potuto dare soddisfazione all'infuori dell'Uomo-Dio. Quindi lo stesso vale per il peccato attuale.

Spl. IIIª q. 13, a. 1. SED CONTRA:

1. Scrive **S. Girolamo**: «**Chi afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile sia scomunicato**». Ora, **la soddisfazione è di precetto**, secondo le parole evangeliche, **Luca 3, 8**: «**Fate degni frutti di penitenza**». **Quindi dare soddisfazione è una cosa possibile**.

2. **Dio è più misericordioso** di qualsiasi uomo. Ma è possibile dare soddisfazione all'uomo. Quindi anche a Dio.

3. La debita soddisfazione si ha quando la pena è pari alla colpa: poiché, come dicevano i Pitagorici, «la giustizia non è che il contrappasso ». Ora, uno può imporsi una pena pari al piacere provato nel peccato. Quindi è possibile dare soddisfazione a Dio.

Spl. IIIª q. 13, a. 1. RESPONDEO:

L'uomo diventa debitore di Dio in due modi: primo, **per i benefici** che ne riceve; secondo, per i peccati che commette. E come l'azione di grazie, l'adorazione e gli altri atti di culto si riferiscono al debito per i benefici ricevuti, così la soddisfazione si riferisce al debito **per i peccati commessi**. Ora, anche secondo il **Filosofo**, «negli onori che si devono ai genitori e agli dèi» è impossibile una retribuzione secondo una misura d'uguaglianza, ma basta che uno renda quello che può: poiché l'**amicizia** non esige l'equivalente se non nei limiti del possibile. E anche così si raggiunge in qualche modo l'uguaglianza, vale a dire «secondo proporzionalità»: poiché ciò che è dovuto a Dio sta a Dio come ciò che è possibile restituirgli. E così è salvata in qualche modo la formalità della giustizia. E la stessa cosa vale per la soddisfazione. L'uomo quindi non può dare soddisfazione a Dio nel senso di una compensazione di **uguale grandezza**; lo può invece nel senso di **un'uguaglianza di proporzionalità**, come si è detto. E come ciò salva **la formalità della giustizia**, così salva anche la **formalità della soddisfazione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 13, a. 1, ad arg. 1

Come l'offesa trae una certa infinità dall'**infinità della maestà divina**, così la soddisfazione riceve una certa infinità dall'**infinità della divina misericordia**, in quanto quell'atto è informato dalla grazia, che rende accetto quanto l'uomo è in grado di restituire. Alcuni però dicono che il peccato è infinito sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], secondo il quale viene perdonato senza compenso, mentre sotto l'aspetto della conversione [alle creature] è finito, per cui da questo lato è possibile darne soddisfazione. - Ma ciò non ha senso. Poiché la soddisfazione non corrisponde al peccato se non in quanto questo è offesa di Dio: e ciò è dovuto non all'aspetto della conversione [alle creature], ma solo all'aspetto dell'allontanamento [da Dio]. Altri allora affermano che si può soddisfare per il peccato anche sotto l'aspetto dell'allontanamento in virtù dei meriti di Cristo, che in qualche modo furono **infiniti**. Ma ciò rientra in quanto abbiamo detto: poiché la grazia viene data ai credenti mediante la **fede nel Mediatore**. Se tuttavia la grazia venisse data in un altro modo, la soddisfazione sarebbe pur sempre sufficiente nel modo predetto.

Spl. IIIª q. 13, a. 1, ad arg. 2

L‘uomo, che «è stato fatto a immagine di Dio», Genesi 9, 6, gode di una certa libertà, in quanto è **padrone dei suoi atti** mediante il libero arbitrio. Agendo quindi mediante il **libero arbitrio** egli è in grado di dare soddisfazione a Dio: poiché sebbene tale libero arbitrio appartenga a Dio in quanto concesso da Dio, tuttavia fu concesso perché l‘uomo ne faccia uso liberamente. Il che non è concesso allo schiavo.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 3

L‘argomento dimostra che non è possibile dare a Dio una soddisfazione adeguata, ma non che questa non possa divenire per lui sufficiente. Sebbene infatti l‘uomo debba a Dio tutto ciò che può, tuttavia non si esige da lui necessariamente che egli faccia tutto ciò che è in suo potere: poiché nello stato della vita presente è impossibile all‘uomo concentrare in una sola cosa tutto il suo potere, dovendo egli attendere a molte cose. C‘è però una certa misura fatta per lui e che da lui è richiesta, vale a dire l‘osservanza dei comandamenti di Dio: e a ciò egli è in grado di aggiungere qualche opera supererogatoria per dare soddisfazione.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 4

Sebbene l‘uomo non possa ricuperare il tempo perduto, tuttavia può supplire a ciò che doveva fare nel passato: proprio perché, come si è detto *[ad 3]*, egli non era tenuto per un dovere di precetto a dare tutto ciò che poteva.

Spl. III^a q. 13, a. 1, ad arg. 5

Il **peccato originale**, pur essendo meno peccaminoso di quello attuale, è tuttavia un male più grave, poiché è la **corruzione della stessa natura umana**. Per cui non poteva essere espiato dalla soddisfazione di un puro uomo, come il peccato attuale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che uno non possa soddisfare per un altro. Infatti:

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 1

Per soddisfare si richiede il merito. Ma per un altro non è possibile né meritare né demeritare, poiché sta scritto, Salmo 61, 13: «Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo». Quindi uno non può soddisfare per un altro.

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 2

La soddisfazione rientra con la contrizione e la confessione [tra le parti della penitenza]. Ora, nessuno può pentirsi o confessarsi per un altro. Quindi non può neppure soddisfare per lui.

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 3

Pregando per un altro uno merita anche per sé. Se quindi uno potesse soddisfare per un altro, soddisferebbe in tal modo anche per se stesso. E così a chi soddisfa per un altro non sarebbe richiesta alcun‘altra soddisfazione per i peccati propri.

Spl. III^a q. 13, a. 2, arg. 4

Se uno potesse soddisfare per un altro, nel momento in cui uno si accolla l'espiazione l'altro verrebbe subito liberato dal suo debito. E così se morisse subito andrebbe immediatamente in paradiso. Qualora invece venisse punito ugualmente, verrebbe inflitto un doppio castigo per il medesimo peccato: quello cioè sofferto da chi ha accettato di soddisfare e quello di chi è punito in purgatorio.

Spl. III[a] q. 13, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Galati 6, 2**, esorta: «**Portate i pesi gli uni degli altri**». Sembra quindi che uno possa **accollarsi il peso della penitenza stabilito per un altro**.

2. La carità ha più valore presso Dio che presso gli uomini. Ora, presso gli uomini uno può per amore saldare il debito di un altro. Quindi a maggior ragione ciò è possibile presso il tribunale di Dio.

Spl. III[a] q. 13, a. 2. RESPONDEO:

La pena soddisfattoria ha due funzioni: saldare il debito e offrire un rimedio per evitare il peccato.

- **In quanto** dunque la soddisfazione **è un rimedio per il peccato futuro** l'espiazione dell'uno non può giovare a un altro, poiché dal digiuno dell'uno non viene domata la carne dell'altro, né si può prendere l'abitudine ad agire bene per l'agire di un altro: tutt'al più ciò può avvenire per accidens, in quanto uno può meritare per un altro l'aumento della grazia, che è il rimedio più efficace per evitare il peccato. Ciò però a modo di merito piuttosto che a modo di soddisfazione.

- Quanto invece alla **saldatura del debito** uno può soddisfare per un altro: **purché abbia la carità,** affinché le sue opere possano essere soddisfattorie. Né si richiede che a chi vuole soddisfare per un altro venga imposta una pena maggiore che all'interessato, secondo l'opinione di alcuni, i quali partono dall'idea che la pena propria soddisfa più che quella di un altro. Infatti la pena che viene sopportata ha il potere di soddisfare soprattutto a causa della carità con la quale viene sopportata. E poiché nel soddisfare per un altro si mostra una carità maggiore che nel soddisfare per se stessi, in chi soddisfa per un altro si richiede una pena minore che nell'interessato. Si racconta infatti nelle Vitae Patrum che un fratello, essendo stato spinto dalla carità a fare penitenza per un peccato che l'altro non aveva commesso, ottenne a questi la remissione di un peccato commesso. E neppure si richiede, per la remissione del debito, che colui per il quale si soddisfa sia incapace di soddisfare. Poiché anche se è in grado di farlo, se un altro soddisfa per lui, è liberato dal debito.

- Ciò è invece richiesto in quanto la pena soddisfattoria ha **funzione di rimedio**. Per cui non si deve permettere che uno faccia penitenza per un altro se non per un **difetto del penitente**: **o corporale**, nel senso che esso è **inabile** a sopportare la pena, **o spirituale**, nel senso che non è disposto ad accettarla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 13, a. 2, ad arg. 1

Il premio essenziale viene conferito secondo le disposizioni personali: poiché la pienezza della visione di Dio sarà secondo la capacità di ciascuno. Come quindi nessuno può essere disposto dall'agire altrui, così nessuno può meritare a un altro il **premio essenziale**, a meno che il suo **merito** non abbia un'**efficacia infinita**, come nel caso di **Cristo**, per il cui merito esclusivo i bambini raggiungono col battesimo la vita eterna. Ma **la pena temporale** dovuta per il peccato non viene determinata e imposta **dopo la remissione della colpa** secondo la disposizione di colui che l'ha meritata: poiché talvolta chi è migliore può avere un debito maggiore di pena. Per questo quanto alla remissione della pena uno può meritare per un altro; e l'atto dell'uno soddisfa per l'altro **mediante la carità**, in forza della quale «**siamo tutti una cosa sola in Cristo**», **Galati 3, 28**.

Spl. III[a] q. 13, a. 2, ad arg. 2

La **contrizione** ha di mira la **colpa**, che è tra i costitutivi della disposizione buona o cattiva di un uomo. Perciò la contrizione di uno non può liberare un altro dalla colpa. E così pure mediante la confessione uno si sottopone ai sacramenti della Chiesa. Ora, nessuno può ricevere un sacramento a nome di un altro: poiché nel sacramento la grazia viene data a chi lo riceve e non ad altri. - Quindi il medesimo argomento non può valere per la soddisfazione, per la contrizione e per la confessione.

Spl. III[a] q. 13, a. 2, ad arg. 3

Nel saldare il debito va considerata la gravità della pena accettata; nel merito invece si considera la radice della carità. Perciò chi mosso dalla carità merita per un altro, sia pure con un merito di convenienza [de congruo], merita maggiormente anche per sé. Chi invece soddisfa per un altro non soddisfa per sé: poiché una data quantità di pena non basta per i peccati di entrambi. Tuttavia egli in questo modo merita qualcosa di superiore alla remissione della pena, cioè la vita eterna.

Spl. III[a] q. 13, a. 2, ad arg. 4

Se uno si fosse obbligato a una pena per un altro, questi non potrebbe essere immune dal debito contratto prima che esso venga saldato. Perciò l'interessato sarebbe soggetto alla pena fino a che l'altro non ha soddisfatto per lui. Se poi quello non soddisfa, allora tutti e due sono debitori di quella pena, l'uno per il peccato commesso, l'altro per l'omissione. Perciò non ne segue che lo stesso peccato sia punito due volte.

Spl. Questione 14
Proemio

Passiamo quindi a esaminare le **modalità della soddisfazione**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se si possa soddisfare per un peccato senza farlo per l'altro;
2. Se uno il quale, dopo essersi pentito di tutti i peccati cade in una colpa, possa soddisfare per gli altri peccati già rimessi, senza avere la carità;
3. Se la soddisfazione fatta in precedenza, dopo l'infusione della carità cominci anch'essa a valere;
4. Se le opere compiute senza la carità possano meritare qualche cosa di buono;
5. Se le opere suddette valgano a mitigare le pene dell'inferno

ARTICOLO 1:

VIDETUR che si possa soddisfare per un peccato e non per un altro. Infatti:

Spl. III[a] q. 14, a. 1, arg. 1

Se delle realtà non sono connesse tra loro, è possibile toglierne una senza togliere l'altra. Ora, i peccati non sono connessi tra loro, altrimenti chi ne ha uno li avrebbe tutti. Quindi con la soddisfazione si può espiare un peccato senza gli altri.

Spl. III[a] q. 14, a. 1, arg. 2

Dio è più misericordioso dell'uomo. Ora, l'uomo arriva ad accettare la **saldatura di un debito senza quella di tutti gli altri**. Perciò anche Dio accetta la soddisfazione per un solo peccato senza gli altri.

Spl. III[a] q. 14, a. 1, arg. 3

«La soddisfazione», come dice il testo [delle Sentenze 4, 15, 3], «consiste nel distruggere le cause dei peccati e nel chiudere la via alle loro suggestioni». Ma questo è possibile farlo per un peccato senza farlo per l'altro: p. es. uno può reprimere la lussuria e perseverare nell'avarizia. Quindi è possibile la soddisfazione per un peccato e non per un altro.

Spl. III[a] q. 14, a. 1. SED CONTRA:

1. In **Isaia 58, 4 s**., si legge che il digiuno di coloro «**che digiunavano per darsi alle liti e alle contese» non era accetto a Dio**, sebbene il digiuno sia tra le opere soddisfattorie. Ora, la soddisfazione non può essere compiuta se non con un'opera accetta a Dio. **Quindi chi ha un peccato sulla coscienza non può dare soddisfazione a Dio.**

2. La soddisfazione è una medicina fatta per curare i peccati commessi e per preservare da quelli futuri, come si è detto *[q. 12, a. 3]*. Ma i peccati non possono essere curati senza la grazia. Siccome quindi ogni peccato toglie la grazia, non è possibile l'espiazione dell'uno senza dare soddisfazione per gli altri.

Spl. III[a] q. 14, a. 1. RESPONDEO:

Come riferisce il Maestro nelle Sentenze *[4, 15, 1]*, alcuni hanno affermato che è possibile soddisfare per un peccato e non per un altro. - Ma ciò è impossibile. Dovendosi infatti con la soddisfazione togliere l'offesa precedente, è indispensabile che il modo della soddisfazione sia tale da cancellare l'offesa. Ora, **l'eliminazione di un'offesa consiste nel ripristino dell'amicizia.** Se quindi c'è qualcosa che impedisce il ripristino dell'amicizia la soddisfazione è impossibile anche presso gli uomini. E siccome qualsiasi peccato impedisce l'amicizia della carità tra l'uomo e Dio, è impossibile che uno soddisfi per un peccato senza abbandonare l'altro; come non darebbe soddisfazione a un uomo chi nel prostrarsi per chiedergli perdono di uno schiaffo gliene desse un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 1

Non avendo i peccati connessione tra di loro in un principio comune, è possibile commetterne uno senza commettere gli altri. Invece per la loro remissione esiste un unico e identico principio. E così **le remissioni dei diversi peccati sono connesse tra loro**. Di conseguenza non è possibile dare soddisfazione per uno senza darla per gli altri.

Spl. III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 2

Nel caso del **debito** non si riscontra se non la **disuguaglianza che si contrappone alla giustizia**, avendo l'uno i beni di un altro. Perciò la restituzione esige soltanto che si ristabilisca l'uguaglianza della giustizia. E ciò può essere fatto per un debito senza farlo per l'altro. - Diversamente quando c'è di mezzo **l'offesa** si riscontra non solo la disuguaglianza opposta alla **giustizia**, ma anche quella opposta all'**amicizia**. Perché quindi si possa togliere l'offesa con la soddisfazione si richiede non solo il ristabilimento dell'uguaglianza propria della giustizia mediante la compensazione di una pena adeguata, ma anche il ristabilimento dell'uguaglianza propria dell'amicizia. E questo non può aversi mentre perdura qualcosa che impedisce l'amicizia**.**

Spl. III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 3

Come dice S. Gregorio, «un peccato trascina all'altro con il proprio peso». Perciò chi ne ritiene uno non distrugge a sufficienza le cause degli altri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi, dopo essersi pentito di tutti i peccati, cade in una colpa, possa soddisfare per essi senza avere la carità. Infatti:

Spl. III[a] q. 14, a. 2, arg. 1

Daniele 4, 24, disse a Nabucodonosor: «**Sconta i tuoi peccati con l'elemosina** ». Ma il re era ancora peccatore, come dimostra la punizione successiva. Quindi chi è in peccato è in grado di soddisfare.

Spl. III[a] q. 14, a. 2, arg. 2

«Nessuno sa se sia degno di odio o di amore», Ecclesiaste 9, 1. Perciò se la soddisfazione non potesse essere fatta che nella carità, nessuno saprebbe se ha o non ha compiuto la soddisfazione. Ma ciò è inammissibile.

Spl. III[a] q. 14, a. 2, arg. 3

Dall'intenzione che uno ha all'inizio di un atto, viene informato tutto l'atto. Ma il penitente nell'intraprendere la penitenza era nella carità. Perciò tutta la soddisfazione successiva riceve efficacia da quella carità che ne aveva animato l'intenzione.

Spl. III[a] q. 14, a. 2, arg. 4

La soddisfazione consiste in una certa adeguazione della pena alla colpa. Ora, tale adeguazione della pena può esserci anche in chi è privo della carità. Quindi in costui ci può essere anche la soddisfazione.

Spl. III[a] q. 14, a. 2. SED CONTRA:

1. Nei **Proverbi 10, 12**, si legge: «**L'amore ricopre ogni colpa**». Ma cancellare la colpa è proprio della soddisfazione. Quindi **senza la carità** questa non può avere la sua virtù.

2. Nella soddisfazione l'opera principale è l'**elemosina**. Ma l'elemosina non vale se è fatta senza avere la carità, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti13, 3**: «**Se distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri... [se non ho la carità non mi giova a nulla]**». Quindi non ha consistenza neppure la soddisfazione.

Spl. III[a] q. 14, a. 2. RESPONDEO:

Alcuni dissero che se uno, dopo aver ottenuto con la contrizione il perdono di tutte le colpe, cade in peccato prima di aver compiuto la soddisfazione, e così la compie in stato di peccato, tale soddisfazione sarebbe valida, per cui se egli morisse in quello stato di peccato, nell'inferno non sarebbe punito per i peccati precedenti. Ma ciò è impossibile. Nella soddisfazione infatti, anche dopo che si è ristabilita l'uguaglianza dell'amicizia, rimane da ristabilire l'uguaglianza della giustizia, il cui contrario elimina l'amicizia, come nota Aristotele. Ora, nella soddisfazione dovuta a Dio l'uguaglianza non è computata secondo l'equivalenza, ma secondo la sua accettazione. **È** quindi **necessario che**, oltre al precedente perdono dell'offesa per la contrizione precedente, **le opere soddisfattorie siano accette a Dio**. **Il che è dovuto alla carità. Perciò le opere compiute senza la carità non sono soddisfattorie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 14, a. 2, ad arg. 1

Il consiglio di Daniele va inteso nel senso che il re doveva **smettere di peccare**, **pentirsi** e quindi **soddisfare mediante l'elemosina**.

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 2

L'uomo, come non sa con certezza se ha la carità mentre compie la soddisfazione, così non sa con certezza se ha pienamente soddisfatto. Da cui le parole della Scrittura, Siracide 5, 5: «Non essere troppo sicuro del perdono». Non si richiede tuttavia per questo che uno ripeta l'espiazione compiuta, quando non ha coscienza di peccato mortale. Se anche infatti con tale soddisfazione egli non avesse espiato la pena, non incorrerebbe tuttavia in un reato di omissione per averla trascurata: come chi accede all'Eucaristia senza avere coscienza del peccato mortale che ha nell'anima, non incorre nel reato di una comunione indegna.

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 3

Quella prima intenzione viene interrotta dal peccato successivo, per cui non può dare alcun valore alle opere compiute dopo il peccato.

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 4

Nel caso non è possibile un'adeguazione che basti né secondo l'accettazione da parte di Dio, né secondo l'equivalenza. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che quando uno riacquista la carità prenda valore anche la soddisfazione da lui fatta in precedenza. Infatti:

Spl. IIIª q. 14, a. 3, arg. 1

A commento di quel testo del Levitico 25, 25 ss.: «Se un tuo fratello impoverito», ecc., la Glossa afferma che «i frutti di una vita onesta vanno computati dal tempo in cui uno ha peccato». Ora, essi non verrebbero così computati se non ricevessero efficacia dalla carità successiva. Quindi essi prendono valore dopo il ricupero della carità.

Spl. IIIª q. 14, a. 3, arg. 2

L'efficacia della soddisfazione è impedita dal peccato come l'efficacia del battesimo è impedita dalle cattive disposizioni. Ma eliminate le cattive disposizioni il battesimo comincia ad aver valore. Così dunque anche la soddisfazione appena scompare il peccato.

Spl. IIIª q. 14, a. 3, arg. 3

Se per i peccati commessi sono stati imposti a un penitente molti digiuni, ed egli li compie dopo essere ricaduto in peccato, quando si riconfessa non gli viene imposto di ripeterli. Invece essi gli verrebbero imposti se egli in tal modo non avesse compiuto la soddisfazione. Quindi le opere precedenti ricevono efficacia soddisfattoria dal pentimento successivo.

Spl. IIIª q. 14, a. 3. SED CONTRA:

1. **Le opere compiute senza la carità** non erano soddisfattorie, essendo morte *[III, q. 89, a. 6]*. Ma esse con la penitenza **non rinviviscono.** Quindi neppure possono cominciare a essere soddisfattorie.

2. La carità non informa se non quegli atti che da essa in qualche modo derivano. Ora, le opere non possono essere accette a Dio, e quindi soddisfattorie, se non sono **informate dalla carità**. Siccome dunque le opere compiute senza la carità in nessun modo derivano né possono in seguito derivare da essa, in nessun modo potranno essere computate fra le opere soddisfattorie.

Spl. IIIª q. 14, a. 3 RESPONDEO:

- Alcuni hanno insegnato che le **opere compiute nella carità**, e che vengono denominate **vive**, sarebbero **meritorie della vita eterna** e **soddisfattorie rispetto alla pena che rimane da espiare**,

- mentre mediante il ricupero successivo della carità le **opere fatte senza la carità** verrebbero a rivivere **come soddisfattorie**, ma non come meritorie della vita eterna.

Ma ciò è impossibile. Infatti **le opere compiute nella carità hanno l'uno e l'altro effetto per la medesima ragione, cioè per il fatto che sono gradite a Dio.** Perciò la carità che sopraggiunge, come non può renderle gradite per un aspetto, così non può renderle tali neppure per l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 1

La frase non va intesa nel senso che i frutti vanno computati dal momento in cui uno cominciò a essere in peccato, ma dal tempo in cui cessò di peccare, ossia di essere in istato di peccato. Oppure da quando dopo il peccato uno se ne pentì, compiendo molte opere buone prima ancora di confessarsi. Oppure si deve rispondere che quanto più grande è la contrizione, tanto più diminuisce la pena; e più numerose sono le opere buone che uno compie mentre è in peccato, più si dispone alla grazia della contrizione: per cui è probabile che costui meriti una pena minore. E ciò dovrebbe essere computato con discrezione dal sacerdote, in modo da imporgli una pena meno grave, dato che lo trova meglio disposto.

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 2

Il battesimo imprime nell'anima il carattere, non così invece la soddisfazione. Sopraggiungendo quindi la carità che elimina le cattive disposizioni e il peccato, avviene che il battesimo raggiunge il suo effetto; ma la carità non può fare la stessa cosa per la soddisfazione. - Inoltre il battesimo giustifica ex opere operato, cioè con un'efficacia che non **dipende dall'uomo, ma da Dio**. Perciò il battesimo non può essere «mortificato» del tutto come la soddisfazione, che è opera dell'uomo.

Spl. IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 3

Ci sono delle **opere soddisfattorie che lasciano degli effetti in chi le compie** anche dopo che sono state compiute: il **digiuno**, p. es., lascia una debilitazione corporale, l'**elargizione di elemosine** lascia una diminuzione di sostanze, e così via. Ora, tali opere non è necessario che vengano ripetute: poiché esse con la penitenza sono rese accette a Dio nelle loro **conseguenze** che permangono. Invece le opere soddisfattorie che non lasciano conseguenze in chi le compie devono essere ripetute: tale è il caso delle **preghiere** e di altre opere consimili. **Gli atti interni**

poi, dato che passano del tutto, in nessun modo possono avere una reviviscenza, ma devono essere ripetuti.

.

ARTICOLO 4

VIDETUR che le **opere compiute senza la carità** meritino almeno qualche **bene temporale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 14, a. 4, arg. 1

Come la pena sta all'atto cattivo, così il premio sta all'atto buono. Ma nessun atto cattivo rimane impunito presso Dio «giusto giudice», 2Timoteo 4, 8. Quindi nessun atto buono rimane senza rimunerazione. Quindi con tale atto si merita qualcosa.

Spl. III[a] q. 14, a. 4, arg. 2

La ricompensa non viene data che per un merito. Ora, per le opere fatte senza la carità viene data una ricompensa: poiché così si esprime il Vangelo, Matteo 6, 2. 5. 16 a proposito di coloro che compiono le opere buone per la gloria umana: «Hanno già ricevuto la loro ricompensa». Perciò tali opere furono meritorie di qualche bene. *[merito de congruo]*

Spl. III[a] q. 14, a. 4, arg. 3

Due peccatori, di cui l'uno compie molte opere buone, sia per il loro oggetto che per la loro circostanza, e l'altro nessuna, non sono ugualmente preparati a ricevere i beni di Dio: altrimenti al primo non bisognerebbe consigliare di fare del bene. Ma chi più si avvicina a Dio percepisce più abbondantemente i suoi beni. Quindi costui merita qualcosa da Dio con le opere buone che compie.

Spl. III[a] q. 14, a. 4. SED CONTRA:

1. S. Agostino afferma che «il peccatore non è degno del pane che mangia». Egli quindi non può meritare nulla da Dio. *[merito de condigno]*

2. **Chi è nulla non può meritare nulla**. Ma il peccatore, non avendo la carità, «è nulla» nell'**ordine delle realtà spirituali**, come afferma S. Paolo, 1Corinti 13, 2. Quindi non può meritare nulla. *[merito de condigno]*

Spl. III[a] q. 14, a. 4. RESPONDEO:

Propriamente si dice merito l'azione [o disposizione] per cui a colui che agisce è giusto che si dia qualcosa. Ma della giustizia si può parlare in due modi. Primo, in senso proprio: considerando il dovuto dalla parte di chi deve riceverlo. Secondo, in senso quasi metaforico, considerando il dovuto dalla parte di chi deve accordarlo: infatti **un compenso può essere opportuno dalla parte di chi deve darlo, senza tuttavia che chi deve riceverlo ne abbia un vero diritto**. E in questo senso la giustizia può definirsi «ciò che si addice alla bontà divina»: per cui S. Anselmo afferma che «Dio è giusto quando perdona ai peccatori, poiché ciò gli si addice». E in base a ciò vengono indicati **due tipi di merito**:

- **Primo**, l'atto per cui chi agisce ha personalmente il diritto di ricevere. E questo è il ***merito de condigno*** *[=ben degno, qual era da attendersi]*.

- **Secondo**, l'atto in virtù del quale colui che dà è tenuto a dare secondo la convenienza della sua bontà. E questo ***merito*** viene denominato ***de congruo*** *[=conveniente]*. Ora, siccome il primo motivo della donazione di quei beni che sono offerti gratuitamente è l'amore, è impossibile che possa acquistare un diritto su di essi uno che sia **escluso dall'amicizia**. E poiché tutti i beni, sia temporali che eterni, vengono dati dalla **liberalità divina**, **nessuno può acquistare il diritto di riceverne senza la carità verso Dio**. Di conseguenza le opere compiute senza la carità non meritano de condigno presso Dio né il bene eterno, né i beni temporali. Ma poiché si addice alla bontà divina condurre a perfezione tutte le buone disposizioni, si dice che alcuni meritano qualcosa con le opere buone fatte senza la carità. E in questo senso tali opere valgono a ottenere **tre tipi di beni**: **i beni temporali**, **la disposizione alla grazia** e l'**abitudine a fare del bene.** Siccome però non si tratta di merito in senso proprio, è più giusto dire che queste opere non meritano nulla piuttosto che dire che meritano qualcosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 14, a. 4, ad arg. 1

Il figlio, come nota **il Filosofo**, con tutto ciò che può fare non può rendere a suo padre nulla di uguale a ciò che ne ha ricevuto, per cui il padre non può mai diventare debitore del figlio. Ora, molto meno l'uomo è in grado di rendere Dio suo debitore con un'opera equivalente. Quindi nessuna delle nostre opere per la grandezza della sua bontà può pretendere di meritare qualcosa, **ma ciò è dovuto alla carità, che rende comuni le cose appartenenti agli amici**. Quindi, per quanto grande sia l'opera buona compiuta senza la carità, essa non può far sì che uno acquisti presso Dio, in senso proprio, il diritto a riceverne un compenso. Invece un'opera cattiva merita una pena equivalente per la **gravità della propria malizia**: poiché le azioni cattive non sono, come quelle buone, dei doni di Dio. Sebbene quindi una cattiva azione meriti de condigno la pena, tuttavia senza la carità l'opera buona non merita de condigno il premio.

Spl. III[a] q. 14, a. 4, ad arg. 2 e 3

La seconda e la terza obiezioni valgono per il merito de congruo. Le altre ragioni [s. c.] valgono invece per il merito de condigno.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le opere suddette non valgano a **mitigare le pene dell'inferno.** Infatti:

Spl. III[a] q. 14, a. 5, arg. 1

La gravità della pena nell'inferno sarà pari alla gravità della colpa. Ma le opere compiute senza la carità non diminuiscono la gravità del peccato. Quindi neppure possono diminuire le pene dell'inferno.

Spl. III[a] q. 14, a. 5, arg. 2

Le pene dell'inferno, pur essendo infinite per la durata, sono però finite in intensità. Ora, qualsiasi cosa finita viene consumata con un numero finito di sottrazioni. Se quindi le opere compiute senza la carità sottraessero parte della pena dovuta ai peccati, potrebbe capitare che tali opere si moltiplicassero al punto di eliminare del tutto la pena dell'inferno. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 14, a. 5, arg. 3

I suffragi della Chiesa sono più efficaci delle opere compiute senza la carità. Ora, come afferma **S. Agostino**, **ai dannati dell'inferno i suffragi della Chiesa non giovano**. Molto meno quindi le loro pene possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità.

Spl. III[a] q. 14, a. 5. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** afferma che tali suffragi «**giovano a ottenere o la piena remissione, oppure una maggiore tollerabilità della condanna**».

2. **Fare il bene è più che evitare il male**. **Ora, l'astensione dal male giova sempre a evitare la pena,** anche in colui che è privo della carità. Molto più quindi può giovare il compimento del bene.

Spl. III[a] q. 14, a. 5. RESPONDEO:

La diminuzione della pena dell'inferno può essere concepita in due modi:

- **Primo,** nel senso che **uno viene liberato dalla pena che ha già meritato**. E in questo senso, dato che nessuno viene liberato dalla pena se non è assolto dalla colpa, non potendo gli effetti diminuire o cessare se non con la diminuzione o la cessazione della loro causa, le pene dell'inferno non possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità, essendo queste incapaci di togliere o diminuire la colpa.

- **Secondo**, in modo **da impedire che la pena venga meritata**. E in questo senso tali opere possono diminuire le pene dell'inferno:

+ **Primo**, perché chi le compie **evita dei peccati di omissione**.

+ **Secondo**, perché tali opere in qualche modo **dispongono al bene**: sia portando a peccare con meno disprezzo, sia ritraendo da molti altri peccati.

In ogni modo queste opere meritano la **diminuzione o la dilazione dei castighi temporali**, secondo quanto si legge di Acab, **1Re 21, 27 ss.** *[Quando sentì tali parole, Acab si strappò le vesti, indossò un sacco sulla carne e digiunò; si coricava con il sacco e camminava a testa bassa. Il Signore disse a Elia, il Tisbita: «Hai visto come Acab si è umiliato davanti a me? Poiché si è umiliato davanti a me, non farò piombare la sciagura durante la sua vita, ma la farò scendere sulla sua casa durante la vita del figlio».],* come anche il **conseguimento di qualche bene temporale.** Alcuni tuttavia affermano che esse diminuirebbero le pene dell'inferno non riducendole in se stesse, ma fortificando chi le subisce in modo che le possa meglio sopportare. - Ora, ciò è impossibile. Tale rafforzamento infatti si riduce a una diminuzione della passibilità. Ma la passibilità è proporzionata alla colpa. Se quindi non diminuisce la colpa, il paziente non può essere fortificato. Altri ancora dicono che la pena verrebbe diminuita rispetto al verme della coscienza, ma non rispetto al fuoco. - Ma anche

questa distinzione è inconsistente. Poiché tanto la pena del fuoco quanto la pena del rimorso sono adeguate alla colpa. Quindi per l'una e per l'altra vale la stessa ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Spl. Questione 15
Proemio

Veniamo quindi a parlare delle **opere satisfattorie**.
In proposito si pongono tre quesiti:

1. Se la soddisfazione esiga opere afflittive o penali;
2. Se le sofferenze con le quali Dio colpisce l'uomo in questa vita siano satisfattorie;
3. Se le opere satisfattorie siano ben enumerate, quando si riducono alle tre seguenti: elemosine, digiuno e preghiera.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **soddisfazione** non **esiga delle opere afflittive o penali**. Infatti:

Spl. III[a] q. 15, a. 1, arg. 1

Con la soddisfazione si deve dare un compenso per l'offesa fatta a Dio. Ma nessuna compensazione può essere fatta con opere afflittive o penali: poiché «**Dio non si rallegra delle nostre pene**», **Tobia 3, 22**. Quindi per la soddisfazione non si richiedono opere afflittive.

Spl. III[a] q. 15, a. 1, arg. 2

Quanto più un'opera deriva da una maggiore carità, tanto meno è afflittiva: poiché «**la carità esclude la pena**», come dice S. **1Giovanni 4, 18**. Se quindi le opere soddisfattorie dovessero essere afflittive, più queste sono fatte con carità meno sarebbero soddisfattorie. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 15, a. 1, arg. 3

Soddisfare, come dice **S. Anselmo**, consiste nel «**rendere a Dio l'onore dovuto**». Ma ciò può essere fatto anche con altre opere, oltre che con quelle afflittive. Quindi non è necessario che la soddisfazione sia compiuta con opere afflittive.

Spl. III[a] q. 15, a. 1. SED CONTRA:

1. **S. Gregorio** scrive: «**È giusto che il peccatore si imponga con la penitenza privazioni tanto maggiori quanto più gravi furono i danni da lui inflitti con la colpa**».

2. Con la soddisfazione va sanata perfettamente la ferita del peccato. Ora, secondo il **Filosofo** «le medicine dei peccati sono i castighi». Quindi la soddisfazione va fatta mediante **opere penali**, ossia **afflittive**

Spl. III[a] q. 15, a. 1. RESPONDEO:

La soddisfazione ha un rapporto sia con l'offesa passata, che con essa ottiene una compensazione, sia con le colpe future, dalle quali essa intende preservare *[cf. q. 12, a. 3]*. E sotto entrambi gli aspetti la soddisfazione esige di essere compiuta con delle opere afflittive. Infatti il compenso per l'offesa implica un livellamento tra colui che ha offeso e chi ha subito l'affronto. Ora, nella giustizia umana tale livellamento si ottiene togliendo all'uno ciò che ha in più del giusto e aggiungendolo all'altro che ha subito la sottrazione di qualcosa. Perciò, sebbene a Dio, data la sua natura, non si possa sottrarre nulla, tuttavia il peccatore, come si è detto sopra *[ib., ad 4]*, per parte sua gli ha sottratto qualcosa peccando. Perché dunque ci sia

una compensazione è necessario che al peccatore mediante la soddisfazione **venga sottratto qualcosa** che possa essere a onore di Dio. Ora, l'opera buona in quanto tale non toglie nulla a chi la compie, ma piuttosto lo perfeziona. Perciò **la sottrazione non può essere compiuta che mediante un'opera buona che abbia natura di pena. Affinché dunque un'opera sia soddisfattoria si richiede che sia buona, che sia a onore di Dio e che sia afflittiva o penale, in modo da togliere al peccatore qualcosa. Inoltre la pena preserva dalle colpe future**: poiché un uomo non torna facilmente a commettere quei peccati per i quali ha subito una pena. Infatti, come dice il **Filosofo**, «le pene sono medicine».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 1

Sebbene Dio non si rallegri delle pene come tali, tuttavia si rallegra di esse **in quanto sono giuste**. E sotto tale aspetto le pene possono essere soddisfattorie.

Spl. III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 2

Come nella **soddisfazione** si tiene conto della **penalità**, così nel **merito** si tiene conto della **difficoltà**. Ora, la diminuzione delle difficoltà dalla parte dell'atto stesso, a parità di condizioni, diminuisce il merito, ma **la diminuzione delle difficoltà dovute alla prontezza del volere non diminuisce il merito, quanto piuttosto lo accresce.** E allo stesso modo la **diminuzione della penosità** di un'opera per la **prontezza del volere** prodotta dalla **carità** non diminuisce l'efficacia della soddisfazione, ma piuttosto la accresce.

Spl. III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 3

L'**onore dovuto per il peccato** è la **riparazione dell'offesa**, che non può essere data senza **pena** da parte del peccatore. E S. Anselmo intende parlare di questo debito.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **le sofferenze** con cui Dio ci punisce nella vita presente non possano essere **soddisfattorie.** Infatti:

Spl. III[a] q. 15, a. 2, arg. 1

Come si è spiegato sopra *[q. 14, a. 3]*, nulla può essere soddisfattorio se non è meritorio. Ora, noi non meritiamo se non con quelle cose che dipendono da noi. Siccome dunque i flagelli con cui Dio ci punisce non dipendono da noi, è chiaro che non possono essere soddisfattori.

Spl. III[a] q. 15, a. 2, arg. 2

La soddisfazione è riservata ai buoni. Invece le sofferenze suddette colpiscono i cattivi, e sono essi che le meritano di più. Quindi non possono essere soddisfattorie.

Spl. III[a] q. 15, a. 2, arg. 3

La soddisfazione riguarda i peccati passati. Ma talora queste sofferenze sono inflitte a chi è senza peccati, come è evidente nel caso di Giobbe. Quindi esse non sono soddisfattorie.

Spl. III[a] q. 15, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Romani 5, 3 s.**, scrive: «**La tribolazione produce la pazienza, la pazienza poi una virtù provata**», cioè «**la purificazione dai peccati** », come spiega la **Glossa**. Quindi le sofferenze espiano i peccati. E così sono soddisfattorie.

2. **S. Ambrogio** afferma: «**Anche se manca la sicurezza**», cioè la coscienza [certa] del peccato, «**la pena è in grado di soddisfare**». Perciò tali sofferenze sono soddisfattorie.

Spl. III[a] q. 15, a. 2. RESPONDEO:

La compensazione per l'offesa fatta può essere compiuta sia dall'offensore che da un altro. Quando però è compiuta da un altro ha più natura di vendetta che di soddisfazione, mentre quando è compiuta da chi ha offeso ha anche l'aspetto di soddisfazione. Se quindi le sofferenze che Dio infligge per i peccati vengono fatte proprie in qualche modo da chi le subisce, acquistano valore soddisfattorio. Ora, esse vengono fatte proprie da chi le subisce in quanto questi le accetta per la purificazione dai peccati, sopportandole con pazienza. Se invece uno si ribella, allora non le fa sue. E così non hanno valore di **soddisfazione**, ma solo di **vendetta** *[=giustizia]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 15, a. 2, ad arg. 1

Sebbene quei flagelli non siano in nostro potere, dipende però da noi servircene sopportandoli con pazienza. E così l'uomo «fa di necessità virtù». Per cui quei flagelli possono essere sia meritori che soddisfattori.

Spl. III[a] q. 15, a. 2, ad arg. 2

Nota **S. Gregorio** che come «**mediante lo stesso fuoco l'oro brilla e la paglia fa fumo**», così mediante gli stessi flagelli i buoni si purificano e i malvagi si ostinano con l'impazienza. Sebbene quindi le sofferenze siano comuni, tuttavia **la soddisfazione è riservata ai buoni**.

Spl. III[a] q. 15, a. 2, ad arg. 3

Le sofferenze dicono sempre relazione a una colpa passata: non sempre però a una colpa personale, bensì a una **colpa d'origine**. Se infatti nella natura umana non ci fosse stata in passato nessuna colpa, non ci sarebbe nessuna pena. Poiché invece in passato nella nostra natura è esistita la colpa, a certe persone Dio infligge delle pene **senza una colpa personale, per accrescere il merito della virtù e prevenire eventuali peccati.** E queste due cose sono necessarie anche nella soddisfazione. Essa infatti deve consistere in un'opera meritoria, perché sia reso a Dio l'onore dovuto, e deve essere una salvaguardia delle virtù, perché siamo preservati dai peccati futuri.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le **opere soddisfattorie** non siano ben enumerate quando vengono ridotte alle tre seguenti: l'**elemosina, il digiuno e la preghiera**. Infatti:

Spl. IIIª q. 15, a. 3, arg. 1

Un‘opera soddisfattoria deve essere afflittiva, cioè penosa. Ora, la preghiera non implica alcuna pena, essendo un rimedio alla tristezza della sofferenza, ma piuttosto implica gioia, come si rileva dalle parole di **S. Giacomo 5, 13**: «**C‘è qualcuno tra voi che è triste? Preghi e salmeggi**». Quindi la preghiera non deve essere computata tra le opere soddisfattorie.

Spl. IIIª q. 15, a. 3, arg. 2

Qualsiasi peccato o è carnale o è spirituale. Ora, come insegna **S. Girolamo**, «**con il digiuno vengono guarite le pestilenze del corpo e con la preghiera le pestilenze dell‘anima**». Perciò oltre a queste due non ci deve essere alcun‘altra opera soddisfattoria.

Spl. IIIª q. 15, a. 3, arg. 3

La soddisfazione è necessaria per purificarci dai peccati. Ma l‘elemosina, come si legge nel Vangelo, **Luca 11, 41**, purifica da tutti i peccati: «**Fate elemosina, e tutto per voi sarà mondo**». Quindi le altre due opere sono superflue.

Spl. IIIª q. 15, a. 3. SED CONTRA:

1. Sembra che debbano essere più numerose. Un male infatti va curato con il suo contrario. Ma i generi dei peccati sono più di tre. Quindi le opere soddisfattorie devono essere più numerose.

2. Come soddisfazione vengono imposti anche dei **pellegrinaggi**, e le **discipline,** o **flagellazioni**, che non rientrano in nessuna delle predette opere. Quindi tale enumerazione è insufficiente.

Spl. IIIª q. 15, a. 3. RESPONDEO:

La soddisfazione deve essere tale da **sottrarre a noi qualcosa a onore di Dio**. Ora, noi non abbiamo che **tre tipi di beni**: **i beni dell‘anima**, **quelli del corpo** e i **beni di fortuna**, o beni esterni. Ora, dai beni di fortuna sottraiamo a noi stessi qualcosa con l‘**elemosina**, mentre dai beni del corpo lo sottraiamo con il **digiuno**. Dai beni dell‘anima invece non è necessario sottrarre nulla eliminandoli o diminuendoli, poiché è con essi che diveniamo accetti a Dio, ma la sottrazione sta nel **sottometterci con essi a Dio in modo totale**. E ciò avviene con la preghiera. Questa enumerazione poi si rivela conveniente anche se si considera la soddisfazione nella sua funzione di «**eliminare le cause dei peccati**». Tre infatti sono le radici del peccato, secondo le parole di S. **1Giovanni 2, 16**: «**la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita**». Ora, come spiega S. Agostino, contro la concupiscenza della carne è ordinato il **digiuno**, contro la concupiscenza degli occhi è ordinata l‘**elemosina,** contro la superbia della vita è ordinata la **preghiera**. L‘enumerazione suddetta infine è conveniente anche se si considera la soddisfazione in quanto «chiude la via alle suggestioni dei peccati». Il peccato infatti viene commesso o contro Dio, e come rimedio abbiamo **la preghiera**, o contro il prossimo, e come rimedio abbiamo l‘**elemosina**, o contro noi stessi, e come rimedio abbiamo il **digiuno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 1

Secondo alcuni esistono due specie di preghiera. Una propria dei contemplativi, «la cui conversazione è nei cieli», Filippesi 3, 20. E tale preghiera, essendo del tutto gioiosa, non sarebbe soddisfattoria. L'altra fatta di gemiti per i peccati. E questa, essendo penosa, farebbe parte della soddisfazione. Però è meglio rispondere che qualsiasi preghiera ha valore soddisfattorio: perché sebbene comporti una gioia dello spirito, implica tuttavia l'afflizione della carne; infatti, come nota **S. Gregorio**, «**mentre in noi cresce la forza dell'amore interiore, siamo debilitati senza dubbio nella forza della carne**». Per cui nella **Genesi 32, 24**, si legge che «**dalla lotta con l'angelo l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò**».

Spl. III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 2

Un peccato può dirsi carnale in due diversi modi:

- Primo, per il fatto che viene **compiuto nel piacere stesso della carne**, come nel caso della gola e della lussuria.

- Secondo, perché viene **compiuto in ciò che è ordinato alla carne**, però non nel piacere carnale, bensì in un piacere di ordine spirituale, come nel caso dell'**avarizia.**

Ora, questi peccati stanno come in mezzo tra quelli carnali e quelli spirituali. Ci deve quindi essere una soddisfazione ad essi corrispondente, cioè l'**elemosina.**

Spl. III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 3

Sebbene le singole opere ricordate siano appropriate ai vari peccati, essendo giusto che «uno venga punito nella cosa in cui ha peccato», Sapienza 11, 17, e anche se è vero che con la soddisfazione si distrugge la radice del peccato commesso, tuttavia ognuna di tali opere può soddisfare per qualsiasi colpa. Perciò a chi non può compiere l'una può essere imposta l'altra. E specialmente l'elemosina può supplire alle altre opere soddisfattorie, poiché con essa uno può in qualche modo procurarsi le altre attraverso coloro ai quali la elargisce. Quindi non ne segue, per il fatto che l'elemosina purifica da tutti i peccati, che le altre opere soddisfattorie siano superflue.

Spl. III[a] q. 15, a. 3, S.c. 1

Sebbene i peccati siano specificamente molteplici, tuttavia si riducono tutti **alle tre radici** o ai tre generi di peccati che corrispondono alle tre opere soddisfattorie suddette.

Spl. III[a] q. 15, a. 3, S.c. 2

Tutto ciò che costituisce un'**afflizione corporale** può essere ricondotto al **digiuno**, mentre tutto ciò che viene compiuto per il **bene del prossimo** ha valore di **elemosina**, e qualunque atto di culto **verso Dio** prende l'aspetto di **preghiera.** E così anche un'unica opera può essere soddisfattoria per più di un motivo.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > La penitenza > Coloro che ricevono il sacramento della penitenza.

Spl. Questione 16
Proemio
Passiamo ora a trattare di **coloro che ricevono questo sacramento**.
In proposito esamineremo tre quesiti:

1. Se negli innocenti possa esserci penitenza;
2. Se possa esserci nei santi che sono nella gloria;
3. Se possa esserci negli angeli, sia buoni che cattivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli **innocenti** non ci possa essere la **penitenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 16, a. 1, arg. 1

La **penitenza** consiste nel «**piangere i peccati commessi**». Ma gli innocenti non hanno commesso alcun peccato. Quindi in essi non c'è la penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 1, arg. 2

La penitenza nel suo nome stesso implica la pena. Ma gli innocenti non meritano la pena. Quindi in essi non c'è la penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 1, arg. 3

La penitenza coincide con la giustizia vendicativa. Ora, se tutti fossero innocenti la giustizia vendicativa non ci sarebbe. Quindi neppure la penitenza. Questa perciò non si riscontra negli innocenti.

Spl. III[a] q. 16, a. 1. SED CONTRA:

1. Le virtù vengono infuse tutte insieme. **Ma la penitenza è una virtù**. Siccome quindi nel battesimo vengono infuse agli innocenti le altre virtù, ne segue che viene loro infusa anche la penitenza.

2. Si dice guaribile anche chi non è mai stato malato corporalmente. Quindi può essere così denominato anche chi non è mai stato malato spiritualmente. Ora, come la guarigione effettiva dalla piaga del peccato non viene compiuta che con un atto di penitenza, così anche la guaribilità esige l'abito di tale virtù. Perciò chi non ha mai subito la malattia del peccato possiede l'abito della penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 1. RESPONDEO:

L'abito sta in mezzo tra la potenza e l'atto. E poiché con l'eliminazione di ciò che precede si elimina ciò che segue, ma non viceversa, ne viene che se eliminiamo la potenza togliamo anche l'abito, mentre ciò non avviene se si elimina l'atto. Siccome dunque la mancanza della materia rispettiva elimina solo l'atto, poiché l'atto non può prodursi senza la materia a cui va applicato, ne viene che l'abito di una virtù può competere a uno a cui manca la materia, potendo questa sopraggiungere e così provocarne l'atto. Come un povero può avere l'abito della magnificenza, ma non l'atto, essendo privo delle grandi ricchezze che formano la materia della magnificenza; può tuttavia avere l'abito. Siccome dunque chi è nello stato di innocenza non ha nell'anima i peccati commessi, che sono appunto la materia della penitenza, ma ha la

possibilità di averli, **va escluso negli innocenti l'atto della penitenza, ma non il suo abito**. Ciò però a patto che essi abbiano la **grazia, con la quale vengono infuse tutte le virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 1

Sebbene non li abbiano commessi, possono però commetterli. Agli innocenti quindi non può mancare l'abito della penitenza. Tuttavia tale abito non può mai passare all'atto, se non forse rispetto ai peccati veniali: infatti i mortali lo distruggerebbero. E anche così esso non è inutile, essendo la perfezione di una facoltà naturale.

Spl. III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 2

Sebbene gli innocenti non meritino attualmente la pena, tuttavia è possibile in essi l'esistenza di qualcosa che meriterebbe loro la pena.

Spl. III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 3

Se nell'ipotesi rimanesse la possibilità di peccare, dovrebbe rimanere sotto forma di abito anche la giustizia vendicativa; non però il suo atto, non esistendo peccati in atto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **nei santi** che sono nella gloria **non ci possa essere la penitenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 16, a. 2, arg. 1

S. Gregorio afferma: «**I beati si ricordano senza dolore dei loro peccati: come noi dopo essere guariti ci ricordiamo senza dolore delle sofferenze**». Ma la penitenza è **«un dolore del cuore»**. Perciò nei santi del cielo non si riscontra la penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 2, arg. 2

In cielo i santi sono conformi a Cristo. Ma in Cristo non c'era la penitenza: poiché non c'era neppure la fede, che ne è la radice. Quindi neppure nei santi del paradiso ci può essere la penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 2, arg. 3

Un abito che non passa all'atto è inutile. Ora, i santi in paradiso non possono avere l'esercizio attuale della penitenza: poiché in tal caso ci sarebbe qualcosa contro la loro volontà. Quindi in essi non c'è l'abito della penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 2. SED CONTRA:

1. La **penitenza** è tra le parti della **giustizia**. Ma «**la giustizia è perpetua e immortale**», **Sapienza 1, 15**, per cui rimarrà nella patria beata. Quindi anche la penitenza.

2. Nelle Vitae Patrum si legge di un Padre il quale affermò che Abramo stesso si pentirà di non aver fatto un maggior numero di opere buone. Ma l'uomo deve pentirsi più del male commesso

che del bene omesso a cui non era tenuto (si parla infatti di questo bene). Quindi in cielo non mancherà la penitenza dei peccati commessi.

Spl. III^a q. 16, a. 2. RESPONDEO:

Le virtù cardinali resteranno nella patria beata, ma con gli atti che si addicono al loro fine ormai raggiunto. Essendo quindi **la penitenza** tra le parti della giustizia, che è una virtù cardinale, chiunque ha l'abito della penitenza in questa vita lo avrà anche nella futura. Non avrà però il medesimo atto che ha ora, ma un altro: quello cioè di **ringraziare Dio per avere egli misericordiosamente perdonato i peccati**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 1

Quel testo prova soltanto che i beati non avranno il medesimo atto della penitenza che hanno attualmente. E questo lo concediamo.

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 2

Cristo era impeccabile. Perciò la materia di questa virtù non si addiceva a lui né in modo attuale né in modo potenziale. Non c'è quindi paragone possibile tra lui e gli altri.

Spl. III^a q. 16, a. 2, ad arg. 3

Il pentimento in senso proprio, quale atto della penitenza caratteristico di questa vita, non ci sarà nella patria beata. Non per questo però tale abito sarà inutile, poiché avrà un altro atto.

Spl. III^a q. 16, a. 3, S.c. 1

Questa ragione la concediamo.

Spl. III^a q. 16, a. 3, S.c. 2

Poiché l'affermazione mira a dimostrare che nella patria beata ci sarà l'atto della penitenza come nel presente, si deve rispondere che la nostra volontà nella patria sarà del tutto conforme alla volontà di Dio. Come quindi Dio vuole di volontà antecedente che tutto il bene sia compiuto, e di conseguenza che non esista alcun male, pur non volendolo di volontà conseguente, così possiamo dire che lo vogliono anche i beati. E questo volere viene impropriamente denominato penitenza da quel santo Padre.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **l'angelo**, tanto buono che cattivo, **sia capace di penitenza**. Infatti:

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 1

L'inizio della penitenza è il **timore** *[III, q. 85, a. 5]*. Ma negli angeli il timore non è escluso, poiché sta scritto, **Giacomo 2, 19**: «**I demoni credono e tremano**». Quindi in essi ci può essere la penitenza.

Spl. III^a q. 16, a. 3, arg. 2

Il **Filosofo** afferma che «i cattivi saranno pieni di pentimenti», essendo questa per essi la pena più grave. Ora, i demoni sono massimamente cattivi, e nessuna pena è ad essi risparmiata. Quindi i demoni possono pentirsi.

Spl. III[a] q. 16, a. 3, arg. 3

Una cosa si muove più facilmente verso ciò che è secondo la natura che verso ciò che è contro la natura: come l'acqua che il fuoco scalda facendole violenza torna da se stessa alla sua freddezza naturale. Ora, l'angelo è in grado di degradarsi nel peccato, che è contro la sua natura. Molto più quindi può tornare a ciò che è secondo la natura. Ma ciò significa esercitare la penitenza. Quindi gli angeli sono capaci di penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 3, arg. 4

Secondo il **Damasceno** gli **angeli** si trovano nella stessa condizione delle **anime separate**. Ma nelle anime separate, come alcuni spiegano, **ci può essere la penitenza**: p. es. nelle anime beate che sono nella patria. Quindi ci può essere anche negli angeli.

Spl. III[a] q. 16, a. 3. SED CONTRA:

1. Mediante la penitenza l'uomo ottiene, col perdono dei peccati, di **risorgere a vita nuova**. Ma ciò non è possibile negli angeli. Questi perciò non sono capaci di penitenza.

2. Il **Damasceno** afferma che «**l'uomo può valersi della penitenza a motivo dell'infermità del corpo**». Ma gli angeli sono incorporei. Quindi in essi non ci può essere la penitenza.

Spl. III[a] q. 16, a. 3. RESPONDEO:

La **penitenza** in noi può avere **due accezioni**:

- **Primo**, può indicare **una passione**: e in questo senso non è altro che il dolore o il dispiacere del male commesso. E sebbene in quanto passione risieda esclusivamente nel **concupiscibile**, tuttavia per affinità si denomina penitenza anche quell'**atto del volere** con cui uno detesta le azioni compiute: come si trasferiscono nell'appetito intellettivo anche l'amore e le altre passioni.

- **Secondo**, la penitenza sta a indicare una **virtù**. E in questo senso **il suo atto consiste nel detestare il male commesso, col proposito di emendarsi e l'intenzione di espiarlo, o di placare Dio dell'offesa inferita.** Ora, la detestazione va attribuita a chi ha un ordinamento naturale al bene. E poiché in nessuna creatura tale ordinamento viene del tutto eliminato, tale detestazione rimane anche nei dannati: perciò in essi rimane una spinta o moto di penitenza, o qualcosa di simile, secondo le parole della **Sapienza 5, 3**: «**Pentìti, diranno fra loro**» *[Allora il giusto starà con grande fiducia di fronte a quanti lo hanno oppresso e a quanti han disprezzato le sue sofferenze. Costoro vedendolo saran presi da terribile spavento, saran presi da stupore per la sua salvezza inattesa. Pentiti, diranno fra di loro, gemendo nello spirito tormentato: «Ecco colui che noi una volta abbiamo deriso e che stolti abbiam preso a bersaglio del nostro scherno; giudicammo la sua vita una pazzia e la sua morte disonorevole. Perché ora è considerato tra i figli di Dio e condivide la sorte dei santi? Abbiamo dunque deviato dal cammino della verità; la luce della giustizia non è brillata per noi, né mai per noi si è alzato il sole.]*. E questa penitenza, non essendo un abito, ma un

moto di passione o un atto, in nessuna maniera può trovarsi negli angeli beati, in cui vengono esclusi dei peccati commessi in precedenza; esiste invece negli angeli cattivi, che si trovano nelle stesse condizioni delle anime dannate: poiché, come dice il **Damasceno**, «**ciò che per l'uomo è la morte, per gli angeli è la caduta**». **Ma il peccato degli angeli è irremissibile**. Poiché dunque **la materia propria della virtù della penitenza è il peccato in quanto perdonabile o espiabile,** ne segue che, non potendosi loro attribuire tale materia, viene a mancare ad essi la capacità di passare all'atto. **Perciò non si può attribuire ad essi neppure l'abito di questa virtù.** E così gli angeli non sono in grado di possedere la virtù della penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 1

Dal timore viene generato in essi **un moto di penitenza, ma non la virtù**.

Spl. III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

Spl. III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 3

Tutto ciò che nei demoni si riscontra di naturale è cosa buona e inclina al bene, ma il libero arbitrio è in essi ostinato nel male. E poiché i moti della virtù e del vizio non seguono l'inclinazione della natura, bensì il moto del libero arbitrio, non è detto che, essendo essi naturalmente inclinati al bene, ci sia o ci debba essere in essi il moto della virtù.

Spl. III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 4

Gli angeli santi e le anime dei santi in questo caso non si trovano nella stessa condizione, poiché in precedenza nelle anime dei santi ci fu di fatto, o ci poteva essere, un peccato remissibile; non così invece negli angeli. Perciò, sebbene ci sia tra di essi una somiglianza quanto allo stato presente, non c'è tuttavia quanto allo stato passato, al quale la penitenza si rivolge direttamente.

Spl. Questione 17

Proemio

Veniamo ora a considerare il **potere dei ministri** di questo sacramento, che rientra nel **potere delle chiavi**. In questo tema esamineremo:

- **PRIMO, il potere delle chiavi;** Sul primo di questi argomenti esamineremo quattro cose:
  + **primo**, **l'esistenza e la natura delle chiavi**;
  + **secondo,** i loro **effetti**;
  + **terzo**, **i ministri** che devono adoperarle;
  + **quarto**, **coloro sui quali si esercita il potere delle chiavi**.
- **SECONDO, la scomunica**;
- **TERZO, l'indulgenza**;

infatti queste due ultime cose sono connesse col potere delle chiavi.

Sulla prima di queste quattro cose si pongono tre quesiti:

1. Se nella Chiesa debbano esserci delle chiavi;
2. Se la chiave consista nel potere di sciogliere e di legare;
3. Se le chiavi siano due o una sola.

OLO 1:

VIDETUR che nella Chiesa non ci debbano essere delle **chiavi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 17, a. 1, arg. 1

Per entrare in una casa la cui **porta è aperta** non si richiedono le chiavi. Ora, nell'**Apocalisse 4, 1**, si legge: «Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo», e questa porta è Cristo, il quale dice di se stesso, **Giovanni 10, 7**: «Io sono la porta». Quindi per entrare in cielo la Chiesa non ha bisogno di chiavi.

Spl. III[a] q. 17, a. 1, arg. 2

La chiave è fatta per aprire e chiudere. Ma ciò appartiene esclusivamente a Cristo, il quale «apre e nessuno può chiudere, chiude e nessuno può aprire», **Apocalisse 3, 7**. Quindi la Chiesa nei suoi ministri non ha chiavi.

Spl. III[a] q. 17, a. 1, arg. 3

A chi viene chiuso il cielo viene aperto l'inferno, e viceversa. Perciò chi ha le chiavi del cielo ha pure quelle dell'inferno. Ora, non si dice che la Chiesa ha le chiavi dell'inferno. Quindi non ha neppure quelle del cielo.

Spl. III[a] q. 17, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 16, 19**, si legge: «A te darò le chiavi del regno dei cieli».

2. Ogni dispensatore deve avere le chiavi di ciò che dispensa. Ma i ministri della Chiesa sono «i dispensatori dei misteri di Dio», come afferma S. Paolo, 1Corinti 4, 1. Quindi devono averne le chiavi.

Spl. IIIª q. 17, a. 1. RESPONDEO:

Al livello delle realtà materiali si dice chiave lo strumento per aprire una porta. Ora, la porta del regno dei cieli viene chiusa a noi dal **peccato**, sia quanto alla macchia, sia quanto al reato o debito di pena. **Perciò il potere con cui viene rimosso tale ostacolo viene chiamato chiave**. Ora, questo potere si trova nella divina Trinità per diritto di assoluta autorità o dominio. Perciò alcuni dicono che la Trinità ha «la chiave di autorità». In **Cristo** in quanto uomo si riscontra invece questo potere di eliminare l'ostacolo suddetto mediante il **merito della sua passione**, che appunto per questo si dice che «apre la porta del cielo». Per cui secondo alcuni a Cristo appartengono «le chiavi di eccellenza». Siccome però, secondo **S. Bonaventura** «dal costato di colui che dormiva sulla croce sgorgarono i sacramenti con cui viene fabbricata la Chiesa», nei sacramenti della Chiesa si conserva l'efficacia della passione di Cristo. E per questo **anche ai ministri della Chiesa che sono i dispensatori dei sacramenti è stato dato il potere di rimuovere il predetto ostacolo, non per virtù propria, ma per la virtù di Dio e della passione di Cristo**. E tale potere viene detto metaforicamente «**chiave della Chiesa**», che è «la **chiave di ministero**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 17, a. 1, ad arg. 1

La porta del cielo di per sé è sempre aperta, ma si dice che è chiusa per qualcuno a motivo dell'impedimento a entrarvi che si trova in lui. Ora, l'**impedimento comune a tutta la natura umana per il peccato** del primo uomo è stato rimosso dalla passione di Cristo. Per questo S. **Giovanni**, dopo la passione, «vide una porta aperta nel cielo». Tuttora però la porta rimane ogni giorno chiusa per alcuni a causa del peccato originale che essi contraggono, o per quello attuale che commettono. E per questo abbiamo bisogno dei sacramenti e delle chiavi della Chiesa.

Spl. IIIª q. 17, a. 1, ad arg. 2

Quel testo si riferisce alla chiusura del limbo, per cui fu impedito ad altri di cadervi per l'avvenire, e all'apertura del paradiso, mediante la quale Cristo rimosse con la sua passione l'impedimento comune alla nostra natura.

Spl. IIIª q. 17, a. 1, ad arg. 3

La chiave con la quale si apre e si chiude l'inferno è il potere di conferire la grazia, la quale fa sì che all'uomo l'inferno si apra permettendogli di uscire dal peccato, che è la porta dell'inferno, e si chiuda impedendogli col suo sostegno di cadere nel peccato. Ora, conferire la grazia è solo di Dio. Per questo egli ha riservato a sé la chiave dell'inferno. La chiave del Regno invece è il potere di rimettere anche il reato o debito della pena, che trattiene dall'entrata nel Regno. E così all'uomo è conferita la chiave del Regno e non quella dell'inferno: poiché non sono la stessa cosa, come si è spiegato. Infatti alcuni sono tratti fuori dall'inferno mediante la remissione della pena eterna senza essere introdotti immediatamente nel Regno dei cieli, in

quanto soggetti al reato della pena temporale che ancora rimane. Oppure si può rispondere, come fanno alcuni, che **la chiave dell'inferno si identifica con quella del cielo**, poiché per il fatto stesso che a un'anima si apre l'uno si chiude l'altro; ma la denominazione viene presa in base al luogo più degno.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **le chiavi** non **consistano** nel «**potere di legare e di sciogliere, col quale il giudice ecclesiastico deve ammettere chi è degno ed escludere gli indegni dal Regno [dei cieli]**», come dice il testo delle **Sentenze** e la Glossa di **S. Girolamo** Infatti:

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 1

Il **potere spirituale** che viene conferito nei sacramenti si identifica con il **carattere**. Ma le chiavi e il carattere non sono evidentemente la stessa cosa: poiché il carattere dice rapporto a Dio, mentre le chiavi dicono rapporto ai sudditi. Perciò le chiavi non sono «un potere».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 2

Giudice ecclesiastico è solo chi ha la **giurisdizione**, che non viene conferita con l'**ordine sacro**. Invece le chiavi vengono conferite nell'ordinazione dei ministri. Quindi non è giusto nella definizione parlare di «giudice ecclesiastico».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 3

Non c'è alcun bisogno di una potestà attiva per essere indotti a un atto che uno può compiere da se stesso. Ora, per il semplice fatto che uno ne è degno viene ammesso al Regno dei cieli. Perciò non spetta al potere delle chiavi «ammettere chi ne è degno».

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 4

I peccatori sono indegni del Regno. Eppure la Chiesa prega per i peccatori, perché lo raggiungano. Essa perciò non «esclude gli indegni», ma per quanto sta in essa, li ammette.

Spl. III^a q. 17, a. 2, arg. 5

In ogni serie di cause agenti ordinate fra di loro il fine ultimo è oggetto dell'agente principale, non di quello strumentale. Ora, l'agente principale della salvezza umana è Dio. Perciò spetta a lui ammettere al Regno dei cieli, che è il fine ultimo, e non a colui che ne ha le chiavi, il quale è come uno strumento, o un ministro.

Spl. III^a q. 17, a. 2. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, le potenze vanno definite in base ai loro atti. Di conseguenza, essendo le **chiavi un potere, o potenza**, devono essere definite in base ai loro **atti** od operazioni, e in questi atti si deve esprimere l'**oggetto**, dal quale viene specificato in esse l'atto e **il modo di agire**, e che rivela **lo scopo a cui è ordinata la potenza**. Ora, la funzione del potere spirituale non è quella di aprire il cielo per tutti, perché così esso è stato già aperto, come si è notato sopra *[a. 1, ad 1]*, ma di aprirlo a una data persona. E ciò non può essere fatto con ordine senza esaminare la sua idoneità. Per questo nella suddetta definizione delle chiavi

sono ricordati: **il genere, cioè «il potere**»; il **soggetto** che ne è investito, ossia «**il giudice ecclesiastico**»; **gli atti, cioè «escludere» e «ammettere**», oppure, stando all'atto materiale delle chiavi, **aprire e chiudere**; si indica poi l'**oggetto** con l'espressione «**dal Regno**», e il **modo**, ricordando l'**idoneità e l'indegnità** di coloro su cui l'atto viene esercitato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 1

Per raggiungere due effetti di cui uno è ordinato all'altro non è preordinata che una sola virtù: come nel fuoco per riscaldare e dissolvere non c'è che il calore. Poiché dunque nel corpo mistico sia **la grazia che la remissione di qualsiasi tipo proviene dal capo,** risulta essenzialmente identico il potere con cui il sacerdote **consacra** e quello con cui **scioglie e lega**, purché non manchi di giurisdizione: tali poteri cioè non differiscono che per una distinzione di ragione, in quanto si riferiscono a **effetti diversi**; come anche il fuoco sotto un aspetto può dirsi riscaldante e sotto un altro dissolvente. E poiché il carattere dell'ordine sacerdotale non è altro che il potere di esercitare le funzioni a cui è ordinato tale ordine (supposto che esso sia un potere spirituale), di conseguenza **il carattere, il potere di consacrare e il potere delle chiavi sono essenzialmente l'identica cosa, e differiscono tra loro solo concettualmente.**

Spl. III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 2

Qualsiasi potere spirituale viene conferito con una consacrazione. Perciò le chiavi vengono date con l'ordine sacro. Però l'esercizio di tale potere esige la debita materia, che è il popolo soggetto mediante la giurisdizione. Un sacerdote quindi prima di avere la giurisdizione ha le chiavi, ma non il loro esercizio. E poiché le chiavi vengono definite mediante i loro atti, per questo nella loro definizione viene posto un elemento che si riferisce alla **giurisdizione**.

Spl. III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 3

Si può essere degni di una cosa in due maniere. O al punto di averne un vero diritto. E per chi è degno in questo modo il cielo è già aperto. - Oppure perché uno possiede una **certa attitudine ad averla.** Ora, il potere delle chiavi si riferisce a coloro che sono degni in questo secondo modo, e per i quali il regno dei cieli non è ancora del tutto aperto.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, ad arg. 4

Come Dio indurisce il peccatore non già infondendo la malizia, bensì non conferendo la grazia, così si dice che il sacerdote esclude non nel senso che ponga un ostacolo a entrare nel Regno dei cieli, ma perché non toglie l'ostacolo esistente, non potendolo egli rimuovere se prima non lo ha rimosso Dio. Per questo si prega Dio di sciogliere il peccatore, affinché in tal modo possa aver luogo l'assoluzione del sacerdote.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, ad arg. 5

L'atto del sacerdote non riguarda direttamente il Regno dei cieli, ma i sacramenti che predispongono l'uomo a entrarvi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le chiavi non siano **due**, ma **una sola**. Infatti:

Spl. III[a] q. 17, a. 3, arg. 1

Per una sola serratura non si richiede che una sola chiave. Ora, la serratura alla cui apertura sono ordinate le chiavi della Chiesa è il peccato. Perciò contro il solo peccato la Chiesa non ha bisogno di due chiavi.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, arg. 2

Le chiavi vengono consegnate con il conferimento dell'ordine sacro. Ma la scienza non sempre è avuta per infusione, bensì talora viene acquistata, né a possederla sono tutti e soli gli ordinati, ma anche alcuni non ordinati. Quindi «la scienza» non è una chiave. Perciò la chiave è una sola, ossia «il potere di giudicare».

Spl. III[a] q. 17, a. 3, arg. 3

Il potere che il sacerdote ha sul corpo mistico dipende da quello che egli ha sul corpo reale di Cristo. Ora, il potere di consacrare il corpo reale di Cristo è unico. Quindi è unica anche la chiave che consiste nel potere riguardante il corpo mistico.

Spl. III[a] q. 17, a. 3. SED CONTRA:

1. **Le chiavi sono più di due**. Per un atto umano infatti si richiedono non solo la scienza e la potenza, ma anche la volontà. Ora, tra le chiavi troviamo elencate «la scienza per discernere», e «il potere di giudicare». Perciò dovrebbe porsi tra le chiavi anche «la volontà di assolvere».

2. A rimettere i peccati è tutta la Trinità. Ora, mediante le chiavi il sacerdote è ministro della remissione dei peccati. Quindi egli deve avere tre chiavi per rappresentare la Trinità.

Spl. III[a] q. 17, a. 3. RESPONDEO:

[Queste chiavi non sono materiali bensì spirituali vale a dire la scienza per discernere e il potere di giudicare; ossia il potere di legare di sciogliere con il quale il giudice ecclesiastico deve ricevere nel Regno coloro che ne sono degni ed escludere gli indegni poiché egli come ha il diritto di legare ha pure quello di sciogliere. Guglielmo D'Auxerre paragona la chiave della scienza all'anti chiave di una cassaforte.]

In ogni atto che per essere esercitato richiede l'idoneità del soggetto che deve usufruirne sono necessarie due cose dalla parte di chi deve porlo: **il giudizio circa l'idoneità di chi deve usufruirne e il compimento dell'atto.** Perciò anche nell'**atto di giustizia** in cui si rende a qualcuno ciò che gli spetta si **richiede il giudizio** per discernere se costui lo merita, e la **consegna della cosa meritata**. E per entrambe le funzioni è indispensabile un'autorità, ossia il potere: infatti non possiamo dare se non ciò che è in nostro potere, né si può parlare di giudizio se questo non ha forza coattiva. Il giudizio infatti è la determinazione di un caso concreto, che nelle scienze speculative avviene ricorrendo alla forza dei primi princìpi, che sono incontrovertibili, ma nel campo pratico avviene ricorrendo alla forza coattiva esistente nel giudice. E poiché l'esercizio delle chiavi richiede l'idoneità di chi deve usufruirne, dato che con le chiavi «il giudice ecclesiastico riceve gli idonei ed esclude gli indegni», secondo le parole della definizione sopra riferita *[a. 2, ob. 1]*, di conseguenza sono qui necessari il

giudizio discretivo, per giudicare dell'idoneità, e l'atto stesso del ricevere; e sia per l'uno che per l'altro si richiede una certa autorità, o potere. Così dunque **le chiavi sono due: la prima riguarda il giudizio circa l'idoneità di chi deve essere assolto, mentre la seconda riguarda la stessa assoluzione.** Queste due chiavi però non si distinguono per la natura dell'autorità che esse incarnano, ma in rapporto agli atti, di cui uno presuppone l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 17, a. 3, ad arg. 1

Ad aprire una sola serratura non è ordinata immediatamente che una chiave sola; nulla però impedisce che una chiave sia ordinata all'atto di un'altra. Infatti la seconda chiave, denominata «potere di legare e di sciogliere», è quella che immediatamente apre la serratura del peccato; però la chiave «della scienza» mostra a chi la si deve aprire.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, ad arg. 2

Circa la chiave della scienza ci sono due opinioni. Alcuni hanno affermato che la scienza quale abito acquisito o infuso è qui denominata chiave non direttamente, ma solo in ordine all'altra chiave. Perciò quando è indipendente da quella, come nella persona istruita che non è sacerdote, non è detta chiave. E così pure capita che di questa chiave alcuni sacerdoti siano sprovvisti perché non hanno la scienza, né acquisita né infusa, per sciogliere e per legare; essi tuttavia ricorrono talvolta a una certa abilità naturale, che questi autori denominano «chiavina». Sebbene dunque la chiave della scienza non venga conferita con l'ordine sacro, è l'ordine a far sì che essa sia una chiave, mentre prima non lo era. E pare che questa fosse l'opinione del Maestro delle Sentenze. Ma ciò non sembra concordare con le parole evangeliche, Matteo 16, 19, che promettono a Pietro «le chiavi»: quindi nell'ordine sacro non viene data una chiave soltanto, ma due. E così l'altra opinione sostiene che la chiave **non sta nella scienza** quale abito, ma nell'**autorità di esercitare** l'atto del sapere. E tale autorità in certi casi è priva di scienza, mentre in altri casi la scienza è priva di essa. Come è evidente anche nei tribunali civili: ci sono infatti dei giudici che hanno l'autorità di giudicare senza conoscere il diritto; e al contrario ce ne sono di quelli che hanno la conoscenza del diritto senza avere l'autorità di giudicare. Poiché dunque le funzioni del giudice, alle quali uno è ordinato in base all'autorità che riveste e non in base alla scienza che può avere, non possono essere compiute convenientemente senza queste due cose, ne viene che **non si può accettare senza peccato l'autorità di giudicare, che è la chiave, quando si è privi della scienza**; la scienza invece può essere posseduta senza peccato anche da chi è privo dell'autorità.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, ad arg. 3

L'atto unico al quale è ordinato il potere di consacrare è di un altro genere, per cui non può rientrare nella medesima suddivisione delle chiavi; né può essere molteplice come quest'ultimo potere, che ha di mira atti diversi. E ciò nonostante il fatto che il potere [sacerdotale] sia essenzialmente unico, come si è già notato *[nel corpo; a. 2, ad 1]*.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, S.c. 1

Ciascuno è sempre libero di volere. Quindi per volere non si richiede un'autorità. E così la volontà non è enumerata tra le chiavi.

Spl. III[a] q. 17, a. 3, S.c. 2

Tutta la Trinità rimette i peccati come li rimette ciascuna Persona. Perciò non è necessario che il sacerdote, che è ministro della Trinità, abbia tre chiavi. E specialmente perché la volontà, che è appropriata allo Spirito Santo, non richiede chiavi, come si è detto *[ad 4]*.

Spl. Questione 18
Proemio

Veniamo ora a considerare gli **effetti delle chiavi**.
In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se il potere delle chiavi si estenda alla remissione della colpa;
2. Se il sacerdote possa rimettere la pena dovuta al peccato;
3. Se col potere delle chiavi il sacerdote possa legare;
4. Se possa legare e sciogliere arbitrariamente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **potere delle chiavi** si estenda alla **remissione della colpa**. Infatti:

Spl. III[a] q. 18, a. 1, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 20, 23**, disse ai discepoli: «A chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Ora, ciò non si riduce solo a una **dichiarazione circa il perdono ottenuto**, come vuole il Maestro nelle Sentenze, perché allora il sacerdote del nuovo Testamento non avrebbe un potere superiore a quello di un sacerdote dell'antica legge. Egli dunque esercita il potere di rimettere la colpa.

Spl. III[a] q. 18, a. 1, arg. 2

Nella penitenza viene data la grazia per la remissione dei peccati. Ora, il dispensatore di questo sacramento è il sacerdote in virtù delle chiavi. Perciò, dato che la grazia si contrappone al peccato non per le conseguenze penali, ma in quanto esso è una colpa, sembra che il sacerdote in forza delle chiavi influisca sulla remissione della colpa.

Spl. III[a] q. 18, a. 1, arg. 3

Riceve maggiore virtù il sacerdote dalla sua consacrazione che l'acqua del battesimo dalla sua benedizione. Ora, l'acqua del battesimo riceve una virtù tale per cui, come dice **S. Agostino**, «tocca il corpo e lava il cuore». Quindi a più forte ragione il sacerdote riceve nella sua consacrazione il potere di lavare il cuore dalla macchia della colpa.

Spl. III[a] q. 18, a. 1. SED CONTRA:

1. **Il Maestro** insegna che Dio non ha conferito al ministro questo **potere di cooperare con lui** nella purificazione interiore. Ora, se egli potesse rimettere la colpa coopererebbe a questa purificazione. Quindi **il potere delle chiavi non si estende alla remissione della colpa.**

2. **Il peccato non può essere rimesso che mediante lo Spirito Santo.** Ma dare lo Spirito Santo non appartiene a nessun uomo, come ha scritto **il Maestro**. Perciò nemmeno rimettere i peccati sotto l'aspetto della colpa.

Spl. III[a] q. 18, a. 1. RESPONDEO:

Come dice **Ugo di S. Vittore**, «**i sacramenti in virtù della loro santificazione contengono la grazia invisibile**».

- Ora, questa santificazione talora è indispensabile per il sacramento **sia nella materia che nel ministro**, come nel caso della **cresima**: e allora l'efficacia del sacramento deriva congiuntamente dall'una e dall'altro.

- Talora invece per il sacramento **non si richiede che la santificazione della materia**, come nel **battesimo**, poiché esso non ha un ministro determinato nei casi di necessità: e allora tutta la virtù o l'efficacia sacramentale risiede nella materia.

- Talora infine è indispensabile per il sacramento la **consacrazione o santificazione del ministro,** senza nessuna santificazione della materia: e allora tutta la virtù del sacramento risiede nel ministro, come avviene appunto nella **penitenza**. Perciò il **potere delle chiavi** che risiede **nel sacerdote** sta all'effetto del sacramento della **penitenza** come **la virtù** che risiede **nell'acqua** del battesimo sta all'effetto del **battesimo**. Ora, il battesimo e il sacramento della penitenza hanno in qualche modo il medesimo effetto: poiché l'uno e l'altro sono ordinati direttamente contro la colpa, a differenza degli altri sacramenti. Però differiscono in questo, che il sacramento della penitenza, avendo come sua **parte** quasi **materiale gli atti del penitente,** non può essere conferito che agli adulti, nei quali è indispensabile la preparazione per ricevere gli effetti sacramentali. Invece il battesimo può essere dato sia agli adulti che ai bambini, nonché ad altri soggetti privi dell'uso di ragione: perciò col battesimo viene data ai bambini la grazia e la remissione dei peccati senza alcuna preparazione da parte loro; non però agli adulti, nei quali si richiede una preparazione che tolga le cattive disposizioni. Ora, questa preparazione talora è sufficiente per ottenere la grazia prima ancora di ricevere il battesimo, però non senza il desiderio del battesimo, dopo la predicazione del Vangelo. Altre volte invece tale preparazione non precede nel tempo, ma è simultanea al conferimento del battesimo: e allora la grazia della remissione della colpa viene data col battesimo. Invece col sacramento della **penitenza** non viene mai conferita la grazia senza che ci sia, o ci sia stata, una **preparazione**. Perciò la **virtù delle chiavi** compie la **remissione della colpa**, o perché **esiste nel desiderio**, o perché viene esercitata, come anche l'acqua nel battesimo. Però come il battesimo non agisce quale agente principale, bensì quale strumento, senza però arrivare a produrre direttamente la grazia neppure strumentalmente, ma disponendo alla grazia che produce la remissione della colpa, così avviene anche per il potere delle chiavi. **Soltanto Dio quindi rimette direttamente la colpa, e per sua virtù agiscono strumentalmente sia il battesimo, quale strumento inanimato, sia il sacerdote quale «strumento animato »,** che è detto «servo», secondo il Filosofo. Quindi il sacerdote agisce come ministro. Perciò è evidente che il **potere delle chiavi** è ordinato in qualche modo alla remissione della colpa, non come **causa diretta**, ma come **causa dispositiva** *[sentenza che contiene la decisione vera e propria, è la parte che indica chiaramente l'esito del giudizio, ciò che è stato deciso dal giudice]*. Se uno quindi prima dell'assoluzione non fosse perfettamente disposto a ricevere la

grazia, se non mette ostacoli consegue la grazia nella confessione stessa e nell'assoluzione sacramentale. Se infatti il potere delle chiavi non fosse ordinato in alcun modo alla remissione della colpa, ma solo alla remissione della pena, come dicono alcuni, non si esigerebbe per la remissione della colpa il desiderio di ricevere l'effetto delle chiavi: come non si esige il desiderio di ricevere gli altri sacramenti che non sono ordinati contro la colpa, ma contro la pena. Il fatto però che l'uso delle chiavi **richieda sempre una preparazione da parte del penitente** dimostra che il potere delle chiavi non è ordinato alla remissione della colpa. E la stessa cosa varrebbe per il battesimo se non fosse conferito che agli adulti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 1

Come dice il **Maestro nel testo delle Sentenze**, ai sacerdoti è stato affidato il potere di rimettere i peccati non per virtù propria, il che appartiene a Dio, ma **per mostrare quali ministri la remissione operata da Dio**. Ciò però può accadere in tre modi:

- **Primo**, **mostrando tale remissione** non come una realtà presente, ma promettendola come futura, senza cooperare per nulla al suo ottenimento. E in tal modo esprimevano l'agire di Dio i sacramenti dell'antica legge. Perciò il sacerdote della legge antica mostrava soltanto, senza avere alcuna efficacia.

- **Secondo**, in modo da **indicare l'opera di Dio come presente**, senza però cooperare con essa. Ora, alcuni affermano che i sacramenti della nuova legge esprimono in questo modo il conferimento della grazia che Dio dona nell'amministrazione dei sacramenti, senza che in questi si trovi una virtù che cooperi al suo conferimento. E secondo questa opinione anche il potere delle chiavi servirebbe solo a manifestare l'opera compiuta da Dio nel rimettere la colpa nell'atto in cui si riceve il sacramento.

- **Terzo**, in modo da indicare l'opera di Dio nella remissione della colpa come realtà presente, e **compiendo a tale scopo qualcosa in maniera dispositiva e strumentale**. Ed è in questo modo, secondo un'altra opinione più comune, che i sacramenti della nuova legge mostrano la purificazione compiuta da Dio. Ed è pure in questo modo che nel nuovo Testamento il sacerdote dichiara i peccatori assolti dalla colpa: poiché le conclusioni relative ai sacramenti devono valere proporzionalmente anche per il potere dei ministri. - Né fa obiezioni, per questa causalità dispositiva delle chiavi della Chiesa, il fatto che talora la colpa sia già rimessa: come non fa obiezioni che il battesimo, per quanto dipende da esso, possa produrre le dovute disposizioni in colui che è già santificato prima di riceverlo.

Spl. III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 2

Né il sacramento della penitenza né il sacramento del battesimo producono la grazia e la remissione della colpa direttamente, ma [solo] in maniera dispositiva.

Spl. III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni. Le altre argomentazioni poi [s. c.] dimostrano che il potere delle chiavi non opera direttamente la remissione della colpa. E questo bisogna concederlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacerdote non possa **rimettere la pena dovuta al peccato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 18, a. 2, arg. 1

Al peccato è dovuta la pena eterna e quella temporale. Ora, anche dopo l'assoluzione del sacerdote il penitente rimane obbligato a scontare la pena temporale, o in purgatorio o in questo mondo. Quindi il sacerdote in nessun modo rimette la pena.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, arg. 2

Il sacerdote non può pregiudicare la giustizia di Dio. Ora, la pena che devono subire i penitenti è determinata dalla giustizia di Dio. Quindi il sacerdote non ha il potere di diminuirla.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, arg. 3

Chi ha commesso un piccolo peccato è capace di ricevere l'effetto delle chiavi non meno di chi ne ha commesso uno più grave. Ma se dal sacerdote può essere ridotta la pena del peccato più grave, è possibile che ci sia un peccato così piccolo da non meritare una pena superiore alla parte condonata di quello più grave. Quindi il sacerdote potrebbe perdonare tutta la pena di quel peccato più piccolo. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, arg. 4

Tutta la pena temporale dovuta al peccato è della medesima natura. Se quindi con la prima assoluzione si ottiene la riduzione della pena, si potrà ottenere un'altra riduzione per il medesimo peccato anche con la seconda. E così, moltiplicando le assoluzioni con il potere delle chiavi, verrà eliminata tutta la pena: poiché la seconda assoluzione non è meno efficace della prima. Così dunque il peccato resterà del tutto impunito. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 18, a. 2. SED CONTRA:

1. Le chiavi sono il potere di legare e di sciogliere. Ora, il sacerdote ha la facoltà di **imporre una pena temporale.** Quindi può anche **assolvere dalla pena**.

2. Il sacerdote non ha la facoltà di rimettere il peccato **sotto l'aspetto della colpa**, come dice il testo delle Sentenze, e per la stessa ragione non può rimetterlo **quanto alla pena eterna**. Se quindi non potesse rimetterlo **quanto alla pena temporale**, non potrebbe rimetterlo in alcun modo. Il che è assolutamente inconciliabile con le parole evangeliche.

Spl. III[a] q. 18, a. 2. RESPONDEO:

L'effetto che il potere delle chiavi produce in chi ha già la contrizione dei suoi peccati va giudicato per analogia con l'effetto del battesimo che è conferito a chi ha già la grazia. Costui infatti mediante la fede e la contrizione anteriori al battesimo ha già ottenuto la grazia e la remissione dei peccati rispetto alla colpa; quando però riceve attualmente il battesimo consegue un accrescimento della grazia, e viene assolto totalmente da ogni debito o reato di pena, poiché è fatto partecipe della passione di Cristo. Similmente chi ha conseguito con la contrizione la remissione dei peccati quanto alla **colpa**, e quindi quanto al reato della **pena eterna,** che viene rimesso assieme alla colpa, riceve in forza delle chiavi, che traggono la loro

efficacia dalla passione di Cristo, un **aumento di grazia** e la **remissione della pena temporale**, il cui debito o reato rimane dopo la remissione della colpa. Tale debito però non viene rimesso totalmente come nel battesimo, ma in parte. Poiché nel battesimo l'uomo rigenerato viene configurato alla passione di Cristo, ricevendo in sé in tutta la sua efficacia tale passione, la quale basta a cancellare qualsiasi pena, per cui egli non conserva alcun debito del peccato attuale precedente. **Infatti a nessuno va imputato a pena se non ciò che lui stesso ha compiuto;** ora l'uomo, ricevendo nel battesimo una nuova vita, mediante la grazia diventa «un uomo nuovo», per cui in lui non rimane alcun debito di pena per i peccati precedenti. Invece nella penitenza l'uomo non viene ad assumere un'altra vita: poiché essa **non è una rigenerazione, ma una guarigione**. E così attraverso il potere delle chiavi che agisce nel sacramento della penitenza non viene rimessa tutta la pena, ma qualcosa della pena temporale eventualmente rimasta da espiare dopo la remissione della pena eterna. Però non si rimette soltanto la pena imposta al penitente in base alla confessione dei peccati, come dicono alcuni, poiché in tal modo la confessione e l'assoluzione sacramentali non sarebbero che un peso, il che non si addice ai sacramenti della nuova legge. È invece rimessa anche parte di quella pena che si dovrebbe espiare in purgatorio: per cui nel purgatorio chi è morto assolto prima di aver compiuto la soddisfazione è punito meno che se fosse morto senza l'assoluzione.

[IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA:
*- **Rende manifesta** come causa dispositiva-strumentale la remissione della colpa (rimessa con la contrizione);*
*- **Rende manifesta** come causa dispositiva-strumentale la remissione della pena eterna (rimessa con la contrizione);*
*- **Conferma** l'opera di Dio tra il suo popolo con l'azione dei sacramenti;*
*- **Perfeziona** l'atto della contrizione se fosse imperfetto (potere delle Chiavi);*
*- **Aumenta** la grazia già ottenuta con la remissione della colpa e della pena eterna (Chiavi);*
*- **Rimette** subito una parte della pena temporale (Chiavi);*
*- **Definisce** la soddisfazione e rimette quello che rimane della pena temporale (Chiavi)]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 1

Il sacerdote non rimette tutta la pena temporale, ma parte di essa. Perciò il penitente rimane ancora obbligato alla **pena soddisfattoria**.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 2

La passione di Cristo ha soddisfatto pienamente «per i peccati di tutto il mondo». Perciò si può condonare in parte la pena senza pregiudizio della divina giustizia: poiché mediante i sacramenti della Chiesa l'effetto della passione raggiunge il penitente.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 3

Per qualsiasi peccato deve rimanere una certa pena soddisfattoria da espiare, tale che serva da rimedio medicinale contro di esso. Perciò, sebbene con l'assoluzione venga rimessa una certa quantità della pena dovuta per qualche grave peccato, non è necessario che ne venga rimessa altrettanta per ciascun peccato - perché allora qualche peccato resterebbe senza alcuna pena -

, ma col potere delle chiavi viene rimesso proporzionalmente qualcosa della pena dei singoli peccati.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 4

Alcuni affermano che soltanto nella prima di queste assoluzioni viene rimessa col potere delle chiavi tanta pena quanta se ne può rimettere; e tuttavia le confessioni reiterate avrebbero valore, sia per l'istruzione e la maggiore sicurezza che se ne riceve, sia per l'intercessione del confessore e il merito del rossore che si prova. Ma ciò non sembra vero. Perché se queste ragioni giustificano la ripetizione della confessione, non giustificano però quella dell'assoluzione: soprattutto in chi non ha un motivo per dubitare dell'assoluzione precedente. Questi infatti potrebbe dubitare dopo la seconda come dopo la prima. Del resto vediamo che il sacramento dell'estrema unzione non viene ripetuto per la medesima malattia, poiché tutto ciò che si poteva ottenere dal sacramento fu conseguito in una sola volta. - Inoltre nella seconda confessione non sarebbe necessario che il confessore avesse il potere delle chiavi, se è vero che esso non esercita alcun influsso. E così altri affermano che anche nella seconda assoluzione viene rimessa col potere delle chiavi una parte di pena. Infatti anche nella seconda assoluzione viene conferito un aumento di grazia; ora, più grazia si riceve, meno resta delle scorie del peccato precedente, e quindi minore è il debito della pena espiatoria. Per cui anche nella prima assoluzione la pena viene rimessa in misura maggiore o minore a seconda che uno si è disposto più o meno alla grazia. Anzi, la disposizione può essere tanta da eliminare del tutto la pena con la contrizione, come si è già visto *[q. 5, a. 2]*. Perciò non vi è alcuna incongruenza nel fatto che ripetendo la confessione venga eliminata anche tutta la pena, lasciando così del tutto impunito un peccato per il quale ha soddisfatto la sofferenza di Cristo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che col potere delle chiavi il sacerdote non possa **legare**. Infatti:

Spl. III[a] q. 18, a. 3, arg. 1

I poteri sacramentali sono ordinati contro i peccati come una medicina. Ma legare non è una medicina del peccato, anzi, sembra piuttosto un aggravamento del morbo. Quindi il sacerdote col potere delle chiavi, che è un potere sacramentale, non ha la facoltà di legare.

Spl. III[a] q. 18, a. 3, arg. 2

Come **assolvere o aprire** è **togliere un ostacolo**, così **legare significa porlo**. Ora, l'ostacolo al regno dei cieli è il peccato, che nessun altro è in grado di imporci: poiché non si pecca che per volontà propria. Quindi il sacerdote non può legare.

Spl. III[a] q. 18, a. 3, arg. 3

Le chiavi derivano la loro efficacia dalla passione di Cristo. Ma **legare non è un effetto della passione**. Perciò il sacerdote in forza del potere delle chiavi non può legare.

Spl. III[a] q. 18, a. 3. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 16, 19**, si legge: «**Tutto ciò che legherai sulla terra, sarà legato anche nei cieli**».

2. «I poteri di ordine razionale valgono nei due sensi opposti», **Aristotele**. Ma il potere delle chiavi è un potere di **ordine razionale**, essendo connesso con la **discrezione**. Quindi vale nei due sensi opposti. E così se può sciogliere, può anche legare.

Spl. III[a] q. 18, a. 3 RESPONDEO:

- La funzione del sacerdote nell'uso delle chiavi è conforme al modo di operare di **Dio**, del quale egli è ministro. Ora, Dio agisce e sulla colpa e sulla pena. Ma **sulla colpa** agisce direttamente per **assolvere** e indirettamente per **legare**, poiché si dice che egli «**indurisce**» [il peccatore] quando non elargisce la grazia. **Sulla pena** invece Dio agisce direttamente in tutti e due i sensi: poiché e la condona e la infligge.

- Anche il **sacerdote** dunque, sebbene nell'assolvere abbia per il potere delle chiavi un'operazione ordinata alla remissione della **colpa** nel modo che abbiamo indicato sopra *[a. 1]*, tuttavia non ha un'operazione sulla colpa che sia un legare: a meno che non si consideri un legare il fatto che non assolve, ma dichiara legati [certi peccatori]. Sulla **pena** invece egli ha il potere di legare e di sciogliere: scioglie infatti dalla pena che rimette e lega alla pena che rimane. Questa funzione di legare però si presenta sotto due aspetti. Primo, in rapporto alla quantità della pena genericamente presa: e rispetto a questa il sacerdote lega nel senso che non scioglie, ma dichiara che il penitente vi rimane obbligato. Secondo, in rapporto a questa o a quella pena determinata: e qui egli lega a quella data pena imponendola al penitente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 1

Il residuo della pena a cui il sacerdote obbliga è una **medicina** che toglie l'infezione del peccato.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 2

Ostacolo al Regno non è soltanto il **peccato**, ma anche la **pena**; e sopra abbiamo detto in che modo il sacerdote la imponga.

Spl. III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 3

La passione stessa di Cristo ci obbliga a una qualche pena, mediante la quale ci conformiamo a lui.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il sacerdote possa **legare e sciogliere arbitrariamente. Infatti**:

Spl. III[a] q. 18, a. 4, arg. 1

S. Girolamo afferma: «**I canoni non determinano con precisione per ogni colpa la durata della penitenza**, dicendo come ognuna di esse debba essere espiata, **ma piuttosto stabiliscono**

che ciò venga lasciato all'arbitrio di un sacerdote intelligente». Sembra quindi che costui possa legare e sciogliere secondo il suo arbitrio.

Spl. III[a] q. 18, a. 4, arg. 2

Il Signore, **Luca 16, 5 ss**., «**lodò il fattore infedele perché aveva agito con scaltrezza**», condonando con larghezza ai debitori del suo padrone. Ora, Dio è più disposto alla misericordia di qualsiasi padrone umano. Perciò più uno è largo nel condonare la pena, più merita lode.

Spl. III[a] q. 18, a. 4, arg. 3

«**Ogni atto di Cristo è un insegnamento per noi**». Ora, egli a certi peccatori non impose alcuna penitenza, ma solo l'**emenda** *[=correzione]*: come è evidente nel caso dell'adultera riferito da **S. Giovanni 8, 11**. Quindi anche il sacerdote, che fa le veci di Cristo, può rimettere a suo arbitrio la pena, o tutta o in parte.

Spl. III[a] q. 18, a. 4. SED CONTRA:

1. S. **Gregorio VII** afferma: «**Diciamo falsa quella penitenza che non è imposta in base alla qualità delle colpe secondo l'insegnamento dei santi Padri**». Perciò la penitenza non è lasciata del tutto all'arbitrio del sacerdote.

2. **Nell'esercizio delle chiavi si richiede la discrezione** *[misura, moderazione, prudenza, cautela, tatto, buon senso, criterio, discernimento, giudizio]*. Ma se dipendesse solo dalla volontà del sacerdote condonare o imporre la gravità della penitenza, la discrezione non sarebbe necessaria: poiché in tale atto non ci potrebbe mai essere indiscrezione. Quindi ciò non va lasciato totalmente all'arbitrio del sacerdote.

Spl. III[a] q. 18, a. 4. RESPONDEO:

Il sacerdote nell'uso delle chiavi agisce come **strumento** e **ministro** di Dio. Ora, nessuno strumento ha efficacia se non in quanto è mosso dall'agente principale. Per cui Dionigi afferma che «i sacerdoti devono servirsi dei poteri gerarchici quando sono mossi dalla divinità». E per indicare questa **dipendenza il Vangelo Matteo 16, 17**, prima della consegna delle chiavi a Pietro, ricorda la rivelazione a lui fatta della divinità di Cristo *[E Gesù: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli».]*; e prima del conferimento di questo potere agli Apostoli ricorda, **Giovanni 20, 22**, **l'effusione dello Spirito Santo**, dal quale «**sono mossi i figli di Dio**» *[Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi».]*. Se uno quindi presumesse di servirsi del proprio potere prescindendo da quella mozione divina non raggiungerebbe l'effetto, come afferma Dionigi. Inoltre egli si scosterebbe così dall'ordine divino, e incorrerebbe in una colpa. E poiché le **pene o penitenze** soddisfattorie vanno inflitte quali **rimedi medicinali**, come nell'arte medica le diverse medicine non si addicono a tutti gli infermi, ma devono essere variate secondo l'**arbitrio di un medico** il quale segua non il suo arbitrio, ma **la scienza della**

medicina, così le penitenze determinate nei canoni non si addicono a tutti i penitenti, ma devono essere variate secondo l'arbitrio del sacerdote regolato dall'ispirazione di Dio. Come quindi talora il medico si astiene prudentemente dal dare una medicina efficace per curare una malattia affinché non insorga un pericolo più grave a causa della debilitazione fisica del paziente, così il sacerdote mosso dall'**ispirazione divina** non sempre impone tutta la penitenza dovuta per un dato peccato affinché il penitente spiritualmente infermo non disperi a motivo della gravità della pena, e si ritragga così del tutto dalla penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 18, a. 4, ad arg. 1

Tale arbitrio deve essere regolato dall'ispirazione divina.

Spl. III[a] q. 18, a. 4, ad arg. 2

Il fattore viene lodato anche perché «**aveva agito con scaltrezza** *[prudenter]*». Quindi nel rimettere la pena dovuta ci vuole **discrezione**.

Spl. III[a] q. 18, a. 4, ad arg. 3

Cristo aveva sui sacramenti il **potere di eccellenza**. Perciò poteva di propria autorità rimettere in tutto o in parte la pena come egli voleva. Non si può dire invece lo stesso di coloro che agiscono solo come suoi ministri.

Spl. Questione 19
Proemio

Veniamo quindi a indagare sui **ministri e sull'uso del potere delle chiavi.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i sacerdoti dell'antica Legge avessero il potere dei le chiavi;
2. Se tale potere l'avesse Cristo;
3. Se l'abbiano soltanto i sacerdoti;
4. Se i santi, pur non essendo sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi;
5. Se i cattivi sacerdoti possano esercitarlo in modo efficace;
6. Se quelli scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati possano esercitare il potere delle chiavi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **i sacerdoti dell'antica legge** avessero il **potere delle chiavi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 1

Tale potere è una conseguenza dell'**ordine sacro**. Ora, essi avevano l'ordine, grazie al quale venivano denominati **sacerdoti.** Quindi i sacerdoti dell'antica legge avevano il potere delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 2

Come dice il **Maestro nelle Sentenze**, le chiavi sono due: «**la scienza per discernere e il potere di giudicare**». Ma i sacerdoti dell'antica legge avevano la facoltà per l'una e l'altra funzione. Quindi avevano il potere delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 3

I sacerdoti dell'antica legge avevano **un potere** sopra il resto del popolo. Non però temporale: altrimenti il potere regale non sarebbe stato distinto da quello sacerdotale. Quindi **spirituale**. Ma il potere delle chiavi è precisamente questo. Quindi essi avevano il potere delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 1. SED CONTRA:

1. **Le chiavi** sono ordinate ad **aprire il regno dei cieli**, che non poteva essere aperto prima della passione di Cristo. Quindi i sacerdoti dell'antica legge non avevano le chiavi.

2. **I sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia**. Ora, le porte del regno dei cieli non si possono aprire che mediante la grazia. Quindi con quei sacramenti esse non potevano

essere aperte. Perciò anche i sacerdoti che ne erano i ministri non detenevano le chiavi del regno dei cieli.

Spl. III^a q. 19, a. 1. RESPONDEO:

- **Alcuni** hanno affermato che nell'antica legge i sacerdoti **avevano il potere delle chiavi**, poiché come dice il **Levitico 5**, avevano l'incombenza di imporre una pena per il delitto, il che sembra rientrare in tale potere: però allora esso sarebbe stato **incompleto**, mentre ora in virtù di Cristo esso è completo nei sacerdoti della nuova legge.

- Ma ciò va contro quanto ha inteso dire l'Apostolo nella lettera agli **Ebrei 9, 11 s**.. Qui infatti il **sacerdozio di Cristo viene preferito** a quello legale per il fatto che «**Cristo è il sommo sacerdote dei beni futuri**» che introduce nel tabernacolo dei cieli «**con il proprio sangue**», e non invece in quello «**fatto da mano di uomo**», come faceva il sacerdozio dell'antica legge, «**con il sangue di capri e di vitelli**». Perciò è evidente che il potere di questo sacerdozio non si estendeva ai beni celesti, ma alle figure di tali beni. Così dunque, **secondo altri**, si deve affermare che gli antichi sacerdoti **non avevano il potere delle chiavi**, ma la sua prefigurazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 1

Il potere delle chiavi è una **conseguenza del sacerdozio** grazie al quale si è introdotti nel regno dei cieli. Ma tale non era l'ordine del sacerdozio levitico. Quindi quei sacerdoti non avevano le chiavi del cielo, bensì quelle del tabernacolo terreno.

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 2

I sacerdoti dell'antica legge avevano l'autorità di discernere e di giudicare per ammettere l'uomo da essi giudicato **non ai beni celesti, bensì a quelli che li prefiguravano**.

Spl. III^a q. 19, a. 1, ad arg. 3

Essi avevano un potere spirituale in quanto mediante i sacramenti della legge purificavano gli uomini non dalle **colpe**, ma dalle **irregolarità**, in modo che potessero così accedere «**al tabernacolo fatto da mano di uomo**», **Ebrei 9, 11**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **Cristo** non avesse il **potere delle chiavi**. Infatti:

*[Senza dubbio le parole citate nell'Apocalisse si riferiscono a Cristo come risulta dal testo nella sua integrità: "**Così parla il Santo, il Verace, colui che tiene la chiave di David e quando apre nessuno può chiudere**". E' evidente, proprio nell'accenno alla chiave di David, il riferimento a un celebre testo di Isaia che nella tradizione cristiana ha assunto un profondo significato messianico: "**Sulla sua spalla io porrò la chiave della casa di Davide; dove egli apre nessuno potrà chiudere, dove egli chiude nessuno potrò aprire**" (Isaia 22, 22). il simbolismo delle chiavi ha in queste frasi bibliche la sua fonte primigenia punto.]*

Spl. IIIª q. 19, a. 2, arg. 1

Tale potere è connesso col **carattere dell'ordine**. Ma Cristo non aveva il carattere. Quindi neppure il potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 2, arg. 2

Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, in modo da poterne conferire gli effetti senza la virtù sacramentale. Ora, il potere delle chiavi è una virtù sacramentale. Quindi Cristo non aveva bisogno di chiavi. Perciò possederle sarebbe stato per lui inutile.

Spl. IIIª q. 19, a. 2. SED CONTRA:

Nell'**Apocalisse 3, 7**, si legge: «**Così parla colui che ha la chiave di Davide**», ecc.

Spl. IIIª q. 19, a. 2. RESPONDEO:

La virtù di compiere una data cosa non si trova allo stesso modo nello strumento e nell'agente principale, ma **nell'agente principale si trova in un modo più perfetto**. Ora, il potere delle chiavi che abbiamo noi è strumentale, come la virtù relativa agli altri sacramenti: in Cristo invece si trova come nell'agente principale della nostra salvezza, in modo autoritativo **in quanto è Dio e come realtà meritata in quanto è uomo**. La chiave però nel suo concetto esprime il potere di aprire e di chiudere sia che uno apra come agente principale, sia che lo faccia come ministro. Perciò in Cristo si deve porre il potere delle chiavi, anche se in un modo diverso da quello in cui si trova nei ministri. Per cui si dice che egli ha «la chiave di eccellenza».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 19, a. 2, ad arg. 1

Il carattere implica nel suo concetto l'idea di derivazione da un altro. Di conseguenza **il potere** delle chiavi che in noi **deriva da Cristo è conseguente al carattere col quale ci conformiamo a lui.** In Cristo invece tale potere non consegue al carattere, ma alla **forma principale** da cui esso deriva.

Spl. IIIª q. 19, a. 2, ad arg. 2

Il potere delle chiavi posseduto da Cristo **non era sacramentale**, **ma** era il **principio del potere sacramentale** delle chiavi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **non soltanto i sacerdoti** abbiano il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. IIIª q. 19, a. 3, arg. 1

S. Isidoro scrive che «**gli ostiari hanno l'incombenza di distinguere tra i buoni e i cattivi: accolgono i degni ed escludono gli indegni**» *[Il chierico cui era stato conferito l'ostiariato; gli competeva l'ufficio di aprire e chiudere la chiesa, custodirla, impedirne l'accesso agli indegni e suonare le campane: compiti oggi passati ai sagrestani.]* Ma questa, come si è visto

[q. 17, a. 2], è la definizione del potere delle chiavi. Quindi non solo i sacerdoti, ma anche gli ostiari hanno il potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 3, arg. 2

Ai sacerdoti il potere delle chiavi viene conferito da Dio con l'unzione sacra. Ma anche i re ricevono da Dio il potere sul popolo dei credenti, e vengono consacrati con l'unzione sacra. Quindi il potere delle chiavi non spetta soltanto ai sacerdoti.

Spl. IIIª q. 19, a. 3, arg. 3

Il sacerdozio è un ordine sacro strettamente personale. Invece il potere delle chiavi sembra talvolta appartenere a tutta un'assemblea: poiché ci sono dei capitoli che possono comminare la scomunica, il che rientra nel potere delle chiavi. Perciò questo non spetta esclusivamente ai sacerdoti.

Spl. IIIª q. 19, a. 3, arg. 4

Le donne non sono suscettibili di ordini sacri: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 14, 34 s.,** ad esse non spetta insegnare. Eppure certe donne pare che abbiano il potere delle chiavi: le abbadesse, p. es., che hanno un potere spirituale sulle loro suddite. Perciò non solo i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 3. SED CONTRA:

1. **S. Ambrogio** insegna: «**Questo diritto**», cioè quello di legare e di sciogliere, «**è concesso solo ai sacerdoti**».

2. Col potere delle chiavi uno è posto come **intermediario tra il popolo e Dio**. Ma ciò compete solo ai sacerdoti i quali, come si legge, **Ebrei 5,1**, «**sono costituiti nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati**». Perciò soltanto i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 3 RESPONDEO:

Esistono due tipi di chiavi.

- La prima ha un potere che **si estende direttamente fino al cielo,** togliendo con la remissione dei peccati gli ostacoli che impediscono di entrarvi. Essa viene chiamata «**chiave dell'ordine**». E questa si riscontra solo nei sacerdoti: poiché essi soltanto sono ordinati al popolo per le cose che riguardano direttamente Dio.

- La seconda chiave non tende al cielo direttamente, bensì **attraverso la Chiesa militante**: **poiché da questo potere uno viene escluso o ammesso nella Chiesa militante**, rispettivamente con la **scomunica** e con l'**assoluzione**. E questa viene nominata «**chiave della giurisdizione in foro esterno**». Per cui possono averla anche coloro che non sono sacerdoti: p. es. gli arcidiaconi, i vescovi eletti *[Vescovo eletto è il titolo proprio di coloro che, nella Chiesa cattolica, sono stati nominati ad una sede vescovile, ma non ne hanno ancora preso possesso]* e gli altri che hanno la facoltà di scomunicare. Tuttavia propriamente questa non può essere detta chiave del cielo, essendo solo un certo potere preparatorio rispetto a quella.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 1

Gli ostiari hanno le chiavi per custodire quanto è contenuto nel tempio materiale, e giudicano chi ammettere e chi escludere in tale tempio non stabilendo di propria autorità chi è degno e chi non è degno, ma eseguendo il giudizio dato dal sacerdote: per cui risultano dei puri esecutori del potere sacerdotale.

Spl. III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 2

I re non hanno alcun potere nelle cose spirituali, per cui non ricevono le chiavi del regno dei cieli, ma l'hanno solo in quelle temporali, e anch'esso in totale dipendenza da Dio, come dice S. Paolo, **Romani 13, 1** *[Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio.]*. Né mediante l'unzione che ricevono viene loro conferito alcun ordine sacro, ma si vuole solo indicare che l'eccellenza del loro potere deriva da Cristo, affinché essi regnino sul popolo cristiano come sudditi essi stessi di Cristo.

Spl. III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 3

Come in campo politico il potere è talvolta tutto in un solo individuo, ed è il caso del regno, mentre talvolta è spartito ugualmente tra più individui costituiti nei vari uffici, secondo le parole di Aristotele, così anche la giurisdizione spirituale può essere esercitata da uno solo, p. es. dal vescovo, oppure da più individui, p. es. dal capitolo. E in tal caso costoro hanno cumulativamente la chiave della giurisdizione, ma non quella dell'ordine.

Spl. III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 4

Secondo l'Apostolo **[1Corinti 14, 34; 1Timoteo 2, 11; Tito 2, 5,]** la donna è in istato di sudditanza, per cui non può avere alcuna giurisdizione spirituale. Del resto anche secondo il **Filosofo** si ha la corruzione di tutto il vivere civile quando il dominio finisce nelle mani di una donna. Perciò la donna non ha né le chiavi dell'ordine né le chiavi della giurisdizione. Tuttavia ad essa viene affidato qualche atto nell'uso delle chiavi: come la correzione di quelle donne che sono ad essa sottoposte, per evitare il pericolo che potrebbe risultare dalla coabitazione di uomini in mezzo a loro.

ARTICOLO 4

VIDETUR che gli uomini santi, anche se non sono sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 4, arg. 1

Lo sciogliere e il legare che si compie mediante le chiavi non ha efficacia che dalla **passione di Cristo**. Ma alla passione di Cristo si conformano soprattutto **coloro che seguono Cristo sofferente con la pazienza e con le altre virtù**. Perciò sembra che costoro, anche se privi dell'ordine sacerdotale, abbiano la facoltà di legare e di sciogliere.

Spl. IIIª q. 19, a. 4, arg. 2

S. Paolo, **Ebrei 7, 7**, afferma: «**Senza dubbio è l'inferiore che è benedetto dal superiore**». Ma nell'ordine spirituale, come nota **S. Agostino**, «**superiore equivale a migliore**». Quindi i migliori, cioè quelli forniti di carità, possono benedire gli altri assolvendoli. Da cui la stessa conclusione di sopra.

Spl. IIIª q. 19, a. 4. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** «agire spetta a chi ne possiede la facoltà». Ora il potere delle chiavi, che è un potere spirituale, spetta soltanto ai sacerdoti. Quindi il suo esercizio non può appartenere che ai sacerdoti.

Spl. IIIª q. 19, a. 4. RESPONDEO:

L'**agente principale** e quello **strumentale** differiscono per il fatto che quest'ultimo non imprime sull'effetto una propria somiglianza, ma quella dell'agente principale, mentre **l'agente principale imprime la propria somiglianza**. Quindi ciò che costituisce l'agente principale è il fatto che esso ha una forma che è capace di trasfondere in altri, mentre ciò che fa di un essere un agente strumentale è il fatto che esso viene applicato all'atto dall'agente principale per ottenere un certo effetto. Ora, siccome nell'esercizio del potere delle chiavi Cristo è l'agente principale, sia come Dio mediante l'autorità che come uomo mediante il merito, deriva dalla pienezza della sua bontà divina e dalla perfezione della sua grazia che egli possa esercitarlo. Un altro uomo invece non può esercitarlo come agente principale: poiché **non è in grado di dare né di meritare efficacemente a un altro la grazia** con la quale vengono rimessi i peccati. Perciò un altro uomo non è che un agente strumentale. Colui infatti che ottiene l'effetto delle chiavi non ottiene una somiglianza con chi ha esercitato il potere delle chiavi, bensì con Cristo. Così dunque nessuno, per quanta grazia abbia, può arrivare a produrre l'effetto delle chiavi senza esservi applicato quale ministro dopo aver ricevuto l'ordine sacro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 19, a. 4, ad arg. 1

Come fra lo strumento e l'effetto non si richiede una somiglianza secondo la forma, bensì secondo il rapporto proporzionale fra strumento ed effetto, così neppure fra lo strumento e l'agente principale. Ora, nei santi c'è il primo tipo di somiglianza con Cristo sofferente, e tale somiglianza non conferisce loro l'esercizio del potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 4, ad arg. 2

Sebbene un puro uomo non possa meritare a un altro la grazia **de condigno** *[l'atto per cui chi agisce ha personalmente il diritto di ricevere. E questo è il merito de condigno (=ben degno, qual era da attendersi)].* cioè a stretto rigore di giustizia, tuttavia **il merito dell'uno può cooperare alla salute dell'altro**. Perciò vanno distinte **due benedizioni**:

- **La prima** che promana dall'uomo in quanto **merita personalmente** col proprio atto. E questa può essere data da qualsiasi santo, nel quale Cristo abita con la sua grazia. E ciò richiede una **bontà morale superiore**, per lo meno relativa.

- **La seconda** è la benedizione con la quale uno applica ad altri quale strumento la benedizione che **promana dai meriti di Cristo**. E per questa è indispensabile la **superiorità dell'ordine sacro,** e non della virtù.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **i cattivi sacerdoti** non possano **esercitare il potere delle chiavi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 20, 22 s.,** viene promesso il dono dello Spirito Santo là dove agli Apostoli viene conferito il potere delle chiavi. Ora, i cattivi non hanno lo Spirito Santo. Quindi non possono esercitare il potere delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, arg. 2

Nessun re assennato affida l'amministrazione dei suoi tesori al proprio nemico. Ma l'esercizio del potere delle chiavi consiste nell'amministrare i tesori del Re dei cieli, che è la stessa Sapienza. Quindi ai cattivi, che per i loro peccati sono i suoi nemici, non è concesso di esercitare il potere delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, arg. 3

S. Agostino afferma che «Dio concede i sacramenti della grazia anche mediante i malvagi, ma non concede la sua grazia se non da se stesso, o mediante i suoi santi. Per cui egli compie la remissione dei peccati o da se stesso, oppure mediante i membri della Colomba». Ora, la remissione dei peccati rientra nell'esercizio del potere delle chiavi. Perciò ai peccatori, che non appartengono alla Colomba, tale esercizio non è concesso.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, arg. 4

L'intercessione di un cattivo sacerdote non ha alcuna efficacia per ottenere la riconciliazione: poiché, come dice **S. Gregorio**, «**l'invio di un intercessore non gradito inasprisce l'animo di chi è adirato**». Ma l'uso del potere delle chiavi viene fatto sotto forma di intercessione, come risulta dalla formula dell'assoluzione. Quindi nei cattivi l'esercizio di tale potere non ha efficacia.

Spl. III[a] q. 19, a. 5. SED CONTRA:

1. **Nessuno può sapere se un altro è in istato di grazia**. Se quindi nessuno potesse esercitare il potere delle chiavi con l'assoluzione senza essere in grazia, nessuno potrebbe sapere che è stato assolto. Il che sarebbe un inconveniente gravissimo.

2. **L'iniquità di un servo non può distruggere la liberalità del padrone**. Ora, il sacerdote è solo ministro, o servo. Quindi la sua malizia non può privarci del dono che Dio ci trasmette per suo mezzo.

Spl. III[a] q. 19, a. 5. RESPONDEO:

Come lo strumento non viene costituito dalla partecipazione della forma che deve imprimere nell'effetto, così esso non perde la sua funzione per la perdita di tale forma. Siccome dunque

l‘uomo è solo un **agente strumentale** nell‘esercizio delle chiavi, per quanto egli a causa del peccato sia privato della grazia con la quale si ha la remissione dei peccati, in nessun modo viene a perdere l‘esercizio del potere delle chiavi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 19, a. 5, ad arg. 1

Il dono dello Spirito Santo è richiesto per l‘uso delle chiavi non perché questo non sarebbe esercitabile senza di quello, ma perché senza di esso tale atto sarebbe illecito da parte di chi lo esercita: sebbene chi vi si sottopone consegua l‘effetto delle chiavi.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, ad arg. 2

Un re di questo mondo può essere defraudato e ingannato circa i suoi tesori, e per questo non ne affida l‘amministrazione al proprio nemico. **Ma il Re dei cieli non può essere defraudato**: poiché serve al suo onore anche il fatto che alcuni fanno cattivo uso del potere delle chiavi, sapendo **egli trarre il bene anche dal male**, e compiere anche per mezzo dei cattivi molte cose buone. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, ad arg. 3

S. Agostino parla della remissione dei peccati a cui i santi cooperano non con il potere delle chiavi, bensì con i loro meriti di convenienza [de congruo]. Infatti egli afferma che i sacramenti sono amministrati anche dai cattivi. Ora, tra gli altri sacramenti va computata anche l‘assoluzione, che è l‘esercizio del potere delle chiavi. Con «i membri della Colomba» invece, cioè mediante i santi, Dio compie la remissione dei peccati inquantoché li rimette per le loro intercessioni. Oppure si può rispondere che «i membri della Colomba» sono per lui tutti coloro che non sono separati dalla Chiesa. Infatti quelli che ricevono i sacramenti da costoro conseguono la grazia, mentre non la ricevono quando ricorrono a chi è separato dalla Chiesa, peccando essi nel fatto stesso di richiederli; eccezione fatta per il battesimo, che in caso di necessità è lecito ricevere anche da uno scomunicato.

Spl. III[a] q. 19, a. 5, ad arg. 4

L‘intercessione fatta da un cattivo sacerdote **a nome proprio** non ha efficacia: quella invece che egli fa come ministro della Chiesa ha efficacia per **i meriti di Cristo**. Tuttavia l‘intercessione del sacerdote deve giovare al popolo a lui soggetto nell‘uno e nell‘altro modo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che [**i sacerdoti] scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati** possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 6, arg. 1

Il potere delle chiavi dipende dall‘ordine sacro come il potere di consacrare. Ora, costoro non possono perdere la facoltà di consacrare: poiché se consacrano, consacrano realmente, pur peccando in tale consacrazione. Perciò essi non possono perdere l‘uso del potere delle chiavi.

Spl. IIIª q. 19, a. 6, arg. 2

Ogni potere attivo di ordine spirituale, in chi è fornito di libero arbitrio, passa all'atto quando questi lo vuole. Ma nei sacerdoti suddetti il potere delle chiavi rimane: altrimenti, siccome non viene dato che con l'ordine sacro, essi andrebbero riordinati quando tornano alla Chiesa. Trattandosi quindi di un potere attivo, essi possono procedere all'atto quando vogliono.

Spl. IIIª q. 19, a. 6, arg. 3

Le grazie spirituali sono più ostacolate dalla colpa che dalla pena. Ora, la scomunica, la sospensione e la degradazione sono pene. Siccome quindi l'uso del potere delle chiavi non viene perduto per la colpa, sembra che non venga perduto neppure per queste punizioni.

Spl. IIIª q. 19, a. 6. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** insegna che «**è la carità della Chiesa a rimettere i peccati**». **Ora, la carità costituisce l'unità della Chiesa**. Essendo quindi costoro separati da tale unità, non possono esercitare il potere delle chiavi nel rimettere i peccati.

2. Nessuno può essere assolto dai peccati commettendo una colpa. Ma chi chiede l'assoluzione da costoro, agendo contro un comando della Chiesa, commette una colpa. Quindi da costoro egli non può ricevere l'assoluzione dei peccati. Perciò si torna alla conclusione precedente.

Spl. IIIª q. 19, a. 6 RESPONDEO:

In tutti i sacerdoti suddetti **il potere delle chiavi rimane nella sua essenza**, ma l'**esercizio viene impedito per la mancanza della materia**. Siccome infatti il potere delle chiavi, come si è visto sopra *[q. 17, a. 2, ad 2]*, richiede in chi lo esercita una giurisdizione su colui che deve beneficiarne, la **materia propria** per l'uso delle chiavi **sono i sudditi**. E poiché la sudditanza dell'uno rispetto all'altro dipende dalle disposizioni della Chiesa, di conseguenza i prelati della Chiesa possono sottrarre a un sacerdote i sudditi a lui soggetti. Poiché dunque la Chiesa colpisce in questo modo gli eretici, gli scismatici e gli altri sopra ricordati, sottraendo loro i sudditi o in tutto o in certi ambiti, costoro non possono esercitare il potere delle chiavi nell'ambito sottratto alla loro giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 19, a. 6, ad arg. 1

La materia del sacramento dell'Eucaristia, su cui il sacerdote esercita il suo potere, non è l'uomo, ma il pane di grano; e nel battesimo la materia è l'uomo senza restrizioni. Come quindi un sacerdote eretico non può consacrare se gli si toglie il pane di grano, così un prelato non può assolvere se gli si toglie la giurisdizione. Tuttavia egli ha ancora la capacità di battezzare e di consacrare, per quanto a sua dannazione.

Spl. IIIª q. 19, a. 6, ad arg. 2

L'affermazione è vera se non viene a mancare la materia, come nel nostro caso.

Spl. IIIª q. 19, a. 6, ad arg. 3

La colpa non sottrae la materia, come possono invece fare certe pene. Perciò la pena non ostacola la produzione dell‘effetto per contrarietà, ma per la ragione indicata [nel corpo].

Spl. Questione 20
Proemio

Passiamo ora a trattare di **coloro su cui può esercitarsi il potere delle chiavi**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi su qualsiasi uomo;
2. Se sempre possa assolvere i propri sudditi;
3. Se possa esercitare il potere delle chiavi sui propri superiori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi **su qualsiasi uomo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 20, a. 1, arg. 1

Nel sacerdote il potere delle chiavi deriva dall'autorità conferita dal Signore con quelle parole, **Giovanni 20, 22 s:** «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Ora, qui si parla genericamente di tutti. Perciò chi ha il potere delle chiavi può farne uso su qualsiasi persona.

Spl. III[a] q. 20, a. 1, arg. 2

La chiave materiale che apre una serratura apre anche tutte le altre della medesima forma. Ma tutti i peccati di qualsiasi uomo costituiscono un identico ostacolo rispetto all'entrata in cielo. Se quindi un sacerdote col suo potere delle chiavi è in grado di assolvere un solo uomo, è in grado di assolvere qualsiasi altro.

Spl. III[a] q. 20, a. 1, arg. 3

Il sacerdozio del nuovo Testamento è più perfetto di quello antico. Ma il sacerdote dell'antico Testamento poteva usare il suo potere di discernere «tra lebbra e lebbra» indifferentemente su tutti, **Deuteronomio 17, 8 ss..** Perciò a maggior ragione può usare il suo potere su tutti il sacerdote cristiano.

Spl. III[a] q. 20, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei **Canoni** [Decr. di Graz. 2, 16, 1, app. can. 19] si legge: «**A nessun sacerdote è permesso assolvere od obbligare il parrocchiano di un altro**». Quindi non è vero che qualsiasi sacerdote può assolvere chiunque.

2. Nel tribunale spirituale ci deve essere **più ordine che in quello civile**. Ma nei tribunali civili un giudice qualsiasi non è in grado di giudicare chiunque. Essendo quindi l'esercizio delle chiavi una specie di giudizio, il sacerdote col potere che gli spetta non può giudicare chiunque.

Spl. IIIª q. 20, a. 1. RESPONDEO:

Le azioni che vanno esercitate su soggetti singoli non competono a tutti nello stesso modo. Perciò, come dopo avere esaminato i precetti comuni della medicina bisogna interpellare il medico, il quale li applica nel modo dovuto ai singoli infermi, così in qualsiasi ordinamento gerarchico, oltre a colui che presenta i precetti universali della legge, ci devono essere anche gli incaricati che li applichino ai singoli individui. Per questo nella **gerarchia celeste** sotto le **potestà,** che presiedono universalmente, ci sono i **principati,** che comandano le singole regioni, e sotto di essi ci sono gli **angeli**, deputati alla custodia dei singoli uomini, come è stato spiegato in precedenza *[cf. I, q. 108, a. 6]*. E così deve essere anche nella gerarchia della Chiesa militante: a una persona spetta la giurisdizione indistintamente su tutti, e sotto di essa ci devono essere altri che hanno un potere distinto sui vari fedeli. E poiché l'uso delle chiavi richiede un certo potere di giurisdizione, per cui chi vi è soggetto diventa la materia propria di tale atto, di conseguenza colui che ha un **potere universale** su tutti può esercitare su tutti il potere delle chiavi, mentre quanti sotto di lui hanno ricevuto dei **gradi distinti di potere** non possono usare il potere delle chiavi su chiunque, ma solo su quelli che sono loro toccati in sorte; salvo i casi di necessità, in cui i sacramenti non vanno negati a nessuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 20, a. 1, ad arg. 1

Per assolvere dal peccato si richiedono due poteri: **di ordine** e **di giurisdizione**. **Il primo è uguale in tutti i sacerdoti, non invece il secondo**. Perciò quel brano evangelico in cui il Signore conferisce **in blocco a tutti gli Apostoli** il potere di rimettere i peccati va riferito al potere che accompagna l'**ordine sacro**. Infatti tali parole sono ripetute ai sacerdoti nella loro ordinazione. Invece a **S. Pietro**, **Matteo 16, 19**, il potere di rimettere i peccati fu dato **singolarmente**, per indicare che egli ha il **potere di giurisdizione** sopra tutti gli altri. Ora, il potere di ordine si estende di per sé a tutti i penitenti: per cui il Signore disse indistintamente: «A chi rimetterete i peccati»; intendendo però che l'esercizio di tale potere doveva essere subordinato al potere conferito a Pietro secondo la sua disposizione.

Spl. IIIª q. 20, a. 1, ad arg. 2

Anche una chiave materiale non può aprire che la propria serratura; e una virtù attiva non può agire che sulla propria materia. Ora, una persona diventa materia propria del potere di ordine mediante la giurisdizione. Quindi uno non può esercitare il potere delle chiavi su chi è esente dalla sua giurisdizione.

Spl. IIIª q. 20, a. 1, ad arg. 3

Il popolo di Israele era un **popolo solo**, e aveva un **unico tempio**. Perciò non si richiedevano distinzioni di giurisdizione come nella Chiesa, in cui si riuniscono invece nazioni e popoli diversi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacerdote non possa sempre assolvere i propri sudditi. Infatti:

Spl. IIIª q. 20, a. 2, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «**nessuno deve esercitare l'ufficio di sacerdote se non è immune da quei peccati che giudica negli altri**». Ma talora capita che il sacerdote sia partecipe del peccato commesso dal proprio suddito: nel caso, p. es., in cui abbia peccato con una donna sua suddita. Perciò sembra che non sempre egli possa esercitare il potere delle chiavi sui propri sudditi.

Spl. IIIª q. 20, a. 2, arg. 2

Per il potere delle chiavi uno viene guarito da tutte le sue miserie. Talora però qualche peccato implica un'irregolarità o una scomunica da cui un semplice sacerdote non può assolvere. Quindi costui non può esercitare il potere delle chiavi su coloro che sono irretiti in tali censure.

Spl. IIIª q. 20, a. 2, arg. 3

Il potere giudiziario del nostro sacerdozio è prefigurato da quello dell'antico sacerdozio. Ora, ai giudici inferiori l'antica legge non permetteva di giudicare ogni cosa, ma rimandava ai giudici superiori, come si legge nell'Esodo 24, 14: «Se nascerà qualche argomento tra voi», ecc. Quindi neppure il sacerdote può assolvere i propri sudditi dai peccati gravi, ma deve ricorrere al proprio superiore.

Spl. IIIª q. 20, a. 2. SED CONTRA:

1. «A chi si affida ciò che è principale si affida anche l'accessorio ». Ora, ai sacerdoti viene affidato il compito di amministrare ai loro sudditi l'Eucaristia, a cui è ordinata l'assoluzione da qualsiasi peccato. Quindi il sacerdote, con il potere delle chiavi, è in grado di assolvere da tutti i peccati.

2. La grazia, per quanto piccola, cancella qualsiasi peccato. Ma il sacerdote dispensa i sacramenti con cui viene data la grazia. Quindi con il potere delle chiavi il sacerdote può assolvere da tutti i peccati.

Spl. IIIª q. 20, a. 2. RESPONDEO:

Il potere di ordine come tale si estende alla remissione di tutti i peccati; ma poiché per l'esercizio di questo potere si richiede la **giurisdizione,** che discende gerarchicamente dai superiori agli inferiori, un superiore può riservarsi dei casi in cui non lascia il giudizio all'inferiore. Diversamente qualsiasi semplice sacerdote munito di giurisdizione è in grado di assolvere. Ora, sono cinque i casi in cui il semplice sacerdote deve rinviare il penitente a un prelato superiore:

- **Primo**, quando si tratta di imporre la **penitenza solenne**, poiché il ministro proprio di essa è il vescovo.
- **Secondo,** quando si tratta di **scomunicati** che non possono essere assolti da un sacerdote ordinario.
- **Terzo,** quando il penitente ha contratto un'**irregolarità la cui dispensa è riservata al superiore**.
- **Quarto**, quando si tratta di **incendiari**.

- **Quinto**, quando in una diocesi c'è la consuetudine di riservare al vescovo i **delitti enormi, per incutere timore**.
La consuetudine infatti in questi casi dà o toglie la giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 1

In tale caso né il sacerdote dovrebbe ascoltare la confessione della donna sua complice, rinviandola a un altro confessore, né costei dovrebbe confessarsi da lui, ma chiedere il permesso di andare da un altro; oppure dovrebbe ricorrere a un prelato superiore, se il complice negasse il permesso. E ciò sia per il pericolo che per la menomazione della [salutare] vergogna.
- Tuttavia se il complice l'assolvesse, essa risulterebbe assolta. Infatti le parole di **S. Agostino** secondo le quali il sacerdote non deve essere infetto dagli stessi peccati valgono per la **liceità,** non per la **validità** del sacramento.

Spl. III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 2

La penitenza libera da tutte le menomazioni della colpa, ma non da tutte quelle della pena: poiché anche dopo aver fatto penitenza per un omicidio, uno rimane colpito dall'irregolarità. Perciò il sacerdote può assolvere dalla colpa, ma per togliere la pena deve rinviare al superiore; **a meno che non si tratti di scomunica**, **poiché in tal caso l'assoluzione di essa deve precedere l'assoluzione dei peccati**: fino a che infatti uno è scomunicato non può ricevere alcun sacramento della Chiesa.

Spl. III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 3

L'argomento è valido per quei casi in cui i superiori si riservano la giurisdizione

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possa esercitare il potere delle chiavi sul proprio superiore. Infatti:

Spl. III[a] q. 20, a. 3, arg. 1

Qualsiasi atto sacramentale richiede la propria materia. Ora, la **materia** propria per l'esercizio del potere delle chiavi consiste nei **sudditi**, come si è visto sopra *[q. 19, a. 6]*. Quindi il sacerdote non può esercitare il potere delle chiavi su chi non è suddito.

Spl. III[a] q. 20, a. 3, arg. 2

La Chiesa militante deve imitare quella trionfante. Ma nella Chiesa del cielo un angelo inferiore non purifica, illumina o perfeziona mai un angelo superiore. Ugualmente quindi nessun sacerdote inferiore può compiere una funzione gerarchica, come l'assoluzione, nei riguardi di un superiore.

Spl. III[a] q. 20, a. 3, arg. 3

Il giudizio di coscienza deve essere più ordinato del giudizio in foro esterno. Ma in foro esterno l'inferiore non può né scomunicare né assolvere un superiore. Quindi non può farlo neppure in foro penitenziale.

Spl. IIIª q. 20, a. 3. SED CONTRA:

1. Anche il prelato superiore «è circondato di infermità», **Ebrei 5, 2**, e può cadere anch'egli nel peccato. Ma il rimedio contro il peccato è il potere delle chiavi. Non potendo quindi egli usarlo su se stesso, poiché non può essere insieme giudice e reo, è evidente che l'inferiore può esercitarlo su di lui.

2. L'assoluzione che viene data col potere delle chiavi è ordinata alla comunione eucaristica. Ma l'inferiore può distribuire l'Eucaristia al superiore, se questi lo chiede. Quindi egli può esercitare su di lui anche il potere delle chiavi, se il superiore gli si sottopone.

Spl. IIIª q. 20, a. 3 RESPONDEO:

Il potere delle chiavi di per sé, come si è detto *[a. 1, ad 1]*, si estende a tutti, e che un sacerdote non possa esercitarlo su qualcuno dipende dal fatto che tale potere è stato limitato ad alcuni in particolare. Perciò colui che l'ha limitato può estenderlo a chi vuole. E così può concedere tale potere anche nei riguardi di se stesso: sebbene egli non possa esercitare su di sé il potere delle chiavi, richiedendo tale potere come materia un suddito, e quindi un'altra persona, non potendo nessuno essere suddito di se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 20, a. 3, ad arg. 1

Sebbene **il vescovo** che viene assolto dal semplice sacerdote sia a lui superiore in senso assoluto, gli è però inferiore in quanto gli **si sottomette come peccatore**.

Spl. IIIª q. 20, a. 3, ad arg. 2

Negli angeli non può capitare, come accade invece negli uomini, alcun difetto per cui i superiori debbano sottomettersi agli inferiori. Perciò il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 20, a. 3, ad arg. 3

Il giudizio in foro esterno è secondo gli uomini, ma il giudizio di confessione è secondo Dio, presso il quale uno diventa inferiore per il fatto che pecca, però senza pregiudizio per le gerarchie umane. Quindi nel giudizio in foro esterno, come uno non può dare contro se stesso una sentenza di scomunica, così non può nemmeno dare ad altri l'incarico di scomunicare se stesso. Invece nel foro della coscienza uno può incaricare un altro della propria assoluzione, che egli non può applicarsi da sé. Oppure si può rispondere che l'assoluzione in foro sacramentale deriva principalmente dal potere delle chiavi, e solo indirettamente dalla giurisdizione. La scomunica invece deriva in tutto e per tutto dalla giurisdizione. Ora, tutti i sacerdoti sono uguali per il potere di ordine, ma non per quello di giurisdizione. Quindi il paragone non regge.

Spl. Questione 21
Proemio

Veniamo ora a esaminare la **scomunica.** E in proposito tratteremo:
- **primo**, della sua **definizione**, della sua **convenienza** e delle sue **cause**;
- **secondo**, del **soggetto** che può scomunicare o essere scomunicato;
- **terzo**, dei **contatti con gli scomunicati**;
- **quarto**, **dell'assoluzione dalla scomunica**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la definizione della scomunica sia esatta;
2. Se sia giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno;
3. Se uno possa essere scomunicato per un danno temporale;
4. Se una scomunica ingiusta abbia qualche efficacia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia esatta la definizione proposta da alcuni in questi termini: «**La scomunica è la separazione dalla comunione della Chiesa quanto al frutto e ai suffragi generali**». Infatti:

Spl. III[a] q. 21, a. 1, arg. 1

I suffragi della Chiesa valgono per quelli per cui sono fatti. Ora, la Chiesa prega per quelli che sono fuori di essa, cioè per gli eretici e per i pagani. Quindi essa prega anche per gli scomunicati posti fuori della Chiesa. Quindi i suffragi della Chiesa valgono anche per loro.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, arg. 2

Nessuno può perdere i suffragi della Chiesa se non per una colpa. Ma la scomunica non è una colpa, bensì una pena. Perciò con la scomunica nessuno viene escluso dai suffragi comuni della Chiesa.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, arg. 3

I frutti della Chiesa pare che si identifichino con i suffragi: poiché non può trattarsi dei frutti dei beni temporali, inquantoché da questi gli scomunicati non sono esclusi. Perciò questa distinzione è inutile.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, arg. 4

Anche la scomunica minore è una scomunica. Eppure con essa uno non perde i suffragi della Chiesa. Quindi la definizione data non è esatta.

Spl. III[a] q. 21, a. 1. RESPONDEO:

Chi col battesimo è inserito nella Chiesa è reso capace di due cose: **di costituire il ceto dei fedeli e di partecipare ai sacramenti**. E questa seconda cosa presuppone la prima, poiché mediante la partecipazione ai sacramenti i fedeli sono anche in comunione tra loro. Perciò si può essere posti fuori della Chiesa con la **scomunica in due modi**:

- **Primo**, con la sola **esclusione dai sacramenti**: e questa è la **scomunica minore**.

- **Secondo**, con l'**esclusione da entrambe le cose**: e questa è la **scomunica maggiore** definita in questo articolo. Non ci può essere invece un terzo caso, cioè l'esclusione dalla comunione dei fedeli senza l'esclusione dai sacramenti, per il motivo indicato: poiché i fedeli sono in comunione tra loro mediante i sacramenti. Ora, la **comunione dei fedeli** può essere di due generi:

+ una nelle **realtà spirituali**, quali la preghiera reciproca e le sacre funzioni liturgiche,

+ l'altra negli **atti corporali legittimi**; le quali cose sono compendiate in queste parole: «**Chi è colpito di anatema per un delitto, è escluso** dalla bocca, dalla preghiera, dal saluto, dalla comunione e dalla mensa». «**Dalla bocca**», cioè dal bacio, «**dalla preghiera**», poiché non si può pregare con gli scomunicati, «**dal saluto**», poiché essi non vanno salutati, «**dalla comunione**», cioè da ogni rapporto sacramentale, «**dalla mensa**», poiché non si può mangiare con essi. Ora, la definizione data implica l'esclusione dai sacramenti con le parole «quanto al frutto», e dalla comunione dei fedeli quanto alle realtà spirituali con il riferimento ai «suffragi comuni della Chiesa». C'è poi un'altra definizione, che si fonda sull'esclusione dei due generi di atti: «La scomunica è la separazione da qualunque comunione lecita o atto legittimo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 21, a. 1, ad arg. 1

È vero che si prega per gli infedeli, ma essi non percepiscono il frutto della preghiera finché non si convertono. E allo stesso modo si può pregare anche per gli scomunicati, non però nelle preghiere fatte per i membri della Chiesa; essi tuttavia non percepiscono il frutto finché restano sotto la scomunica, per cui si prega perché ottengano lo spirito di penitenza, così da meritare l'assoluzione.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, ad arg. 2

Le preghiere dell'uno valgono per l'altro in quanto c'è un legame reciproco. Ora, l'azione di un uomo può essere legata a quella di un altro in due modi. Primo, in forza della carità, che lega in Dio tutti i fedeli in una perfetta unità, secondo le parole del Salmo 118, 63: «Sono amico di coloro che ti sono fedeli». Ora, non è la scomunica a distruggere questa unione: poiché uno non può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale, col quale viene già escluso dalla carità indipendentemente dalla scomunica. Che se poi questa è ingiusta, non può privare alcuno della carità, la quale rientra nei «massimi beni» di cui nessuno può essere privato contro la sua volontà. Secondo, in forza dell'intenzione dell'orante, le cui preghiere vengono applicate in favore di colui per il quale sono fatte. E questa è l'unione che viene annullata dalla scomunica. La Chiesa infatti, infliggendo tale censura, intende separare gli scomunicati dalla comunità dei fedeli, per i quali fa i suoi suffragi. Di conseguenza le preghiere che vengono fatte per tutta la Chiesa non giovano agli scomunicati. Né i fedeli possono pregare

per loro in nome della Chiesa, ma uno può soltanto pregare per la loro conversione come persona privata.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, ad arg. 3

Il frutto spirituale della Chiesa proviene non soltanto dalle preghiere, ma anche dalla ricezione dei sacramenti e dalla comunione con i fedeli.

Spl. III[a] q. 21, a. 1, ad arg. 4

La scomunica minore non è una scomunica vera e propria, ma lo è solo in parte. Quindi non è necessario che la definizione le venga applicata in tutta la sua estensione, ma solo sotto un certo aspetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR non è giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno. Infatti:

Spl. III[a] q. 21, a. 2, arg. 1

La scomunica è una maledizione. Ma S. Paolo, **Romani 12, 14,** ci **proibisce di maledire**. Quindi non è giusto che la Chiesa scomunichi.

Spl. III[a] q. 21, a. 2, arg. 2

E bene che la Chiesa militante imiti quella trionfante. Ora, come leggiamo nell'epistola di S. **Giuda 9**, «**l'arcangelo Michele, quando in contesa con il diavolo disputava per il corpo di Mosè, non osò pronunciare contro di lui una sentenza di maledizione, ma disse: —Ti condanni il Signore!**». Perciò neppure la Chiesa militante deve maledire e scomunicare.

Spl. III[a] q. 21, a. 2, arg. 3

Non è giusto che una persona venga gettata nelle mani del nemico se non è definitivamente perduta. Ma secondo l'Apostolo, **1 Corinti 5, 5, con la scomunica uno viene consegnato a Satana.** Di conseguenza, non dovendo noi disperare di nessuno in questa vita, la Chiesa non deve scomunicare nessuno.

Spl. III[a] q. 21, a. 2. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, scrivendo ai **1Corinzi 5**, comanda che uno venga scomunicato *[Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato come se fossi presente colui che ha compiuto tale azione: nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, questo individuo sia dato in balìa di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.]*.

2. In S. **Matteo 18, 17**, di chi si rifiuta di ascoltare la Chiesa, sta scritto: «**Sia per te come un pagano e un pubblicano**» *[Se tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia*

per te come un pagano e un pubblicano. In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo.]. Ora, i pagani sono fuori della Chiesa. Perciò è giusto che la Chiesa, con la scomunica, escluda dalla sua comunione coloro che non vogliono ascoltarla.

Spl. III[a] q. 21, a. 2. RESPONDEO:

Il modo di giudicare della Chiesa deve imitare quello di Dio. **Ma Dio punisce i peccatori in diversi modi per guidarli al bene:**

- primo, **con i castighi**;

- **secondo**, **abbandonando l'uomo a se stesso** affinché questi, privo degli aiuti che lo ritraevano dal male, riconosca la sua debolezza tornando con umiltà a Dio, dal quale si era con superbia allontanato.

Ora la Chiesa, con la scomunica, imita il modo di procedere divino in ambedue i casi. Imita cioè il giudizio di Dio che **castiga con le pene separando [il colpevole] dalla comunione dei fedeli,** «affinché ne arrossisca» [Sent. 4, 18, 6], mentre **escludendolo dai suffragi e dagli altri beni spirituali** imita il modo di procedere di Dio il quale [talora] **abbandona l'uomo a se stesso,** affinché questi umilmente riconosca la sua condizione e faccia ritorno a lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 1

La maledizione può essere fatta in due modi:

- **Primo**, con l'intenzione di causare il male che si infligge o si augura. E questa maledizione è del tutto proibita.

- **Secondo**, indirizzando il male che viene augurato al bene di colui che viene maledetto. E tale maledizione talvolta è lecita e salutare: come anche il medico talvolta infligge un nocumento al malato, ad es. un taglio, per liberarlo dall'infermità.

Spl. III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 2

Il diavolo è incorreggibile, e quindi non può ricavare alcun bene dalla scomunica.

Spl. III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 3

Per il fatto stesso che una persona viene scomunicata, al posto dei tre benefici assicurati dai suffragi della Chiesa incorre in altrettanti mali. Tali benefici infatti prima di tutto giovano a ottenere l'aumento della grazia, per coloro che la possiedono, o a meritarla, per coloro che ne sono privi. Per questo il Maestro delle Sentenze [4, 18, 6] afferma che con la scomunica l'uomo «viene privato della grazia». - In secondo luogo sono di aiuto per poter custodire le virtù. Per questo egli dice che «viene sottratta la loro salvaguardia »: non però nel senso che gli scomunicati vengano esclusi totalmente dalla provvidenza di Dio, ma soltanto da quella speciale protezione accordata ai figli della Chiesa. - Infine giovano a difenderci dal nemico. E per questo è detto che con essa «viene conferita al demonio una maggiore capacità di agire sullo scomunicato», sia nell'anima che nel corpo. Per cui nella Chiesa primitiva, essendo allora

necessari i prodigi per attirare gli uomini alla fede, come i doni dello Spirito Santo si manifestavano con segni sensibili, così anche la scomunica veniva riconosciuta dai maltrattamenti corporali operati dal demonio [sullo scomunicato]. E non c'è inconveniente alcuno nel consegnare al nemico una persona che non è definitivamente perduta, poiché si fa questo non per condannare, ma per correggere. La Chiesa infatti può, quando lo crede opportuno, liberarla di nuovo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessuno possa essere scomunicato per un **danno temporale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 21, a. 3, arg. 1

La pena non deve essere superiore alla colpa. Ora, **la scomunica è la privazione di un bene spirituale, il quale sorpassa ogni bene temporale.** Quindi nessuno può essere scomunicato per cose temporali.

Spl. III[a] q. 21, a. 3, arg. 2

L'Apostolo, **Romani 12, 17,** insegna che «**a nessuno dobbiamo rendere male per male**». Ma sarebbe rendere male per male se si dovesse infliggere la scomunica per un danno temporale. Quindi ciò non può farsi in alcun modo.

Spl. III[a] q. 21, a. 3. SED CONTRA:

S. Pietro, **Atti 5, 1 ss.,** condannò a morte **Anania e Saffira** perché avevano defraudato il prezzo di un campo. Perciò anche la Chiesa può scomunicare per dei danni temporali.

Spl. III[a] q. 21, a. 3 RESPONDEO:

Con la scomunica il giudice ecclesiastico esclude in qualche modo dal Regno [di Dio]. Ora, poiché egli non può escludere da esso se non gli indegni, come risulta dalla definizione della potestà di giurisdizione *[q. 17, a. 2, ob. 1]*, e d'altra parte nessuno può essere considerato indegno prima di aver perso col peccato mortale la carità, che è la via per il Regno, ne segue che nessuno può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale. Poiché dunque chi danneggia il prossimo corporalmente o nelle cose temporali può peccare mortalmente, e quindi **agire contro la carità**, così anche la Chiesa può punire con la scomunica per un danno temporale ricevuto. La scomunica però costituisce la massima pena. Ora «le pene», come dice il **Filosofo**, «sono delle medicine», che il medico saggio usa a cominciare da quelle meno pericolose e più leggere. Perciò, nonostante il peccato mortale, la scomunica può essere inflitta soltanto nel caso in cui il colpevole sia contumace, o perché **non si presenta in giudizio**, o perché **si allontana senza permesso** prima che il giudizio sia terminato, oppure perché **non obbedisce a quanto in esso è stato concluso**. In questo caso, se dopo l'ammonizione canonica egli **si rifiuterà di obbedire**, sarà considerato contumace, e **il giudice, non avendo altro mezzo di correzione, dovrà scomunicarlo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 21, a. 3, ad arg. 1

La gravità della colpa non va misurata in base al danno che uno fa, ma in base alla **volontà con cui uno agisce contro la carità**. Benché quindi la pena della scomunica sia superiore al danno, tuttavia non supera la gravità della colpa.

Spl. III[a] q. 21, a. 3, ad arg. 2

A colui che viene punito non si fa del male, ma del bene, dato che «**le pene sono medicine**», come si è già detto [nel corpo].

ARTICOLO 4

VIDETUR che la scomunica inflitta ingiustamente non produca alcun effetto. Infatti:

Spl. III[a] q. 21, a. 4, arg. 1

Con la scomunica «viene sottratta la protezione e la grazia di Dio» [Sent. 4, 18, 6], di cui nessuno può essere privato ingiustamente. Perciò la scomunica inflitta ingiustamente non produce effetto alcuno.

Spl. III[a] q. 21, a. 4, arg. 2

S. Girolamo afferma che è «cipiglio farisaico» considerare legato o assolto colui che è legato o assolto ingiustamente. Ma quel cipiglio era superbo ed erroneo. Quindi una scomunica ingiusta non produce alcun effetto.

Spl. III[a] q. 21, a. 4. SED CONTRA:

Dice S. Gregorio che «**i precetti del pastore sono da temersi, siano essi giusti o ingiusti**». Ora, essi non andrebbero temuti se non avessero nulla di nocivo. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 21, a. 4. RESPONDEO:

Una scomunica può essere ingiusta per due motivi:

- **Primo**, **in rapporto a colui che la infligge**: come quando uno agisce **per odio o per ira**. E in questo caso, benché chi la infligge pecchi, la scomunica ottiene il suo effetto: poiché il colpevole la merita, anche se il superiore opera ingiustamente.

- **Secondo**, **in rapporto alla scomunica stessa**:

+ o per **mancanza di una giusta causa**, o per **inosservanza delle norme giuridiche** nell'atto di infliggerla. E allora, se l'errore rende nulla la sentenza, questa non ha alcun effetto, poiché non vi è scomunica. Se invece non invalida la sentenza, allora essa produce il suo effetto e lo scomunicato, per conseguenza, dovrà umilmente obbedire, il che ridonderà a suo merito; oppure potrà **chiedere l'assoluzione** da chi ha inflitto la scomunica, o **ricorrere a un giudice superiore**. **Se invece disprezza la sentenza, pecca mortalmente**.

+ Talvolta però **la causa è giusta dalla parte di chi la infligge** e non dalla parte di chi la subisce, come quando uno viene condannato per un falso delitto sufficientemente provato in giudizio. In questo caso dunque, se sopporterà la pena con umiltà, **il merito di tale virtù compenserà il danno della scomunica.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 21, a. 4, ad arg. 1

Benché l'uomo non possa perdere ingiustamente la grazia di Dio, può tuttavia perdere ingiustamente ciò che ad essa dispone, come risulta chiaro quando uno viene privato della dovuta istruzione [religiosa]. E in questo senso si dice che la scomunica sottrae la grazia di Dio.

Spl. III[a] q. 21, a. 4, ad arg. 2

S. Girolamo in quel testo parla delle colpe, non delle pene, che possono essere inflitte anche ingiustamente dai prelati della Chiesa.

Spl. Questione 22
Proemio

Passiamo ora a trattare del **soggetto che può scomunicare, o essere scomunicato**.
Intorno ad esso si pongono sei quesiti:

1. Se qualunque sacerdote possa scomunicare;
2. Se possa scomunicare chi non è sacerdote;
3. Se possa scomunicare chi è scomunicato o sospeso;
4. Se uno possa scomunicare se stesso, un suo pari o un superiore;
5. Se possa venire scomunicata una collettività;
6. Se chi è scomunicato possa incorrere in un'altra scomunica.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che qualunque sacerdote possa scomunicare. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 1

La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma ogni sacerdote ha tale potere. Quindi ogni sacerdote può scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 1, arg. 2

È più importante sciogliere e legare in confessione che in giudizio. Ma ogni sacerdote in confessione può sciogliere e legare i suoi sudditi. Quindi li può anche scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 1. SED CONTRA:

Le cose pericolose vanno riservate ai superiori. Ma la scomunica è molto pericolosa, se non è usata con moderazione. Perciò non può essere affidata a qualunque sacerdote.

Spl. III[a] q. 22, a. 1. RESPONDEO:

Nel foro interno la questione viene trattata tra l'uomo e Dio; nel foro esterno invece tra uomo e uomo. Quindi **l'assoluzione o il debito** che **obbliga** un uomo soltanto **verso Dio** appartiene al **foro sacramentale**, ma ciò che lo **obbliga verso gli altri uomini** appartiene al **foro giudiziale esterno.** Dato poi che l'uomo, con la scomunica, resta separato dalla comunione dei fedeli, ne viene che la scomunica appartiene al foro esterno. E così possono scomunicare soltanto coloro che hanno giurisdizione nel foro giudiziale: cioè, secondo l'opinione più comune, i **vescovi e i prelati maggiori** di propria autorità; i parroci invece o per delega o, in determinati casi, come nel furto e nella rapina e simili, per concessione della legge stessa.

Alcuni però hanno affermato che anche i parroci possono scomunicare. Ma la prima opinione è più convincente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 22, a. 1, ad arg. 1

La scomunica è un atto della potestà di giurisdizione non direttamente, ma piuttosto in ordine al foro esterno. Siccome però la sentenza di scomunica, benché emanata in foro esterno, dice in qualche modo relazione all'entrata nel Regno [di Dio], essendo la Chiesa militante preparazione a quella trionfante, ne viene che anche la facoltà di scomunicare può essere chiamata potestà di giurisdizione. Per questo alcuni distinguono tra «potere [giurisdizionale] di ordine», che hanno tutti i sacerdoti, e «potere di giurisdizione in foro esterno», che compete solo ai superiori. Tuttavia entrambi furono conferiti da Dio a S. Pietro [Mt 16, 19], dal quale poi derivarono in coloro che ne sono investiti.

Spl. III[a] q. 22, a. 1, ad arg. 2

I parroci hanno giurisdizione sui propri sudditi nel foro interno, non nel foro esterno giudiziale: poiché non possono citare di fronte a sé i propri fedeli per cause contenziose. Quindi non possono scomunicare, ma possono assolvere nella confessione. E benché la confessione sia più nobile, tuttavia nel foro esterno giudiziale è richiesta una maggiore solennità, in quanto si tratta di dare soddisfazione non solo a Dio, ma anche agli uomini.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **non sacerdoti** non possano **scomunicare.** Infatti:

Spl. III[a] q. 22, a. 2, arg. 1

Si legge nelle Sentenze [4, 18, 6] che la scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma chi non è sacerdote non ha tale potere. Quindi non può scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 2, arg. 2

Si richiede maggior potere per scomunicare che per dare l'assoluzione sacramentale. Ma chi non è sacerdote non può assolvere in confessione. Quindi neppure scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 2. SED CONTRA:

Gli **arcidiaconi**, i **legati** e i [**vescovi] preconizzati** scomunicano, benché talvolta non siano sacerdoti. Quindi non sono solo i sacerdoti che possono scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 2. RESPONDEO:

Soltanto i sacerdoti possono dispensare i sacramenti, con i quali **si conferisce la grazia**. Perciò soltanto loro possono sciogliere e legare nel foro sacramentale. La scomunica però dice ordine alla grazia non direttamente, ma **indirettamente**, in quanto priva l'uomo dei suffragi della Chiesa, i quali dispongono alla grazia o confermano in essa. **Perciò possono scomunicare anche i non sacerdoti, purché abbiano giurisdizione in foro esterno.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 22, a. 2, ad arg. 1

Sebbene costoro non abbiano il potere di ordine, hanno però il potere di giurisdizione.

Spl. III[a] q. 22, a. 2, ad arg. 2

Questi due poteri stanno tra loro come il più e il meno. Perciò uno può avere l'uno senza l'altro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno scomunicato o sospeso possa ancora scomunicare. Infatti:

Spl. III[a] q. 22, a. 3, arg. 1

Lo scomunicato, o il sospeso, non perde né l'ordine né la giurisdizione: poiché quando viene assolto né viene riordinato, né gli viene di nuovo affidata la cura delle anime. Ma per poter scomunicare basta la potestà di ordine o di giurisdizione. Quindi colui che è scomunicato o sospeso può scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 3, arg. 2

Consacrare il corpo di Cristo è più che scomunicare. Ma gli scomunicati possono validamente consacrare [In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 3; III, q. 82, a. 7]. Quindi possono anche scomunicare.

Spl. III[a] q. 22, a. 3. SED CONTRA:

Chi è legato fisicamente non può legare un altro. Ma il vincolo spirituale è più forte di quello fisico. Essendo quindi la scomunica un vincolo spirituale, nessuno scomunicato può infliggere tale pena.

Spl. III[a] q. 22, a. 3 RESPONDEO:

L'uso della giurisdizione dice relazione ad altri. Perciò lo scomunicato, essendo **separato** dalla comunione dei fedeli, perde tale uso. Poiché dunque la scomunica è un atto di giurisdizione, chi è scomunicato non può scomunicare. E la stessa ragione vale per chi è **sospeso**. Se infatti la sospensione riguarda solo l'ordine, allora benché egli non possa esercitare il potere di ordine, può tuttavia esercitare quello di giurisdizione. E viceversa se la sospensione riguarda solo la giurisdizione. Se invece la sospensione riguarda ambedue i poteri, allora il sospeso non può esercitare né l'uno né l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 22, a. 3, ad arg. 1

Il sospeso, o lo scomunicato, non perde la giurisdizione, ma soltanto il suo uso.

Spl. III[a] q. 22, a. 3, ad arg. 2

La **facoltà di consacrare** deriva dal carattere, il quale è indelebile. E così l'uomo, se ha il carattere dell'ordine, **può sempre validamente consacrare, benché non sempre lecitamente**. Diverso è invece il caso della **scomunica**, la quale presuppone una **giurisdizione**, **che può essere tolta o limitata**.

ARTICOLO 4

VIDETUR che uno possa scomunicare se stesso, un suo pari, o un superiore. Infatti:

Spl. III[a] q. 22, a. 4, arg. 1

L'angelo di Dio era superiore a S. Paolo, poiché secondo il Vangelo, Matteo 11, 11, «il più piccolo nel regno dei cieli è superiore a colui che fu il più grande fra i nati di donna». Ma S. Paolo, **Galati 1, 8**, scomunicò «**un angelo del cielo».** Quindi l'uomo può scomunicare un suo superiore. *[...solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema! Infatti, è forse il favore degli uomini che intendo guadagnarmi, o non piuttosto quello di Dio? Oppure cerco di piacere agli uomini? Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo!]*

Spl. III[a] q. 22, a. 4, arg. 2

Talvolta un sacerdote può scomunicare in generale, o per il furto, o per altre cose consimili. Ma può capitare che commetta questo peccato egli stesso, oppure un superiore o un uguale. Quindi uno può scomunicare se stesso, un superiore o un uguale.

Spl. III[a] q. 22, a. 4, arg. 3

Uno può assolvere un superiore o un uguale nel foro sacramentale: come quando un vescovo si confessa da un suo suddito, oppure quando un sacerdote confessa a un altro sacerdote i propri peccati veniali. Quindi sembra che possa anche scomunicare un superiore o un uguale.

Spl. III[a] q. 22, a. 4. SED CONTRA:

La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma nessuno ha giurisdizione su se stesso, poiché non può essere giudice e reo allo stesso tempo. E neppure può avere giurisdizione sui superiori o sugli uguali. **Quindi nessuno può scomunicare un superiore, un uguale, o se stesso.**

Spl. III[a] q. 22, a. 4. RESPONDEO:

Poiché con la giurisdizione uno viene posto in un grado superiore rispetto ai suoi soggetti, diventa cioè loro giudice, ne viene che nessuno ha giurisdizione su se stesso, su un superiore, o su un uguale. Per conseguenza nessuno può scomunicare se stesso, né i superiori, né gli uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 22, a. 4, ad arg. 1

L‘Apostolo pone un‘ipotesi, cioè «supposto che un angelo potesse peccare»: e in questo caso l‘angelo non sarebbe superiore, ma inferiore all‘Apostolo. Ora, nulla impedisce che da una condizione impossibile derivino conseguenze impossibili.

Spl. III^a q. 22, a. 4, ad arg. 2

Nel caso indicato nessuno di costoro è scomunicato: poiché nessuno può comandare agli uguali.

Spl. III^a q. 22, a. 4, ad arg. 3

Assolvere e legare nel foro sacramentale è solo in rapporto a Dio, rispetto al quale un superiore è reso inferiore a un altro per il peccato. La scomunica invece ha valore in foro esterno, rispetto al quale uno non perde la superiorità per il peccato. Quindi i due casi non coincidono. Tuttavia in confessione uno non può assolvere se stesso; e neppure può assolvere un superiore, o un uguale, se non per delega. Può invece assolvere dai peccati veniali: poiché questi possono essere rimessi da qualsiasi sacramento che conferisca la grazia, e quindi la remissione dei peccati veniali deriva dalla potestà di ordine.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che si possa scomunicare una collettività. Infatti:

Spl. III^a q. 22, a. 5, arg. 1

Talvolta tutta una collettività partecipa a un delitto. Ma se uno è contumace nel male, deve essere scomunicato. Quindi anche una collettività [contumace] può essere scomunicata.

Spl. III^a q. 22, a. 5, arg. 2

Il più grave danno della scomunica sta nell‘esclusione dai sacramenti della Chiesa. Talvolta però viene colpita d‘**interdetto tutta una città**. Quindi una collettività può essere anche scomunicata.

Spl. III^a q. 22, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «**non devono essere scomunicati né il principe né il popolo**».

Spl. III^a q. 22, a. 5. RESPONDEO:

Nessuno può essere **scomunicato** se non per un **peccato mortale.** Ora, il peccato è un atto: il quale è proprio, in genere, non della moltitudine, ma dei singoli individui. Quindi possono essere scomunicati i singoli membri, ma non la collettività come tale. E anche quando un atto è attribuito a una collettività, come se molti tirassero una nave che non può essere tirata da uno solo, non è improbabile che qualche membro di essa non consenta in quell‘atto. Poiché dunque «**non conviene a Dio, il quale giudica tutta la terra, condannare il giusto insieme con l‘empio**» , **Genesi 18, 25**, la Chiesa, che deve imitare il modo di giudicare proprio di Dio, molto prudentemente proibisce di scomunicare le collettività, «**perché raccogliendo la zizzania non venga strappato anche il frumento**», **Matteo 13, 29**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 22, a. 5, ad arg. 1

La risposta appare evidente in base a quanto si è detto.

Spl. IIIª q. 22, a. 5, ad arg. 2

La pena della **sospensione** non è così grave come quella della **scomunica:** poiché i sospesi non vengono privati dei suffragi della Chiesa, come gli scomunicati. E così alcuni vengono sospesi anche senza un peccato proprio: come anche tutto un regno può essere interdetto per un peccato del re. Perciò il caso della sospensione e quello della scomunica non stanno sullo stesso piano.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che uno scomunicato non possa incorrere in un'altra scomunica. Infatti:

Spl. IIIª q. 22, a. 6, arg. 1

L'Apostolo così parla ai Corinzi, **1Corinti 5, 12**: «Tocca forse a me giudicare quelli che sono fuori?». Ora, gli scomunicati sono già fuori della Chiesa. Quindi questa non ha la potestà di scomunicarli di nuovo.

Spl. IIIª q. 22, a. 6, arg. 2

La scomunica in un certo senso esclude dalle cose divine e dalla comunione dei fedeli. Ma quando uno è stato privato di qualcosa non può esserne privato di nuovo. Perciò lo scomunicato non può ricevere di nuovo tale pena.

Spl. IIIª q. 22, a. 6. SED CONTRA:

La **scomunica** è un castigo e un **rimedio medicinale**. Ora, quando una causa lo esige, tutte le pene e le medicine vengono reiterate. Quindi si può reiterare anche la scomunica.

Spl. IIIª q. 22, a. 6 RESPONDEO:

Lo scomunicato può essere ancora colpito dalla stessa pena: o con la ripetizione della stessa scomunica, per sua maggiore confusione, affinché così desista dal peccato; oppure per altri motivi. E allora tante sono le scomuniche principali quante sono le cause per cui uno viene scomunicato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 22, a. 6, ad arg. 1

L'Apostolo parla dei pagani e degli altri infedeli **privi del carattere battesimale**, mediante il quale si entra a far parte del popolo di Dio. Ma poiché questo carattere è indelebile, il battezzato in qualche modo resta sempre nella Chiesa, e quindi essa lo può sempre giudicare.

Spl. IIIª q. 22, a. 6, ad arg. 2

Benché nella privazione come tale non ci possa essere un più e un meno, ci può tuttavia essere in **riferimento ai suoi motivi**. E sotto questo aspetto la scomunica può essere reiterata. Per

cui chi ha più scomuniche si trova più lontano dai suffragi della Chiesa di chi è stato scomunicato una volta sola.

Spl. Questione 23
Proemio

Passiamo ora a considerare le **relazioni con gli scomunicati.**
Su tale questione si pongono tre quesiti:

1. Se sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati;
2. Se chi tratta con uno scomunicato incorra nella scomunica;
3. Se sia sempre peccato mortale trattare con gli scomunicati nei casi vietati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati. Infatti:

Spl. III[a] q. 23, a. 1, arg. 1

La scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma tale potere si estende solo alle **cose spirituali.** Perciò con la scomunica non si escludono le relazioni di **ordine temporale**.

Spl. III[a] q. 23, a. 1, arg. 2

«Ciò che fu istituito in favore della carità non può andare contro di essa» [Bern, De praec. et disp. 2, 5]. Ora, il precetto della carità ci comanda di soccorrere i nemici, il che non può farsi senza avere relazione con essi. Perciò è lecito avere relazioni di ordine temporale con gli scomunicati.

Spl. III[a] q. 23, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 5, 11**, dice: «Con questi tali non dovete neanche mangiare insieme».

Spl. III[a] q. 23, a. 1. RESPONDEO:

Vi sono due specie di scomunica. La prima è la **scomunica minore,** che esclude dalla partecipazione ai sacramenti, ma non dalla comunione dei fedeli. Quindi si può trattare con chi è colpito da tale pena, ma non gli si possono amministrare i sacramenti. L'altra è la **scomunica maggiore**: e questa esclude sia dai sacramenti della Chiesa che dalla comunione dei fedeli. Perciò in questo caso non è lecita alcuna relazione. Siccome però la Chiesa impone la scomunica **non per la morte, ma come rimedio**, da questa regola generale sono escluse le cose riguardanti la salvezza. E così con gli scomunicati si può parlare di queste cose, e inserire anche altri discorsi allo scopo di fare accettare più facilmente, con la propria familiarità, una parola di salvezza. Dalla stessa norma sono escluse anche quelle persone che sono tenute a speciali riguardi verso lo scomunicato: come «**la moglie, i figli, i coloni e i servi**» [Decr. di Graz. 2, 11, 3, 103]. Quanto ai figli, qui si intende di quelli non emancipati, poiché gli

emancipati sono tenuti a evitare ogni relazione col padre scomunicato. Le altre persone possono poi trattare con lo scomunicato soltanto se erano a lui sottomesse prima che egli incorresse nella scomunica. - Alcuni però interpretano [la legge] in senso inverso, nel senso cioè che i superiori [scomunicati] possono trattare con gli inferiori. Altri al contrario lo negano. Bisogna però concedere anche agli scomunicati di soddisfare agli obblighi che essi hanno verso gli inferiori: poiché come questi devono ubbidire, così quelli devono prendersi cura dei sottoposti. Sono poi sottratti [alla norma suddetta] anche altri casi [can. cit.]: ad es. «quando si ignora la scomunica»; e quando uno «viaggia o si trova come pellegrino entro un territorio di scomunicati», dai quali egli può «comprare», o anche «ricevere» l'elemosina. E lo stesso si dica se una persona trova uno scomunicato nel bisogno: perché allora deve soccorrerlo in forza della carità. Questi casi sono dunque espressi nel verso seguente: «**Utilità, legge, inferiorità, ignoranza, necessità**»: dove l'«utilità» si riferisce alle buone parole, la «legge» al matrimonio, l'«inferiorità» alla sudditanza. Il resto è evidente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 23, a. 1, ad arg. 1

Le cose temporali sono ordinate a quelle spirituali. Perciò il potere su queste si può estendere anche a quelle: come «l'arte che ha per oggetto il fine dirige quelle che riguardano i mezzi».

Spl. III[a] q. 23, a. 1, ad arg. 2

Nel caso in cui uno è obbligato dalla carità a trattare con gli scomunicati, la proibizione non ha più valore, come si è visto [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi ha relazioni con uno scomunicato non incorra nella scomunica. Infatti:

Spl. III[a] q. 23, a. 2, arg. 1

Il pagano è più separato dalla Chiesa dello scomunicato. Ora, chi tratta con i pagani o con i Giudei non è scomunicato. Perciò neppure chi tratta con un cristiano scomunicato.

Spl. III[a] q. 23, a. 2, arg. 2

Se chi ha relazioni con uno scomunicato incorre nella scomunica, è scomunicato anche chi tratta con lui: e così all'infinito. Ma ciò è assurdo. Perciò chi tratta con uno scomunicato non incorre nella scomunica.

Spl. III[a] q. 23, a. 2. SED CONTRA:

Ogni scomunicato è escluso dalla comunione. Quindi chi tratta con lui si separa dalla comunione della Chiesa. E così è evidente che risulta scomunicato.

Spl. III[a] q. 23, a. 2. RESPONDEO:

Si può infliggere la scomunica in due modi:

- O in modo da **coinvolgere il colpevole e le persone che trattano con lui**. E in questo caso non c'è dubbio che chiunque abbia relazioni con lo scomunicato incorre nella scomunica maggiore.

- **Oppure in modo da colpire solo lo scomunicato**.

+ E allora se uno prende parte al delitto dando consigli, aiuto o incoraggiamento, incorre anch'egli nella **scomunica maggiore**.

+ Se invece tratta con lo scomunicato in altre cose, ad es. conversando, salutando o prendendo cibo insieme, incorre nella **scomunica minore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 23, a. 2, ad arg. 1

La Chiesa non vuole correggere alla stessa maniera gli infedeli e i fedeli, dei quali deve avere una cura particolare. Per questo non proibisce allo stesso modo le relazioni con gli infedeli e con i fedeli scomunicati, sui quali esercita un certo potere.

Spl. III[a] q. 23, a. 2, ad arg. 2

È lecito trattare con chi è incorso nella scomunica minore. Quindi la scomunica non si trasmette a una terza persona.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **trattare con gli scomunicati** nei casi vietati sia sempre un **peccato mortale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 23, a. 3, arg. 1

Una decretale [Decretales 1, 40, 5] afferma che nessuno può trattare con uno scomunicato neppure per paura della morte, poiché ciascuno deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente. Ma questa ragione non avrebbe senso se trattare con lo scomunicato non fosse un peccato mortale. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, arg. 2

Agire contro un precetto della Chiesa è peccato mortale. Ora, la Chiesa proibisce ogni relazione con gli scomunicati. Perciò trattare con essi è peccato mortale.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, arg. 3

Per un peccato veniale nessuno viene allontanato dall'Eucaristia. Ora, chi tratta con uno scomunicato nei casi vietati viene privato dell'Eucaristia: poiché incorre nella scomunica minore. Quindi chi tratta con lo scomunicato nei casi vietati pecca mortalmente.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, arg. 4

Nessuno incorre nella scomunica maggiore senza un peccato mortale. Ora, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 11, 3, cann. 3, 4, 5], a chi tratta con uno scomunicato può essere inflitta tale pena. Quindi avere relazioni con gli scomunicati è un peccato mortale.

Spl. III[a] q. 23, a. 3. SED CONTRA:

1. Nessuno può assolvere dal peccato mortale una persona se non ha giurisdizione su di essa. Ora, qualunque sacerdote può assolvere dall'illecito rapporto con gli scomunicati. Perciò questo non è un peccato mortale.

2. «**Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena**», **Deuteronomio 25. 2.** Ora, per i rapporti con gli scomunicati normalmente viene inflitto un castigo proporzionato al peccato veniale, non a quello mortale. Quindi non vi è peccato mortale.

Spl. III[a] q. 23, a. 3 RESPONDEO:

Alcuni affermano che chiunque ha contatto con gli scomunicati, o parlando con loro o in uno degli altri modi vietati e sopra ricordati [a. prec.], pecca mortalmente, fuori dei casi eccettuati dalla legge. - Ma poiché sembra troppo grave considerare peccato mortale una semplice parola rivolta a uno scomunicato - in questa maniera infatti coloro che infliggono la scomunica tenderebbero a molti un **laccio di condanna** che si ritorcerebbe contro di essi -, ad altri sembra più probabile che tale persona non pecchi mortalmente se non quando **prende parte al delitto**, oppure **tratta con uno scomunicato nelle cose sacre, o per disprezzo della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 23, a. 3, ad arg. 1

Quella decretale parla di partecipazione nelle cose sacre. Oppure si può rispondere che la stessa ragione vale sia per il peccato mortale che per quello veniale, nel senso che né l'uno né l'altro possono essere mai commessi lecitamente. Per cui come l'uomo deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente, così anche piuttosto che peccare venialmente, secondo quel grado di obbligo con cui si devono evitare i peccati veniali.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, ad arg. 2

Il precetto della Chiesa riguarda direttamente le cose spirituali, e indirettamente gli atti legittimi. Perciò chi ha relazioni con gli scomunicati nelle cose sacre agisce contro il precetto e pecca mortalmente; chi invece ha relazioni in altri campi opera al di fuori del precetto, per cui commette un peccato veniale.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, ad arg. 3

Una persona talvolta viene privata dell'Eucaristia anche senza sua colpa, come è evidente nel caso delle persone sospese o interdette: poiché tali castighi qualche volta vengono inflitti a una persona per colpa di un'altra.

Spl. III[a] q. 23, a. 3, ad arg. 4

Benché trattare con gli scomunicati sia di per sé un peccato veniale, tuttavia quando vi è pertinacia tale fatto diventa un peccato mortale. E così per tale motivo uno può essere scomunicato secondo le leggi.

Spl. Questione 24
Proemio

Passiamo ora a considerare **l'assoluzione dalla scomunica**.
In proposito si pongono tre quesiti:

1. Se qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica;
2. Se una persona possa venire assolta dalla scomunica contro la sua volontà;
3. Se qualcuno possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da un'altra.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica. Infatti:

Spl. IIIª q. 24, a. 1, arg. 1

Il vincolo del peccato è più forte di quello della scomunica. Ma qualunque sacerdote può assolvere i sudditi dai peccati. A maggior ragione quindi dalla scomunica.

Spl. IIIª q. 24, a. 1, arg. 2

Tolta la causa, sparisce l'effetto. Ma la causa della scomunica è il peccato mortale. Se quindi ogni sacerdote può assolvere da tale peccato, può assolvere anche dalla scomunica.

Spl. IIIª q. 24, a. 1. SED CONTRA:

Può assolvere dalla scomunica la stessa autorità che l'ha inflitta. Ora, i semplici sacerdoti non possono scomunicare i propri sudditi. Perciò neppure possono assolverli.

Spl. IIIª q. 24, a. 1. RESPONDEO:

Possono assolvere dalla scomunica minore tutti coloro che possono assolvere dal peccato che - si commette trattando con gli scomunicati. **La scomunica maggiore** invece, se è stata inflitta dal giudice, può assolverla soltanto lui stesso, oppure un suo superiore; ma se fu inflitta dalla legge, può assolverla il vescovo o anche il semplice sacerdote, **ad eccezione dei seguenti sei casi che il Papa, autore della legge, si è riservato:**

+ **Primo**, se uno ha messo le mani **addosso a un chierico o a un religioso**;
+ **secondo**, se uno è stato denunziato per avere **incendiato una chiesa;**
+ **terzo**, se uno è stato denunziato per aver **violato una chiesa**;
+ **quarto**, se uno consapevolmente **tratta nelle cose sacre con quelli nominalmente scomunicati dal Papa;**
+ **quinto**, se uno **falsifica dei documenti della Sede Apostolica**;
+ **sesto**, se uno **partecipa al delitto degli scomunicati**.

In questi casi si può essere assolti solamente da colui che ha inflitto la scomunica, anche se non si è suoi sudditi; se però una persona ha obiezioni ad accedere alla legittima autorità, allora può essere assolta anche dal vescovo o dal proprio sacerdote, purché prometta con giuramento di accettare le disposizioni che darà il giudice che pronunciò la sentenza.

- Tuttavia il primo caso ammette otto eccezioni.

- **Primo**, in **pericolo di morte**, nel qual caso qualunque sacerdote può assolvere da qualunque scomunica;
- **secondo,** se si tratta del **portinaio** di un potente che ha percosso **senza odio o cattiva intenzione;**
- **terzo**, quando il percussore è una **donna**;
- **quarto**, se, trattandosi di un servo, il padrone senza sua colpa verrebbe a ricevere un danno dalla sua assenza;
- **quinto**, quando un regolare colpisce un altro regolare in maniera **non grave**;
- **sesto** , se il colpevole è **povero;**
- **settimo**, se è **impubere, vecchio o malaticcio**;
- **ottavo**, se ha **nemici mortali**.

- Vi sono poi anche altri casi nei quali chi percuote un chierico non incorre nella scomunica:
  + **Primo**, se lo fa per motivi disciplinari, come ad es. il maestro o il prelato;
  + **secondo**, se lo fa per scherzo;
  + **terzo**, nel caso che lo trovasse a peccare con la moglie, la madre, la sorella o la figlia;
  + **quarto**, se risponda all'istante alla violenza con una violenza
  + **quinto**, se non sa di colpire un chierico;
  + **sesto**, se il chierico colpito è un apostata che ha già ricevuto le tre ammonizioni;
  + **settimo,** se il chierico si è dato a un genere di vita completamente contrario, ad es. alla vita militare, oppure è bigamo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 24, a. 1, ad arg. 1

Benché di per sé il vincolo del peccato sia più forte, tuttavia sotto un certo aspetto è maggiore quello della scomunica, in quanto questo obbliga non solo di fronte a Dio, ma anche di fronte alla Chiesa. Così per assolvere dalla scomunica si esige la giurisdizione in foro esterno, che non è richiesta per assolvere dai peccati; dove neppure si esige la cauzione del giuramento, come nell'assoluzione dalla scomunica. Col giuramento infatti, secondo l'Apostolo [Eb 6, 16], si compongono le controversie esistenti fra gli uomini.

Spl. III[a] q. 24, a. 1, ad arg. 2

Essendo lo scomunicato **escluso dai sacramenti della Chiesa**, il sacerdote non può assolverlo dal peccato finché non è assolto dalla scomunica.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno possa essere assolto **senza che lo voglia**. Infatti:

Spl. IIIª q. 24, a. 2, arg. 1

Le cose spirituali non vengono mai date a chi non le vuole. Ora, l'assoluzione dalla scomunica è un bene spirituale. Quindi non può essere concesso a chi non lo vuole.

Spl. IIIª q. 24, a. 2, arg. 2

La contumacia è causa della scomunica. Ma quando uno, disprezzando la scomunica, non vuole essere assolto, diventa contumace in sommo grado. Quindi non può essere assolto.

Spl. IIIª q. 24, a. 2. SED CONTRA:

Si può infliggere la scomunica a una persona contro la sua volontà. Ma ciò che sopravviene a qualcuno contro la sua volontà gli può essere anche tolto suo malgrado: come capita ad es. con i beni di fortuna. Quindi uno può venire assolto dalla scomunica allo stesso modo.

Spl. IIIª q. 24, a. 2. RESPONDEO:

La differenza tra la colpa e la pena sta nel fatto che il principio della colpa è dentro di noi, poiché tutti i peccati sono volontari, mentre il principio della pena talvolta sta fuori di noi. Infatti non è necessario che la pena sia volontaria: anzi, l'essere contro la volontà è proprio del concetto di pena. Come quindi i peccati non vengono commessi involontariamente, così neppure possono essere perdonati contro la volontà del peccatore; **la scomunica invece, come può essere inflitta, così può anche essere tolta contro la volontà del reo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 24, a. 2, ad arg. 1

L'obiezione vale per quei beni spirituali che dipendono dalla nostra volontà: come ad es. le virtù, che nessuno può perdere se non lo vuole. Qualcuno infatti può per malattia, contro la propria volontà, perdere la scienza, benché sia una realtà spirituale. Perciò l'argomento non è a proposito.

Spl. IIIª q. 24, a. 2, ad arg. 2

Un superiore può prudentemente assolvere da una scomunica giustamente inflitta, benché continui la contumacia, **se prevede che ciò possa giovare a colui al quale la scomunica è stata inflitta come medicina.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno non possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da tutte le altre. Infatti:

Spl. IIIª q. 24, a. 3, arg. 1

È necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Ma la causa della scomunica è il peccato. Come quindi nessuno può essere assolto da un peccato se non è assolto da tutti gli altri, così neppure dalla scomunica.

Spl. IIIª q. 24, a. 3, arg. 2

L‘assoluzione dalla scomunica avviene nella Chiesa. Ma chi è gravato da una scomunica è fuori della Chiesa. Finché dunque ne resta una sola, non può essere assolto nemmeno dalle altre.

Spl. IIIª q. 24, a. 3. SED CONTRA:

La scomunica è un castigo. Ora, si può liberare una persona da un castigo senza liberarla da un altro. Quindi si può assolvere anche da una sola scomunica, pur restando le altre.

Spl. IIIª q. 24, a. 3 RESPONDEO:

Le scomuniche non sono connesse tra loro. Perciò è possibile assolvere da una scomunica ferme restando le altre. Bisogna però tener presente che uno può talvolta essere stato colpito con diverse scomuniche da parte dello stesso giudice. In questo caso dunque, quando viene assolto da una, è sottinteso che viene assolto anche da tutte le altre: a meno che non sia espressamente detto il contrario; oppure che l‘interessato nella petizione non faccia menzione di un motivo soltanto, mentre era stato scomunicato per vari motivi. - Altre volte invece uno può essere stato scomunicato da diversi giudici. E allora per il fatto che viene assolto da una scomunica non segue necessariamente che sia assolto anche dalle altre; a meno che gli altri giudici non accettino la sua petizione di assoluzione e deleghino uno di loro perché lo assolva a nome di tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 24, a. 3, ad arg. 1

Tutti i peccati hanno in comune l‘allontanamento dalla volontà da Dio, nella quale condizione non può darsi remissione dei peccati: e così nessun peccato può essere rimesso senza gli altri. **Tale connessione invece manca tra le scomuniche**. Anzi, neppure l‘opposizione della volontà impedisce l‘assoluzione dalla scomunica. Per conseguenza l‘argomento non prova.

Spl. IIIª q. 24, a. 3, ad arg. 2

Come una persona può trovarsi fuori della Chiesa per diversi motivi, così è possibile che venga soppresso uno di quei motivi di separazione restando fermi gli altri.

Spl. Questione 25
Proemio

Passiamo a trattare delle **indulgenze:**

- E **primo**, delle **indulgenze in sé considerate**;
- **secondo,** di coloro che possono concederle;
- **terzo**, di coloro che possono lucrarle.

Sulla prima questione si pongono tre quesiti:

1. Se con le indulgenze venga rimessa parte della pena satisfattoria;
2. Se le indulgenze valgano per quel che in esse è determinato;
3. Se si possa concedere indulgenze per un aiuto temporale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che con le **indulgenze** non venga **rimesso nulla della pena soddisfattoria**. Infatti:

Spl. III[a] q. 25, a. 1, arg. 1

A proposito di quel passo di S. Paolo, 2Timoteo 2, 13: «[Dio] non può rinnegare se stesso», la Glossa dice: «Il che farebbe se non adempisse quanto ha affermato». Ora, Dio ha affermato Deuteronomio 25, 2: «Il castigo sia in proporzione del delitto». Perciò non si può condonare nulla della pena fissata per il delitto.

Spl. III[a] q. 25, a. 1, arg. 2

L'inferiore non può assolvere da ciò che ha imposto un superiore. Ora, come afferma Ugo di S. Vittore, quando Dio assolve da una colpa, impone una penalità. Quindi nessuno può assolvere da una pena riducendola in qualche modo.

Spl. III[a] q. 25, a. 1, arg. 3

È proprio del potere di preminenza produrre l'effetto dei sacramenti senza il loro uso. Ora nessuno, all'infuori di Cristo, ha il potere di preminenza sui sacramenti. Essendo quindi la soddisfazione quella parte del sacramento che produce la remissione della pena dovuta, nessun potere umano può rimettere le pene senza la corrispondente soddisfazione.

Spl. III[a] q. 25, a. 1, arg. 4

Ai ministri della Chiesa è conferito il potere «non per distruggere, ma per edificare», 2Corinti 10, 8; 13, 10. Ora abolire la **soddisfazione**, che ci fornisce un utile **rimedio,** significa per noi una distruzione. Perciò il potere dei ministri della Chiesa non si estende a questo.

Spl. IIIª q. 25, a. 1. SED CONTRA:

1. Alle parole di S. Paolo, **2Corinti 2, 10**: «**Quello che io ho perdonato, se pure ebbi qualcosa da perdonare, l'ho fatto per voi in persona di Cristo**», la **Glossa** aggiunge: «**cioè come se Cristo stesso perdonasse**». Ma Cristo poteva rimettere la pena del peccato senza soddisfazione alcuna, come in S. **Giovanni 8, 11**, si legge della donna adultera. Quindi poteva farlo anche **S. Paolo**. E come lui il **Papa**, il quale nella Chiesa non è per autorità inferiore a S. Paolo.

2. La Chiesa universale non può errare: poiché colui che «**in tutto fu esaudito per la sua pietà**», **Ebrei 5, 7**, disse a Pietro, sulla confessione del quale è stata fondata la Chiesa: «**Io ho pregato per te, Pietro, perché non venga meno la tua fede** », **Luca 22, 32**. Ora, la Chiesa universale approva e concede le indulgenze. Perciò queste valgono qualcosa.

Spl. IIIª q. 25, a. 1. RESPONDEO:

Che le indulgenze servano a qualcosa è ammesso da tutti: poiché **sarebbe un'empietà affermare che la Chiesa fa qualcosa inutilmente.** Ma alcuni ritengono che non servono a rimettere le pene che uno, per giudizio di Dio, deve scontare nel purgatorio, bensì ad assolvere il penitente dall'obbligo di eseguire la penitenza imposta dal sacerdote o dalle leggi canoniche. Ma questa opinione non sembra giusta. Primo, perché va espressamente contro il privilegio concesso a Pietro, **Matteo 16, 19**, secondo cui «**sarebbe stato rimesso in cielo ciò che [egli] avesse rimesso sulla terra**». Per cui l'assoluzione data dalla Chiesa vale anche davanti a Dio. Secondo, perché allora la Chiesa, concedendo indulgenze di tal genere, farebbe più male che bene: dispensando infatti dalle pene inflitte sottoporrebbe i fedeli a pene maggiori, come sono quelle del purgatorio. Perciò bisogna dire al contrario che **[le indulgenze] servono, sia in foro ecclesiastico che davanti a Dio, a rimettere la pena che rimane dopo la contrizione, l'assoluzione e la confessione [dei peccati], anche se non è stata imposta penitenza alcuna**. E la ragione di ciò si trova nell'**unità del corpo mistico**: **molte membra del quale superarono, con le loro penitenze, la misura dei loro debiti**; inoltre sopportarono con pazienza molte ingiuste tribolazioni, per mezzo delle quali avrebbero potuto espiare tante altre pene, se ne fossero state meritevoli; e tanta è l'abbondanza dei meriti in tal modo acquisita che supera la quantità dei castighi dovuta a tutti coloro che vivono attualmente. La ragione principale però sta nei **meriti di Cristo**, i quali, benché ordinariamente operino attraverso i sacramenti, non si esauriscono tuttavia in essi, bensì **superano in maniera infinita la loro efficacia**. Abbiamo poi già detto sopra *[q. 13, a. 2]* che una persona può soddisfare per un'altra. **Ora i Santi, nei quali le opere soddisfattorie hanno sovrabbondato**, non **le applicarono** a determinate persone bisognose di perdono, poiché in tal caso queste sarebbero state assolte senza bisogno di indulgenze, ma in genere **a tutta la Chiesa, come l'Apostolo, Colossesi 1, 24**, il quale affermava di completare «**nella sua carne ciò che mancava ai patimenti di Cristo a favore della Chiesa**», alla quale scriveva. Così dunque i meriti sopra ricordati vanno a favore di tutta la Chiesa. Ora, **i beni comuni di una società vengono distribuiti** tra i suoi membri **secondo il giudizio di chi la governa**. Per cui come uno può ottenere la remissione delle pene se un altro soddisfa per lui, così viene assolto

Spl. IIIª q. 25, a. 1, ad arg. 1

La remissione operata con le indulgenze non elimina la proporzione tra la colpa e il castigo: nel caso infatti uno accetta volontariamente su di sé la pena dovuta alla colpa dell'altro.

Spl. III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 2

Chi lucra le indulgenze propriamente non viene assolto dal debito della pena, ma piuttosto **ottiene un mezzo per poterlo pagare.**

Spl. III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 3

Uno degli effetti dell'assoluzione sacramentale è la diminuzione del reato. Perciò tale diminuzione non viene prodotta dalle indulgenze. Chi invece concede le indulgenze paga la pena dovuta col tesoro comune della Chiesa, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 4

Il rimedio che ci viene dalla grazia è più efficace, per farci evitare il peccato, di quello che deriva dalla ripetizione delle nostre opere. Ora, dal momento che chi lucra le indulgenze, col desiderio che nutre del motivo per cui vengono concesse, **si dispone alla grazia**, ne segue che anche per mezzo di esse viene offerto un rimedio per farci evitare il peccato. Perciò **concedere indulgenze non reca danno alcuno, purché vengano date con criterio.** Tuttavia chi lucra le indulgenze è bene che non si dispensi dalle penitenze ricevute: affinché, pur non essendo tenuto a quelle pene, possa lucrare anche da quelle qualche beneficio; e **soprattutto perché spesso si è debitori più di quanto non si creda.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **indulgenze** non **valgano secondo ciò che in esse è determinato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 25, a. 2, arg. 1

Le indulgenze non hanno alcun effetto se non in forza del potere delle chiavi. Ma chi ha tale potere non può assolvere che una parte della pena dovuta, secondo la gravità del peccato e la contrizione del penitente. Poiché dunque le indulgenze vengono concesse secondo il parere di chi le stabilisce, sembra che non valgano per quanto in esse è determinato.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, arg. 2

A causa della pena dovuta viene differito il raggiungimento della gloria, che l'uomo deve ambire con tutte le sue forze. Ma se le indulgenze valgono per quello che in esse è fissato ne verrebbe che l'uomo, dedicandosi a lucrare indulgenze, in poco tempo potrebbe rendersi immune da ogni reato di pena temporale. Perciò sembra che egli dovrebbe mettere da parte ogni altra occupazione per attendere a lucrare indulgenze.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, arg. 3

A volte viene concessa un'indulgenza secondo cui chi collabora alla costruzione di un edificio ottiene la remissione di una terza parte dei suoi peccati. Se dunque le indulgenze valgono per quel che si dice, chi dà una moneta, poi una seconda e infine una terza a tale scopo, ottiene la perfetta remissione della pena dovuta a tutti i suoi peccati. Il che pare assurdo.

Spl. IIIª q. 25, a. 2, arg. 4

Altre volte si concedono sette anni di indulgenza a chi visita una data chiesa. Se dunque le indulgenze valgono per quello che in esse è determinato, allora colui che abita presso la chiesa, o i chierici che là officiano e vi si recano ogni giorno, hanno lo stesso vantaggio di colui che viene da lontano: il che sembra ingiusto. E inoltre tante volte al giorno lucrerebbero l'indulgenza quante volte vi si recassero.

Spl. IIIª q. 25, a. 2, arg. 5

Sembra che condonare una pena più di quanto si merita equivalga a rimetterla senza motivo: poiché di quella parte che eccede il merito non vi è soddisfazione. Ora, chi concede le indulgenze non può rimettere arbitrariamente tutta la pena dovuta, né parte di essa; come se il Papa dicesse a qualcuno: «Ti assolvo da ogni pena dovuta per i tuoi peccati». Quindi sembra che egli non possa neppure condonare più di quanto uno merita. Ma le indulgenze spesso vengono concesse al di sopra di quanto meritano le opere soddisfattorie. Perciò non hanno il valore che ad esse viene dato.

Spl. IIIª q. 25, a. 2. SED CONTRA:

1. La Scrittura, **Giobbe 13, 7**, dice: «**Volete forse in difesa di Dio dire il falso, e in suo favore parlare con inganno?**». Quindi la Chiesa non mente promulgando le indulgenze. Le quali perciò valgono secondo quanto in esse è stabilito.

2. L'Apostolo dice ai **1Corinzi 15, 14**: «**Se vana è la nostra predicazione, vana è pure la nostra fede**». Perciò chiunque predica il falso, da parte sua distrugge la fede e pecca mortalmente. Se dunque le indulgenze non hanno il valore che ad esse viene attribuito, tutti coloro che le predicano peccano mortalmente. **Il che è assurdo**.

Spl. IIIª q. 25, a. 2. RESPONDEO:

In proposito esistono molte opinioni:

- Alcuni dicono che le indulgenze non hanno il valore ad esse fissato, ma solo quello ad esse derivante **in base alla fede e alla pietà di chi le lucra**. Secondo costoro dunque la Chiesa concederebbe le indulgenze per stimolare, mediante una **pia frode**, gli uomini a fare il bene: come una madre invoglia il suo bambino a camminare con la promessa di un frutto. Ma questa affermazione sembra molto pericolosa. Come infatti dice **S. Agostino**, **se si incontra qualcosa di falso nella Sacra Scrittura, tutta la forza della sua autorità viene meno.** Parimenti, **ammessa una sola menzogna nella predicazione della Chiesa, i suoi insegnamenti non avranno più autorità alcuna per confermare nella fede.**

- Perciò altri affermarono che [le indulgenze] hanno il valore ad esse attribuito **secondo una giusta valutazione**: non di chi concede le indulgenze, il quale potrebbe forse non valorizzare abbastanza ciò che dà, né di chi le lucra, il quale potrebbe considerare troppo poco ciò che gli viene dato, ma secondo la giusta valutazione **dei buoni**, tenuto conto delle condizioni della persona che le riceve e dell'utilità o necessità della Chiesa, la quale ha maggiori necessità in un tempo che in un altro. Ma neppure questa opinione sembra accettabile:

+ Prima di tutto perché in tal caso le indulgenze servirebbero **non per rimettere, ma per commutare la pena.**

+ E poi perché la predicazione della Chiesa **non sarebbe esente da menzogna**, dato che in alcuni casi, tenuto conto delle condizioni sopra indicate, alle indulgenze si attribuisce un valore molto maggiore di quello determinabile secondo una giusta valutazione: come quando il Papa concede sette anni di indulgenza a chi visita una determinata chiesa. E ciò vale anche per le indulgenze concesse da S. Gregorio per le stazioni di Roma.

- Per questo altri dicono che il grado di condono della pena nelle indulgenze non va misurato soltanto in base alla devozione di chi le riceve, come dice la prima opinione, né alla quantità di ciò che si dà, come dice la seconda, ma **in base al motivo per cui sono concesse**, in relazione al quale uno viene considerato degno di lucrare una data indulgenza. Quindi ciascuno conseguirà un maggiore grado di perdono, totale o parziale, nella misura in cui si sarà avvicinato al motivo per cui l'indulgenza venne concessa. Ma nemmeno questa analisi giustifica pienamente l'uso della Chiesa, la quale talvolta concede un'indulgenza maggiore pur restando identico il motivo della concessione: come a colui che visita una chiesa nelle stesse circostanze ora è concesso un anno di indulgenza, ora solo quaranta giorni, secondo quanto il Papa ha determinato nella promulgazione. **Per cui il grado di perdono non va misurato in base all'opera buona che rende degni dell'indulgenza.**

- Perciò dobbiamo affermare che **la quantità dell'effetto segue alla quantità della causa**. Ora, la causa per cui con le indulgenze viene condonata la pena non è altro che **l'abbondanza dei meriti della Chiesa,** i quali sono sufficienti a espiare tutta la pena: le indulgenze quindi non derivano dalla devozione, dal lavoro o dal dono di chi intende lucrarle, e neppure dalla causa per cui vengono concesse. Quindi non bisogna condizionare il grado di perdono a qualcuno di questi motivi, ma soltanto ai meriti della Chiesa, che sono sempre sovrabbondanti: per cui si otterrà il perdono secondo che quei meriti verranno applicati a una determinata persona. Per applicarli poi a una data persona è necessaria sia **l'autorità di dispensare** questo tesoro, sia **l'unione, attraverso la carità, tra colui che gode** di tali meriti e colui che li ha guadagnati. E così pure è richiesto **un motivo che giustifichi tale trasmissione di meriti**: e questo è l'onore di Dio e l'utilità della Chiesa in genere. Conseguentemente sarà un motivo sufficiente per concedere le indulgenze qualunque cosa o azione che ridondi a utilità della Chiesa e a onore di Dio. Quindi, con altri autori, dobbiamo dire che le indulgenze hanno il valore che ad esse è dato: purché in chi le concede vi sia l'**autorità**, in chi le riceve la **carità**, e nella loro motivazione non manchi la **pietà**, che include l'**onore di Dio** e l'**utilità del prossimo.** In questa maniera dunque «**non si fa troppo mercato della misericordia di Dio**», come alcuni dicono, e neppure si deroga alla divina giustizia: poiché nessuna pena viene condonata, ma solo compensata con i meriti di altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 25, a. 2, ad arg. 1

Il potere delle chiavi è duplice: di ordine e di giurisdizione. Il potere di ordine viene esercitato nei sacramenti. Poiché dunque gli effetti dei sacramenti non vengono fissati dagli uomini, ma da Dio, non può il sacerdote determinare quale grado di pena dovuta al peccato venga

condonato nella confessione, ma viene perdonato soltanto quanto Dio ha stabilito. Il potere di giurisdizione invece non viene esercitato nei sacramenti, e i suoi effetti soggiacciono alla volontà dell'uomo. Ora, la remissione che viene concessa con le indulgenze è un effetto di questo potere, dato che non appartiene all'amministrazione dei sacramenti, ma alla **distribuzione dei beni comuni della Chiesa**. Perciò possono concedere indulgenze anche i legati pontifici non sacerdoti. Di conseguenza lo stabilire quale grado di pena venga condonato con le indulgenze spetta a chi le concede. - Se però costui **agisce arbitrariamente**, in modo cioè che gli uomini quasi per nulla vengono dispensati dal compiere opere di penitenza, egli pecca, benché i sudditi non cessino per questo di usufruire della completa indulgenza.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, ad arg. 2

Benché le indulgenze siano molto utili per la remissione della pena, tuttavia **altre opere soddisfattorie sono più meritorie quanto al premio essenziale**, che è infinitamente superiore al condono della pena temporale.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, ad arg. 3

Quando in maniera indeterminata viene concessa un'indulgenza a coloro che «collaborano alla costruzione di una chiesa», bisogna intendere che si tratti di un aiuto adeguato alla persona che lo offre: questa dunque otterrà un grado maggiore o minore di indulgenza in proporzione alla sua generosità. Così, ad es., un povero che offre un danaro lucra l'indulgenza intera, a differenza di un ricco, al quale non fa onore dare così poco per un'opera così pia; come non si potrebbe dire che un re è un benefattore di un altro uomo se gli ha dato appena pochi soldi.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, ad arg. 4

Chi abita vicino alla chiesa, come pure i sacerdoti e i chierici che là ufficiano, lucrano la stessa indulgenza di coloro che vengono da una distanza di mille giornate di cammino: poiché **il perdono non è proporzionato alla fatica**, come si è già detto [nel corpo], ma ai meriti che vengono elargiti. **Però chi fatica di più ha un merito maggiore**. Questa interpretazione tuttavia va data quando l'indulgenza viene concessa senza distinzioni. Talora invece queste ci sono. Come quando il Papa, nelle assoluzioni generali, concede cinque anni di indulgenza a chi deve attraversare il mare, tre a chi ha da valicare i monti, e agli altri un anno solo. Inoltre non sempre si può lucrare l'indulgenza ogni volta che si va in chiesa. Infatti in certi casi essa è limitata a un determinato periodo di tempo; così quando è detto: «Chi visita tale chiesa fino a tale tempo, lucra tanto di indulgenza », si intende «una volta soltanto». Se però in una chiesa vi è l'indulgenza perpetua, come quella di quaranta giorni a S. Pietro, allora ciascuno può lucrare l'indulgenza ogni volta che vi si reca.

Spl. III[a] q. 25, a. 2, ad arg. 5

L'opera buona che motiva la concessione non è richiesta quale misura del condono della pena, ma perché l'intenzione di coloro i cui meriti vengono applicati possa raggiungere una determinata persona. Ora, il bene di una persona può valere per un'altra in due modi. Primo, in forza della carità: e in questo modo chiunque vive nella carità è partecipe di tutto il bene che viene fatto nel mondo. Secondo, in forza dell'intenzione di chi lo compie. Ed è in questa

maniera appunto che l'intenzione di chi ha operato per il bene della Chiesa, se interviene la causa legittima, può raggiungere per mezzo delle indulgenze un'altra persona.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possano concedere **indulgenze** per un **aiuto temporale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 25, a. 3, arg. 1

La remissione dei peccati è qualcosa di spirituale. Ma è simonia dare lo spirituale per il temporale. Perciò questo non si può fare.

Spl. III[a] q. 25, a. 3, arg. 2

Gli aiuti spirituali sono più necessari di quelli temporali. Ora, non sembra che le indulgenze siano concesse per degli aiuti spirituali. Tanto meno dunque lo saranno per quelli temporali.

Spl. III[a] q. 25, a. 3. SED CONTRA:

Abbiamo l'**uso comune della Chiesa** di concedere indulgenze per **pellegrinaggi ed elemosine**.

Spl. III[a] q. 25, a. 3 RESPONDEO:

Le realtà temporali sono ordinate a quelle spirituali: poiché dobbiamo servirci delle prime per le seconde. Perciò si possono concedere indulgenze non **per i beni** puramente temporali, ma per quelli **ordinati alle cose dello spirito**: quali ad esempio il **combattere contro i nemici della Chiesa che turbano la sua pace**, l'**edificare chiese o ponti**, o fare altre **elemosine**. Non vi è quindi simonia in ciò, poiché in realtà **non si dà lo spirituale per il temporale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 1

Da quanto detto risulta chiara la risposta alla prima obiezioni..

Spl. III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 2

Si possono concedere e di fatto si danno indulgenze anche per cose puramente spirituali: chi prega ad es. per il re di Francia, per concessione del Papa Innocenzo IV lucra dieci giorni di indulgenza. E così pure ai predicatori della crociata viene concessa talvolta la stessa indulgenza che si dà ai crociati.

Spl. Questione 26
Proemio

Passiamo ora a considerare **quali persone possano concedere le indulgenze**.
Su tale questione si pongono quattro quesiti:
1. Se ogni parroco possa concedere indulgenze;
2. Se può far ciò un diacono o altro non sacerdote;
3. Se possa farlo il vescovo;
4. Se possa farlo chi è in peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che qualunque parroco possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^a q. 19, a. 1, arg. 1

L'efficacia delle indulgenze deriva dall'abbondanza dei meriti della Chiesa. Ma ogni comunità possiede una certa quantità di meriti. Perciò **ogni sacerdote che sia a capo di una comunità di fedeli può concedere indulgenze**; e lo stesso si dica dei prelati.

Spl. III^a q. 26, a. 1, arg. 2

Il prelato governa la propria comunità come ogni uomo governa se stesso. Ora, chiunque può trasmettere a un altro i propri beni ed espiare per lui. Quindi anche il prelato può dispensare ai singoli sudditi i beni della comunità. Quindi può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 1. SED CONTRA:

È richiesta una minore autorità per scomunicare che per concedere indulgenze. Ora, il parroco non può scomunicare. Quindi neppure può concedere indulgenze.

Spl. III^a q. 26, a. 1. RESPONDEO:

L'effetto delle indulgenze consiste nel fatto che le opere di espiazione di uno vengono applicate in favore di un altro non soltanto in forza della carità che li unisce, ma anche perché l'intenzione dell'uno si volge in qualche modo verso l'altro. Ora, l'**intenzione di una persona può raggiungere un'altra in tre maniere**: in maniera speciale, generale o particolare.

- **In maniera particolare** quando una persona espia in concreto per un'altra persona determinata. Ed è così che tutti possono **trasmettere a un altro le proprie opere buone**.

- **In maniera speciale** quando uno, ad es**., prega e offre le sue opere soddisfattorie per la propria comunità, per i familiari e i benefattori**. E in questo senso il superiore della comunità può partecipare ad altri quelle opere, applicando l'intenzione dei membri della sua comunità a una persona particolare.

- **In maniera generale poi quando una persona offre le sue azioni per il bene comune in genere.** Ora, dispensare in questo modo le azioni buone applicando l'intenzione [generale] di chi le ha compiute a questa o a quell'altra persona **spetta al capo supremo della Chiesa.** E poiché il singolo è membro di una comunità, e questa a sua volta fa parte della Chiesa, ne segue che nell'intenzione del bene privato resta inclusa l'intenzione sia del bene della comunità che del bene di tutta la Chiesa. Quindi il capo della Chiesa può disporre dei beni delle singole comunità e degli individui, e il capo di una comunità può disporre dei beni dei singoli membri; ma non viceversa. Tuttavia né il primo né il secondo modo di partecipare i beni viene detto indulgenza, ma solo il terzo, per due motivi:

- **Primo**, perché con i primi due, benché l'uomo venga assolto dal reato della pena davanti a Dio, non lo è invece dall'obbligo di compiere la soddisfazione imposta dalla Chiesa. Dal quale al contrario viene assolto nel terzo caso.

- **Secondo**, perché nessuna persona o comunità possiede un cumulo infinito di meriti, tale che basti per sé e per tutti gli altri. Quindi una determinata persona non può essere assolta da tutta la pena dovuta **se un altro non sconta tutto per lei in maniera esplicita**.

La Chiesa invece quanto a meriti è inesauribile; soprattutto a causa di quelli di Cristo. - Perciò **solamente chi è a capo di una Chiesa può concedere indulgenze**. Inoltre la Chiesa è «la società dei fedeli». Ora, una società umana può essere di due tipi: domestica, quale una famiglia, e politica, quale tutto un popolo. La Chiesa si avvicina più alla società politica, poiché lo stesso suo popolo è chiamato Chiesa, mentre le diverse comunità o parrocchie di una diocesi assomigliano piuttosto alle comunità formate di diverse famiglie, o di diversi uffici. E così soltanto il Vescovo propriamente è prelato della Chiesa, ed egli solo riceve l'anello come suo sposo. Di conseguenza egli soltanto gode del pieno potere nell'amministrazione dei sacramenti, e della giurisdizione nel foro giudiziale, come persona pubblica; gli altri invece hanno quel tanto di autorità che è da lui delegata. I sacerdoti che sono a capo di determinate popolazioni, al contrario, non sono prelati in modo assoluto, ma piuttosto coadiutori [del Vescovo]: per cui nella loro ordinazione questi dice: «Quanto più deboli siamo, tanto maggiore bisogno abbiamo di tali aiuti». E per questo motivo non possono neppure amministrare tutti i sacramenti. Quindi i parroci, gli abati e altri simili prelati non possono concedere indulgenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

In base a ciò risultano sciolte anche le obiezioni proposte.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un diacono, o qualsiasi altro non sacerdote, non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III^{a} q. 26, a. 2, arg. 1

Il perdono dei peccati è frutto del potere delle chiavi. Ma tale potere è proprio del sacerdote. Quindi egli solo può concedere indulgenze.

Spl. III^{a} q. 26, a. 2, arg. 2

Si ottiene una maggiore remissione di pena con le indulgenze che con il sacramento della penitenza. Ora, questo lo amministra soltanto il sacerdote. Quindi anche le indulgenze.

Spl. III[a] q. 26, a. 2. SED CONTRA:

L'amministrazione del tesoro della Chiesa è affidata a chi ne detiene il governo. **Ora, questo viene talvolta affidato ad alcuni che non sono sacerdoti**. I quali per conseguenza possono concedere indulgenze: queste infatti traggono la loro efficacia dal tesoro della Chiesa.

Spl. III[a] q. 26, a. 2. RESPONDEO:

La facoltà di concedere indulgenze dipende dal **potere di giurisdizione**, come si è detto sopra *[q. 25, a. 2, ad 1]*. Ora, i diaconi e gli altri non sacerdoti possono avere la giurisdizione, sia ordinaria, come coloro che vengono assunti a un dato ufficio, sia delegata, come ad es. i legati pontifici: perciò anche chi non è sacerdote può concedere indulgenze; benché non possa assolvere nel foro sacramentale, che è proprio del potere di ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti concedere indulgenze appartiene al potere non di ordine, ma di giurisdizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il vescovo non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III[a] q. 26, a. 3, arg. 1

Il tesoro della Chiesa appartiene a tutti i fedeli. Ora, ciò che nella Chiesa è comune a tutti deve essere amministrato solo dal suo capo. Quindi solo il Papa può concedere indulgenze.

Spl. III[a] q. 26, a. 3, arg. 2

Condonare le pene stabilite dal diritto è proprio dell'autore del diritto. Ora, le pene in espiazione dei peccati vengono inflitte dal diritto. Quindi solo l'autore del medesimo, che è il Papa, può condonare tali pene.

Spl. III[a] q. 26, a. 3. SED CONTRA:

Sta la consuetudine della Chiesa, secondo la quale i Vescovi concedono indulgenze.

Spl. III[a] q. 26, a. 3 RESPONDEO:

Il Papa detiene la **pienezza del potere pontificale**, come il re nel suo regno. I vescovi invece sono assunti «quali compartecipi delle sollecitudini [di tutta la Chiesa]», a guisa di giudici posti a reggere le singole città: per cui il Papa nelle sue lettere li chiama **fratelli**, mentre chiama gli altri figli. Perciò il pieno potere di concedere le indulgenze risiede nel **Papa**: il quale può fare come gli sembra meglio, purché vi sia una causa legittima. **I Vescovi invece possiedono il potere loro determinato dal Papa**. Quindi possono concedere soltanto le indulgenze da lui fissate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che chi si trova in peccato mortale non possa concedere indulgenze. Infatti:

Spl. III[a] q. 26, a. 4, arg. 1

Nulla scorre in un ruscello che non derivi dalla fonte. Ora la fonte della grazia, cioè lo Spirito Santo, non opera nel prelato che si trova in peccato mortale. Quindi questi non può influire sugli altri concedendo indulgenze.

Spl. III[a] q. 26, a. 4, arg. 2

È più importante concedere che ricevere le indulgenze. Ma chi è in peccato mortale non le riceve, come diremo più avanti *[q. 27, a. 1]*. Quindi neppure le può concedere.

Spl. III[a] q. 26, a. 4. SED CONTRA:

Le indulgenze vengono concesse in forza del potere conferito ai prelati della Chiesa. Ora il peccato mortale distrugge non il potere, ma la bontà. Quindi chi è in peccato mortale può concedere indulgenze.

Spl. III[a] q. 26, a. 4. RESPONDEO:

Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma **col peccato non si perde la giurisdizione.** E così le indulgenze concesse da uno che vive in peccato mortale hanno lo stesso valore di quelle concesse da chi è santissimo: la pena infatti viene condonata **non per i meriti personali** del superiore, **ma per i meriti depositati nel tesoro della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 26, a. 4, ad arg. 1

Il prelato in peccato mortale, concedendo le indulgenze, non dà nulla di suo. Quindi per il valore delle indulgenze non è necessario che vi sia in lui alcun influsso da parte della fonte [della grazia].

Spl. III[a] q. 26, a. 4, ad arg. 2

Concedere indulgenze è più che riceverle rispetto al potere requisito, ma è meno che riceverle rispetto all'utilità propria.

Spl. Questione 27
Proemio

Infine passiamo a considerare **quali persone possano lucrare le indulgenze**.
In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se possano lucrare le indulgenze coloro che sono in peccato mortale;
2. Se possano lucrarle i religiosi;
3. Se possano lucrarle coloro i quali non accettano le condizioni richieste;
4. Se chi concede un'indulgenza possa anche lucrarla.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che una persona in peccato mortale possa lucrare le indulgenze. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 1

Uno può meritare la grazia e molti altri beni per un altro che si trova in peccato mortale. Ora, le indulgenze derivano la loro efficacia dal fatto che i meriti dei santi vengano applicati a una persona determinata. Quindi producono il loro effetto in quelli che sono in peccato mortale.

Spl. III[a] q. 27, a. 1, arg. 2

Dove si trova più indigenza si richiede maggiore misericordia. Ma chi è in peccato mortale è sommamente indigente. Perciò verso di lui bisogna usare la massima misericordia con le indulgenze.

Spl. III[a] q. 27, a. 1. SED CONTRA:

Un membro morto non riceve alcun influsso dalle altre membra vive. Ora, chi è in peccato mortale è come un membro morto. Quindi non può ricevere alcun influsso dalle membra vive [della Chiesa] mediante le indulgenze.

Spl. III[a] q. 27, a. 1. RESPONDEO:

Alcuni affermano che una persona in peccato mortale può lucrare le indulgenze. Queste però non gli servirebbero a rimettere le pene, poiché **nessuna pena può essere condonata senza il perdono della colpa** - chi infatti non ha ancora conseguito il perdono della colpa da parte di Dio non può neppure essere assolto dalla pena dai ministri della Chiesa, né con le indulgenze, né con la confessione sacramentale -: esse gli servirebbero invece per ottenere la grazia. Ciò però non sembra conforme a verità. Benché infatti quei meriti che vengono partecipati per mezzo delle indulgenze possano essere utili a meritare la grazia, tuttavia non sono concessi a tale scopo, ma propriamente per la remissione delle pene. Quindi non può usufruirne chi è in

peccato mortale. Per questo in tutte le indulgenze si fa menzione di [persone] «veramente contrite e confessate». A chi è in peccato mortale l'indulgenza potrebbe invece servire a meritare qualcosa, come afferma la suddetta opinione, se la sua concessione fosse formulata in questi termini: «Ti rendo partecipe dei meriti di tutta la Chiesa», oppure «di una determinata comunità» o «di una particolare persona».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 2

Sebbene chi vive in peccato mortale sia più bisognoso, è tuttavia meno disposto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i religiosi non possano lucrare le indulgenze. Infatti:

Spl. III[a] q. 27, a. 2, arg. 1

Non è conveniente che uno usufruisca di quei beni che gli dovrebbero sopravanzare in favore degli altri. Ora, **le indulgenze derivano nei fedeli dalla sovrabbondanza delle opere espiatorie dei religiosi.** Quindi non è conveniente che questi ultimi lucrino le indulgenze.

Spl. III[a] q. 27, a. 2, arg. 2

Nella Chiesa non ci deve essere nulla che sia incentivo al rilassamento dei religiosi. Ma se ad essi giovassero le indulgenze, queste darebbero occasione al rilassamento della disciplina regolare: poiché i religiosi vagherebbero troppo in cerca di indulgenze, e trascurerebbero le penitenze ricevute nei loro capitoli. Quindi ad essi le indulgenze non giovano.

Spl. III[a] q. 27, a. 2. SED CONTRA:

Il bene non può far male a nessuno. Ma lo stato religioso è un bene. Quindi i religiosi non possono subire il danno di non potersi giovare delle indulgenze.

Spl. III[a] q. 27, a. 2. RESPONDEO:

Possono lucrare indulgenze sia i secolari che i religiosi, purché siano in grazia e osservino le condizioni richieste allo scopo: i religiosi infatti non hanno meno bisogno dell'aiuto altrui che i secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 27, a. 2, ad arg. 1

Benché il religioso sia nello stato di perfezione, non è tuttavia possibile che egli viva senza alcun peccato. Se quindi a un certo punto, peccando, egli si rende reo di pena, può espiarla mediante le indulgenze. E neppure è un controsenso che chi ordinariamente possiede del

superfluo si trovi talvolta in necessità, e quindi abbia bisogno dell'aiuto altrui. Per cui S. Paolo, **Galati 6, 2**, esorta: «**Portate i pesi gli uni degli altri**».

Spl. III[a] q. 27, a. 2, ad arg. 2

L'osservanza regolare non deve essere distrutta a causa delle indulgenze: poiché i religiosi guadagnano maggiori meriti per la vita eterna osservando le proprie leggi che ricercando le indulgenze, benché ottengano una minore remissione di pena temporale, che è un bene inferiore. - Né con le indulgenze sono condonate le penitenze ricevute nel capitolo: poiché questo appartiene più al foro giudiziale che a quello penitenziale, tanto che lo tengono anche dei non sacerdoti. Sono invece condonate le pene ingiunte o dovute per il peccato nel foro penitenziale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le indulgenze possano essere concesse anche **a chi non fa ciò che è richiesto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 27, a. 3, arg. 1

Per chi non può fare una cosa «basta la volontà di farla» *[cf. q. 10, a. 2, ob. 2]*. Ora, talvolta è concessa un'indulgenza in favore di chi fa una determinata elemosina, che un certo povero non può fare, benché ne abbia il desiderio. Quindi questi può lucrare ugualmente tale indulgenza.

Spl. III[a] q. 27, a. 3, arg. 2

Una persona può espiare per un'altra. Ma l'indulgenza è ordinata, come anche l'espiazione, al condono della pena. Quindi una persona può lucrare l'indulgenza per un'altra. E così questa seconda lucra l'indulgenza senza eseguire le opere prescritte.

Spl. III[a] q. 27, a. 3. SED CONTRA:

Tolta la causa, viene meno l'effetto. Se dunque uno non osserva le condizioni imposte, che sono appunto la causa dell'indulgenza, non può lucrarla.

Spl. III[a] q. 27, a. 3 RESPONDEO:

Venendo a mancare la condizione non si ottiene ciò che ad essa è condizionato. Siccome dunque l'indulgenza viene concessa sotto la condizione che si compia o si dia qualcosa, chi ciò non attua non lucra l'indulgenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 27, a. 3, ad arg. 1

Ciò vale per il premio essenziale, non per alcuni altri premi accidentali, come ad es. il condono della pena o altre cose simili.

Spl. III[a] q. 27, a. 3, ad arg. 2

Uno può applicare le proprie opere buone in favore di chi vuole, e quindi può anche espiare per chi vuole. Le indulgenze però possono applicarsi ad altri soltanto secondo l'intenzione di chi le concede. **E poiché costui le concede a chi compie od offre qualcosa, non può questi a sua volta trasferire ad altre persone tale intenzione**. Ciò potrebbe attuarsi solo nel caso in cui la concessione dell'indulgenza fosse così formulata: «Chi fa, oppure colui per il quale si fa tale cosa, lucra tale indulgenza». Ma neppure in tal caso dà l'indulgenza a un altro chi compie l'opera buona, bensì colui che la concede sotto tale forma.

ARTICOLO 4

VIDETUR che un'indulgenza non possa valere per colui che la concede. Infatti:

Spl. III[a] q. 27, a. 4, arg. 1

Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma nessuno può esercitare tale potere su se stesso. Quindi nessuno può acquistare le indulgenze da lui stesso concesse.

Spl. III[a] q. 27, a. 4, arg. 2

Ammesso tale fatto, chi concede indulgenze potrebbe, con un'azione insignificante, assolvere se stesso da tutte le pene dovute per i suoi peccati, e così peccare impunemente. Il che è inaudito.

Spl. III[a] q. 27, a. 4, arg. 3

È proprio del medesimo potere sia concedere indulgenze che scomunicare. Ma uno non può scomunicare se stesso. Quindi neppure può usufruire delle indulgenze da lui concesse.

Spl. III[a] q. 27, a. 4. SED CONTRA:

Se [il prelato] non potesse usufruire del tesoro della Chiesa che dispensa agli altri, si troverebbe in una condizione peggiore della loro.

Spl. III[a] q. 27, a. 4. RESPONDEO:

È necessario che le indulgenze vengano concesse per qualche motivo, **affinché i fedeli per mezzo di esse siano stimolati a compiere opere che ridondino a utilità della Chiesa e a gloria di Dio**. Ora il prelato, a cui spetta promuovere il bene della Chiesa e la gloria di Dio, non ha bisogno di incitamenti a tale scopo. Quindi non può concedere indulgenze [speciali] a se stesso. Può però usufruire di quelle da lui concesse agli altri, avendo esse già una causa sufficiente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 1

Nessuno può esercitare il potere di giurisdizione su se stesso. Tuttavia un prelato può servirsi dei benefici temporali o spirituali che egli ha concesso agli altri col suo potere di giurisdizione: come anche il sacerdote riceve per sé l'Eucaristia che dà agli altri. E allo stesso modo il vescovo può servirsi dei suffragi della Chiesa che egli concede agli altri: grazie ai quali, e non alla giurisdizione, si ha la remissione della pena mediante le indulgenze.

Spl. III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 2

La risposta è evidente dopo quanto si è detto.

Spl. III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 3

La scomunica viene inflitta come una sentenza [giudiziale], che nessuno può pronunciare contro se stesso: in giudizio infatti nessuno può fungere insieme da giudice e da reo. L'indulgenza invece non è data come una sentenza, ma come un'elargizione: e questa uno può concederla a se stesso.

Spl. Questione 28
Proemio

[Pietro Lombardo aveva riassunto quello che gli antichi Padri della Chiesa avevano detto per affermare e giustificare la rigida prassi primitiva di concedere ai peccatori, ricaduti dopo il battesimo, una sola volta la riconciliazione sacramentale. Pietro lombardo si era affrettato a riferire codeste frasi non alla penitenza in genere, ma alla penitenza solenne che presso alcuni, una volta celebrata non viene reiterata. S. Tommaso aveva preso per buona la spiegazione e, come gli altri suoi colleghi di insegnamento, distingue due maniere di amministrare il sacramento della penitenza: la maniera ordinaria che si esaurisce nella confessione auricolare e la maniera solenne o pubblica che esige la pubblica espiazione dei peccati prima della riconciliazione o assoluzione delle colpe. Quest'ultimo sistema della Chiesa primitiva non costituiva un fatto eccezionale, ma era semplicemente la prassi ordinaria.]

Resta ora da considerare **la penitenza solenne**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:
1. Se talora la penitenza debba essere celebrata in modo pubblico o solenne;
2. Se la penitenza solenne si possa reiterare;
3. Il rito della penitenza solenne.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in nessun caso la **penitenza** debba essere celebrata in modo **pubblico o solenne**. Infatti:

Spl. III[a] q. 19, a. 1, arg. 1

Il sacerdote neppure per timore può svelare la confessione di un peccato, per quanto questo possa essere pubblico. Ora, con la penitenza solenne il peccato viene reso pubblico. Perciò tale penitenza non può mai essere imposta.

Spl. III[a] q. 28, a. 1, arg. 2

Il giudizio deve seguire il tipo di tribunale. Ma la penitenza è una specie di giudizio che si svolge in un **tribunale occulto.** Quindi essa non può mai venire celebrata pubblicamente o solennemente.

Spl. III[a] q. 28, a. 1, arg. 3

Secondo **S. Ambrogio** «**la penitenza, cancellando tutti i difetti, restaura la perfezione**». La sua solennità invece produce l'effetto contrario, poiché grava il penitente di molti impedimenti: infatti dopo la penitenza solenne né il **laico** può essere ammesso allo stato clericale, né il **chierico** agli ordini superiori. Quindi la penitenza non va fatta in modo solenne.

Spl. IIIª q. 28, a. 1. SED CONTRA:

1. La penitenza è un sacramento. Ora, in tutti i sacramenti vi è una certa solennità. Quindi questa deve esserci anche nella penitenza.

2. **La medicina va proporzionata all'infermità**. Ora, talvolta il peccato è pubblico, e trascina molti a peccare. Perciò anche la penitenza, che è la sua medicina, deve essere pubblica e solenne a edificazione di molti.

Spl. IIIª q. 28, a. 1. RESPONDEO:

Qualche **penitenza deve essere pubblica e solenne per quattro motivi**:

- **Primo**, perché il **peccato pubblico abbia anche un rimedio pubblico**.
- **Secondo**, perché chi commette un **delitto molto grave è meritevole di una grande umiliazione** anche in questo mondo.
- **Terzo**, per **incutere timore anche negli altri**.
- **Quarto**, perché serva quale esempio di penitenza, **distogliendo dalla disperazione chi si trova in gravi peccati**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 28, a. 1, ad arg. 1

Benché possa sorgere il sospetto che [il penitente] abbia commesso qualche grave peccato, tuttavia il sacerdote, imponendo tale penitenza, non svela il segreto della confessione. *[Nonostante la scarsità della documentazione storica di cui disponeva, San Tommaso ha evitato l'errore in cui sono caduti tanti storici moderni della penitenza, i quali, sentendo parlare di penitenza pubblica, hanno ritenuto senz'altro che nei primi secoli fosse pubblica la confessione stessa dei peccati. Invece è certo che anche allora, pur essendo pubblica l'espiazione imposta, nessuno era costretto ad accusare pubblicamente i propri peccati. Toccava al vescovo o al sacerdote, dopo aver ascoltato la confessione del penitente, giudicare se fosse o no il caso di imporgli la penitenza pubblica. Perciò a tutto rigore non si può escludere che di fatto molti cristiani, mai sottoposti a codesta penitenza, abbiano ricevuto privatamente per colpe minori delle assoluzioni sacramentali.]* Dalla pena infatti non si conosce con certezza il peccato corrispondente, poiché uno potrebbe anche fare penitenza per un altro: come si legge nelle **Vite dei Padri [3, 12]** che uno, per incoraggiare un suo amico a fare penitenza, la fece egli stesso con lui. Se poi il peccato è già pubblico, il reo manifesta egli stesso la sua confessione facendo pubblicamente la penitenza.

Spl. IIIª q. 28, a. 1, ad arg. 2

La penitenza solenne, quanto all'imposizione, non cessa di essere occulta: come uno infatti si confessa in segreto, così **in segreto riceve la penitenza.** È pubblica invece quanto all'esecuzione. Il che non implica alcuna incongruenza.

Spl. IIIª q. 28, a. 1, ad arg. 3

La penitenza non restituisce la precedente dignità, benché ridonando la grazia cancelli tutti i difetti. Le donne infatti, dopo aver fatto penitenza per il peccato di fornicazione, non ricevono il velo, poiché non ricuperano la dignità verginale. In modo analogo, dopo la penitenza

pubblica, il peccatore non riacquista una dignità tale da poter essere ammesso allo stato clericale, e il vescovo che lo accettasse dovrebbe venire privato del diritto di conferire gli ordini, a meno che non sia indotto a ciò dalla necessità, o dall'uso della propria chiesa. In questo caso infatti uno può ottenere la dispensa per essere assunto agli **ordini minori**, ma non ai maggiori.

- **Prima di tutto** per la **dignità** di questi ultimi.
- **Secondo**, per il **timore** che [il peccatore] sia recidivo.
- **Terzo,** per evitare **lo scandalo** che potrebbe sorgere nel popolo per il ricordo dei peccati precedenti.
- **Quarto**, perché essendo il suo peccato pubblico, [lo stesso ordinato] **non avrebbe l'ardire** di correggere gli altri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la penitenza solenne si possa reiterare. Infatti:

[Pietro Lombardo elenca autorità contrastanti dei Padri sull'argomento della reiterabilità della penitenza. Purtroppo a confondere i teologi del secolo XIII intervenne anche un testo del secolo XI tratto dal "De vera et falsa poenitentia" falsamente attribuito a Sant'Agostino in cui chiaramente si condanna la prassi rigorosa che escludeva i recidivi dalla penitenza. E quindi San Tommaso non ebbe modo di comprendere che codesta prassi era stata quella della Chiesa per i primi sei secoli della sua storia; perciò il grande teologo si sforza qui di conciliare i testi più antichi e genuini con la prassi del suo tempo. Egli si schiera con quei teologi e canonisti che distinguendo tra peccati pubblici e peccati occulti, sostenevano la necessità di sottoporre i primi alla penitenza pubblica e solenne la quale non doveva essere reiterata. Egli però non immaginava che gli antichi padri, rifiutando una seconda penitenza ai recidivi, intendessero escluderli per tutta la vita dai sacramenti della Chiesa.]

Spl. III[a] q. 28, a. 2, arg. 1

I sacramenti che non imprimono il carattere, quali l'**Eucaristia e l'Estrema Unzione**, vengono ripetuti con la loro solennità. Ora, la penitenza non imprime il carattere. Quindi va ripetuta in tutta la sua solennità.

Spl. III[a] q. 28, a. 2, arg. 2

La penitenza avviene in modo solenne a causa della gravità e pubblicità del peccato. Ma dopo la penitenza si possono commettere peccati simili, o anche più gravi. Quindi si può fare nuovamente uso della penitenza solenne.

Spl. III[a] q. 28, a. 2. SED CONTRA:

La penitenza solenne significa l'espulsione del primo uomo dal paradiso *[a. 3]*. Ma questa avvenne una sola volta. Quindi anche la penitenza solenne può essere fatta una volta soltanto.

Spl. III[a] q. 28, a. 2. RESPONDEO:

La penitenza solenne non va ripetuta per tre motivi:

- **Primo**, perché ripetendola non la si esponga al **disprezzo**.
- **Secondo**, a causa del **suo significato.**
- **Terzo**, perché la solennità è come una promessa di **perseverare sempre nella penitenza**: quindi la ripetizione è incompatibile con la solennità.

Se poi il penitente pecca di nuovo non gli si chiude la via alla penitenza, però non gli si deve imporre nuovamente quella solenne.

[Secondo la prassi più antica, al recidivo non si si toglieva la speranza per il fatto che lo si esortava a raccomandarsi a Dio e a espiare con le opere buone del suo peccato: "Sebbene a costoro la Chiesa non concedesse la penitenza", scrive Agostino, " Dio però non dimentica per essi la propria pazienza". Nel Medioevo invece si concedeva agli stessi peccatori ricaduti in peccati scandalosi e pubblici, un trattamento più benigno: con le dovute cautele si ammettevano anche alla penitenza privata senza ripetere le cerimonie cui teoricamente avrebbero dovuto sottostare i pubblici peccatori. Oppure si ammettevano alla semplice penitenza pubblica concepita nelle forme cui l'autore accenna nell'articolo seguente]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 28, a. 2, ad arg. 1

Nei sacramenti dei quali si ripete la solennità, questa non è in contrasto con la ripetizione, come invece accade nel nostro caso. Quindi non è la stessa cosa.

Spl. III[a] q. 28, a. 2, ad arg. 2

Non è conveniente reiterare la solennità per le ragioni esposte sopra [nel corpo], benché in forza del delitto commesso uno sia meritevole della medesima penitenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debba imporre la **penitenza solenne alle donne**. Infatti:

Spl. III[a] q. 28, a. 3, arg. 1

L'uomo a cui è imposta la penitenza solenne deve essere rasato. Ma ciò non è decoroso per le donne, come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 5 ss..** Quindi esse non vanno sottoposte alla penitenza solenne.

Spl. III[a] q. 28, a. 3, arg. 2

Inoltre sembra che si debba imporre [anche] ai chierici. Essa infatti viene inflitta a causa della gravita del delitto. Ma uno stesso peccato è più grave in un chierico che in un laico. Quindi si deve imporre al chierico più che al laico.

Spl. III[a] q. 28, a. 3, arg. 3

Sembra infine che possa infliggerla qualunque sacerdote. Infatti è proprio di chi possiede il potere di giurisdizione assolvere nel foro penitenziale. Ora, ogni semplice sacerdote possiede tale potere. Egli quindi può amministrare questa penitenza.

Spl. IIIª q. 28, a. 3 RESPONDEO:

Ogni penitenza solenne è pubblica, ma non viceversa.

- La prima infatti si svolge nel modo seguente.

+ **All'inizio della quaresima i penitenti**, con i loro rispettivi sacerdoti, si presentano al vescovo della città davanti alla porta della Chiesa vestiti di sacco, scalzi, col capo chino e rasato.

+ Fattili entrare in chiesa, il vescovo col clero recita i sette salmi penitenziali; dopo di che li asperge con l'acqua santa, impone loro la mano, cosparge il loro capo di cenere, mette loro il cilicio al collo e piangendo annunzia che, come Adamo fu scacciato dal paradiso, così essi **vengono espulsi dalla Chiesa**.

+ Ordina poi ai ministri di farli **uscire fuori di chiesa**, mentre il clero li accompagna col canto del responsorio: «Col sudore della tua fronte», ecc.

+ **Il Giovedì Santo** poi di ogni anno [i penitenti] vengono ricondotti in chiesa dai rispettivi sacerdoti, e qui rimangono fino all'ottava di Pasqua, senza però che possano né comunicarsi né ricevere la pace.

+ E **così devono fare ogni anno finché rimane loro interdetto l'ingresso in chiesa**.

+ Però **l'ultima riconciliazione è riservata al vescovo**, al quale esclusivamente spetta l'imposizione della **penitenza solenne**. Questa può essere imposta sia agli uomini che alle donne; ma non ai chierici, per evitare lo scandalo. Essa però non va imposta se non per un peccato che «abbia commosso tutta la città».

- Invece **la penitenza pubblica non solenne**, quella cioè che si fa davanti alla Chiesa, ma senza la predetta solennità, come ad es. girare per il mondo col bastone da pellegrino, può essere reiterata, può essere inflitta dai semplici sacerdoti ed essere imposta anche ai chierici.

[Pare che i teologi medievali non abbiano ben compreso il significato di quelle antiche norme del diritto canonico che non ammettevano la pubblica e solenne penitenza dei chierici infatti tale esclusione non era un trattamento di favore, ma di rigore. Il chierico colpevole di quei gravi peccati che meritavano la penitenza pubblica, non doveva essere sottoposto alla penitenza, però veniva degradato e abbandonato ad tempus, come i recidivi, alla misericordia di Dio. Poteva in seguito essere ammesso alla comunione della Chiesa come laico. Per incorrere in codesti rigori della penitenza non era necessario, come pensavano i medievali, che la colpa fosse pubblica: bastava che fosse stata di particolare gravità.] Talvolta però per penitenza solenne si intende solo quella pubblica. E così certi autori parlano della penitenza solenne in modo diverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 1

La **capigliatura è per la donna un segno di soggezione**, al contrario che per l'uomo. Per questo nella penitenza non è necessario radere la donna, come si fa per l'uomo.

Spl. IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 2

Benché nel commettere lo stesso genere di peccato il chierico pecchi più gravemente del laico, tuttavia non gli si impone la penitenza solenne affinché **non venga vilipeso l'ordine** [di cui è insignito]. Quindi ciò avviene per riguardo non della persona, ma dell'ordine.

Spl. IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 3

Nel porre rimedio a gravi peccati è necessaria **molta attenzione**. Per questo l'imposizione della **penitenza solenne**, da infliggersi soltanto per peccati gravissimi, è **riservata al solo vescovo.**

Spl. Questione 29
Proemio

Dopo quanto s'è detto, passiamo a studiare il **sacramento dell'estrema unzione**. In proposito ci sono cinque cose da considerare:

- **primo**, la sua **essenza**, e la sua **istituzio**ne;
- **secondo**, i suoi **effetti**;
- **terzo,** il suo **ministro**;
- **quarto**, **a quali persone** si debba conferire e in quali parti del corpo;
- **quinto**, se si possa **ripetere** sulla stessa persona.

Sul primo argomento si pongono nove quesiti:

1. Se l'estrema unzione sia un sacramento;
2. Se sia un unico sacramento;
3. Se sia stato istituito da Cristo;
4. Se la sua materia adatta sia l'olio d'oliva;
5. Se l'olio debba essere consacrato;
6. Se debba essere consacrato dal Vescovo;
7. Se questo sacramento abbia una forma;
8. Se la forma debba esprimersi con un'orazione deprecatoria;
9. Se questa orazione costituisca la forma adatta di questo sacramento.

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 29, a. 1, arg. 1

L'olio viene usato sia per gli infermi che per i catecumeni. Ma l'unzione con l'olio sui catecumeni non è un sacramento. Quindi neppure l'estrema unzione che si fa sui malati.

Spl. III[a] q. 29, a. 1, arg. 2

I sacramenti della legge antica erano segni di quelli della legge nuova. Ma nell'antica legge non si ha alcuna figura dell'estrema unzione. Perciò questa non è un sacramento della nuova legge.

Spl. III[a] q. 29, a. 1, arg. 3

Secondo **Dionigi** ogni sacramento serve o a «**purificare** », o a «**illuminare**», o a «**perfezionare**». Ora, l'estrema unzione non serve né a purificare né a illuminare, poiché ciò

compete solo al battesimo, né a perfezionare, poiché secondo lo stesso Dionigi [ib.] ciò è proprio della cresima e dell'Eucaristia. Quindi l'estrema unzione non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 1. SED CONTRA:

1. I sacramenti della Chiesa sono dei **rimedi adatti per ogni stato dell'uomo**. Ma per i moribondi non c'è altro rimedio che l'estrema unzione. Questa è dunque un sacramento.

2. I sacramenti sono come delle **medicine spirituali**. Ma l'estrema unzione è una medicina spirituale, poiché secondo S. **Giacomo 5, 14 s.,** **Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. 15 E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati..** Quindi è un sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 1. RESPONDEO:

Tra le azioni visibili della Chiesa alcune sono **sacramenti**, come il battesimo, altre **sacramentali,** come l'esorcismo. E tra di esse esiste questa differenza: **il sacramento è quell'azione della Chiesa che raggiunge l'effetto principale** inteso nell'amministrazione dei sacramenti; il **sacramentale** invece è quell'**azione** la quale, benché non raggiunga l'effetto principale, tuttavia è in qualche modo **ordinata ad esso**. Ora, **l'effetto voluto nell'amministrazione dei sacramenti è la guarigione dalle infermità del peccato, come scrive Isaia 27, 9:** «**Tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto**». Siccome dunque l'estrema unzione, stando alle parole di S. Giacomo, raggiunge tale scopo, e non è subordinata a un altro sacramento, **ne segue che l'estrema unzione è un sacramento e non un sacramentale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 1

L'unzione con l'olio che viene fatta sul catecumeno non conferisce la remissione dei peccati, che è prodotta dal battesimo, ma soltanto dispone in qualche modo a quest'ultimo. Essa quindi non è un sacramento, come lo è invece l'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 2

Questo sacramento dispone immediatamente alla gloria, venendo dato agli **agonizzanti.** Poiché dunque il periodo della legge antica non era ancora il tempo per entrare nella gloria, dato che «**la legge non ha portato nulla alla perfezione», Ebrei 7, 19,** l'estrema unzione non poté essere prefigurata da un sacramento correlativo come da un'immagine del medesimo genere. Sebbene in qualche modo sia stata vagamente prefigurata da tutte le guarigioni di cui si parla nell'antica legge.

Spl. III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 3

Dionigi non nomina l'estrema unzione, come neppure la penitenza né il matrimonio, poiché egli intende parlare dei sacramenti solo in quanto essi ci fanno conoscere l'ordinata disposizione della gerarchia ecclesiastica per ciò che riguarda i ministri, le loro azioni e i fedeli. Tuttavia, poiché con l'estrema unzione si ottiene la grazia e la remissione dei peccati,

non c'è dubbio che essa abbia una **forza illuminatrice e purificatrice**, come il battesimo, benché non in maniera così perfetta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'estrema unzione non sia un **sacramento unico**, Infatti:

Spl. III^a q. 29, a. 2, arg. 1

Una cosa deriva la sua unità dalla propria materia e dalla propria forma: poiché unica è la ragione del suo essere e della sua unità. Ma la **forma** di questo sacramento viene ripetuta **più volte**, anche durante una stessa amministrazione, e la **materia** viene applicata al malato tante volte quante sono le parti da ungersi. Quindi non è un sacramento unico.

Spl. III^a q. 29, a. 2, arg. 2

Il sacramento consiste nell'unzione: è infatti ridicolo affermare che consiste nell'olio. Ora, si hanno diverse unzioni. Quindi diversi sacramenti.

Spl. III^a q. 29, a. 2, arg. 3

Un sacramento va conferito da un solo sacerdote. Talvolta però l'estrema unzione non può essere amministrata da un solo ministro: se dopo la prima unzione, ad es., il sacerdote muore, un altro deve continuare [il rito]. Quindi l'estrema unzione non è un unico sacramento.

Spl. III^a q. 29, a. 2. SED CONTRA:

1. L'unzione è per questo sacramento ciò che l'immersione è per il battesimo. Ma diverse immersioni costituiscono un unico sacramento del battesimo. Quindi **più unzioni costituiscono un unico sacramento dell'estrema unzione.**

2. Se il sacramento non fosse uno solo, dopo la prima unzione non sarebbe necessaria la seconda per l'integrità: poiché ogni sacramento è perfetto per la sua essenza. Ma ciò è falso. Quindi si tratta di un sacramento unico.

Spl. III^a q. 29, a. 2. RESPONDEO:

Propriamente parlando, l'unità numerica può essere intesa in tre modi:

- Primo, come nell'indivisibile, che esclude ogni pluralità sia in atto che in potenza: tali sono il punto e l'unità.

- Secondo, come nel continuo, che in atto è uno, ma in potenza è molteplice: tale è, ad es., la linea.

- Terzo, come in **una realtà perfetta costituita di molte parti**: come una **casa** è l'insieme di molte cose in atto, ma tutte riunite in una struttura comune. **Ora, ogni sacramento è uno in quest'ultimo senso: poiché i molti elementi che in esso si trovano significano e producono una medesima realtà**. **Il sacramento infatti produce ciò che significa:**

- Perciò quando un solo atto basta a significare perfettamente [il suo effetto], la sua unità consiste in quell'**unico atto**: è il caso, ad es., della **confermazione**.

- Quando invece la significazione del sacramento può aversi in **uno o in più atti**, allora il sacramento può essere perfetto con più azioni o con una soltanto: **il battesimo**, ad es., può consistere in una o in tre immersioni, poiché l'abluzione, significata nel battesimo, può essere fatta con una immersione o con molte.

- Quando infine si può avere la perfetta significazione solamente **con diversi atti**, allora tutti questi sono necessari all'integrità del sacramento: come avviene nell'**Eucaristia**, poiché la refezione corporale, che è figura di quella spirituale, non si ha se non con il cibo e la bevanda insieme. **E la stessa cosa succede nell'estrema unzione**: la cura delle piaghe interiori infatti non può essere significata in maniera perfetta se non mediante l'applicazione della medicina alle loro diverse radici. Quindi alla perfezione di questo sacramento sono necessari diversi atti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 1

L'**unità perfetta** di un tutto non viene distrutta dalla **diversità della materia e della forma che si trova nelle parti.** Come nell'uomo la materia e la forma della carne non sono quelle delle ossa. Allo stesso modo dunque nei sacramenti dell'Eucaristia e dell'estrema unzione la pluralità della materia e della forma non pregiudica l'unità del sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 2

Benché, assolutamente parlando, quelle azioni siano molte, tuttavia formano insieme un'azione perfetta, che è l'unzione di tutti i sensi esterni, mediante i quali si contraggono le infermità interiori.

Spl. III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 3

Benché nell'Eucaristia, se il sacerdote muore dopo la consacrazione del pane, un altro sacerdote possa consacrare il vino cominciando da dove si era fermato il primo, oppure ricominciare tutto da capo con un'altra materia, nell'estrema unzione non può ricominciare da capo, ma deve sempre continuare [il rito]: e questo perché ripetere l'unzione nella parte già unta equivarrebbe a consacrare un'ostia due volte, cosa assolutamente proibita. Tuttavia la pluralità dei ministri non distrugge l'unità del sacramento: poiché essi operano soltanto come strumenti; ora, la pluralità dei martelli usati dal fabbro non impedisce l'unità della sua opera.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che questo sacramento non **sia stato istituito da Cristo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 29, a. 3, arg. 1

Dei sacramenti istituiti da Cristo si fa menzione nel Vangelo: come nel caso dell'Eucaristia, Matteo 26, 26 ss., e del battesimo, Matteo 3, 11 ss.; 28, 19. Ora, nel Vangelo non si trova alcun accenno all'estrema unzione. Questa dunque non fu istituita da Cristo.

Spl. III[a] q. 29, a. 3, arg. 2

Il Maestro delle Sentenze [4, 23, 3] dice espressamente che essa fu **istituita dagli Apostoli**. Quindi non la istituì Cristo personalmente.

Spl. III^a q. 29, a. 3, arg. 3

Il sacramento dell'Eucaristia, che fu istituito da Cristo, fu anche da lui direttamente mostrato, **Matteo 26, 26 ss..** Ora, egli non mostrò a nessuno l'estrema unzione. Quindi non la istituì direttamente.

Spl. III^a q. 29, a. 3. SED CONTRA:

1. I sacramenti della legge nuova sono superiori a quelli dell'antica. Ma quelli furono tutti istituiti da Dio. A maggior ragione quindi tutti i sacramenti della legge nuova devono avere Cristo per autore.

2. Chi istituisce una cosa può anche sopprimerla. Ora la Chiesa, che nei successori degli Apostoli gode della loro stessa autorità, non può abolire il sacramento dell'estrema unzione. Questo fu dunque istituito non dagli Apostoli, ma da Cristo.

Spl. III^a q. 29, a. 3 RESPONDEO:

Sull'argomento abbiamo due opinioni. Alcuni dicono che Cristo non istituì né l'estrema unzione né la confermazione direttamente, ma ne affidò l'istituzione agli Apostoli: data infatti la pienezza di grazia che viene conferita con questi due sacramenti, essi non poterono essere istituiti prima della piena venuta dello Spirito Santo. E così questi sacramenti apparterebbero alla legge nuova in modo da non avere alcuna prefigurazione nell'antica. - Ma questa ragione non è molto cogente: poiché come Cristo prima della sua passione promise la venuta perfetta dello Spirito Santo, così poté anche istituire questo sacramento. Perciò altri dicono che **Cristo istituì personalmente tutti i sacramenti;** ma alcuni, più difficili a credersi, li promulgò egli stesso, altri invece li lasciò da promulgare agli Apostoli, come l'**estrema unzione** e la **confermazione**. E questa opinione sembra più probabile, poiché i sacramenti fanno parte del fondamento della legge [cristiana], per cui la loro istituzione spetta al **Legislatore**. Inoltre essi dall'istituzione stessa traggono la loro efficacia, la quale non può derivare in essi che da **Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 29, a. 3, ad arg. 1

Il Signore operò e disse molte cose che non si trovano nel Vangelo. Gli Evangelisti infatti si preoccuparono di trasmettere soprattutto quanto era necessario per la **salvezza** e per l'**organizzazione della Chiesa**. Perciò narrarono l'istituzione fatta da Cristo del battesimo, della penitenza, dell'Eucaristia e dell'ordine piuttosto che quella dell'estrema unzione, la quale né è necessaria alla salvezza, né appartiene all'organizzazione o disposizione della Chiesa. Tuttavia si accenna anche all'unzione con l'olio nel Vangelo di S. **Marco 6, 13**, dove è scritto che gli Apostoli «**ungevano con olio gli infermi**»*.[7 Allora chiamò i Dodici, ed incominciò a mandarli a due a due e diede loro potere sugli spiriti immondi. **8** E ordinò loro che, oltre al bastone, non prendessero nulla per il viaggio: né pane, né bisaccia, né denaro nella borsa; **9** ma, calzati solo i sandali, non indossassero due tuniche. **10** E diceva loro: «Entrati in una casa, rimanetevi fino a che ve ne andiate da quel luogo. **11** Se in qualche luogo*

*non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro». **12** E partiti, predicavano che la gente si convertisse, **13** scacciavano molti demòni, **ungevano di olio molti infermi e li guarivano**.]*

Spl. III[a] q. 29, a. 3, ad arg. 2

Il Maestro delle Sentenze dice che questo sacramento fu istituito dagli Apostoli perché **la sua istituzione ci è stata promulgata mediante il loro insegnamento.**

Spl. III[a] q. 29, a. 3, ad arg. 3

Cristo mostrò soltanto quei sacramenti che anch'egli ricevette, a nostro esempio. Ma egli non poteva ricevere né la **penitenza** né **l'estrema unzione**, essendo senza peccato. Quindi non mostrò questi due sacramenti.

ARTICOLO 4

VIDETUR che l'**olio d'oliva** non sia la **materia adatta per questo sacramento**. Infatti:

Spl. III[a] q. 29, a. 4, arg. 1

Questo sacramento dispone direttamente all'**incorruzione**. Ma questa è simboleggiata dal **balsamo**, che si trova nel **crisma**. Perciò il crisma sarebbe più adatto come materia di questo sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 4, arg. 2

L'estrema unzione è un medicamento spirituale. Questo però è significato dall'uso del vino, come risulta dalla parabola dell'uomo ferito dai briganti. Quindi il vino sarebbe una materia più adatta per questo sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 4, arg. 3

Dove maggiore è il pericolo, più disponibile deve essere il rimedio. Ma l'olio non è un rimedio facilmente reperibile, poiché non si trova dappertutto. Poiché dunque l'estrema unzione viene data ai moribondi, che sono nel più grande pericolo, l'olio d'oliva non sembra la materia adatta per questo sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 4. SED CONTRA:

1. S. **Giacomo 5, 14** determina **l'olio come materia dell'estrema unzione**.*[Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia salmeggi. Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore.]* Ora, il vero olio è quello d'oliva. Quindi esso è la materia di questo sacramento.

2. **La guarigione spirituale è significata dall'unzione con l'olio, secondo le parole di Isaia 1, 6:** «**La piaga aperta non è stata medicata né curata con l'olio** ». Perciò l'olio è la materia adatta per questo sacramento.

Spl. III[a] q. 29, a. 4. RESPONDEO:

La cura spirituale che si fa alla fine [della vita] deve essere perfetta, poiché dopo di quella non ce n'è un'altra; e delicata, affinché la speranza, tanto necessaria ai moribondi, non venga distrutta, ma nutrita. Ora, **l'olio ha una funzione lenitiva e profondamente penetrativa, e inoltre tende a diffondersi.** Perciò, in forza di queste due qualità, è la materia adatta per questo sacramento. E poiché per olio si intende soprattutto il **succo dell'oliva**, mentre gli altri succhi sono chiamati olio **per una somiglianza con quello**, di conseguenza quale materia dell'estrema unzione va preso l'olio d'oliva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 4, ad arg. 1

L'incorruzione della gloria è la realtà non contenuta in questo sacramento: perciò non è necessario che la materia ne contenga la significazione. Quindi non è il caso di usare il balsamo come materia dell'estrema unzione: esso infatti, con il profumo, indica «la buona fama», di cui ormai i moribondi non hanno più bisogno, mentre hanno bisogno della «purezza di coscienza», significata dall'olio.

Spl. III[a] q. 29, a. 4, ad arg. 2

Il vino sana con bruciore, l'olio invece dolcemente. Perciò la medicazione col vino appartiene più alla penitenza che all'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 4, ad arg. 3

L'olio d'oliva, benché non sia prodotto dappertutto, può tuttavia essere facilmente trasportato. - Inoltre questo sacramento non è necessario al punto che senza di esso non si possa ottenere la salvezza eterna.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**olio** non debba essere **consacrato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 29, a. 5, arg. 1

Questo sacramento riceve una santificazione **attraverso le parole che vengono usate nell'amministrarlo**. Quindi è inutile un'altra santificazione riguardante la materia.

Spl. III[a] q. 29, a. 5, arg. 2

I sacramenti ricevono l'efficacia e il significato dalla materia. Ora, l'olio significa per sua natura l'effetto dell'estrema unzione, mentre ha l'efficacia per l'istituzione divina. Quindi non è necessaria una speciale consacrazione della materia.

Spl. III[a] q. 29, a. 5, arg. 3

Il battesimo è più perfetto dell'estrema unzione. Ora in esso, per la validità del sacramento, non è necessaria una previa benedizione dell'acqua. Quindi neppure nell'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 5. SED CONTRA:

In tutte le altre unzioni la materia viene consacrata. Trattandosi quindi di un'unzione, questo sacramento esige la materia consacrata.

Spl. III[a] q. 29, a. 5. RESPONDEO:

Alcuni affermano che la materia di questo sacramento sarebbe semplicemente l'olio, per cui il sacramento sarebbe compiuto con la consacrazione dell'olio da parte del vescovo. - Ma ciò risulta evidentemente falso in base a quanto abbiamo detto sull'Eucaristia *[cf. In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2; III, q. 78, a. 1]*, che cioè solo quel sacramento consiste nella consacrazione della materia. Dobbiamo quindi affermare che **questo sacramento consiste nell'unzione, come il battesimo nell'abluzione; e che la sua materia è l'olio consacrato**. Tre sono poi le ragioni che sembrano esigere tale consacrazione per questo e per altri sacramenti:

- **Primo**, perché tutti i sacramenti derivano la loro efficacia da Cristo. Perciò i sacramenti che egli amministrò hanno la loro efficacia dall'uso che egli ne ha fatto: come ad es. «**toccando con la sua carne le acque conferì ad esse la virtù rigenerativa**», **P. Lombardo, Sent. 4, 3**. Ora, egli non fece uso di questo sacramento, né di qualche altra unzione fisica. **Quindi per tutte le unzioni è richiesto che la materia sia consacrata.**

- **Secondo**, **per ottenere la pienezza della grazia**, che qui deve essere infusa per togliere non solo la colpa, ma anche le sue scorie e l'infermità corporale.

- **Terzo**, perché il suo effetto fisico, cioè la guarigione, **non deriva da una proprietà naturale della materia**. Quindi è necessario che questa **riceva tale efficacia dalla consacrazione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 5, ad arg. 1

La prima consacrazione riguarda la materia in se stessa, mentre la seconda riguarda il suo uso, cioè la produzione attuale dell'effetto che le è proprio. Quindi entrambe sono necessarie: poiché anche gli strumenti ricevono la loro efficacia dall'artefice sia quando egli li fabbrica, sia quando li usa.

Spl. III[a] q. 29, a. 5, ad arg. 2

Questa efficacia, che proviene dall'istituzione del sacramento, viene applicata alla materia mediante la consacrazione.

Spl. III[a] q. 29, a. 5, ad arg. 3

Resta così risolta anche la terza obiezioni [nel corpo].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la materia di questo sacramento non debba essere **consacrata dal vescovo.** Infatti:

Spl. III[a] q. 29, a. 6, arg. 1

La consacrazione della materia è più nobile nell'**Eucaristia** che nell'estrema unzione. Ora, nell'Eucaristia il sacerdote può consacrare. Quindi anche nell'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 6, arg. 2

Nell'ordine **materiale** un'arte superiore non prepara mai la materia a un'arte inferiore: poiché, come dice Aristotele, **quella che usa la materia è più nobile di quella che la prepara**. Ora, il vescovo sta al di sopra del sacerdote. Quindi non deve preparare la materia di cui questi si serve. Ma il sacerdote amministra questo sacramento, come diremo in seguito *[q. 31, a. 3]*. Perciò non spetta al vescovo consacrarne la materia.

Spl. III[a] q. 29, a. 6. SED CONTRA:

Siccome nelle altre unzioni la materia viene consacrata dal vescovo, è necessario che la stessa cosa avvenga anche per questa.

Spl. III[a] q. 29, a. 6 RESPONDEO:

Il **ministro** non produce l'effetto per virtù propria come **agente principale**, ma per l'efficacia del sacramento che amministra. **La** quale **efficacia prima di tutto sta in Cristo**, dal quale gradatamente deriva sugli altri: cioè **sul popolo** mediante i **ministri** che dispensano i sacramenti, e sui **ministri inferiori** mediante quelli superiori che ne consacrano la materia. Perciò in tutti i sacramenti che hanno bisogno della materia consacrata **la prima consacrazione spetta al vescovo**, e l'**uso talvolta al sacerdote**, per mostrare che il potere sacerdotale deriva da quello episcopale, secondo le parole del **Salmo 132, 2**: «**Come l'olio profumato sul capo, che prima scende sulla barba, e poi fino all'orlo della veste**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 6, ad arg. 1

Il sacramento dell'Eucaristia consiste nella **consacrazione della materia, non nel suo uso**. Perciò, propriamente parlando, ciò che funge da materia del sacramento non è qualcosa di consacrato. Quindi non è richiesta la previa consacrazione della materia da parte del vescovo. È necessaria però la **consacrazione dell'altare** e degli altri **oggetti**, perfino dello stesso **sacerdote**, e questa non può essere fatta che dal **vescovo. Quindi anche in quel sacramento viene indicata la derivazione del potere sacerdotale da quello episcopale**, come afferma Dionigi. Per cui il sacerdote può eseguire quella consacrazione della materia che costituisce lo stesso sacramento, e non quella che, essendo un sacramentale, è ordinata a un sacramento che si realizza nell'uso da parte dei fedeli. E la ragione sta nel fatto che rispetto al corpo reale di Cristo nessun ordine è al di sopra del sacerdozio, mentre rispetto al corpo mistico, come vedremo in seguito *[q. 40, a. 4]*, **l'ordine episcopale è superiore a quello sacerdotale**.

Spl. III[a] q. 29, a. 6, ad arg. 2

La **materia del sacramento** non è, come nelle arti meccaniche, il soggetto sul quale opera chi ne fa uso, ma è il **mezzo** per produrre l'effetto, partecipando in qualche modo alla ragione di causa efficiente in quanto **è un certo strumento dell'azione divina.** È quindi necessario che la materia riceva tale capacità da un'arte o potere superiore. **Poiché nelle cause efficienti**

quanto più un agente è anteriore, tanto più è perfetto, mentre nelle cause materiali quanto più la materia è anteriore, tanto meno è perfetta.

ARTICOLO 7

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

Spl. III[a] q. 29, a. 7, arg. 1

Poiché i sacramenti attingono la loro efficacia dall'istituzione e dalla forma, è necessario che chi li ha istituiti dia loro anche la forma. Ma né da Cristo né dagli Apostoli ci è stata tramandata la forma dell'estrema unzione. Quindi essa non esiste.

Spl. III[a] q. 29, a. 7, arg. 2

Ciò che nel sacramento è essenziale viene osservato da tutti. Ma in un sacramento che ha la forma non c'è nulla di più essenziale di questa. Non essendovi quindi una forma comune di questo sacramento, in quanto si usano diversi formulari, sembra che esso non abbia forma alcuna.

Spl. III[a] q. 29, a. 7, arg. 3

La forma nel battesimo è richiesta soltanto per la consacrazione della materia, che è «l'acqua santificata con la parola di vita per cancellare i peccati » [Ugo di S. Vitt., De sacram. 2, 6, 2]. Ma l'estrema unzione ha una materia consacrata in precedenza. Quindi non ha bisogno di alcuna forma.

Spl. III[a] q. 29, a. 7. SED CONTRA:

1. **Il Maestro delle Sentenze** [4, 1, 5] **afferma che ogni sacramento della nuova legge consiste in cose e in parole. Ma le parole sono la forma del sacramento**. È dunque chiaro che l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, deve avere una forma.

2. A questo scopo esiste il rito della Chiesa universale, secondo il quale **vengono pronunciate delle parole** nel conferire l'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 7. RESPONDEO:

Alcuni sostennero che questo sacramento non ha bisogno di alcuna forma. - Ma ciò deroga all'effetto dell'estrema unzione, poiché ogni sacramento produce ciò che significa. Ora **la significazione della materia, potendo applicarsi a molte cose, si concreta in un determinato effetto soltanto per mezzo delle parole della forma.** Quindi in tutti i sacramenti della nuova legge, i quali «**producono ciò che significano**» *[III, q. 62, a. 1, ad 1]*, **bisogna che si trovino delle realtà e delle parole**. Inoltre sembra che **S. Giacomo 5, 15**, come diremo in seguito *[aa. 8, 9]*, ponga tutta la forza del sacramento nell'«**orazione**», che costituisce la forma. Perciò la predetta opinione è presuntuosa ed erronea. Dobbiamo quindi affermare, secondo l'opinione comune, che l'estrema unzione ha come gli altri sacramenti una forma determinata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 29, a. 7, ad arg. 1

La Sacra Scrittura è diretta indistintamente a tutti. Perciò è necessario che in essa sia espressa la forma del **battesimo**, che tutti possono amministrare. E così pure la forma dell'**Eucaristia**, che esprime la fede in quel sacramento, che è necessaria alla salvezza. La forma invece degli altri sacramenti non si trova nella Scrittura, ma la Chiesa l'ha ricevuta dal Signore mediante la **tradizione apostolica**, come afferma S. Paolo, **1Corinti 11, 23**: «**Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso** ».

Spl. IIIª q. 29, a. 7, ad arg. 2

Le parole essenziali, cioè l'orazione deprecatoria, vengono pronunciate da tutti; non così invece le **parole di pura convenienza**.

Spl. IIIª q. 29, a. 7, ad arg. 3

La materia del battesimo è in qualche modo già santificata in se stessa grazie al contatto con il corpo del Salvatore, ma con le parole della forma riceve la forza di santificare attualmente [il battezzando]. E così pure nell'estrema unzione, oltre alla consacrazione della materia in se stessa, è necessaria un'altra consacrazione al momento dell'uso per santificare attualmente

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la forma di questo sacramento debba esprimersi con un **discorso indicativo**, e non **deprecatorio** *[Che tende a deprecare, a scongiurare un male o un danno]*. Infatti:

Spl. IIIª q. 29, a. 8, arg. 1

I sacramenti della nuova legge producono certamente il loro effetto. Ma tale certezza può venire espressa nella forma sacramentale soltanto con una locuzione indicativa, ad es.: «Questo è il mio corpo»; «Io ti battezzo». Quindi deve essere indicativa anche la forma dell'estrema unzione.

Spl. IIIª q. 29, a. 8, arg. 2

Nella forma va espressa l'**intenzione** del ministro, che è necessaria per la validità del sacramento. Ma tale intenzione non viene espressa che con una **formula indicativa**. Quindi, ecc.

Spl. IIIª q. 29, a. 8, arg. 3

In alcune chiese per l'amministrazione dell'estrema unzione si usano queste parole: «**Ungo questi occhi con l'olio consacrato nel nome del Padre**», ecc., e ciò in armonia con la forma degli altri sacramenti. Quindi la forma di questo sacramento consiste in tale formula.

Spl. IIIª q. 29, a. 8. SED CONTRA:

1. Ciò che costituisce la forma del sacramento va osservato da tutti. Ora, rientrano nella consuetudine di tutte le chiese non le parole citate *[ob. 3]*, ma le seguenti **in forma deprecatoria:** «**Per questa santa unzione e la sua piissima misericordia ti perdoni il**

Signore tutte le colpe che hai commesso con la vista», ecc. Quindi la forma di questo sacramento è un'orazione deprecatoria.

2. Ciò risulta anche dalle parole di **S. Giacomo 5, 15**, che attribuisce l'efficacia di questo sacramento alla preghiera: «La preghiera della fede», egli dice, «salverà il malato». Poiché dunque l'efficacia del sacramento viene dalla forma, è chiaro che questa formula deprecatoria [ob. prec.] è la forma dell'estrema unzione.

Spl. III[a] q. 29, a. 8. RESPONDEO:

La forma dell'estrema unzione consiste in un'**orazione deprecatoria**, come appare evidente dalle **parole di S. Giacomo** e dall'**uso della Chiesa romana**, la quale nell'amministrazione di questo sacramento usa solo parole deprecatorie. E ciò per diverse motivi:

- **Primo**, poiché chi riceve questo sacramento è **debole di forze**. Per cui ha bisogno di essere sostenuto con la preghiera.

- **Secondo**, poiché chi lo riceve morendo cessa di appartenere alla Chiesa militante per **riposare solo nelle mani di Dio.** Perciò viene affidato a lui con la preghiera.

- **Terzo**, poiché l'estrema unzione **non ha un effetto determinato** che venga prodotto immancabilmente dall'azione del ministro non appena si attuano gli elementi necessari all'essenza del sacramento, come capita invece nel battesimo e nella cresima quanto al carattere, nell'Eucaristia quanto alla transustanziazione e nella penitenza quanto alla remissione dei peccati, se c'è la contrizione, che è un requisito essenziale della penitenza; non così invece nell'estrema unzione. Perciò in questo sacramento la forma non può essere di modo indicativo, come è invece negli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 8, ad arg. 1

Questo sacramento, come anche gli altri citati [nel corpo], possiede di per sé un effetto certo, ma il suo conseguimento può essere ostacolato dall'indisposizione di chi lo riceve, anche se possiede l'intenzione. Per l'estrema unzione quindi non succede lo stesso che per gli altri sacramenti, nei quali in qualche modo un certo effetto viene sempre ottenuto.

Spl. III[a] q. 29, a. 8, ad arg. 2

L'intenzione è espressa sufficientemente dall'atto menzionato nella forma, cioè: «Per questa santa unzione».

Spl. III[a] q. 29, a. 8, ad arg. 3

Le parole in forma indicativa che secondo il costume di alcune chiese precedono l'orazione non sono la **forma del sacramento**, ma solo una **preparazione ad essa**, nel senso che servono al ministro per determinare la sua intenzione rispetto a ciò che sta per fare.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la suddetta **formula [deprecatoria]** non costituisca **la forma adatta di questo sacramento**. Infatti:

Spl. III[a] q. 29, a. 9, arg. 1

Nella forma degli altri sacramenti si fa menzione della materia: ad es. nella confermazione. Ma ciò non avviene nelle parole citate. Quindi questa forma non è adatta.

Spl. III[a] q. 29, a. 9, arg. 2

L'effetto dell'estrema unzione è frutto della misericordia divina alla pari di quello degli altri sacramenti. Ma nella forma di questi è ricordata la **Trinità** e la **passione [di Cristo]**, non la **misericordia divina**. Lo stesso dunque deve avvenire qui.

Spl. III[a] q. 29, a. 9, arg. 3

Nel testo [delle Sentenze 23, 3] si parla di un duplice effetto di questo sacramento. Ora, nelle parole citate si fa menzione soltanto di un effetto, cioè della remissione dei peccati, e non della guarigione fisica, a cui **S. Giacomo 5, 15**, ordina la preghiera della fede quando dice: «**La preghiera della fede salverà il malato**». Quindi la forma citata non è adatta.

Spl. III[a] q. 29, a. 9 RESPONDEO:

L'orazione citata è la **forma adatta per l'estrema unzione**. Infatti ricorda innanzitutto il **sacramento,** con le parole: «**Per questa santa unzione**»; manifesta poi **chi opera in esso**, cioè «**la misericordia divina**», e infine **il suo effetto**, cioè «**la remissione dei peccati**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 29, a. 9, ad arg. 1

La materia di questo sacramento può essere intesa **attraverso l'atto dell'unzione**; non invece la materia della confermazione attraverso l'atto espresso dalla forma. Quindi l'accostamento non vale.

Spl. III[a] q. 29, a. 9, ad arg. 2

La misericordia dice ordine alla miseria. Poiché dunque l'estrema unzione viene conferita a chi si trova nella **miseria**, cioè nell'**infermità**, è giusto che in questo sacramento più che negli altri sia ricordata la **misericordia**.

Spl. III[a] q. 29, a. 9, ad arg. 3

Nella forma del sacramento va espresso l'effetto principale, che si ottiene sempre se non c'è impedimento da parte del soggetto. Questo effetto però non è la salute fisica, come si vedrà in seguito *[q. 29, a. 2]*, benché talvolta si abbia anche questa. Per cui S. Giacomo attribuisce tale effetto alla preghiera, che è la forma di questo sacramento.

Spl. Questione 30
Proemio

Passiamo ora a parlare dell'effetto di questo sacramento.
Sull'argomento ai pongono tre quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 30, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 30, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 30, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 30, a. 1. SED CONTRA:

1. Così afferma **S. Giacomo 5, 15**: «**Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati**».

2. **Tutti i sacramenti della nuova legge conferiscono la grazia. Ma con la grazia vengono rimessi i peccati**. Quindi l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, rimette i peccati.

Spl. IIIª q. 30, a. 1. RESPONDEO:

Ogni sacramento è stato istituito per produrre un determinato effetto, benché secondariamente ne possa produrre anche altri. E poiché il sacramento «causa ciò che significa» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1], di conseguenza il suo effetto principale va ricercato in ciò che esso stesso significa. Ora, questo sacramento è amministrato secondo il modo di una **medicazione**, come il battesimo secondo il modo di una abluzione. Ma la medicina viene usata per eliminare l'infermità. Perciò questo sacramento fu istituito principalmente per curare l'**infermità del peccato**: affinché, come il battesimo è una rigenerazione spirituale e la penitenza una risurrezione spirituale, così anche l'estrema unzione sia una guarigione o cura dello spirito. Ora, come la cura corporale suppone la vita fisica, così quella spirituale suppone nel paziente la vita dello spirito. Quindi **l'estrema unzione non è ordinata di per sé a eliminare i difetti che tolgono la vita spirituale,** cioè il **peccato originale** e quello **mortale,** ma piuttosto quei difetti che rendono l'uomo spiritualmente infermo e lo privano del vigore necessario a compiere gli atti della vita della grazia o della gloria. E tale difetto non è altro che **una certa debolezza e inettitudine lasciata in noi dal peccato attuale o da quello originale**. Contro tale debolezza dunque l'uomo viene corroborato mediante l'estrema unzione. **Siccome però tale energia viene dalla grazia, che è incompatibile col peccato, ne segue che se essa trova nell'anima un peccato mortale o veniale, lo cancella quanto alla colpa, purché non vi sia ostacolo da parte del soggetto, come è già visto anche nel caso dell'Eucaristia e della confermazione** *[cf. In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 9, q. 1, a. 3, sol. 2; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1, 3; III, q. 72, a. 7, ad 2; q. 79, a. 3]*. Per questo anche S. Giacomo parla della remissione dei peccati in modo condizionale quando afferma: «Se ha commesso peccati, gli saranno rimessi», quanto alla colpa. Infatti non sempre [questo sacramento] **cancella il peccato**, perché non sempre lo trova; mentre sempre **elimina la suddetta debolezza**, che alcuni chiamano «reliquie del peccato».

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 30, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 30, a. 1, ad arg. 2

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Spl. IIIª q. 30, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 30, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 30, a. 2, ad arg. 2

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

Spl. IIIª q. 30, a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

Spl. IIIª q. 30, a. 3, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 30, a. 3, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 30, a. 3, arg. 3

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

Spl. IIIª q. 30, a. 3. SED CONTRA:

1. Nessun sacramento che imprime il carattere viene ripetuto. Ma l'estrema unzione viene ripetuta, come si dirà *[q. 33, a. 1]*. Quindi non imprime il carattere.

2. La distinzione secondo il **carattere** sacramentale vale per la **Chiesa presente**. Ora, l'estrema unzione viene amministrata a coloro che escono dalla Chiesa presente. Perciò non è necessario che imprima il carattere.

Spl. III[a] q. 30, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 3

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

sacramentum tantum (orazione del sacerdote e olio)
↓ → *res tantum (remissione dei peccati e irrobustimento spirituale)*
res et sacramentum (devozione interiore/unzione spirituale)

Spl. Questione 31
Proemio

Passiamo ora a trattare **dell'amministrazione di questo sacramento**.
Sulla questione si pongono tre quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 31, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 31, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 31, a. 1. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 31, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 31, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 31, a. 1, ad arg. 2

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. IIIª q. 31, a. 2, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 31, a. 2, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 31, a. 2. SED CONTRA:

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

Spl. IIIª q. 31, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 31, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 31, a. 2, ad arg. 2

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

ARTICOLO 3:

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

Spl. IIIª q. 31, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 31, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 31, a. 3. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 31, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 31, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 31, a. 3, ad arg. 2

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

Spl. Questione 32
Proemio

Vediamo ora **a quali persone e in quali parti del corpo** si deve amministrare l'estrema unzione.
Sulla questione si pongono sette quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 1. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 32, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 32, a. 1, ad arg. 2

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. IIIª q. 32, a. 2, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 32, a. 2, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 32, a. 2. SED CONTRA:

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

Spl. IIIª q. 32, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 32, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 2, ad arg. 2

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

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 3. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 32, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 3, ad arg. 2

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

ARTICOLO 4

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

Spl. III[a] q. 32, a. 4, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 4, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 4. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 32, a. 4, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 4, ad arg. 2

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

ARTICOLO 5:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 32, a. 5, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6 RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 32, a. 6, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 32, a. 6, ad arg. 2

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

Spl. IIIª q. 32, a. 6, ad arg. 3

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

Spl. IIIª q. 32, a. 6, ad arg. 4

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

ARTICOLO 7

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

Spl. IIIª q. 32, a. 7, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 32, a. 7, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 32, a. 7. SED CONTRA:

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

Spl. IIIª q. 32, a. 7. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni**.**

Spl. Questione 33
Proemio

Passiamo ora a parlare della **reiterazione di questo sacramento**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che questo sacramento non **vada ripetuto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 33, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 33, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 33, a. 1. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 33, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 33, a. 1, ad arg. 1

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Spl. Questione 34
Proemio

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

Primo, dell'**ordine in generale**; Sull'ordine in generale si devono esaminare tre cose:
+ **primo**, la sua **esistenza, natura ed elementi costitutivi**;
+ **secondo**, i suoi **effetti**;
+ **terzo**, i **soggetti che lo ricevono**.

- **secondo**, della **distinzione degli ordini sacri**;
- **terzo** di **coloro che li conferiscono**;
- **quarto**, degl'**impedimenti** da parte degli ordinandi;
- **quinto**, di **cose connesse con gli ordini**.

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

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1. SED CONTRA:

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

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

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 34, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 1

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

il sacramento rimane. Perciò si deve concludere che **il costitutivo essenziale e principale dell'ordine è il carattere interiore.**

Spl. III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 4

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

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3. SED CONTRA:

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

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

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 34, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4

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

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

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

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

Spl. III[a] q. 34, a. 5, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 34, a. 5, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 34, a. 5, arg. 3

In tutti i sacramenti che hanno la loro materia si richiede il contatto di essa con coloro che li ricevono. Invece, secondo l'opinione di alcuni, per chi riceve questo sacramento non si

richiede necessariamente il **contatto con gli oggetti**, ma basta la loro presentazione. Quindi queste realtà materiali non sono la materia di questo sacramento.

Spl. III[a] q. 34, a. 5. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 34, a. 5. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 34, a. 5, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 34, a. 5, ad arg. 2

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

Spl. IIIª q. 34, a. 5, ad arg. 3

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

Spl. Questione 35
Proemio

Passiamo a esaminare **gli effetti di questo sacramento**.
In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia;
2. Se venga impresso il carattere;
3. Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale;
4. Se presupponga il carattere della confermazione;
5. Se il carattere di un ordine presupponga il carattere di quello precedente.

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1, arg. 2

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

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 35, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 35, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2. SED CONTRA:

1. **Tutti i sacramenti che non imprimono il carattere si possono reiterare**. Invece nessun ordine è reiterabile. Quindi tutti gli ordini imprimono il carattere.

2. Il carattere è un segno distintivo. Ma qualsiasi ordine implica una distinzione. Quindi qualsiasi ordine imprime il carattere.

Spl. III[a] q. 35, a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento abbiamo tre opinioni:

- Alcuni hanno affermato che il carattere viene impresso **solo nell'ordine del sacerdozio**. Ma ciò non è vero. Poiché nessuno può esercitare lecitamente l'ufficio di diacono senza il diaconato, il che dimostra che il diacono ha un potere speciale nel distribuire i sacramenti, che altri non hanno.

- Per questo altri hanno affermato che il carattere viene impresso dagli **ordini maggiori**, ma non dai minori. Però anche questa tesi non regge. Poiché uno **con qualsiasi ordine viene costituito al di sopra del popolo**, in vista della distribuzione dei sacramenti.

- Perciò, essendo il carattere un segno che distingue dagli altri, **è necessario che tutti gli ordini imprimano il carattere. E ne è un indizio anche il fatto che essi rimangono in**

perpetuo, e non vengono mai reiterati. Questa è dunque la terza opinione, che è la più comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 3

Alla terza obiezioni si risponde come alla prima.

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 35, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 35, a. 3. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 35, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 35, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 35, a. 3, ad arg. 2

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

ARTICOLO 4

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

Spl. IIIª q. 35, a. 4, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 35, a. 4, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 35, a. 4. SED CONTRA:

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

Spl. IIIª q. 35, a. 4. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 35, a. 4, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 4, ad arg. 2

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

ARTICOLO 5:

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

Spl. III[a] q. 35, a. 5, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 5, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 35, a. 5. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 35, a. 5. RESPONDEO:

Per ricevere gli ordini più alti non è necessario che uno prima abbia ricevuto quelli minori: poiché **si tratta di poteri distinti**; e di per sé l'uno non richiede l'altro nel medesimo soggetto. Per questo nella **Chiesa primitiva** venivano ordinati sacerdoti alcuni che non avevano ricevuto in precedenza gli ordini inferiori; e tuttavia avevano tutti i poteri di questi ultimi: poiché il potere inferiore è virtualmente implicito in quello superiore, come il senso è

nell'intelletto e il ducato nel regno. In seguito però fu stabilito per **legge ecclesiastica** che non si acceda agli ordini maggiori senza prima **umiliarsi** negli uffici minori. E così nei Canoni viene prescritto che chi è stato ordinato saltando dei gradi non venga ordinato di nuovo, ma venga supplito ciò che è stato omesso degli ordini precedenti.

[Il decreto di Graziano cui si allude riferisce il brano seguente di una lettera indirizzata da Papa Alessandro II (1061-1073) a Grimoaldo, vescovo di Costanza: "La sollecitudine della tua carità mi domanda se il portatore di questa lettera sia o no idoneo a esercitare gli uffici del diaconato e del presbiterato per il fatto che risulta essere asceso a codesti ordini trascurando il suddiaconato più per negligenza che per arroganza. Perciò noi disponiamo di comandare alla tua carità di sospenderlo dalle funzioni sacerdotali fino a che nelle prossime quattro tempora tu non gli abbia conferito il suddiaconato E così dopo gli concederai di riprendere l'esercizio degli ordini superiori.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 35, a. 5, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 35, a. 5, ad arg. 2

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

Spl. Questione 36
Proemio

Eccoci quindi a considerare le **qualità richieste per ricevere questo sacramento**.
In proposito si pongono cinque quesiti:
1. Se nei candidati si richieda santità di vita;
2. Se si richieda la conoscenza di tutta la sacra Scrittura;
3. Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia;
4. Se si pecchi nel promuovere agli ordini persone indegne;
5. Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto.

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1. SED CONTRA:

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

2. **S. Girolamo** scrive: «**Non soltanto i vescovi, i sacerdoti e i diaconi devono sforzarsi di essere superiori a tutto il popolo a cui presiedono nel modo di parlare e di vivere, ma anche quelli che sono negli ordini inferiori, e quanti amministrano la parola del Signore:**

poiché è molto pericoloso per la Chiesa di Dio che i laici siano migliori dei chierici». Quindi per tutti gli ordini si richiede la santità della vita.

Spl. III[a] q. 36, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 36, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 36, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 36, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 36, a. 2. SED CONTRA:

1. Molti vengono promossi al sacerdozio, anche tra i religiosi, pur ignorando quasi del tutto queste cose. **Quindi una tale conoscenza non è richiesta**.

2. Nelle **Vite dei Padri** si legge che certi monaci semplici, i quali erano però di santissima vita, furono promossi al sacerdozio. Quindi per gli ordinandi non si richiede la scienza suddetta.

Spl. III[a] q. 36, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 36, a. 2, ad arg. 1

Il sacerdote ha due funzioni:

- **la prima relativa al corpo reale di Cristo**;

- **la seconda relativa al suo corpo mistico**. La seconda dipende dalla prima, ma non viceversa. Vi sono quindi dei candidati al sacerdozio che sono incaricati solo della prima: come i religiosi a cui non è affidata la cura delle anime. E dalla loro bocca non è richiesta la legge, ma solo l'amministrazione dei sacramenti. Quindi per essi basta quella scienza che è necessaria per compiere rettamente tale ministero. Altri invece sono deputati a certi atti che riguardano il corpo mistico di Cristo. E dalla loro bocca il popolo richiede la legge. Quindi essi devono

averne la conoscenza: non certamente in modo da conoscere tutte le questioni difficili ad essa relative, poiché per queste uno deve ricorrere ai superiori, ma in modo da conoscere le cose che il popolo deve credere e osservare. Invece **i sacerdoti più alti in dignità, cioè i vescovi, sono tenuti a conoscere anche i problemi difficili della legge: e tanto di più quanto più alto è il grado che occupano.**

Spl. III[a] q. 36, a. 2, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 2, ad arg. 3

Il lettore non ha il compito di spiegare al popolo il significato della Sacra Scrittura, che è proprio degli ordini superiori, ma solo quello di leggere il testo. Perciò da lui non si esige che la conosca in modo da capirla, ma solo in modo da **proclamarla bene**. E poiché tale conoscenza è facilmente accessibile a molti, si può presumere che un ordinando la acquisterà, anche se attualmente non la possiede; specialmente se ha cominciato a esercitarvisi.

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 36, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 36, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 3. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 36, a. 3 RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 36, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 36, a. 3, ad arg. 2

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

ARTICOLO 4

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4, arg. 3

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4. SED CONTRA:

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

2. Nella Chiesa **gli interessi spirituali vanno preferiti a quelli temporali**. Ora, peccherebbe mortalmente chi a ragion veduta mettesse in pericolo i beni temporali della Chiesa. A maggior

ragione, dunque, peccherebbe chi mettesse in pericolo i beni spirituali. Ma chiunque promuove gli indegni espone al pericolo i beni spirituali: poiché, come dice **S. Gregorio**, «**il disprezzo che uno merita per la sua condotta ricade sulla sua predicazione**», e quindi su tutti i beni spirituali che amministra. **Quindi chi promuove gli indegni pecca mortalmente.**

Spl. IIIª q. 36, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 1

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 2

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

Spl. IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

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

Spl. IIIª q. 36, a. 5, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 36, a. 5, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 4

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

Spl. Questione 37
Proemio

Veniamo ora a esaminare la **distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni**, nonché **l'impressione del loro carattere**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 2

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

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

*[**Parti soggettive***		***Genere prossimo***		***Genere remoto***
uomo - asino	*se sono due*	*animali*	*sono due*	*corpi viventi*
sacerdozio – diaconato	*se sono due*	*ordini*	*sono due*	*sacramenti]*

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 2

La divisione dell'ordine non **è quella** di un tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella **di un tutto potenziale**. La cui natura comporta che esso si riscontri completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una sua qualche partecipazione. E così è in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel **sacerdozio**, mentre negli altri vi è una certa **partecipazione dell'ordine**. E ciò è indicato

nelle parole che il Signore disse a Mosè, **Numeri 11, 17**: «**Prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo** ». Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni spiegano il numero degli ordini **facendoli corrispondere alle grazie gratis datae di cui parla S. Paolo**, **1Corinti 12, 4 ss..** Cosicché «**il linguaggio della sapienza**» sarebbe dovuto al **vescovo**, essendo egli deputato a ordinare gli altri, il che è compito della sapienza; «**il linguaggio della scienza**» **al sacerdote**, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; «**la fede**» **al diacono**, il quale predica il Vangelo; «**le opere della virtù**» **al suddiacono**, il quale

si slancia verso le opere della perfezione con il voto di castità; «**l'interpretazione delle lingue**» **all'accolito**, come viene indicato dal candelabro che egli porta; «**la grazia delle guarigioni**» **all'esorcista**; «**il dono delle lingue** » **al salmista**; «**la profezia**» **al lettore**; «**il discernimento degli spiriti**» **all'ostiario,** che deve ammettere gli uni e respingere gli altri. **Ma tale spiegazione è inconsistente**. Poiché i carismi suddetti, a differenza degli ordini che vengono conferiti a una medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: «**C'è infatti una divisione dei carismi**», **1Corinti 12,4**. - Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmistato.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri, come risulta evidente da quelle parole di **Dionigi** [ib. 3, 2]: «**Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione**». Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. In seguito invece, essendosi

esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. E in questo senso il Maestro può dire nelle Sentenze che la Chiesa «ha istituito» gli altri ordini.

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, S.c. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, S.c. 2

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

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 3, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 3, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 3. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 3 RESPONDEO:

L'**ordine** può essere denominato **sacro in due modi**:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 1

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

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

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 4

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 5

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 5

È così risolta anche la quinta obiezioni.

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 6

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 6

Gli **accoliti** esercitano il loro ministero solo sulle **ampolle**, non sul loro contenuto. Il **suddiacono** invece lo esercita sul **contenuto**: poiché mette l'acqua e il vino nel calice, e versa l'acqua sulle mani del sacerdote. **Il diacono** poi, come anche il suddiacono, esercita il suo ministero sul calice, non su ciò che esso contiene: **il sacerdote** invece sul suo contenuto. Per questo come nell'ordinazione il suddiacono riceve il calice vuoto, e il sacerdote pieno, così l'accolito riceve le ampolle vuote e il suddiacono piene. **Perciò tra gli ordini si ha una certa continuità.**

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 7

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 7

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 8

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 8

- È evidente che la funzione degli accoliti è più vicina agli **atti principali dei ministri superiori** di quanto lo sia quella degli altri ordini minori. E lo stesso si dica per le **funzioni secondarie** che predispongono il popolo con l'insegnamento: poiché l'**accolito** portando i

lumi esprime visibilmente la dottrina del **nuovo Testamento**, mentre il **lettore** la esprime leggendo le **figure dell'antico Testamento**. **Perciò l'accolito è superiore**.

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, arg. 9

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

Spl. III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 9

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

ARTICOLO 5:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5. SED CONTRA:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 4

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 5

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 5

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, arg. 6

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

Spl. III[a] q. 37, a. 5, ad arg. 6

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

Spl. Questione 37
Proemio

Veniamo ora a esaminare la **distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni**, nonché **l'impressione del loro carattere**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 2

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

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

*[**Parti soggettive***		***Genere prossimo***		***Genere remoto***
uomo - asino	*se sono due*	*animali*	*sono due*	*corpi viventi*
sacerdozio – diaconato	*se sono due*	*ordini*	*sono due*	*sacramenti]*

Spl. III[a] q. 37, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 2

La divisione dell'ordine non **è quella** di un tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella **di un tutto potenziale**. La cui natura comporta che esso si riscontri completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una sua qualche partecipazione. E così è in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel **sacerdozio**, mentre negli altri vi è una certa **partecipazione dell'ordine**. E ciò è indicato

nelle parole che il Signore disse a Mosè, **Numeri 11, 17**: «**Prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo** ». Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.

Spl. III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni spiegano il numero degli ordini **facendoli corrispondere alle grazie gratis datae di cui parla S. Paolo**, **1Corinti 12, 4 ss..** Cosicché «**il linguaggio della sapienza**» sarebbe dovuto al **vescovo**, essendo egli deputato a ordinare gli altri, il che è compito della sapienza; «**il linguaggio della scienza**» **al sacerdote**, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; «**la fede**» **al diacono**, il quale predica il Vangelo; «**le opere della virtù**» **al suddiacono**, il quale

si slancia verso le opere della perfezione con il voto di castità; «**l'interpretazione delle lingue**» **all'accolito**, come viene indicato dal candelabro che egli porta; «**la grazia delle guarigioni**» **all'esorcista**; «**il dono delle lingue** » **al salmista**; «**la profezia**» **al lettore**; «**il discernimento degli spiriti**» **all'ostiario,** che deve ammettere gli uni e respingere gli altri. **Ma tale spiegazione è inconsistente**. Poiché i carismi suddetti, a differenza degli ordini che vengono conferiti a una medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: «**C'è infatti una divisione dei carismi**», **1Corinti 12,4**. - Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmistato.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri, come risulta evidente da quelle parole di **Dionigi** [ib. 3, 2]: «**Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione**». Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. In seguito invece, essendosi

esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. E in questo senso il Maestro può dire nelle Sentenze che la Chiesa «ha istituito» gli altri ordini.

Spl. III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, S.c. 1

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

Spl. III[a] q. 37, a. 2, S.c. 2

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

Spl. Questione 38
Proemio

Veniamo ora a parlare di **coloro che conferiscono questo sacramento**.
In proposito si pongono due quesiti:

1. Se il vescovo soltanto possa conferire questo sacramento;
2. Se possa conferirlo un eretico, o chiunque è separato dalla Chiesa.

ARTICOLO 1:

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, arg. 5

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1. SED CONTRA:

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

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

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 38, a. 1, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, ad arg. 4

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

Spl. III[a] q. 38, a. 1, ad arg. 5

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, arg. 4

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, arg. 5

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2. SED CONTRA:

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

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

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 3

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 4

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

Spl. III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 5

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

Spl. Questione 39
Proemio

Passiamo ora a parlare degli **impedimenti di questo sacramento.**
In proposito si pongono sei quesiti:

1. Se impedisca di ricevere questo sacramento il sesso femminile;
2. Se l'impedisca la mancanza dell'uso di ragione;
3. Se lo stato di schiavitù;
4. Se l'omicidio;
5. Se l'illegittimità dei natali;
6. Se i difetti fisici.

ARTICOLO 1:

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

Spl. IIIª q. 39, a. 1, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 39, a. 1, arg. 2

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

Spl. IIIª q. 39, a. 1, arg. 3

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

Spl. IIIª q. 39, a. 1. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 39, a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 39, a. 1, ad arg. 1

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2, arg. 1

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2, arg. 2

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2, arg. 3

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2. SED CONTRA:

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

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 39, a. 2, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 39, a. 2, ad arg. 2

Il matrimonio viene causato dal consenso, il quale non può esserci senza l'uso di ragione. Invece **per ricevere l'ordine non si richiede un atto da parte del candidato**, come risulta evidente dalle cerimonie della consacrazione. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 39, a. 2, ad arg. 3

La potenza appartiene a chi ne possiede l'atto, tuttavia talora la potenza precede l'atto, come è evidente nel caso del libero arbitrio. E così pure accade nel nostro caso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo **stato di schiavitù** non impedisca di ricevere gli ordini. Infatti:

Spl. III[a] q. 39, a. 3, arg. 1

La soggezione corporale non è incompatibile con la preminenza spirituale. Ora, nello schiavo c'è una soggezione corporale. Quindi egli non è impedito di ricevere la preminenza spirituale che viene data con l'ordine.

Spl. III[a] q. 39, a. 3, arg. 2

Quanto è occasione di umiltà non deve impedire di ricevere un sacramento. Ma tale è appunto la schiavitù: per cui l'Apostolo, **1Corinti 7, 21**, consiglia che «**se uno può emanciparsi, preferisca piuttosto servire nella schiavitù**». Perciò questa non deve impedire l'ascesa agli ordini.

Spl. III[a] q. 39, a. 3, arg. 3

È più vergognoso che un chierico sia venduto come schiavo piuttosto che uno schiavo diventi chierico. Ora, un chierico può essere lecitamente venduto come schiavo: poiché S. Paolino vescovo di Nola vendette in questo modo se stesso, come scrive S. Gregorio nei Dialoghi [3, 1]. Quindi a più forte ragione uno schiavo può essere promosso chierico.

Spl. III[a] q. 39, a. 3. SED CONTRA:

Sembra che tale stato comprometta la stessa validità del sacramento. Infatti:

1. La donna non può ricevere l'ordine a causa del suo stato di **sudditanza**. Ora, la sudditanza dello schiavo è ancora più grave: poiché **la donna non è data all'uomo come schiava;** tanto è vero che non fu formata dai suoi piedi, **Genesi 2, 21** s.. Quindi neppure lo schiavo è in grado di ricevere l'ordine.

2. Per il fatto che uno riceve un ordine è tenuto a compierne le funzioni. Ma **non è possibile che uno possa servire simultaneamente un padrone carnale e compiere un ministero spirituale.** Quindi lo schiavo non può ricevere l'ordine: poiché il padrone non può subire danni.

Spl. IIIª q. 39, a. 3 RESPONDEO:

Con l'ordinazione uno si vota al servizio di Dio. Ora, **non potendo alcuno offrire ciò che non gli appartiene, lo schiavo, che non ha potere su se stesso, non può essere ordinato.** Se però lo fosse, riceverebbe l'ordinazione: poiché la condizione libera è richiesta non per la validità del sacramento, ma per legge; essendo **la schiavitù un impedimento non per la potestà dell'ordine, ma per il suo esercizio. E la stessa ragione vale per chi è gravato da altre obbligazioni, ad es. dai debiti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 39, a. 3, ad arg. 1

Ricevendo la potestà spirituale si contrae l'obbligo di compiere anche degli atti materiali. Da cui l'incompatibilità con la soggezione corporale.

Spl. IIIª q. 39, a. 3, ad arg. 2

Uno può prendere occasione di umiliarsi da molte altre cose, che non sono d'ostacolo all'esercizio degli ordini. Perciò l'argomento non regge.

Spl. IIIª q. 39, a. 3, ad arg. 3

S. Paolino fece quell'atto per l'abbondanza della carità, guidato dallo Spirito di Dio. E lo dimostrarono le conseguenze: poiché il suo gesto valse a liberare dalla schiavitù molti suoi diocesani. Perciò da esso non si può tirare conseguenza alcuna: infatti «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà», 2Corinti 3, 17.

Spl. IIIª q. 39, a. 3, S.c.1

I segni sacramentali devono il loro significato alla natura. Ora, la donna ha lo stato di sudditanza dalla natura, non invece lo schiavo. Perciò il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 39, a. 3, S.c.2

Se l'ordinazione di uno schiavo avviene sapendolo il padrone, e senza la sua protesta, ne produce per se stessa l'emancipazione. Se invece avviene all'insaputa del padrone, allora il vescovo e chi lo ha presentato sono tenuti a sborsare al padrone il doppio del prezzo dello schiavo, se essi sapevano che si trattava di uno schiavo. In caso contrario, se lo schiavo possiede un peculio deve redimere se stesso, altrimenti torna schiavo del suo padrone, sebbene ciò gli impedisca l'esercizio del suo ordine.

ARTICOLO 4

VIDETUR che per l'**omicidio** non debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri. Infatti:

Spl. IIIª q. 39, a. 4, arg. 1

Gli ordini sacri presero inizio dall'ufficio dei **leviti**, come si è notato sopra *[Sent., 4, d. 24, cc. 4-12]*. Ma i leviti «**consacrarono le loro mani**» con l'effusione del sangue dei loro fratelli,

secondo l'espressione della Scrittura, **Esodo 32, 26 ss..** Quindi nel nuovo Testamento non si deve interdire ad alcuno di ricevere gli ordini per l'effusione del sangue.

Spl. III[a] q. 39, a. 4, arg. 2

Nessuno deve essere escluso da un sacramento per un **atto di virtù**. Ma talora il sangue viene sparso per giustizia, ad es. dal giudice, il quale peccherebbe a non farlo avendone l'incarico. Quindi egli non può essere impedito per questo di ricevere l'ordine.

Spl. III[a] q. 39, a. 4, arg. 3

La pena non è dovuta che a una colpa. Ma talora alcuni compiono un omicidio senza colpa: come quando uccidono per legittima difesa, o casualmente. Perciò costoro non devono incorrere nella pena dell'irregolarità.

Spl. III[a] q. 39, a. 4. SED CONTRA:

Molti **Canoni** [Decr. di Graz. 1, 50,4; Decretales 5, 12, 8], nonché la consuetudine della Chiesa, stabiliscono il contrario.

Spl. III[a] q. 39, a. 4. RESPONDEO:

Tutti gli ordini sono connessi con il sacramento dell'Eucaristia, che è il sacramento della pace a noi ottenuta dall'effusione del sangue di Cristo. Poiché dunque l'**omicidio è la cosa più contraria alla pace**, e gli omicidi assomigliano più agli uccisori di Cristo che a Cristo vittima, a cui tutti i ministri di questo sacramento devono conformarsi, è stabilito per legge che i candidati agli ordini non devono avere mai ucciso alcun uomo; sebbene ciò non sia indispensabile per la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 39, a. 4, ad arg. 1

L'antica legge infliggeva la pena di morte, non così invece la nuova. Perciò i ministri dell'antica legge non sono paragonabili a quelli della nuova, che è «**un giogo soave e un carico leggero», Matteo 11, 30**.

Spl. III[a] q. 39, a. 4, ad arg. 2

L'irregolarità deriva non solo dal peccato, ma principalmente dall'**inabilità di una persona ad amministrare il sacramento dell'Eucaristia**. E così diventano irregolari il giudice e tutti quelli che prendono parte a una condanna capitale: poiché l'**effusione del sangue** non si addice ai ministri di questo sacramento.

Spl. III[a] q. 39, a. 4, ad arg. 3

Perché uno faccia una cosa deve esserne causa, e dall'uomo è causato solo ciò che è volontario. Perciò chi uccide senza saperlo in un **omicidio casuale** non può dirsi omicida, né incorre nell'irregolarità: a meno che non stesse facendo una cosa illecita, o abbia omesso la debita diligenza, perché allora l'atto è in qualche modo volontario. Ma se non incorre nell'irregolarità non è perché è esente da colpa: potendosi incorrere in essa anche senza colpa. Per questo chi uccide un uomo senza colpa per legittima difesa **non pecca**, tuttavia **diventa irregolare**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**illegittimità dei natali** non debba impedire di ricevere gli ordini. Infatti:

Spl. III[a] q. 39, a. 5, arg. 1

«Il figlio non deve portare l'iniquità del padre», **Ezechiele 1, 20**. Ma egli la porterebbe se per il motivo indicato gli fosse impedito di ricevere gli ordini.

Spl. III[a] q. 39, a. 5, arg. 2

È più giusto che uno sia impedito per un difetto proprio che per un difetto altrui. Ora, non sempre uno viene impedito dal ricevere gli ordini per una fornicazione propria. Quindi non può esserne impedito per una fornicazione di suo padre.

Spl. III[a] q. 39, a. 5. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 23, 3**, si legge: «Chi è nato da un'unione illegittima non entri nell'assemblea di Dio fino alla decima generazione». Molto meno dunque costui può essere promosso agli ordini sacri.

Spl. III[a] q. 39, a. 5. RESPONDEO:

Gli ordinati sono costituiti in **una certa dignità rispetto agli altri**. Essi quindi devono avere un certo decoro, non per la validità del sacramento, ma per disposizione di legge: essi cioè devono godere di una buona fama, avere buoni costumi e non essere pubblici penitenti. E poiché il decoro personale viene oscurato dall'**origine peccaminosa**, anche gli illegittimi vengono esclusi dagli ordini, a meno che non ci sia una dispensa; la quale deve essere tanto più difficile quanto più l'origine è disonesta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 39, a. 5, ad arg. 1

L'irregolarità non è un castigo dovuto a una colpa. Gli illegittimi quindi per il fatto che sono irregolari non portano l'iniquità del padre.

Spl. III[a] q. 39, a. 5, ad arg. 2

Gli atti personali possono essere cancellati con la penitenza e con atti contrari; non così invece i difetti contratti per nascita. Non c'è quindi paragone tra l'atto peccaminoso e l'origine illegittima.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nessun **difetto fisico** possa impedire di ricevere gli ordini sacri. Infatti:

Spl. III[a] q. 39, a. 6, arg. 1

«Non si deve aggiungere afflizione ad afflizione» [Decretales 3, 6, 1]. Quindi nessuno va privato dei gradi dell'ordine in pena di un difetto fisico.

Spl. IIIª q. 39, a. 6, arg. 2

Per esercitare l'ordine è richiesta più l'integrità di discrezione che quella fisica. Eppure alcuni possono essere promossi agli ordini prima dell'età della discrezione. Quindi può esserlo anche chi ha un difetto corporale.

Spl. IIIª q. 39, a. 6. SED CONTRA:

Nella legge antica costoro erano esclusi dal ministero sacro, **Levitico 21, 17 ss.**. Perciò a maggior ragione devono esserlo nella legge nuova. - Dei bigami poi parleremo nel trattato sul matrimonio *[q. 66]*.

Spl. IIIª q. 39, a. 6. RESPONDEO:

Come si è già visto *[aa. 2, 5]*, uno è reso inabile a ricevere gli ordini o perché è **impedito di svolgerne le funzioni**, o per **mancanza di decoro personale**. Quindi le persone menomate fisicamente nelle loro membra sono escluse dagli ordini se il loro difetto è tale da infliggere una **macchia notevole al loro decoro personale**, come ad es. avverrebbe se mancassero del naso, oppure se è tale da **compromettere il ministero** che essi devono compiere. **Altrimenti l'impedimento non esiste.** Tale integrità è poi richiesta dalla legge [Decr. di Graz. 1, 36, 1], ma non per la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni**.**

Spl. Questione 40
Proemio

Passiamo ora a considerare **cose connesse col sacramento dell'ordine.**
Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se gli ordinati debbano portare la rasura e la tonsura a forma di corona;
2. Se la tonsura sia un ordine;
3. Se col ricevere la tonsura uno rinunzi ai beni materiali;
4. Se sopra il sacerdozio debba esserci il potere episcopale;
5. Se l'episcopato sia un ordine;
6. Se esista un potere superiore a quello dei vescovi;
7. Se siano convenienti le vesti istituite per i ministri.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli ordinati non debbano portare **la tonsura. Infatti**:

*[La scomparsa quasi totale di questo segno di consacrazione in seguito alle **caotiche riforme seguite al Concilio Vaticano II,** ci obbliga a dire una parola di spiegazione per i giovanissimi che non l'hanno conosciuta. La **tonsura clericale**, chiamata anche **corona**, consisteva in una acconciatura particolare dei capelli ottenuta da una rasatura superiore che metteva a nudo la sommità della calotta e dal taglio inferiore dei capelli al di sopra delle orecchie, così da ottenere un cerchio di capelli nelle proporzioni più ridotte in uso presso il clero secolare di questi ultimi secoli; essa consisteva in una rasatura appena percettibile al centro del cuoio capelluto. San Tommaso, come del resto tutti i maestri di spiritualità che in antico parlavano della rasatura, o chierica, o corona, si riferisce alla tonsura più ampia e tradizionale. Per l'esattezza bisogna **distinguere nettamente la monastica dalla tonsura clericale** sebbene nella forma e nella prassi quest'ultima sia derivata dalla prima. La distinzione si impone per il fatto che la prima era un'osservanza monastica connessa con la vestizione religiosa La seconda invece era conferita dal vescovo con una cerimonia particolare che aveva l'effetto di inserire ufficialmente nel clero il candidato. Fino al IV secolo i chierici non si distinguevano dai laici per una speciale forma della chioma benché già il Concilio Cartaginese IV (398) prescrivesse loro di non curare eccessivamente i capelli; così che nella iconografia più antica San Pietro, gli apostoli e i Papi appaiono con chiome regolari; dal secolo IV, specialmente nel mondo monacale , comincia l'uso di radersi completamente il capo. All'inizio del secolo V, almeno in Africa, i chierici cominciavano a tenere una corona di capelli attorno alla testa così che furono chiamati chierici coronati. In seguito l'iconografia ci dà esempi di vescovi e*

di chierici in genere con tonsura. Il Concilio Toletano IV (633) prescrive che la tonsura non sia troppo piccola; mentre quello di Milano del 1575 ne fissa la grandezza diversa per i singoli ordini.]

Spl. III[a] q. 40, a. 1, arg. 1

Il Signore, **Deuteronomio 32, 42**, ha minacciato la schiavitù e la dispersione a quelli che si radevano la testa: «**I miei nemici con la testa rasata andranno in schiavitù**»; e ancora, **Geremia 49, 32**: «**Disperderò a tutti i venti coloro che si tagliano i capelli**». Ora, ai ministri di Cristo si addice non la schiavitù, ma la libertà. Quindi ad essi non si addice la rasura e la tonsura a forma di corona.

Spl. III[a] q. 40, a. 1, arg. 2

La verità deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento si ebbe la figura della **corona clericale nella tonsura** dei **Nazarei,** come nota il testo delle Sentenze [4, 24, 4]. Non essendo però i Nazarei ordinati ai ministeri sacri, sembra che la tonsura o la rasura non si addica ai ministri della Chiesa. E ne è riprova anche il fatto che negli ordini religiosi la tonsura viene praticata ai conversi, che non sono ministri della Chiesa.

[I nazzarei o nazirei erano presso gli antichi israeliti coloro che si consacravano a Dio generalmente per un certo periodo di giorni o di mesi, sottoponendosi a un regime penitenziale di astinenze e di obblighi rituali. Tra codesti riti era contemplato anche il taglio dei capelli al termine del periodo stabilito dal loro voto di consacrazione o nel caso di una momentanea sua interruzione (Numeri 6, 1-21)]

Spl. III[a] q. 40, a. 1, arg. 3

I capelli indicano le superfluità: poiché sono prodotti dagli umori eccedenti. Ora, i ministri dell'altare devono allontanare da sé qualsiasi superfluità. Perciò devono radersi il capo totalmente, e non a forma di corona.

Spl. III[a] q. 40, a. 1. SED CONTRA:

1. Secondo **S. Gregorio** «**servire a Dio è regnare**». Ma la corona è il simbolo della regalità. Quindi è giusto che quanti sono addetti al ministero divino portino la corona.

2. «**La chioma è stata data a guisa di velo**», dice S. Paolo, **1Corinti 11, 15**. Ora, i ministri dell'altare devono avere una mente senza veli. Quindi ad essi si addice la rasura in forma di corona.

Spl. III[a] q. 40, a. 1. RESPONDEO:

A quanti sono deputati al sacro ministero si addice la **rasura e la tonsura** a forma di **corona** per il suo **simbolismo**. La corona infatti è il simbolo della regalità e della perfezione, essendo circolare. Ora, quanti sono deputati al sacro ministero acquistano una **dignità regale**, e sono tenuti a essere **perfetti nella virtù**. E si addice loro anche a motivo della decurtazione dei capelli: **il taglio superiore** mediante la rasura li impegna infatti a non occuparsi delle realtà temporali per non essere distratti dalla contemplazione delle realtà divine, e **il taglio inferiore** mediante la tonsura a evitare che i loro sensi restino avviluppati nei beni temporali.

*[San Tommaso, come tutti i commentatori, presuppone qui il testo delle sentenze di **Ugo da San Vittore**. La corona dei chierici è un segno col quale essi vengono designati a parte della sorta del ministero divino. La corona significa dignità regale e servire a Dio è regnare. Perciò i ministri della Chiesa devono essere re per governare se stessi e gli altri. Ad essi San Pietro (1Pietro 2, 9) ha detto: "Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale…". Viene emessa a nudo la sommità del capo per mostrare che la loro mente è libera verso Dio per contemplare la gloria di Dio a faccia scoperta. Infatti la sommità del capo è la parte eminente della mente; e lo scoprimento del capo equivale a uno scoprimento della mente poiché il chierico non deve essere ignaro dei segreti di Dio. Vengono poi tagliati i capelli fino allo scoprimento dei sensi ossia degli occhi e degli orecchi, al fine di ricordare che vanno recisi i vizi che profluiscono dal cuore e dalle opere perché, non impediscano di ascoltare e di intendere la parola di Dio la cui osservanza avrà come ricompensa una corona nei cieli.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 40, a. 1, ad arg. 1

Il Signore rivolge quelle minacce a coloro che ciò facevano per il **culto idolatrico**.

Spl. III[a] q. 40, a. 1, ad arg. 2

Gli usi dell'antico Testamento rappresentavano solo imperfettamente quelli del nuovo. Così quanto riguarda i ministri del nuovo Testamento non viene prefigurato solo dalle funzioni dei leviti, ma da tutti coloro che si dedicavano a qualche pratica di perfezione. Ora, i **Nazarei** si votavano alla perfezione col taglio dei capelli per indicare il disprezzo dei beni temporali. Non se li tagliavano però a forma di corona, ma totalmente: non essendo ancora giunto il tempo del perfetto e regale sacerdozio. E così pure fanno i conversi, i quali praticano la tonsura per indicare la rinunzia ai beni temporali. Ma non hanno la rasura: poiché non sono addetti ai ministeri sacri, nei quali bisogna contemplare con la mente i misteri divini.

Spl. III[a] q. 40, a. 1, ad arg. 3

La tonsura clericale a forma di corona non deve indicare soltanto il disprezzo dei beni temporali, ma anche la dignità regale. Per questo la rasura dei capelli non deve essere totale. - E ciò anche per non rendersi impresentabili.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **tonsura** sia un **ordine**. Infatti:

Spl. III[a] q. 40, a. 2, arg. 1

Nelle pratiche vigenti nella Chiesa, all'**atto materiale** corrisponde sempre **qualcosa di spirituale**. Ora, la tonsura è una pratica materiale in uso nella Chiesa. Quindi ad essa corrisponde interiormente ciò che essa significa. Quindi con essa viene impresso il carattere, per cui si tratta di un ordine.

Spl. III[a] q. 40, a. 2, arg. 2

La tonsura è data solo dal vescovo, come la cresima e gli altri ordini. Ma nella cresima e negli altri ordini viene impresso il carattere. Quindi esso viene impresso anche nella tonsura. Torniamo quindi alla conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 40, a. 2, arg. 3

L'ordine implica un grado di dignità. Ma un chierico, per il fatto stesso che è chierico, è posto in un grado di superiorità rispetto al popolo. Perciò la tonsura, per cui si diventa chierici, è un ordine.

Spl. III[a] q. 40, a. 2. SED CONTRA:

1. Nessun ordine viene conferito fuori della celebrazione della messa. Ora, la tonsura viene data anche fuori della messa. Quindi non è un ordine.

2. Nel **conferimento di ciascun ordine** si fa menzione del **potere in esso conferito**. Non invece nel conferimento della tonsura. Essa quindi non è un ordine.

Spl. III[a] q. 40, a. 2. RESPONDEO:

I ministri della Chiesa sono separati dal popolo per attendere al culto divino. Ma in tale culto ci sono degli atti che vanno esercitati mediante poteri determinati: e per questo viene conferito il potere spirituale dell'ordine. Altri atti invece sono compiuti comunemente da tutto il corpo dei ministri, come ad es. recitare le lodi divine. E per questo non si richiede un potere di ordine, ma solo una deputazione a tale ufficio. E ciò avviene con la tonsura. Perciò quest'ultima non è un ordine, ma un **preambolo** agli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 40, a. 2, ad arg. 1

La tonsura ha interiormente qualcosa di spirituale che le corrisponde, come ciò che è significato corrisponde al segno che lo esprime. Ma non si tratta di un **potere spirituale**. Perciò la tonsura non imprime il carattere, e non è un ordine.

Spl. III[a] q. 40, a. 2, ad arg. 2

Sebbene la tonsura non imprima il carattere, tuttavia dedica un uomo al culto di Dio. E tale dedicazione va fatta dal primo dei sacri ministri, cioè dal vescovo; a cui è riservata anche la benedizione dei vasi sacri e di quanto viene deputato al culto divino.

Spl. III[a] q. 40, a. 2, ad arg. 3

Per il fatto che uno è chierico è in uno stato superiore ai laici, ma non ha un grado superiore di potere, come si richiede per l'ordine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che con la **tonsura** si rinunzi ai **beni temporali**. Infatti:

Spl. III[a] q. 40, a. 3, arg. 1

I candidati nel ricevere la tonsura dicono: «Il Signore è la porzione della mia eredità», Salmo 15, 5. Ora, secondo S. Girolamo, «il Signore non tollera di essere considerato una parte assieme ai beni temporali». Essi dunque rinunziano ai beni temporali.

Spl. IIIª q. 40, a. 3, arg. 2

La giustizia dei ministri del nuovo Testamento deve superare quella dei ministri dell'antico Testamento, come dice il Vangelo, Matteo 5, 20. Ora, i ministri dell'antico Testamento, cioè i **leviti,** «non ebbero parte alcuna di eredità tra i loro fratelli», Numeri 18, 20; Deuteronomio 10, 9; 18, 1. Quindi non devono averne neppure i ministri del nuovo Testamento.

Spl. IIIª q. 40, a. 3, arg. 3

Ugo di S. Vittore afferma che «quando uno è diventato chierico, deve essere mantenuto con le rendite della Chiesa». Ma così non sarebbe se costui ritenesse il proprio patrimonio. Sembra quindi che divenendo chierico egli vi rinunzi.

Spl. IIIª q. 40, a. 3. SED CONTRA:

1. Geremia 1,1, apparteneva all'ordine sacerdotale. Eppure, come risulta, Geremia 32, 8 ss., egli ebbe dei possessi per diritto ereditario. Perciò i chierici possono ritenere i beni patrimoniali.

2. Se così non fosse non si vedrebbe più la differenza tra i religiosi e i chierici secolari.

Spl. IIIª q. 40, a. 3 RESPONDEO:

I chierici, per il fatto che ricevono la tonsura, non rinunziano al patrimonio, né agli altri beni temporali. Poiché con il culto divino a cui i chierici vengono deputati non è incompatibile il possesso dei beni terreni, **ma [soltanto] la troppa sollecitudine per essi**. Poiché, come dice S. Gregorio, «è l'affetto che è peccaminoso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 40, a. 3, ad arg. 1

Il Signore non tollera di trovarsi come parte fra tali cose nel senso di **essere amato** alla pari con esse: in modo cioè che uno ponga il suo fine in Dio e nelle cose del mondo. Ma non sdegna di essere parte per coloro che possiedono le cose del mondo in modo da **non essere distolti dal culto divino.**

Spl. IIIª q. 40, a. 3, ad arg. 2

Nell'antico Testamento i leviti avevano diritto all'eredità paterna, ma non ricevettero l'eredità come le altre tribù poiché **dovevano essere dispersi fra tutte**, Numeri 35, 1 ss., Giosuè 21: il che non sarebbe stato possibile se avessero ricevuto, al pari delle altre tribù, la loro porzione [di territorio].

Spl. IIIª q. 40, a. 3, ad arg. 3

Se i chierici promossi agli ordini sacri sono nell'indigenza, il vescovo che li ha ordinati è tenuto a sostentarli; altrimenti non è tenuto. Costoro però in forza dell'ordine ricevuto sono

tenuti al servizio della Chiesa. Perciò le parole di **Ugo di S. Vittore** valgono per coloro che non hanno di che vivere.

ARTICOLO 4

VIDETUR che **sopra l'ordine del sacerdozio** non debba esistere un **potere episcopale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 40, a. 4, arg. 1

Come dice il testo delle *Sentenze 4, 24, 11*, «**l'ordine sacerdotale deriva da Aronne**». Ma nell'antica legge nessuno era superiore ad Aronne. Quindi neppure nella nuova legge ci deve essere un potere sopra quello sacerdotale.

Spl. III[a] q. 40, a. 4, arg. 2

L'ordine dei poteri corrisponde a quello delle funzioni. Ora**, nessuna funzione sacra può essere superiore all'atto di consacrare il corpo di Cristo**, a cui è ordinato il potere sacerdotale. Perciò sopra di questo non ci deve essere il potere episcopale.

Spl. III[a] q. 40, a. 4, arg. 3

Il sacerdote nell'offrire il sacrificio rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo, il quale offrì se stesso al Padre. Ora, nella Chiesa nessuno è superiore a Cristo: poiché «**egli è il capo della Chiesa**», **Efesini 1, 22; 5, 23**. Quindi non ci deve essere un potere superiore a quello sacerdotale.

Spl. III[a] q. 40, a. 4. SED CONTRA:

1. Quanto più un potere è esteso, tanto più è grande. Ora il potere sacerdotale, come insegna Dionigi, giunge soltanto a «purificare» e a «illuminare», mentre l'episcopale giunge a «perfezionare». Perciò sopra il potere sacerdotale c'è quello episcopale.

2. I ministeri divini devono essere più ordinati di quelli umani. Ma l'ordine degli uffici umani esige che a ciascun ufficio sia preposta una persona che sia il capo di tale ufficio: come ai soldati viene preposto il comandante supremo. Perciò anche ai sacerdoti deve essere preposta una persona che sia il principe dei sacerdoti. E questo è il vescovo. Quindi sopra il sacerdozio ci deve essere il potere episcopale.

Spl. III[a] q. 40, a. 4. RESPONDEO:

Il sacerdote, come si è visto *[q. 37, aa. 2, 4]*, **ha due funzioni**: **una principale**, che consiste nel **consacrare il corpo reale di Cristo**, l'altra **secondaria**, che consiste nel **preparare il popolo a ricevere questo sacramento**. Rispetto alla prima il sacerdote non dipende da alcun potere superiore, all'infuori di quello divino. Invece rispetto alla seconda egli dipende da un potere anche umano. Ogni potere infatti che non può procedere all'atto se non rispettando certe condizioni, dipende da quel potere da cui tali condizioni vengono poste. Ora, **il sacerdote non può sciogliere e legare che in forza della giurisdizione** concessa da un prelato, con la quale gli siano sottoposti coloro che egli deve assolvere. Invece **può consacrare qualsiasi materia**

determinata da Cristo, e non si richiede altro per la validità del sacramento; sebbene per un motivo di congruenza si presupponga la consacrazione dell'altare, delle vesti e di altre cose da parte del vescovo. Perciò è evidente che al disopra del potere sacerdotale ci deve essere quello episcopale rispetto alla funzione secondaria del sacerdozio, non rispetto a quella primaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 40, a. 4, ad arg. 1

Aronne era sacerdote e pontefice, **Esodo 25, 19**, cioè «**principe dei sacerdoti**». Perciò da lui ebbe origine il potere sacerdotale in quanto era egli stesso un sacerdote che offriva sacrifici: il che era concesso anche ai sacerdoti inferiori, **Ebrei 9, 9**. Ma ciò non derivò da lui in quanto pontefice: poiché grazie a tale potere egli aveva la facoltà di compiere certe cose che agli altri non erano permesse, come «**entrare una volta all'anno nel santo dei santi**», **Ebrei 9, 7**.

Spl. III[a] q. 40, a. 4, ad arg. 2

Non ci può essere un potere più alto rispetto alla funzione suddetta, ma ci può essere rispetto alle altre, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III[a] q. 40, a. 4, ad arg. 3

Come le perfezioni di tutte le creature preesistono in Dio che ne è la causa esemplare, così Cristo fu l'esemplare di tutti i ministeri ecclesiastici. Perciò qualsiasi ministro della Chiesa sotto un certo aspetto rappresenta Cristo, come dice il testo delle Sentenze [4, 24, 1]; ed è superiore quel ministro che lo rappresenta con maggiore perfezione. Ora, il sacerdote rappresenta Cristo in quanto questi compì personalmente un ministero sacro, mentre **il vescovo lo rappresenta in quanto istituì ministri altre persone e fondò la Chiesa.** Infatti al vescovo spetta deputare persone e cose al servizio di Dio, quasi stabilendo il culto divino a immagine di Cristo. Per questo il vescovo, come anche Cristo, **Matteo 9, 15**; **Giovanni 3, 29**, viene denominato in modo speciale sposo della Chiesa.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**episcopato** sia un **ordine**. Infatti:

Spl. III[a] q. 40, a. 5, arg. 1

Dionigi distingue tre ordini nella gerarchia ecclesiastica: il vescovo, il sacerdote e il ministro. E anche nelle Sentenze [4, 24, 17] si dice che «l'ordine dei vescovi si divide in quattro classi».

Spl. III[a] q. 40, a. 5, arg. 2

L'ordine non è altro che un certo grado di potere per il conferimento delle cose sacre. Ora, i vescovi possono conferire dei sacramenti che non possono conferire i sacerdoti, come la cresima e l'ordine sacro. Quindi l'episcopato è un ordine.

Spl. III[a] q. 40, a. 5, arg. 3

Nella Chiesa il potere spirituale o è di ordine o è di giurisdizione. Ma i compiti riservati al potere episcopale non sono solo di giurisdizione: altrimenti potrebbero essere affidati a chi

non è vescovo, il che è falso. Quindi appartengono al potere di ordine. Quindi il vescovo ha un ordine che il semplice sacerdote non possiede. Perciò l'episcopato è un ordine.

Spl. IIIª q. 40, a. 5. SED CONTRA:

1. Per la validità del sacramento un ordine non dipende mai da quello precedente. Invece il potere episcopale dipende da quello sacerdotale: poiché nessuno può essere ordinato vescovo se non è già sacerdote. Quindi l'episcopato non è un ordine.

2. Gli ordini maggiori sono conferiti solo di sabato. L'episcopato invece viene conferito di domenica. Perciò non è un ordine.

Spl. IIIª q. 40, a. 5. RESPONDEO:

Al termine ***ordine*** si possono dare due significati:

- **Primo, quello di sacramento**: e in questo senso ogni ordine è ordinato all'Eucaristia, come si è spiegato sopra *[q. 37, a. 4]*. Poiché dunque il vescovo non ha in ciò un potere superiore a quello sacerdotale, l'episcopato non è un ordine.

- **Secondo**, **l'ordine può indicare un ufficio relativo a certe funzioni sacre**. E in questo senso, **avendo il vescovo negli atti gerarchici un potere sul corpo mistico superiore a quello del sacerdote, l'episcopato è un ordine**. Ed è in questo senso che vanno presi i testi riportati [ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 40, a. 5, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. IIIª q. 40, a. 5, ad arg. 2

L'ordine, in quanto sacramento che imprime il carattere, è ordinato direttamente all'Eucaristia, nella quale è contenuto Cristo medesimo: poiché il carattere ci rende conformi a Cristo. Sebbene quindi al vescovo venga conferito nell'ordinazione un certo potere spirituale rispetto ad altri sacramenti, tuttavia tale potere non ha natura di carattere. Perciò l'episcopato non è un ordine, **considerando l'ordine come sacramento.**

Spl. IIIª q. 40, a. 5, ad arg. 3

Il potere episcopale non è soltanto di **giurisdizione**, ma anche **di ordine**, nel senso più generico che il termine può avere, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nella Chiesa non ci possa essere **nessuno superiore ai vescovi**. Infatti:

Spl. IIIª q. 40, a. 6, arg. 1

Tutti i vescovi sono successori degli Apostoli. Ma **l'autorità conferita a uno di essi, cioè a S. Pietro**, **Matteo 16, 19**, **fu data a tutti gli apostoli**, **Giovani 20, 23**. Quindi i vescovi sono tutti uguali, e nessuno è superiore all'altro.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, arg. 2

Il rito della Chiesa deve conformarsi più a quello dei Giudei che a quello dei gentili. Ora, la gradazione della dignità episcopale, cioè la precedenza dell'uno sull'altro, «deriva dai gentili», come dicono le *Sentenze [4, 24, 17]*, mentre nell'antica legge non c'era. Perciò nella Chiesa un vescovo non deve essere superiore all'altro.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, arg. 3

Un potere superiore non può essere conferito da un inferiore, e neppure da un uguale: poiché «**la contraddizione è esclusa dal fatto che l'inferiore è benedetto dal superiore**», **Ebrei 7, 7**. Per cui un sacerdote non promuove un vescovo, e neppure un altro sacerdote, ma il sacerdote è promosso dal vescovo. Invece un vescovo può ordinare qualsiasi vescovo: poiché anche il vescovo di Ostia consacra il Papa. **Quindi la dignità episcopale è uguale in tutti**. Così dunque un vescovo non deve sottostare all'altro, come si dice nella lettera (l. cit.).

Spl. III[a] q. 40, a. 6. SED CONTRA:

1. Negli atti del **Concilio di Costantinopoli** *[381]* si legge: «**Secondo la Scrittura e secondo le disposizioni dei Canoni noi riconosciamo che il vescovo santissimo dell'antica Roma è il primo e il più grande dei vescovi, e dopo di lui il vescovo di Costantinopoli**». Perciò i vescovi sono subordinati l'uno all'altro.

2. **S. Cirillo** *[400]* vescovo di Alessandria ha scritto: «**Restiamo membra del nostro capo, che è il trono apostolico dei Pontefici Romani, al quale noi dobbiamo domandare ciò che bisogna credere e ritenere, venerandolo e ricorrendo a lui più che a ogni altro. Poiché spetta soltanto a lui il compito di ammonire, correggere, decretare, disporre, sciogliere e legare in nome di colui che lo ha stabilito; e a nessun altro egli ha concesso il suo pieno potere, ma a lui soltanto, al quale tutti per legge divina inchinano il capo, e i principi del mondo obbediscono come al Signore nostro Gesù Cristo**». Quindi i vescovi anche per legge divina devono sottostare a qualcuno.

Spl. III[a] q. 40, a. 6 RESPONDEO:

Dove si riscontrano molteplici autorità ordinate a un unico scopo, ci deve essere un'autorità universale sulle autorità particolari. Poiché, come dice Aristotele, in tutte le virtù e nei loro atti c'è un ordine secondo l'ordine dei fini. Ora, «il bene comune è più divino di quello particolare ». Perciò sopra il potere di governo che ha di mira il **bene particolare** ci deve essere un **potere universale** relativo al **bene comune**: altrimenti non ci potrebbe essere il collegamento **verso l'unico scopo**. Essendo dunque la Chiesa tutta «**un unico corpo**», **1Corinti 10, 17**, se tale unità deve conservarsi si richiede che ci sia un **potere di governo per tutta la Chiesa** superiore al potere episcopale, che governa ogni Chiesa particolare. **E questo è il potere del Papa.** Perciò quelli che negano tale potere sono chiamati **scismatici, cioè frazionatori dell'unità ecclesiale**. Tra un semplice vescovo poi e il Papa ci sono altri gradi intermedi di dignità, corrispondenti alle varie articolazioni di cui si compone l'unità, per cui

una collettività include l'altra: come la provincia include la città, il regno include la provincia e il mondo intero include il regno.

[Il Concilio Vaticano secondo, pur affermando rigorosamente le prerogative che godono i vescovi sia individualmente che collegialmente, ha ribadito con tutta chiarezza il primato del Romano Pontefice nei termini seguenti: "Il Collegio o Corpo Episcopale non ha però l'autorità se non lo si concepisce insieme col Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e integra restando la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il romano Pontefice, in forza del suo ufficio cioè di vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte l'ordine dei vescovi il quale succede al Collegio degli apostoli nel Magistero e nel regime pastorale, anzi, del corpo apostolico, è continuamente insieme col suo capo, il romano Pontefice, e mai senza questo capo, è pure soggetto di Suprema piena potestà su tutta la Chiesa sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consenziente il romano Pontefice. Il signore ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge; ma l'Ufficio di legale di sciogliere che è stato dato a Pietro, è noto essere stato pure concesso al collegio degli apostoli congiunto col suo capo. Questo Collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio, in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi, di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La Suprema potestà che questo Collegio possiede su tutta la Chiesa è esercitata in modo solenne nel Concilio Ecumenico: mai può esserci concilio ecumenico che come tale non sia confermato o almeno ricevuto dal successore di Pietro: ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi concili, presiederli e confermarli."]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 1

Sebbene il potere di legare e di sciogliere sia stato dato in comune a tutti gli apostoli, tuttavia, **per significare l'ordine con cui viene conferito tale potere**, esso **fu dato prima a Pietro soltanto**, mostrando così che tale potere doveva derivare da lui agli altri. Per questo a lui solo fu detto: «**Conferma i tuoi fratelli**», **Luca 22, 32**, e «**Pasci le mie pecore**», **Giovanni 21, 17**. «**Cioè**», come spiega il **Crisostomo**, «**sii in mia vece guida e capo dei tuoi fratelli: affinché essi, considerandoti mio vicario, proclamino e affermino per tutta la terra la supremazia del tuo trono**».

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 2

Il culto giudaico non era diffuso in vari regni e regioni, ma ristretto a un unico popolo. Perciò non era necessario che sotto il pontefice sommo, il quale aveva il potere supremo, ci fossero altri pontefici. Invece il culto della Chiesa, come quello dei gentili, è diffuso in molte nazioni. Quindi da questo punto di vista l'ordinamento della Chiesa deve conformarsi più al rito dei gentili che a quello dei Giudei.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 3

Il potere del vescovo supera quello del sacerdote come un potere di **genere diverso**. Invece **il potere del Papa** supera quello del vescovo come un **potere dello stesso genere**. Per cui **tutte le funzioni gerarchiche che può esercitare il Papa nell'amministrazione dei sacramenti può esercitarle anche il vescovo,** mentre non tutte le funzioni che può esercitare il vescovo nel conferire i sacramenti può esercitarle il sacerdote. Perciò **quanto alle funzioni dell'ordine episcopale** tutti i vescovi sono uguali. E così qualsiasi vescovo può consacrare un altro vescovo.

ARTICOLO 7

VIDETUR che non siano convenienti le **vesti istituite** nella Chiesa per i ministri [dell'altare]. Infatti:

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 1

I ministri del nuovo Testamento sono tenuti alla castità più di quelli dell'antico. Ora, tra le vesti di questi ultimi c'erano i femorali, **Esodo 28, 42**, che stavano a indicare la castità. Perciò a maggior ragione questi dovrebbero esserci adesso tra le vesti dei ministri della Chiesa.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 2

Il sacerdozio del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico. Ma i sacerdoti antichi avevano le mitre, **Esodo 29, 9**, che sono un segno di dignità. Quindi dovrebbero averle anche i sacerdoti della nuova legge.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 3

Il sacerdote è più vicino agli ordini dei ministri che l'ordine episcopale. Ora, i vescovi portano le vesti dei ministri: cioè la dalmatica, che è la veste del diacono, e la tunicella, che è la veste del suddiacono. Perciò a maggior ragione dovrebbero portarle i semplici sacerdoti.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 4

Nell'antica legge, **Esodo 28, 4**, il pontefice portava l'efod, o superomerale, che secondo S. Beda significava «il carico del Vangelo». Ma questo grava specialmente sulle spalle dei nostri pontefici. Essi quindi dovrebbero portare tale ornamento**.**

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 5

Sul razionale che usavano i pontefici dell'antica legge erano incise «la dottrina e la verità», **Esodo 28, 30**. Ora, la verità è stata manifestata soprattutto nella nuova legge. Quindi esso si addice ai pontefici della nuova legge.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 6

La lamina d'oro **Esodo 28, 36**, su cui era scritto l'augustissimo nome di Dio, era l'ornamento più nobile dell'antica legge. Perciò il suo uso doveva essere trasferito nella nuova legge.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 7

Le insegne esterne dei ministri della Chiesa sono i segni del potere interiore. Ora, gli arcivescovi non hanno un potere diverso per natura da quello dei vescovi, come si è notato *[a. 6, ad 3]*. Essi dunque non devono avere il pallio, che i vescovi non hanno.

Spl. III[a] q. 40, a. 7, arg. 8

Nel Romano Pontefice risiede la pienezza del potere. Eppure egli non usa il pastorale. Perciò non devono usarlo neppure gli altri vescovi.

Spl. III[a] q. 40, a. 7. RESPONDEO:

Le vesti dei ministri rappresentano simbolicamente le doti in essi richieste per trattare le cose di Dio. E poiché alcune sono richieste in tutti, mentre altre che sono richieste nei ministri superiori non sono così indispensabili per gli inferiori, di conseguenza certe vesti sono comuni a tutti i ministri, altre invece sono riservate a quelli superiori. E così

- **a tutti i ministri** viene assegnato **l'amitto** per coprire le spalle, che sta a indicare la **fermezza** nel compimento del ministero sacro a cui essi sono chiamati, **Innocenzo III, De sacro altaris mysterio 1, 50;** nonché **il camice**, che indica la **purezza dei costumi** [ib., c. 51], e **il cingolo**, che indica la **repressione della carne** [ib., c. 52]. Il suddiacono porta inoltre **il manipolo**, che indica la **purificazione dalle più piccole macchie** [ib., c. 59], poiché il manipolo è come un fazzoletto per astergere il volto:

- i **suddiaconi** infatti sono i primi ad essere ammessi a trattare le cose sacre. Portano inoltre **la tunicella stretta,** che vuole indicare **la dottrina di Cristo** [ib., c. 39]: per cui nell'antica legge da tale veste pendevano dei campanelli, **Esodo 28, 33 s**.. Infatti i suddiaconi sono già ammessi ad annunziare la dottrina della nuova legge.

- Al **diacono** invece viene imposta anche la **stola sulla spalla sinistra**, per indicare che egli si consacra **al ministero degli stessi sacramenti.** E in più gli viene data la **dalmatica**, che è una veste larga, così chiamata perché cominciò a essere usata in Dalmazia [Isid., Etym. 19, 22]: e ciò per indicare che egli è già addetto alla **distribuzione dei sacramenti** [Innocenzo III, op. cit. 1, 56], avendo il compito di distribuire il sangue; ora, nel distribuire si richiede larghezza.

- Al **sacerdote** invece **la stola viene posta su entrambe le spalle**: per mostrare che a lui viene data la piena **potestà di amministrare i sacramenti**, e non quale ministro altrui: per cui la sua stola discende fino agli arti inferiori. Inoltre egli porta **la casula [o pianeta],** che significa **la carità** [ib., c. 58]: poiché egli celebra «**il sacramento della carità**», cioè l'Eucaristia [cf. III, q. 73, a. 3, ad 3].

- Ai **vescovi** invece sono dati nove ornamenti in più, oltre a quelli dei sacerdoti:

+ le **calze**, i sandali, la cintura, la tunicella, la dalmatica, la mitra, i guanti, l'anello e il pastorale; e ciò perché sono nove le cose che essi possono fare in più del sacerdote, e cioè: ordinare i chierici, benedire le vergini, consacrare i pontefici, imporre le mani [nella cresima e nelle ordinazioni], dedicare le chiese, deporre i chierici, celebrare i sinodi, benedire il crisma, consacrare le vesti e i vasi sacri. - Oppure si può dire che le calze stanno a indicare la **rettitudine del camminare**.

+ I **sandali** che coprono i piedi indicano **il disprezzo dei beni terreni** [Innoc. III, op. cit. 1, 48].

+ La **cintura** che unisce la stola col camice indica **l'amore delle virtù** [ib., c. 52].

+ La **tunicella** indica **la perseveranza**: poiché si dice [Gen 37, 23] che Giuseppe portasse «una tunica talare», che cioè scendeva fino ai talloni, i quali simboleggiano l'estremità della vita.

+ La **dalmatica** significa la **larghezza nelle opere di misericordia** [Innoc. III, op. cit. 1, 56].

+ I **guanti** indicano la **cautela nell'operare** [ib., c. 57];

+ la **mitra** la **scienza dell'antico e del nuovo Testamento**: per cui essa ha due punte [ib., c. 60].

+ Il **pastorale** poi indica

- la **sollecitudine pastorale** con la quale il vescovo deve «**accogliere i lontani**», il che è indicato dalla voluta in alto;
- «**sorreggere i deboli**», il che è indicato dall'asta medesima;
- «**stimolare i tiepidi**», il che è indicato dalla punta terminale di questo ornamento. Da cui il verso: «**Collige, sustenta, stimula,** vaga, morbida, lenta».

+ E finalmente l'**anello** sta a indicare i **sacramenti della fede**, con la quale la Chiesa diviene sposa di Cristo [ib., c. 61]: poiché il vescovo in persona di Cristo è lo **sposo della Chiesa**.

- In più gli **arcivescovi** hanno **il pallio**, come segno di un potere privilegiato: esso infatti sta a indicare «**la collana d'oro**» che si soleva dare ai **combattenti valorosi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 1

Ai sacerdoti dell'antica legge la continenza era comandata solo per il tempo in cui attendevano al loro ministero. E così per indicare la castità che allora dovevano osservare nell'offrire i sacrifici usavano i femorali, **Esodo 28, 43**. Invece ai ministri del nuovo Testamento è imposta la castità perpetua. Perciò l'analogia non regge.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 2

La mitra suddetta non era un distintivo di dignità ma, come spiega S. Girolamo, era una specie di cappello. Invece la tiara, che era un segno di dignità, era riservata ai pontefici, **Esodo 28, 4**; **Levitico 8, 9**, come adesso la mitra.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 3

Il potere dei ministri ha la sua origine nel vescovo, non già nel sacerdote, il quale non può conferire i loro ordini. Per questo le loro vesti deve indossarle il vescovo e non il sacerdote.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 4

Invece dell'efod il sacerdote usa la stola, che ha il medesimo significato.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 5

Il razionale è sostituito dal pallio.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 6

Come dice Innocenzo III, in luogo della lamina suddetta i nostri vescovi hanno la croce; come al posto dei femorali hanno i sandali, al posto della veste di lino il camice, al posto della fascia il cingolo, al posto del manto la tunicella, al posto dell'efod l'amitto, al posto del razionale il pallio, al posto della tiara la mitra.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 7

Sebbene gli arcivescovi non abbiano un potere di natura diversa, tuttavia l'hanno più ampio dei vescovi. E per indicare tale ampiezza viene loro dato il pallio, che ne circonda da ogni parte la persona.

Spl. III[a] q. 40, a. 6, ad arg. 8

Il Romano Pontefice non usa il pastorale, poiché S. Pietro inviò il suo per risuscitare un certo suo discepolo, che poi divenne vescovo di Treveri. Per questo il Papa usa il pastorale solo nella diocesi di Treveri, e non altrove. - Oppure ciò sta a significare che egli non ha un potere limitato, come quello indicato dalla curvatura del pastorale.

Spl. Questione 41
Proemio

Veniamo ora a trattare del **matrimonio**.

- Primo, in quanto **compito naturale**;
- secondo, in quanto **sacramento**;
- terzo, considerandolo **direttamente nella sua natura**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il matrimonio sia di ordine naturale;
2. Se attualmente esso sia di precetto;
3. Se il suo atto sia lecito;
4. Se possa essere meritorio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia **naturale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 41, a. 1, arg. 1

«È di diritto naturale ciò che la natura insegna a tutti gli animali», **Digesto 1, 1, 1**. Ora, negli altri animali ci sono i rapporti sessuali senza il matrimonio. Quindi il matrimonio non è di diritto naturale.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, arg. 2

Ciò che è di **diritto naturale** si riscontra in tutti gli uomini **in qualsiasi stato di civiltà**. Invece il matrimonio non si riscontra in qualsiasi momento della civiltà umana, poiché come riferisce **Cicerone** [De inventione 1, 2] «da principio gli uomini erano selvaggi, e allora nessuno riconosceva i propri figli e l'unione stabile del matrimonio», nelle quali cose consiste il matrimonio. Perciò il matrimonio non è di ordine naturale.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, arg. 3

Le realtà naturali sono identiche presso tutti, **Aristotele**. Il matrimonio invece non ha la stessa forma presso tutti: poiché la sua celebrazione cambia secondo le varie leggi. Quindi non è naturale.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, arg. 4

I mezzi di cui la natura può fare a meno per raggiungere i suoi scopi non sono naturali. Ma la natura mira alla **conservazione della specie** mediante **la generazione**, la quale può avvenire

anche fuori del matrimonio, ad es. nella fornicazione. Quindi il matrimonio non è di ordine naturale.

Spl. III[a] q. 41, a. 1. SED CONTRA:

1. All'inizio del **Digesto** si legge: «**È un diritto naturale l'unione dell'uomo e della donna, che noi chiamiamo matrimonio**».

2. **Il Filosofo** [Ethica 8, 12] insegna che «l'uomo è un animale più coniugale che politico». Ora «l'uomo», come egli scrive [ib. 9, 9], «è per natura un animale politico e socievole». **Quindi è per natura coniugale**. **Il matrimonio perciò è di ordine naturale**.

Spl. III[a] q. 41, a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere **naturale in due modi**:

- **Primo**, **perché prodotta necessariamente da cause naturali**: come è naturale per il fuoco salire verso l'alto. E **il matrimonio** in questo senso **non è naturale**: come non lo è quanto viene compiuto con il libero arbitrio.

*[L'autore esclude che il matrimonio rientri tra le cose naturali di tal genere perché lo considera formalmente quale **istituzione stabile e giuridicamente definita.** Ben diversa Sarebbe la soluzione se egli si fosse limitato a considerare il fenomeno **dell'accoppiamento dei due sessi.** Sebbene infatti l'uomo abbia la facoltà di guidare l'istinto sessuale, è però innegabile che esso deriva per necessità da un impulso fisico-biologico. Per San Tommaso, il moralista e il teologo, pur tenendo nel debito conto la componente fisiologica, si devono considerare i rapporti dell'uomo con la donna nel matrimonio su di un piano schiettamente morale. Non sempre i teologi più recenti che hanno rimproverato acerbamente all'Aquinate di aver seguito in questo campo le orme di Aristotele e di Agostino, hanno saputo leggere con intelligenza questa pericope fondamentale. E' innegabile quindi che le conoscenze fisiologiche e biologiche di San Tommaso sono insufficienti ed in parte errate ma non è su di esse che egli costruisce il suo trattato sul matrimonio.]*

- **Secondo**, può dirsi naturale una cosa verso cui **la natura ha inclinazione, ma che viene compiuta mediante il libero arbitrio**: come si dicono naturali gli atti delle virtù. **E in questo senso il matrimonio è naturale**: poiché ad esso la ragione naturale inclina per due motivi:

    + **Primo**, per raggiungere **il suo fine principale**, che è **il bene della prole**.

*[Stando con il rigore al testo, ci sembra di poter dire che qui San Tommaso parla, per il momento, dei **fini oggettivi,** presupponendo il **fine soggettivo e immanente** dell'istituzione stessa che è **l'amore reciproco e il consenso coniugale.** Si sa che quest'ultimo costituisce la **forma stessa del matrimonio** ed "**è più essenziale al matrimonio che la fedeltà è la prole**" (q. 39, a.3). Nella III parte, che è l'opera della sua perfetta maturità, San Tommaso così esprime il modo inequivocabile il suo pensiero: "La **forma del matrimonio** consiste in una **indivisibile congiunzione degli animi** mediante la quale un coniuge è tenuto alla fedeltà indivisibile verso l'altro; mentre il fine del matrimonio è la prole da generare e da educare" (q. 29, a. 2)]*

Infatti la natura non mira soltanto alla **generazione della prole**, ma anche al suo **sostentamento** e alla sua **educazione** fino alla maturità perfetta dell'uomo in quanto uomo, cioè alla formazione nella virtù. Per cui, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], dai genitori riceviamo tre cose, cioè «l'essere, il nutrimento e l'educazione». Ora, il figlio non potrebbe essere educato e istruito se non avesse **genitori ben noti e determinati**. Il che non avverrebbe se non ci fosse un **legame stabile dell'uomo con la donna, cioè il matrimonio.**

+ **Secondo**, per raggiungere **il fine secondario del matrimonio**, che è **l'aiuto reciproco dei coniugi nella vita di famiglia**.

[Non possiamo condividere l'opinione di chi vorrebbe includere in questo fine oggettivo secondario l'affetto coniugale. L'aiuto reciproco di cui si parla, è infatti un ***effetto di codesto rapporto affettivo*** *sia per San Tommaso che per Aristotele. Dobbiamo dire quindi che l'uno e l'altro di codesti "maestri di coloro che sanno" si sono limitati a considerare* ***i fini oggettivi*** *della vita coniugale, lasciando sottointeso il fine soggettivo e immanente che è l'amore coniugale.* ***Questo fine costitutivo e immanente e la forma stessa del matrimonio*** *]*

Come infatti la ragione naturale spinge gli uomini ad abitare insieme, poiché uno non basta a se stesso nelle necessità della vita, ragione per cui si dice che l'uomo è «per natura un animale politico», così anche nelle necessità della vita umana alcuni uffici spettano agli uomini e altri alle donne. Perciò la natura invita a una convivenza dell'uomo con la donna, nella quale appunto consiste il matrimonio. - E questi sono i motivi ricordati da **Aristotele** [l. cit.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 41, a. 1, ad arg. 1

La natura ha posto nell'uomo **due serie di inclinazioni**:

- Alcune riguardano **ciò che conviene alla natura nel suo genere**, e queste sono comuni a tutti gli animali. Per questo **Aristotele** dice [l. cit.] che «la procreazione dei figli è comune a tutti gli animali».

- Altre riguardano **ciò che conviene alla natura nella sua differenza**, cioè in quanto la specie umana, essendo razionale, è superiore al genere: come avviene per gli atti della prudenza e della temperanza. E come la natura del genere, pur essendo unica in tutti gli animali, tuttavia non ha in essi lo stesso grado, così nemmeno inclina alla stessa maniera, ma nel modo che si addice a ciascuno. Ora, la natura umana inclina al matrimonio in forza del suo elemento differenziale per il secondo motivo indicato [nel corpo]. Il Filosofo infatti, nell'assegnare questo motivo, mette l'uomo al disopra degli altri animali. - Invece l'inclinazione dovuta al primo motivo dipende dal genere. Tuttavia la natura non li inclina tutti allo stesso modo. Poiché ci sono degli animali i cui figli appena nati sono in grado di procurarsi il cibo, oppure possono esserne provvisti dalla madre: e in essi non c'è alcuna associazione tra maschio e femmina. In quelli invece che hanno bisogno di essere sostentati da entrambi, ma per breve tempo, esiste un vincolo per il tempo suddetto: come è evidente nel caso di certi uccelli. Ma nell'uomo, in cui **i figli hanno bisogno dei genitori per lungo tempo, ci deve essere un legame fortissimo ed esclusivo tra il maschio e la femmina**, al quale inclina anche la natura del genere.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, ad arg. 2

Le parole di Cicerone possono essere vere per un dato popolo (considerando la sua origine prossima, per cui si distingue dagli altri popoli): poiché non tutti osservano i **dettami della ragione naturale**. Ma esse non sono vere universalmente: poiché la Scrittura, **Genesi 2, 23 s.; 4, 17 ss.**, **ci ricorda che agli inizi del genere umano esisteva il matrimonio**.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, ad arg. 3

La natura umana, come scrive il **Filosofo,** Ethica 8, 14, non è immutabile come quella divina. Perciò gli elementi di diritto naturale variano secondo gli stati e le condizioni umane, mentre gli elementi esistenti naturalmente nelle realtà divine non cambiano in alcun modo.

Spl. III[a] q. 41, a. 1, ad arg. 4

La natura non mira soltanto all'esistenza della prole, ma alla sua perfetta esistenza. Per la quale si esige il matrimonio, come risulta evidente dalle spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **matrimonio** sia tuttora di **precetto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 41, a. 2, arg. 1

Un precetto obbliga fino a che non viene revocato. Ora, nella sua prima istituzione il matrimonio era di precetto, come si legge nel testo *[delle Sentenze 4, 26, 3]*: e tale precetto non si legge che sia stato mai revocato; anzi, fu confermato con le parole, **Matteo 19, 6**: «**Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto**». Quindi il matrimonio è tuttora di precetto.

Spl. III[a] q. 41, a. 2, arg. 2

I precetti del diritto naturale obbligano in ogni tempo. Ma il matrimonio è di diritto naturale, come sopra [a. prec.] si è dimostrato. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 41, a. 2, arg. 3

Il bene della specie è superiore al bene dell'individuo: poiché secondo **Aristotele** [Ethica 1, 2] «il bene del popolo è più divino del bene di un uomo singolo». Ora, il precetto dato al primo uomo per la conservazione dell'individuo con la nutrizione è ancora in vigore. Perciò a maggior ragione vige il precetto del matrimonio per la conservazione della specie.

Spl. III[a] q. 41, a. 2, arg. 4

Un obbligo rimane fino a che sussiste il motivo che lo impone. Ora, gli uomini primitivi erano obbligati al matrimonio per non compromettere il moltiplicarsi del genere umano. Ma poiché si avrebbe lo stesso pericolo se ognuno potesse liberamente astenersi dal matrimonio, sembra che il matrimonio sia di precetto.

Spl. III[a] q. 41, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 38,** afferma: «**Chi non sposa la sua vergine fa meglio**» di chi la sposa. Perciò contrarre matrimonio non è attualmente di precetto.

2. La trasgressione di un precetto non può meritare un premio. Ora, ai vergini è promesso un premio, cioè una speciale aureola. Quindi il matrimonio non è di precetto.

Spl. IIIª q. 41, a. 2. RESPONDEO:

La natura offre **due specie di inclinazioni**:

- **La prima** è la tendenza verso ciò che è necessario alla **perfezione di ciascuno**. E tale inclinazione obbliga tutti, poiché le perfezioni naturali **[personali]** sono comuni a tutti.

- **La seconda** è la tendenza verso ciò che è **necessario alla società**. Ma trattandosi in quest'ultimo caso di realtà molteplici e incompatibili fra loro, ciascuno non è obbligato ad esse sotto precetto, altrimenti ognuno sarebbe obbligato a darsi all'agricoltura e all'architettura e a esercitare tutti gli altri mestieri necessari alla convivenza umana; si soddisfa invece all'inclinazione naturale per il fatto che varie persone esercitano i vari mestieri. Poiché dunque per la perfezione della società umana è necessario che alcuni si dedichino alla **vita contemplativa, la quale trova il massimo ostacolo nel matrimonio**, quest'ultimo, **anche secondo i filosofi,** non può obbligare sotto precetto. E Teofrasto [cf. Girolamo, Adversus Iovinianum 1, 47] dimostra che al sapiente non conviene sposarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 41, a. 2, ad arg. 1

Il precetto in parola non è stato revocato. Esso tuttavia **non obbliga ciascuno in particolare**, per la ragione esposta [nel corpo]; se non in quel tempo in cui il piccolo numero degli uomini esigeva che ciascuno attendesse alla procreazione.

Spl. IIIª q. 41, a. 2, ad arg. 2-3

Da quanto abbiamo detto risulta evidente la risposta alla seconda e alla terza obiezioni.

Spl. IIIª q. 41, a. 2, ad arg. 4

La natura umana, come si è detto inclina ad atti e compiti diversi; ma poiché essa è diversa nei vari individui, inclina maggiormente chi a un compito e chi a un altro. E per tale diversità, **guidata dalla divina provvidenza** che governa tutte le cose, avviene che c'è chi sceglie un mestiere, ad es. l'agricoltura, e chi un altro. E così avviene pure che alcuni scelgono il matrimonio e altri la vita contemplativa. **Per cui non vi è alcun pericolo imminente**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**atto matrimoniale** sia **sempre un peccato**. Infatti:

Spl. IIIª q. 41, a. 3, arg. 1

S. Paolo, **1Cornti 7, 29**, scrive: «**Quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero**». Ma ai non sposati non è lecito l'atto matrimoniale. Quindi anche gli sposati peccano in quell'atto.

Spl. IIIª q. 41, a. 3, arg. 2

In **Isaia 59, 2**, si legge: «**Le nostre iniquità hanno scavato un abisso tra noi e il nostro Dio**». Ora, l'atto matrimoniale distoglie l'uomo da Dio: per cui nell'**Esodo 19, 15,** si comanda al popolo che doveva vedere Dio di «**non accostarsi alle proprie mogli**»; **e San Girolamo** afferma che «**nell'atto matrimoniale lo Spirito Santo non tocca il cuore dei profeti**». Perciò quell'atto è un peccato.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, arg. 3

Ciò che è turpe in se stesso in nessun modo può essere compiuto bene. Ora, l'atto matrimoniale è accompagnato dalla **concupiscenza**, che è sempre **turpe**. Quindi è peccaminoso.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, arg. 4

Ha bisogno di essere scusato solo ciò che è peccato. Ma l'atto matrimoniale ha bisogno di essere scusato dai beni del matrimonio, come insegna il Maestro [delle Sentenze 4, 26, 2]. Quindi è peccato.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, arg. 5

Ciò che è della **medesima specie** merita un identico giudizio. Ma l'atto matrimoniale appartiene alla medesima specie dell'atto di adulterio: poiché entrambi hanno il medesimo oggetto, cioè la procreazione di un essere umano. Essendo quindi peccato l'atto di adulterio, lo è pure l'atto del matrimonio.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, arg. 6

Ogni eccesso di passione distrugge la virtù. Ora, nell'atto matrimoniale c'è sempre un eccesso di piacere, per cui si ha un assorbimento della ragione, che è il bene principale dell'uomo; per cui il Filosofo, Ethica 7, 11, scrive che «è impossibile all'uomo intendere allora una qualsiasi cosa». Quindi l'atto matrimoniale è sempre un peccato.

Spl. III[a] q. 41, a. 3. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 28. 36**, dichiara: «**Se una vergine si sposa, non pecca**»; e ancora, **1 Timoteo 5, 14**: «**Desidero che le più giovani si risposino, abbiano figli**». Ma la procreazione dei figli non è possibile senza l'unione sessuale. Quindi l'atto matrimoniale non è un peccato: altrimenti l'Apostolo non avrebbe voluto tali cose.

2. Nessun peccato può essere di precetto. Ora, l'atto matrimoniale è materia di un precetto, **1Corinti 7, 3**: «**Il marito compia il suo dovere verso la moglie**». Quindi non è un peccato.

[Nel corso dei secoli la Chiesa ha dovuto più volte combattere contro un esagerato spiritualismo che pretendeva di condannare l'uso del matrimonio. La prima condanna esplicita del magistero fu quella del I Concilio di Braga che risale al 563, in cui si condannarono le tesi di Mani e di Prisciliano. Benedetto XII nel 1341 condannò un errore analogo che si era infiltrato tra gli Armeni. Il Concilio Vaticano secondo (1963-65) ha espresso in forma positiva il rispetto che si deve all'intimità coniugale.]

Spl. III[a] q. 41, a. 3 RESPONDEO:

Se ammettiamo che la natura corporea è stata creata buona da Dio, è impossibile affermare che quanto è richiesto alla conservazione di tale natura, ed è secondo l'inclinazione naturale, sia universalmente cattivo. Perciò, esistendo l'inclinazione naturale alla procreazione della prole, che assicura la conservazione della specie, è impossibile affermare che l'atto con il quale viene procreata la prole sia del tutto illecito, così da non ammettere il giusto mezzo della virtù; - **a meno che non si voglia asserire, secondo la follia di alcuni, che gli esseri corporei sono stati creati da un Dio cattivo**. Dal quale errore forse deriva l'opinione a cui accenna il testo *[delle Sentenze 4, 26, 5; cf. ob. 4]*. **La quale è dunque una pessima eresia**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 1

L'Apostolo con quelle parole non volle proibire l'atto del matrimonio, come non proibiva il possesso dei beni quando diceva, **1Cornti 7, 31**: «**Quelli che usano del mondo, siano come se non ne usassero**», ma **in entrambi i casi volle proibire che venissero presi come fini tali mezzi**. Il che risulta dalle espressioni che usa. Non disse infatti: «non usino», oppure: «non posseggano», ma «**siano come se non usassero, o possedessero**».

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 2

Possiamo essere uniti a Dio sia con la **grazia abituale**, sia con l'**atto della contemplazione** e dell'amore. Ciò che dunque separa dalla prima unione è sempre **peccato**. **Non così invece ciò che separa dalla seconda: poiché qualunque occupazione lecita circa le cose inferiori distrae l'anima**, ostacolandone l'unione attuale con Dio. E ciò avviene soprattutto nell'unione sessuale, in cui **l'anima è vincolata dall'intensità del piacere**. Per questo dunque a coloro che hanno l'incarico di contemplare o di amministrare le cose divine viene imposto temporaneamente di astenersi dall'atto coniugale. E per questo si dice ancora che lo Spirito Santo, per quanto riguarda la rivelazione dei misteri di Dio, non toccava l'anima dei profeti nell'atto del matrimonio.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 3

La turpitudine della concupiscenza che sempre accompagna l'atto del matrimonio **non è una colpa, ma un castigo derivante dal peccato originale**: e consiste nel fatto che le facoltà inferiori e le membra del corpo non ubbidiscono alla ragione. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 4

Si dice propriamente che vengono scusati quegli atti che presentano un'apparenza di male, senza essere cattivi, oppure senza esserlo così gravemente come appare. E alcuni sono scusati del tutto, altri solo in parte. Poiché dunque l'**atto matrimoniale**, per la corruzione della concupiscenza, si presenta come un **atto disordinato**, **in forza dei beni del matrimonio** viene scusato del tutto, per cui non è peccato.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 5

Pur essendo i due atti identici nella loro specie fisica, tuttavia differiscono nella specie morale, che è mutata da una circostanza, cioè dal fatto che si compie l'atto con il coniuge o con un'altra

persona. Come anche uccidere un uomo per vendetta e ucciderlo per eseguire una giusta condanna sono **atti diversi nella specie morale, pur essendo della medesima specie fisica**: per cui uno è lecito e l'altro è illecito.

Spl. III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 6

L'eccesso di passione che distrugge la virtù non solo impedisce l'atto della ragione, ma elimina l'ordine da essa voluto. Ora, ciò non si verifica in seguito all'intensità del piacere nell'atto matrimoniale: poiché sebbene allora l'uomo non sia attualmente ordinato, è però preordinato dalla ragione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che l'**atto matrimoniale** non sia **meritorio** Infatti:

Spl. III[a] q. 41, a. 4, arg. 1

Il Crisostomo afferma: «**Sebbene il matrimonio non procuri punizioni a chi ne usa, tuttavia non procura alcuna mercede**». Ma il **merito** è concepito in rapporto alla **mercede**. Quindi l'atto matrimoniale non è meritorio.

Spl. III[a] q. 41, a. 4, arg. 2

Non è una cosa lodevole abbandonare ciò che è meritorio. Ora la **verginità**, con la quale si rinunzia al matrimonio, è una cosa lodevole. Perciò l'atto matrimoniale non è meritorio.

Spl. III[a] q. 41, a. 4, arg. 3

Chi fa uso di un **permesso** fa uso di una **licenza accordata**. Ma con ciò **non acquista alcun merito**. Perciò l'atto del matrimonio non è meritorio.

Spl. III[a] q. 41, a. 4, arg. 4

Il merito presuppone una difficoltà, al pari della virtù. Ora, l'atto matrimoniale non presenta difficoltà, ma comporta un piacere. Quindi non è meritorio.

Spl. III[a] q. 41, a. 4, arg. 5

Ciò che non si può fare senza commettere peccato veniale non è meritorio: poiché non si può insieme meritare e demeritare. Ora, nell'atto matrimoniale una colpa veniale c'è sempre: poiché **lo stesso primo moto istintivo verso il piacere è un peccato veniale**. Perciò tale atto non può essere meritorio.

Spl. III[a] q. 41, a. 4. SED CONTRA:

1. **Tutti gli atti che eseguono un precetto, se sono compiuti nella carità, sono meritori**. Ora, l'atto matrimoniale è di questo genere, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 3:** «**Il marito compia il suo dovere verso la moglie**». Quindi, ecc.

2. Ogni atto di virtù è meritorio. Ma l'atto suddetto è un **atto di giustizia**: poiché si tratta di «**rendere ciò che si deve**». Perciò è meritorio.

Spl. IIIª q. 41, a. 4. RESPONDEO:

L'atto matrimoniale in chi possiede la grazia è necessariamente peccaminoso o meritorio, poiché nessun atto deliberato è indifferente, come si è visto sopra [cf. In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 5; I-II, q. 18, a. 9]. Se infatti **all'atto matrimoniale** si è spinti da una virtù, cioè **o dalla giustizia**, per rendere il debito coniugale, o dalla **religione**, per procreare dei figli da consacrare al culto di Dio, allora esso è **meritorio**. Se invece si è mossi **dalla libidine** restando nei beni del matrimonio, nel senso cioè che uno mai desidererebbe andare con altre donne, allora è un **peccato veniale**. Se al contrario uno è trasportato **al di là dei beni del matrimonio**, così da essere disposto a compiere quell'atto con qualsiasi altra donna, allora è un **peccato mortale**. **Poiché la natura o muove stando sottomessa all'ordine della ragione, e allora si ha un moto virtuoso, oppure si rifiuta a tale ordine, e allora si ha un moto di libidine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 1

La radice del merito rispetto al **premio sostanziale** **è la carità**, ma rispetto al **premio accidentale** l'aspetto meritorio sta nella **difficoltà dell'atto**. **E così l'atto matrimoniale è meritorio non nel secondo, ma nel primo modo.**

Spl. IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 2

Si può meritare con opere buone piccole o grandi. Quando dunque uno lascia le opere minori per compiere le maggiori è degno di lode, abbandonando così atti meno meritori.

Spl. IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 3

Il «**permesso**» talvolta riguarda **un male minore**. E in questo senso è permesso l'atto matrimoniale **mosso dalla libidine** entro i limiti del matrimonio: così infatti è un peccato veniale. Ma quando ad esso si è **spinti dalla virtù**, che lo rende meritorio, allora quell'atto non è «permesso» se non nel senso che è «concesso», come si dice per un bene minore. E non c'è alcun inconveniente nel fatto che chi fa uso di tale concessione possa meritare, poiché il buon uso dei benefici di Dio è meritorio.

Spl. IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 4

La difficoltà del sacrificio è richiesta per meritare il premio accidentale; ma per il merito relativo al premio essenziale basta la difficoltà che consiste nell'ordinare i mezzi al fine. E questa si riscontra anche nell'atto del matrimonio.

Spl. IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 5

Il primo moto istintivo che è peccato veniale è il moto appetitivo verso un **piacere disordinato**. Ma tale disordine non esiste nell'atto matrimoniale. Quindi l'argomento non regge.

Spl. Questione 42
Proemio

Passiamo quindi a parlare del **matrimonio come sacramento**.
Sul tema indicato si pongono quattro quesiti:

1. Se il matrimonio sia un sacramento;
2. Se dovesse essere istituito prima del peccato;
3. Se conferisca la grazia;
4. Se la copula carnale sia parte integrante del matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia un **sacramento**. Infatti:

Spl. III[a] q. 42, a. 1, arg. 1

Tutti i sacramenti della nuova legge hanno una forma, che è essenziale al sacramento. Ora, la **benedizione data dal sacerdote nelle nozze** non è essenziale al sacramento. Quindi il matrimonio non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 1, arg. 2

Secondo Ugo di S. Vittore il sacramento è «un elemento materiale». Ora, il matrimonio non ha per **materia** un elemento materiale. Quindi non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 1, arg. 3

I sacramenti hanno la loro efficacia dalla **passione di Cristo** *[cf. III, q. 62, a. 5]*. Ma l'uomo col matrimonio, il quale implica un piacere, non viene reso conforme alla passione di Cristo, che fu dolorosa. Quindi il matrimonio non è un sacramento

Spl. III[a] q. 42, a. 1, arg. 4

Ogni sacramento della nuova legge «produce ciò che significa» *[cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]*. Ora, il matrimonio non produce l'unione di **Cristo** con la **Chiesa**, che esso significa [Ef 5, 32]. Perciò non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 1, arg. 5

Negli altri sacramenti si riscontra qualcosa che è insieme «realtà e simbolo» *[cf. III, q. 63, a. 6, ad 3]*. Ora, ciò non si riscontra nel matrimonio: esso infatti non imprime il carattere, altrimenti non potrebbe essere ripetuto. Quindi non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Efesini 5, 32** afferma: «**Questo sacramento è grande**». Quindi, ecc.

2. Il **sacramento è un segno di una cosa sacra**. Ma tale è il matrimonio. Perciò esso è un sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 1. RESPONDEO:

I sacramenti sono rimedi destinati a santificare l'uomo e a guarirlo dal peccato mediante segni sensibili. Poiché dunque tali condizioni si riscontrano nel matrimonio, esso va computato fra i sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 1

La forma di questo sacramento **è costituita dalle parole che esprimono il consenso matrimoniale,** non dalla **benedizione del sacerdote**, che è solo un **sacramentale.**

Spl. III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 2

Il sacramento del matrimonio esige la cooperazione di chi lo riceve, come la penitenza [cf. III, q. 84, a. 1, ad 1, 2; q. 90, aa. 1, 2, 3]. Come quindi la penitenza non ha altra materia all'infuori degli **atti esterni** del penitente, in sostituzione dell'elemento sensibile, così avviene anche nel matrimonio.

Spl. III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 3

Sebbene il matrimonio non renda conformi alla passione di Cristo **nella sofferenza**, tuttavia tale conformità si produce **quanto alla carità**, con la quale egli accettò la passione per unire a sé la Chiesa come sposa, Efesini 5, 25 ss..

Spl. III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 4

L'**unione di Cristo con la Chiesa** non è la realtà contenuta in questo sacramento, ma solo la **realtà da esso significata**: e tale realtà non costituisce alcun sacramento. Il matrimonio però, come vedremo *[ad 5]*, produce un'altra realtà da esso contenuta e significata. - Il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6] parla poi della sola realtà [significata e] non contenuta, poiché riteneva che il matrimonio non producesse realtà alcuna.

*[Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche **Cristo** è capo della **Chiesa**, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la **Chiesa** sta sottomessa a **Cristo**, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come **Cristo** ha amato la **Chiesa** e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa **Cristo** con la **Chiesa**, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e **i due formeranno una carne sola**. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a **Cristo** e alla **Chiesa**! (Efesini 5. 22-32)]*

Spl. IIIª q. 42, a. 1, ad arg. 5

Quelle tre cose si riscontrano anche in questo sacramento. I «segni sensibili», **sacramentum tantum** sono infatti **gli atti esterni**; la «realtà e sacramento», **res et sacramentum è l'obbligo reciproco** dell'uomo e della donna derivante da tali atti; la «realtà contenuta», **res ultima** contenta è l'**effetto di questo sacramento**; la «realtà non contenuta» [res non contenta] è invece ciò di cui parla il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6; cf. ad 4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il matrimonio non dovesse essere istituito prima del peccato. Infatti:

Spl. IIIª q. 42, a. 2, arg. 1

Ciò che è di diritto naturale non ha bisogno di istituzione. Ma tale è il matrimonio, come si è già notato *[q. 41, a. 1]*. Quindi esso non doveva venire istituito.

Spl. IIIª q. 42, a. 2, arg. 2

I sacramenti sono **medicine contro la malattia del peccato**. Ora, la medicina non va preparata prima della malattia. Quindi essi non potevano essere istituiti prima del peccato.

Spl. IIIª q. 42, a. 2, arg. 3

L'identico istituto non ha bisogno che di **una sola istituzione**. Ora, il matrimonio fu istituito anche dopo il peccato, come dice il testo delle Sentenze [4, 26, 2]. Perciò esso non fu istituito prima del peccato.

Spl. IIIª q. 42, a. 2, arg. 4

L'istituzione di un sacramento deve essere fatta da Dio. Ora, le parole concernenti espressamente il matrimonio prima del peccato non furono pronunziate da Dio, ma da Adamo, **Genesi 2, 23 s**.*[Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta».**24** Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.]*, mentre quelle dette da Dio, **Genesi 1, 28**: «**Crescete e moltiplicatevi**», furono rivolte anche alle bestie, **Genesi 1, 22**, tra le quali non c'è matrimonio. Quindi il matrimonio non fu istituito prima del peccato.

Spl. IIIª q. 42, a. 2, arg. 5

Il matrimonio è tra **i sacramenti della nuova legge**. Ma questi furono iniziati da Cristo. Quindi il matrimonio non doveva essere istituito prima del peccato.

Spl. IIIª q. 42, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 19, 4**, si legge: «**Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina?**».

2. Il matrimonio fu istituito per la procreazione della prole. Ma la procreazione della prole era necessaria anche prima del peccato. Quindi il matrimonio doveva essere istituito prima del peccato.

Spl. III[a] q. 42, a. 2. RESPONDEO:

La natura inclina al matrimonio in vista di un bene, che però cambia secondo le varie epoche della storia umana. Perciò il bene suddetto va diversamente determinato secondo i diversi stati degli uomini:

- E così il matrimonio in quanto è ordinato alla **procreazione della prole**, che era necessaria anche se non ci fosse stato il peccato, fu istituito **prima del peccato**.

- In quanto invece è un **rimedio alle ferite** del peccato fu istituito dopo il peccato, **al tempo della legge di natura.**

- Nella **legge di Mosè** furono poi regolate le **condizioni personali richieste** per il matrimonio, **Levitico 18, 6 ss**..

- Ma in quanto rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**, il matrimonio fu istituito nella **nuova legge**, ed è un **sacramento della nuova alleanza**. Rispetto poi agli altri vantaggi connessi col matrimonio, quali l'amicizia e l'aiuto reciproco dei coniugi, esso ha la sua istituzione nella legge civile. Siccome però il **sacramento** è per sua natura un **segno e un rimedio**, il matrimonio è un sacramento in forza delle [tre] istituzioni intermedie, mentre in forza della prima è un compito naturale, e in forza dell'ultima è un compito sociale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 42, a. 2, ad arg. 1

Le cose che sono di **diritto naturale** quanto ai loro elementi comuni hanno bisogno di essere istituite rispetto alle loro **determinazioni concrete,** secondo i diversi stati. Così è di diritto naturale che i malfattori siano puniti, ma la determinazione della pena va fatta dal diritto positivo.

Spl. III[a] q. 42, a. 2, ad arg. 2

Il matrimonio non è soltanto un rimedio al peccato, ma è principalmente **un compito naturale**. E prima del peccato fu istituito **sotto tale aspetto**, **non quale rimedio**.

Spl. III[a] q. 42, a. 2, ad arg. 3

Dovendo il matrimonio essere determinato sotto vari aspetti, nulla impedisce che abbia avuto diverse istituzioni. E così le varie istituzioni riguardavano la stessa cosa, ma **sotto aspetti diversi.**

Spl. III[a] q. 42, a. 2, ad arg. 4

Prima del peccato il matrimonio fu istituito da Dio **quando egli diede all'uomo come aiuto la donna, formandola da una sua costola,** **Genesi 2, 18 ss.**, e disse loro: «Crescete e moltiplicatevi», **Genesi 1, 28**. Sebbene infatti egli avesse detto la stessa cosa agli animali, tuttavia tale ordine non doveva essere eseguito da questi ultimi come dagli uomini. E d'altra

parte Adamo proferì quelle parole divinamente ispirato, per ricordare l'istituzione del matrimonio compiuta da Dio.

Spl. III[a] q. 42, a. 2, ad arg. 5

Come risulta evidente da quanto detto [nel corpo], prima di Cristo il matrimonio non fu istituito quale sacramento della nuova legge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il matrimonio non conferisca **la grazia**. Infatti:

Spl. III[a] q. 42, a. 3, arg. 1

Stando a **Ugo di S. Vittore**, «**i sacramenti conferiscono la grazia mediante una santificazione**». Ora, il matrimonio non implica per se stesso alcuna santificazione. Quindi non conferisce la grazia.

Spl. III[a] q. 42, a. 3, arg. 2

Ogni sacramento conferisce la grazia con la sua materia e con la sua forma. Ora, gli **atti** che sono la materia di questo sacramento non sono causa della grazia: poiché sarebbe conforme all'eresia pelagiana sostenere che i nostri atti sono causa della grazia. E neppure sono causa della grazia le **parole** che esprimono il consenso: poiché esse non producono alcuna santificazione. Quindi nel matrimonio non viene conferita in alcun modo la grazia.

Spl. III[a] q. 42, a. 3, arg. 3

La grazia data per curare la piaga del peccato è necessaria a tutti coloro che hanno tale piaga. Ora, la piaga della concupiscenza si trova in tutti. Se quindi nel matrimonio venisse data la grazia contro la piaga della concupiscenza, tutti gli uomini dovrebbero contrarre il matrimonio. E così sarebbe assai stolto astenersene.

Spl. III[a] q. 42, a. 3, arg. 4

Una malattia non può essere curata con ciò che l'aggrava. Ora, col matrimonio la concupiscenza si aggrava: poiché, stando al **Filosofo** [Ethic. 3, 12], «la concupiscenza è insaziabile, e aumenta se viene assecondata con gli atti corrispondenti». Quindi il matrimonio non conferisce il rimedio della grazia contro la concupiscenza.

Spl. III[a] q. 42, a. 3. SED CONTRA:

1. La definizione deve corrispondere alla realtà definita e viceversa. Ma nella definizione del **sacramento** si dice che esso **causa la grazia**. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, esso causa la grazia.

2. **S. Agostino** afferma che il matrimonio è «**una medicina per i malati**». Ma non può essere una medicina se non in quanto ha una qualche efficacia. Quindi ha una certa efficacia per reprimere la **concupiscenza**. La concupiscenza però non viene repressa se non mediante la **grazia.** Quindi in esso viene conferita la grazia.

Spl. IIIª q. 42, a. 3 RESPONDEO:

In proposito ci sono state tre opinioni:

- Alcuni hanno affermato che **il matrimonio in nessun modo produce la grazia, ma è solo un segno** [che sta a indicarla]. - **Ma ciò non è sostenibile**. Perché allora non sarebbe in alcun modo superiore ai sacramenti della legge antica, e così non ci sarebbe alcun motivo per annoverare il matrimonio tra i sacramenti della legge nuova. Infatti anche nella legge antica, per la natura stessa dell'atto coniugale, **il matrimonio offriva un rimedio, dando uno sfogo alla concupiscenza in modo che non degenerasse violentemente in seguito a un'eccessiva repressione.**

- Perciò altri opinarono che in esso **viene conferita la grazia quanto al recesso dal male**: poiché gli atti che fuori del matrimonio sarebbero peccaminosi, in esso non lo sono. - Ma anche questo è troppo poco: poiché ciò avveniva anche nell'antica legge. Dicono quindi che esso elimina il peccato frenando la concupiscenza, perché non vada oltre i beni del matrimonio; tuttavia **con tale grazia non si otterrebbe un aiuto a ben operare**. - Anche questo però è insostenibile. Poiché a impedire il peccato e a inclinare al bene è sempre la medesima grazia: come è identico il calore che elimina il freddo e che riscalda.

- Ecco perché altri affermano che **il matrimonio cristiano conferisce la grazia in ordine ai compiti propri del matrimonio.** E questa è l'opinione più probabile. **Poiché quando Dio dà una facoltà, accorda anche tutti gli aiuti con i quali l'uomo può usarne convenientemente**: come a tutte le facoltà dell'anima, p. es., corrispondono altrettanti organi del corpo, per compiere le operazioni corrispondenti. Quindi, siccome nel matrimonio viene concesso all'uomo per istituzione divina di usare della propria moglie per la procreazione della prole, viene in esso conferita anche la grazia, senza la quale non si potrebbe far questo come si conviene. È quanto abbiamo detto sopra sul potere dell'ordine. Perciò l**a grazia così conferita** è il contenuto sostanziale [**res**] ultimo, presente in questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 42, a. 3, ad arg. 1

Come nel battesimo l'acqua ottiene dal contatto [che ebbe nel Giordano] con la carne di Cristo «di toccare il corpo e di purificare il cuore», così il matrimonio ha un influsso analogo principalmente per il fatto che Cristo volle raffigurarlo con la sua passione; non invece in forza di una qualche benedizione del sacerdote.

Spl. IIIª q. 42, a. 3, ad arg. 2

Come nel battesimo la materia e la forma producono immediatamente non la grazia, ma il carattere, così **gli atti esterni** *[materia]* **e le parole** *[forma]* che esprimono il consenso matrimoniale *[sacramentum tantum]* producono direttamente **un certo vincolo**, che è il sacramento del matrimonio; e tale vincolo, in forza dell'istituzione divina, **dispone alla grazia.** *[res et sacramentum]* [**la grazia così conferita** è il contenuto sostanziale ***[res]*** ultimo, presente in questo sacramento].

Spl. III[a] q. 42, a. 3, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se contro la concupiscenza non ci fosse un rimedio più efficace. Ma un rimedio migliore viene riscontrato negli esercizi spirituali e nella mortificazione della carne da parte di coloro che rinunziano al matrimonio.

Spl. III[a] q. 42, a. 3, ad arg. 4

La concupiscenza può essere curata in due modi. Primo, dalla parte della concupiscenza medesima, in modo che venga repressa nella sua radice. E in questo senso il matrimonio è un rimedio mediante la grazia che in esso viene conferita. Secondo, rispetto ai suoi atti. E ciò in due modi. Primo, facendo sì che gli atti esterni a cui la concupiscenza inclina perdano la loro disonestà. E ciò avviene mediante i beni del matrimonio, i quali coonestano la concupiscenza della carne. - Secondo, impedendo gli atti disonesti. E ciò risulta dalla natura stessa degli atti coniugali: poiché sfogandosi la concupiscenza nell'atto coniugale, essa non spinge ad altre azioni disoneste. Da cui le parole dell'Apostolo, **1Corinti 7, 9**: «**È meglio sposarsi che ardere**». Sebbene infatti la concupiscenza sia portata di per sé a crescere mediante l'esercizio degli atti corrispondenti, **tuttavia essa risulta repressa per il fatto che questi sono ordinati dalla ragione**: poiché «da atti simili risultano abiti e disposizioni consimili» [Ethic. 2, 1].

ARTICOLO 4

VIDETUR che per l'**integrità del matrimonio** sia richiesto l'**atto coniugale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 42, a. 4, arg. 1

Nell'istituzione del matrimonio fu detto, **Genesi 2, 24**: «**I due saranno una sola carne**». Ma ciò non avviene che con l'atto coniugale. Perciò quest'ultimo appartiene all'integrità del matrimonio.

Spl. III[a] q. 42, a. 4, arg. 2

Come si è detto sopra *[a. 2; q. 39, a. 1]*, ciò che esprime il significato del sacramento è indispensabile al sacramento stesso. Ora, il rapporto sessuale esprime il significato del sacramento, come si legge nelle Sentenze [4, 26, 6]. Quindi esso appartiene all'integrità del sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 4, arg. 3

Questo sacramento è ordinato alla **conservazione della specie**. Ma questa non può prodursi senza l'atto coniugale. Quindi tale atto è richiesto dall'integrità del sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 4, arg. 4

Il matrimonio è un sacramento in quanto offre un rimedio contro la concupiscenza, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 7, 9**: «**È meglio sposarsi che ardere**». Ma tale rimedio esso non può prestarlo a quanti non compiono l'atto coniugale. Si ha perciò la stessa conclusione.

Spl. III[a] q. 42, a. 4. SED CONTRA:

1. Nel paradiso terrestre esisteva il **matrimonio**. Eppure là non ci fu l'atto **coniugale**. Quindi tale atto non è richiesto per l'integrità del matrimonio.

2. Sacramento dice santificazione. Ora, come dice il testo [delle Sentenze, l. cit.], il matrimonio è più santo senza l'atto coniugale. Quindi l'atto coniugale non è richiesto dal sacramento.

Spl. III[a] q. 42, a. 4. RESPONDEO:

L'integrità o perfezione di una cosa può essere di due generi:

- l'una riguarda la **perfezione prima**, che consiste nell'**essere stesso della cosa**;

- l'altra riguarda la **perfezione seconda**, che consiste nell'**operazione**.

Essendo dunque l'**atto coniugale una certa operazione** o uso del matrimonio, di cui viene data la facoltà, ne risulta che tale atto rientra nel secondo tipo di integrità, e non nel primo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 42, a. 4, ad arg. 1

Adamo espresse l'integrità del matrimonio in tutti e due i generi di perfezione: poiché **una realtà si manifesta attraverso le sue operazioni.**

Spl. III[a] q. 42, a. 4, ad arg. 2

È indispensabile per un sacramento che esso significhi la grazia che contiene. Ma l'atto coniugale, come si è visto *[a. 1, ad 4, 5]*, non significa questa realtà, bensì una realtà non contenuta.

Spl. III[a] q. 42, a. 4, ad arg. 3

Una cosa non raggiunge il suo fine che mediante il proprio atto. Se dunque il fine del matrimonio non viene raggiunto senza l'atto coniugale, ciò dimostra che questo appartiene al secondo genere di integrità, e non al primo.

Spl. III[a] q. 42, a. 4, ad arg. 4

Prima del rapporto sessuale il matrimonio è un rimedio in forza della grazia con esso conseguita, sebbene non in forza dell'atto, che è richiesto dal secondo tipo di integrità.

Spl. Questione 43
Proemio

Passiamo così a considerare il matrimonio direttamente in se stesso:

- E in primo luogo esamineremo gli **sponsali**;
- secondo, la **definizione del matrimonio**;
- terzo, la sua **causa efficiente**;
- quarto, i **suoi beni**;
- quinto, **i suoi impedimenti**;
- sesto, **le seconde nozze**;
- settimo, **cose connesse col matrimonio**.

A proposito del fidanzamento si pongono tre quesiti:

1. Che cosa siano gli sponsali;
2. Chi può contrarli;
3. Se si possa rompere il fidanzamento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli **sponsali** non siano ben definiti, secondo le parole del **Papa S. Niccolò I** *[Decr. di Graz. 2, 30, 5, 3]*, come «**una promessa di futuro matrimonio** ». Infatti:

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 1

S. Isidoro ha scritto che «**uno è sposo non perché promette, ma perché si impegna e offre garanzie**». Ora, uno è detto sposo dagli sponsali. Quindi gli sponsali non sono «**una promessa**».

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 2

Chiunque promette una cosa deve essere costretto a mantenerla. Ma quelli che hanno contratto gli sponsali non vengono obbligati dalla Chiesa al matrimonio. Quindi gli sponsali non sono «una promessa».

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 3

Talora gli sponsali sono accompagnati non soltanto dalla **promessa**, ma anche dal **giuramento e da qualche pegno**. Perciò non vanno definiti solo come una promessa.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 4

Il matrimonio deve essere libero e incondizionato. Invece gli sponsali talora sono legati a qualche condizione, e persino a obbligazioni in danaro. Quindi non è giusto definirli come una promessa «di matrimonio».

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 5

S. Giacomo 4, 13 ss., biasima le promesse di cose future. Ora, nei sacramenti non ci deve essere nulla di biasimevole. Quindi non si devono fare promesse di «futuro» matrimonio.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, arg. 6

Nessuno è detto sposo se non dagli sponsali. Ora, uno è detto sposo dalle nozze presenti, come si dice nel testo. Quindi gli sponsali non sono sempre le promesse di nozze future.

Spl. III[a] q. 43, a. 1. RESPONDEO:

Il consenso all'unione coniugale espresso con verbi al futuro costituisce **non il matrimonio**, ma una **promessa di matrimonio**. E tale promessa prende il nome di ***sponsali,*** dal verbo latino ***spondere*** *[promettere, obbligarsi, rendersi garante]*, come spiega **S. Isidoro**: «**Poiché prima che si usassero le pubblicazioni di matrimonio si davano delle garanzie con le quali ci si impegnava reciprocamente al matrimonio, e si presentavano dei mallevadori** *[garanti]*». Ora, tale promessa può essere fatta in due modi:

- **assolutamente** o sotto condizione. Assolutamente può essere ancora fatta in quattro modi:
    + Primo, con la **semplice promessa**, come quando si dice: «Io ti prenderò in sposa», o viceversa.
    + Secondo, **offrendo pegni sponsalizi**, cioè danaro, o altre cose di valore.
    + Terzo, con l'**anello di fidanzamento**.
    + Quarto, con il **giuramento**.
- Se poi tale promessa è **sotto condizione**, bisogna distinguere.
    + Poiché o questa **condizione è onesta**, come quando si dice: «Ti sposerò se i genitori acconsentono »; e allora la promessa tiene avverandosi la condizione, altrimenti non tiene.
    + Oppure è **disonesta,** e ciò può avvenire in due modi. Poiché o è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dice: «Ti sposerò se mi procurerai il veleno per rendermi sterile»; e allora il fidanzamento è nullo. Oppure non è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dicesse: «Ti sposerò se mi aiuterai a rubare»; e allora la promessa tiene, però va eliminata la condizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 1

Le **garanzie e i doni** reciproci dei fidanzati sono una **conferma della promessa**. Quindi si riducono alla promessa.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 2

Con tale promessa i fidanzati si impegnano reciprocamente a sposarsi: per cui pecca mortalmente chi non sta alla promessa senza che capiti un impedimento. E in tal caso la Chiesa costringe, infliggendo una penitenza per il peccato. Però non c'è costrizione in foro esterno, poiché «**i matrimoni fatti per forza di solito finiscono male**» *[Decretales 4, 1, 17].* - Purché però non ci sia stato il **giuramento.** Perché allora bisogna costringere, secondo certi autori. Altri però non sono del parere, per il motivo accennato: specialmente se si temesse l'uxoricidio.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 3

Le altre cose che accompagnano gli sponsali non servono che a **confermare la promessa**. Perciò gli sponsali non sono altro che una promessa.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 4

Le condizioni apposte non compromettono la libertà del matrimonio. Poiché se sono disoneste vanno eliminate. Se invece sono oneste, allora o si tratta di un bene morale, come quando si dice: «Ti sposerò se sono contenti i genitori»; e tale condizione non toglie la libertà degli sponsali, ma ne accresce la bontà; oppure si tratta di un bene utile, come nel caso in cui si dicesse: «Mi sposerò con te se mi darai tanto»; e allora la condizione non equivale alla vendita del consenso del matrimonio, bensì alla promessa della dote: per cui il matrimonio non perde la sua libertà. Talora invece la condizione pecuniaria equivale a un'ammenda. E allora tale condizione non tiene, poiché i matrimoni devono essere liberi; e neppure si può esigere tale ammenda da chi si rifiuta di contrarre il matrimonio.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 5

S. Giacomo non intende proibire in modo assoluto che si facciano delle promesse per il futuro, ma che si facciano come facendo affidamento sulla propria vita. Egli infatti insegna a mettere la condizione: «Se Dio vorrà», **Gc.4, 15**. E questa va sottintesa anche se non è espressa a parole.

Spl. III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 6

Nel matrimonio possiamo considerare il vincolo stesso e l'atto coniugale. Per cui uno può essere detto sposo per l'impegno relativo alla prima cosa in forza degli sponsali che vengono contratti con una formula al futuro. E può essere detto tale per l'impegno relativo alla seconda quando si è contratto il matrimonio con una formula al presente, poiché in tal modo ci si impegna in rapporto all'atto del matrimonio. - Tuttavia gli sponsali derivano propriamente dal primo di questi impegni, e sono come dei sacramentali che fanno parte del matrimonio, come gli esorcismi fanno parte del battesimo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per contrarre gli **sponsali** non sia ben determinata l'**età di sette anni** *[cf. Decr. di Graz. 2, 30, 2, prol.]*. Infatti:

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 1

Un contratto che può essere stipulato da altri non richiede l'età della discrezione in quelli per i quali viene stipulato. Ora, gli sponsali possono essere fatti dai genitori all'insaputa dei due futuri sposi. Quindi possono essere stipulati tanto prima che dopo i sette anni.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 2

Per contrarre gli sponsali si richiede un certo uso di ragione come anche per commettere un peccato mortale. Ora, S. Gregorio racconta che un bambino [di cinque anni] fu colpito da morte improvvisa in seguito a una bestemmia. Quindi si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 3

Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ma per il matrimonio non viene determinata la stessa età per la ragazza e per il ragazzo. Perciò neppure negli sponsali andava determinata per entrambi la stessa età di sette anni.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 4

Uno può contrarre gli sponsali dal momento in cui può sentire l'attrazione per il matrimonio. Ora, i segni di tale attrattiva spesso appaiono nei bambini prima dei sette anni. Quindi essi possono contrarre gli sponsali prima di questa età.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 5

Se due contraggono gli sponsali prima dei sette anni, e dopo il settimo anno, ma prima della pubertà, li contraggono impegnandosi al presente, si deve far conto che sussista tra i due un fidanzamento. Ma questo non dipende dal secondo contratto: perché allora essi non intendono contrarre il fidanzamento, ma il matrimonio. Quindi dipende dal primo. E così si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 6

Nelle imprese compiute comunemente da più persone il difetto dell'una viene supplito dall'altra: come quando ad es. si trascina insieme una barca. Ma gli sponsali sono un'azione fatta in comune dai contraenti. Se quindi uno dei due è adulto, può contrarre gli sponsali con una bambina inferiore ai sette anni: poiché il tempo che manca a lei sopravanza all'altro.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, arg. 7

Se due contraggono le nozze con una formula al presente essendo vicini all'età puberale, pur senza averla ancora raggiunta, il contratto viene considerato un vero matrimonio. Quindi, per lo stesso motivo, se si contraggono le nozze con una formula al futuro prima dei sette anni, purché sia vicino quel termine, gli sponsali andranno considerati validi.

Spl. III[a] q. 43, a. 2. RESPONDEO:

L'età di sette anni fu stabilita molto ragionevolmente dal diritto come quella indispensabile per gli sponsali. Essendo questi infatti, come si è detto *[a. 1]*, una promessa di cose future, devono essere riservati a chi è in grado in qualche modo di **promettere.** E questa facoltà è solo in coloro **che hanno una certa previdenza del futuro; la quale richiede l'uso di ragione.** E qui, secondo il **Filosofo** *[Ethica 1, 4]*, possiamo distinguere **tre gradi**:

- **il primo** è quello di chi non è capace di comprendere né da sé, né aiutato da altri; E poiché nell'uomo la ragione progredisce un po' per volta, con l'acquietarsi del moto e del flusso degli umori, **prima dei sette anni** l'uomo si trova nel primo di questi gradi: perciò in tale periodo non è in grado di stipulare alcun contratto, e quindi neppure gli sponsali. Perciò prima dell'età di sette anni l'uomo è incapace di qualsiasi contratto.

- **il secondo** è quello di chi può capire aiutato da altri, senza esserne capace da sé; il secondo grado invece comincia a essere raggiunto **alla fine del primo settennio**: ed è appunto a questa età che i fanciulli vengono mandati a scuola. Al termine di questo periodo comincia invece a

essere in grado di **promettere alcune cose per il futuro**, specialmente quelle a cui la ragione naturale è più inclinata: non però a impegnarsi con un legame perpetuo, poiché la volontà non ha fermezza. **Può quindi in questo tempo contrarre gli sponsali.**

- **il terzo** è quello di chi può essere aiutato da altri e può anche considerare le cose da se stesso. Il terzo grado infine comincia a essere raggiunto **alla fine del secondo settennio** rispetto alle cose personali, in cui la ragione naturale si sviluppa più rapidamente. Invece alla fine del secondo settennio uno può obbligarsi in ciò che riguarda la propria persona, cioè alla vita religiosa o al matrimonio.

- mentre rispetto alle altre cose viene raggiunto **alla fine del terzo settennio**. Dopo il terzo settennio infine può obbligarsi anche per il resto. E a norma delle leggi *[Dig. 4, 4, 3]* egli non ha il potere di disporre dei propri averi se non all'età di venticinque anni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 43, a. 2, ad arg. 1

Se prima degli anni della pubertà gli sponsali vengono contratti per interposta persona, i due fidanzati, o uno di loro, possono reclamare. **Per cui l'atto è nullo**: al punto che non si contrae con esso alcuna affinità. Perciò gli sponsali contratti da terze persone hanno valore per i fidanzati solo in quanto giunti all'età canonica questi non reclamano, mostrando così di acconsentire a quanto altri hanno fatto in loro nome.

Spl. III^{a} q. 43, a. 2, ad arg. 2

Alcuni pensano che il bambino di cui parla S. Gregorio non si sia dannato, e non abbia peccato mortalmente, ma che quella visione avesse lo scopo di addolorare il padre di lui, che non lo aveva corretto. - Ciò però è espressamente contro l'intenzione di S. Gregorio, il quale scrive che «il padre del bambino, non curando l'anima del piccolo, nutrì per il fuoco dell'inferno un non piccolo peccatore». Perciò si deve rispondere che per peccare mortalmente basta il consenso sul presente, mentre negli sponsali si esige il consenso sul futuro. Ora, si richiede una discrezione maggiore nel provvedere per il futuro che nell'acconsentire a un atto presente. Quindi l'uomo è in grado di peccare mortalmente prima che di obbligarsi per il futuro.

Spl. III^{a} q. 43, a. 2, ad arg. 3

Al momento di contrarre il matrimonio non **si richiede solo la disposizione quanto all'uso di ragione,** ma anche l'attitudine del corpo alla generazione. E poiché la ragazza raggiunge questa maturità fisica a dodici anni e il ragazzo a quattordici, **come insegna il Filosofo**, mentre l'uso della discrezione richiesto dagli sponsali viene raggiunto contemporaneamente, di conseguenza per gli sponsali è determinata la stessa età per entrambi, e non invece per il matrimonio.

Spl. III^{a} q. 43, a. 2, ad arg. 4

L'attrazione che si riscontra nei bambini prima dei sette anni non deriva dal perfetto uso della ragione, non essendo essi ancora pienamente capaci di istruzione, ma deriva piuttosto da un'inclinazione naturale. Perciò tale attrazione non basta per contrarre gli sponsali.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 5

Nel caso ricordato, sebbene i due contraenti non contraggano un vero matrimonio, tuttavia mostrano di ratificare la promessa precedente. E così il primo contratto acquista vigore.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 6

Coloro che trascinano una barca agiscono come una causa unica: quindi ciò che manca nell'uno può essere supplito dall'altro. Invece negli sponsali i contraenti agiscono come **persone distinte**: poiché gli sponsali non possono essere contratti che tra due persone. Per cui tutte e due devono essere capaci di stipulare un contratto. E l'incapacità dell'una non può essere supplita dall'altra.

Spl. III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 7

Anche negli sponsali, se i contraenti sono prossimi ai sette anni, il contratto è valido: poiché secondo il Filosofo «il poco viene valutato come un nulla». E questa prossimità da alcuni viene stabilita nel tempo di sei mesi. Però è meglio che sia determinata in base alla condizione dei contraenti: poiché in alcuni l'uso di ragione è più precoce che in altri.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **sponsali** non possano essere sciolti con l'**entrata in religione** di un contraente *[cf. Decretales 2, 32, 2]*. Infatti:

Spl. III[a] q. 43, a. 3, arg. 1

Il danaro che ho promesso a una persona non posso lecitamente offrirlo a un'altra. Ma colui che contrae gli sponsali promette il proprio corpo alla fidanzata. Quindi non può più offrirsi a Dio nella **vita religiosa**.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, arg. 2

Sembra che non possano essere sciolti neppure quando uno dei coniugi si trasferisce in una regione lontana *[ib. 4, 1, 5]*. Poiché «nel dubbio si deve sempre scegliere la analisi più sicura». Ora, è più sicuro aspettare il ritorno del coniuge assente. Quindi si deve aspettare.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, arg. 3

Sembra inoltre che non possano essere sciolti per la malattia in cui uno incorre dopo aver contratto gli sponsali *[ib. 2, 24, 25]*. Nessuno infatti deve essere punito per una sofferenza. Ma se chi si ammalasse perdesse il suo diritto sulla fidanzata, ne risulterebbe punito. Quindi gli sponsali non possono essere sciolti per malattia.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, arg. 4

Sembra che non basti neppure l'affinità sopraggiunta, come nel caso in cui il fidanzato avesse avuto nel frattempo illeciti rapporti con la sorella della fidanzata *[ib. 4, 2, 4]*. Poiché in tal caso quest'ultima sarebbe punita per il peccato del suo fidanzato. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, arg. 5

E neppure sembra che i due possano reciprocamente dispensarsi dall'impegno *[ib. 4, 1, 2]*. Poiché sarebbe un grave atto di leggerezza contrarre un obbligo e poi dispensarsene. E questo abuso non può essere tollerato dalla Chiesa. Quindi ecc.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 6

Neppure poi si può rompere il fidanzamento per la fornicazione di uno dei contraenti *[ib. 2, 24, 25]*. Poiché con gli sponsali uno non ha ricevuto il potere sul corpo dell'altro. Per cui sembra che non pecchino l'uno contro l'altro se nel frattempo commettono **fornicazione**. Perciò gli sponsali non possono essere sciolti per questo.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 7

Sembra inoltre che il fidanzamento non possa essere annullato dal matrimonio contratto con un'altra persona attraverso una formula al presente *[ib. 4, 1, 31]*. Poiché una seconda vendita non annulla la prima. Quindi il secondo contratto non può annullare il primo.

Spl. III^a q. 43, a. 3, arg. 8

E neppure può essere annullato per difetto di età *[ib. 4, 2, 9]*. Ciò che infatti non esiste non può essere annullato. Ma gli sponsali contratti prima dell'età stabilita erano **nulli.** Quindi **non possono essere invalidati.**

Spl. III^a q. 43, a. 3 RESPONDEO:

In tutti i casi indicati gli sponsali vengono sciolti, non però allo stesso modo. In due casi infatti, cioè con l'**entrata in religione** e con le **nozze contratte con un'altra persona**, **gli sponsali sono sciolti per legge.** Invece negli altri casi possono essere sciolti a **discrezione della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 1

La promessa suddetta viene a cessare con la morte spirituale *[al mondo] [q. 61, a. 2]*; poiché essa è soltanto spirituale, come si è detto *[In 4 Sent., dist. 27, q. 1, a. 3, sol. 2]*.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 2

Il dubbio indicato viene risolto dal fatto che uno non si presenta nel tempo stabilito per celebrare il matrimonio. Se quindi uno non ha mancato di attendere fino al tempo della celebrazione delle nozze, può sposare un'altra persona senza alcun peccato. Se invece è colpevole del mancato matrimonio deve fare penitenza per aver violato la promessa, o l'eventuale giuramento; e in seguito può, se vuole, sposarsi con altra persona, però con la dispensa dalla Chiesa.

Spl. III^a q. 43, a. 3, ad arg. 3

Se prima del matrimonio uno dei fidanzati incorre in una **grave infermità** che in modo considerevole lo debiliti, come l'epilessia o la paralisi; oppure lo deformi, come l'asportazione del naso o degli occhi; ovvero comprometta il bene della prole, come la lebbra, che d'ordinario è contagiosa, allora i fidanzati possono dirimere gli sponsali, per non rendersi spiacevoli l'uno

all'altro e compromettere la buona riuscita del matrimonio. Né con ciò uno viene punito per una sofferenza, ma dalla sua sofferenza riceve un danno. Il che avviene senza ingiustizia.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, ad arg. 4

Se il fidanzato ha avuto rapporti con una consanguinea della fidanzata, o viceversa, allora gli sponsali devono essere sciolti. E per questo basta la notorietà del fatto, poiché si deve **evitare lo scandalo.** Le cause infatti che devono produrre in futuro i loro effetti ne vengono impedite non solo da ciò che è in atto, ma anche da ciò che deve attuarsi. Come quindi l'affinità esistente al momento di contrarre gli sponsali impedirebbe il contratto, così sopravvenendo prima del matrimonio, che è un effetto degli sponsali, impedisce il contratto precedente. Né per questo si toglie qualcosa alla comparte; anzi, le si offre un beneficio, sciogliendola da una persona che con la fornicazione si è resa detestabile a Dio.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, ad arg. 5

Alcuni non ammettono questo caso. - Ma contro di essi una decretale [cit. nell'ob.] dice espressamente: «**Al pari di coloro che hanno stipulato un patto e poi lo rescindono, così va tollerato**» che reciprocamente si dispensino coloro che hanno contratto gli sponsali. Al che essi Rispondono che la Chiesa sopporta questo fatto per evitare il peggio. - Ma questa spiegazione non si accorda con l'esempio che viene allegato. Perciò si deve rispondere che non sempre è un atto di leggerezza ritrattare le promesse fatte: poiché, come dice il libro della **Sapienza 9, 14,** «**le nostre previsioni sono incerte**».

Spl. III[a] q. 43, a. 3, ad arg. 6

Sebbene i fidanzati non si siano concesso il diritto sul proprio corpo, tuttavia con la fornicazione nasce il sospetto che essi non sappiano mantenere la fede nel futuro. Perciò l'uno può premunirsi contro l'altro sciogliendo per questo il fidanzamento.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, ad arg. 7

La ragione invocata avrebbe valore se i due contratti fossero della stessa natura. Il secondo invece, cioè il matrimonio, è superiore al primo. Quindi lo scioglie.

Spl. III[a] q. 43, a. 3, ad arg. 8

Quantunque non fossero veri sponsali, tuttavia ne avevano la formalità. Giunti perciò all'età legittima, per non sembrare consenzienti i due devono chiedere l'annullamento all'autorità della Chiesa, **dando così il buon esempio**.

Spl. Questione 44
Proemio
Passiamo ora a considerare la natura del matrimonio. Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se il matrimonio sia un tipo di unione;
2. Se sia ben denominato;
3. Se sia ben definito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia un tipo di **unione**. Infatti:

Spl. III[a] q. 44, a. 1, arg. 1

Il **vincolo** che unisce è distinto dall'**unione medesima**, come la **causa** è distinta dall'**effetto**. Ora, il matrimonio è un vincolo che unisce i coniugi. Quindi non è un tipo di unione.

Spl. III[a] q. 44, a. 1, arg. 2

Tutti i sacramenti sono dei segni sensibili [cf. III, q. 60, a. 4]. Ma nessuna relazione è un accidente sensibile. Perciò il matrimonio, essendo un sacramento, non è una relazione. Quindi non è un tipo di unione.

Spl. III[a] q. 44, a. 1, arg. 3

L'unione è una relazione di equivalenza, come l'uguaglianza. Ora, come nota Avicenna [Met. 3, 10], la relazione di uguaglianza non è identica numericamente in ciascuno dei termini. Quindi non è identica neppure l'unione. Se quindi il matrimonio fosse un tipo di unione, tra i due coniugi il matrimonio non sarebbe unico.

Spl. III[a] q. 44, a. 1. SED CONTRA:

1. La relazione consiste nel riferimento di una cosa a un'altra. Ma dal matrimonio scaturiscono dei riferimenti: **il marito infatti è tale in rapporto alla moglie, e viceversa**. Quindi il **matrimonio** è nel **genere della relazione**. E non può essere altro che un'unione.

2. Per fare di due esseri una cosa sola si richiede un'unione. Ora, ciò avviene nel matrimonio, poiché nella **Genesi 2, 24**, si legge: «**E i due saranno una sola carne**». Perciò il matrimonio è un tipo di unione.

Spl. III[a] q. 44, a. 1. RESPONDEO:

Il termine **unione** implica l'idea di **adunare**, o di **unificare**. Quindi dovunque si riscontra l'unificazione di più cose, lì abbiamo un'**unione**. Ora, le cose che sono **ordinate a un dato scopo** sono come unite in ordine ad esso: come molti uomini si adunano per formare un solo

esercito, o esercitare un‘unica attività; per cui sono tutti commilitoni, o consoci. Siccome dunque dal matrimonio alcuni sono ordinati a un‘**unica generazione** ed **educazione della prole,** nonché a un‘**unica vita domestica**, è evidente che nel matrimonio esiste una certa unione per la quale uno è detto marito e l‘altra moglie. E tale unione, per il fatto che è **ordinata a uno scopo unico** [per i due coniugi], è il matrimonio. **Invece l‘unione dei corpi e dei cuori consegue al matrimonio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 44, a. 1, ad arg. 1

Il **matrimonio** è un **vincolo** che unisce non come **causa efficiente**, ma come **causa formale**. Quindi non è detto che debba distinguersi dall‘**unione [coniugale].**

Spl. III[a] q. 44, a. 1, ad arg. 2

Sebbene la relazione stessa non sia un accidente sensibile, tuttavia **le sue cause possono essere percettibili dai sensi**. E **in un sacramento non si richiede che sia sensibile ciò che ne costituisce la res et sacramentum:** tale è infatti l‘unione coniugale nel matrimonio. Invece le **parole che esprimono il consenso**, e costituiscono il segno sacramentale e la causa di detta unione, sono percettibili dai sensi.

Spl. III[a] q. 44, a. 1, ad arg. 3

La **relazione** ha il suo fondamento nella **causa** che la produce, come la somiglianza si fonda sulla qualità; e risiede in un soggetto, come la somiglianza negli esseri simili. E dall‘uno e dall‘altro fatto si può desumere l‘unità o la distinzione della relazione. Siccome dunque nella somiglianza la qualità non è identica numericamente, ma solo specificamente in entrambi i soggetti, e poiché i soggetti sono appunto due, come avviene anche nel rapporto di uguaglianza, così l‘uguaglianza e la somiglianza sono numericamente distinte nei due soggetti posti a confronto. **La relazione che costituisce il matrimonio** invece da una parte è **unica** per entrambi i contraenti, cioè **se si considera la sua causa**, essendo ordinata a un‘**unica generazione**, mentre **vista nei soggetti** contraenti è **numericamente molteplice**. E sotto tale aspetto viene indicata dai termini **moglie e marito**, mentre in quanto è una, viene indicata dal termine **matrimonio**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **matrimonio** non sia ben **denominato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 44, a. 2, arg. 1

Le denominazioni vanno desunte dall‘elemento più nobile. Ora, il padre è superiore alla madre. Perciò l‘unione tra il padre e la madre doveva essere denominata dal padre piuttosto che dalla madre.

Spl. III[a] q. 44, a. 2, arg. 2

Una cosa deve essere denominata dagli elementi essenziali: poiché, come insegna **Aristotele**: «il significato del nome costituisce la definizione ». Ma le cerimonie nuziali non sono essenziali al matrimonio. Quindi il matrimonio non dovrebbe essere indicato con il termine nozze.

Spl. III[a] q. 44, a. 2, arg. 3

La specie non può prendere come suo proprio il nome del **genere.** Ora l'unione, o congiunzione, è il genere rispetto al matrimonio. Perciò questo non può essere detto coniugio *[o connubio]*.

Spl. III[a] q. 44, a. 2. SED CONTRA:

Tale è il linguaggio comune.

Spl. III[a] q. 44, a. 2. RESPONDEO:

Nel matrimonio si devono considerare tre aspetti:

- **Primo**, l'**essenza**, che è l'**unione, o congiunzione**. E sotto tale aspetto esso è denominato ***coniugio*** *[o connubio]*, **Isidoro**.

- **Secondo**, **la causa**, che è lo **sposalizio**. E allora si parla di ***nuptiae*** *(= nozze)*, dal verbo ***nubere*** *[=velarsi]:* poiché nelle cerimonie nuziali si è soliti mettere un velo sul capo degli sposi. *[il matrimonio è «il* **consenso** *legittimo per l'unione di due persone idonee».]*

- **Terzo**, l'**effetto**, che è la **prole**. E sotto tale aspetto viene detto **matrimonio**: «poiché la donna», come dice S. Agostino [Contra Faustum 19, 26], «non deve sposarsi per altro scopo che per essere madre». - «Matrimonio» può anche derivare da ***matris munium*** *[=ufficio di madre]*, poiché il compito di educare la prole ricade specialmente sulla donna. - O potrebbe anche derivare da matrem muniens, difesa della madre: poiché questa ha ormai nel marito colui che la difende. - Oppure da matrem monens, quasi avvertimento alla madre di non lasciare il marito per un altro uomo. - Si può anche far derivare da materia unius, la materia di uno solo, poiché nel matrimonio si ha un'unione per la procreazione materiale di un'unica prole: cosicché «matrimonio» deriverebbe da monos e materia. - Finalmente S. Isidoro lo fa derivare da matre e nato: poiché col matrimonio la donna diviene madre di un nato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 44, a. 2, ad arg. 1

Sebbene il padre sia superiore alla madre, tuttavia i compiti della madre rispetto alla prole sono più assorbenti. - Oppure ciò è dovuto al fatto che la donna fu creata principalmente per aiutare l'uomo rispetto alla prole. L'uomo invece non fu creato per questo. Perciò rispetto al compito specifico del matrimonio **la madre è più essenziale del padre.**

Spl. III[a] q. 44, a. 2, ad arg. 2

Talora gli **elementi essenziali** vengono conosciuti mediante quelli accidentali, e quindi certe cose possono essere denominate anche mediante **elementi accidentali**: i nomi infatti servono a far conoscere le cose.

Spl. III[a] q. 44, a. 2, ad arg. 3

La specie talora porta il nome del proprio genere a motivo della sua imperfezione, avendo perfettamente la natura del genere ma senza un elemento che la distingua: come l'accidente proprio ritiene il nome di «proprio» [tra i predicabili]. Talora invece ciò avviene **a motivo della perfezione:** quando cioè la totale perfezione del genere si riscontra in una data specie e non in altre: come l'animale è così denominato dall'anima, che pure si riscontra in ogni corpo animato; ma l'animazione si riscontra perfettamente solo in quegli animati che sono gli animali. E lo stesso avviene nel caso nostro: **poiché l'unione tra il marito e la moglie nel matrimonio è perfettissima**, essendo un'unione di anima e di corpo. Perciò viene denominata coniugio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia esatta la definizione del matrimonio riferita dalle **Sentenze** [4, 27, 2], cioè: «**L'unione maritale tra persone legittime fatta per una consuetudine indissolubile di vita**». Infatti:

Spl. III[a] q. 44, a. 3, arg. 1

Per la definizione di marito è necessario ricorrere al termine matrimonio: poiché il marito è colui che è unito a una donna col matrimonio. Ma nella definizione del matrimonio si parla di «unione maritale». Quindi in queste definizioni si fa un circolo vizioso.

Spl. III[a] q. 44, a. 3, arg. 2

Col matrimonio come l'uomo diviene marito di una donna, così la donna diviene moglie di un uomo. Perciò non si può parlare di **unione maritale** piuttosto che di **unione uxoria**.

Spl. III[a] q. 44, a. 3, arg. 3

La consuetudine riguarda la condotta. Ma spesso tra gli sposati si riscontrano **condotte molto diverse**. Perciò nella definizione del matrimonio non si doveva includere l'espressione: «**fatta per una consuetudine indissolubile di vita**».

Spl. III[a] q. 44, a. 3, arg. 4

Ci sono poi altre definizioni del matrimonio. Poiché secondo **Ugo di S. Vittore** **il matrimonio è «il consenso legittimo per l'unione di due persone idonee»**.

- Secondo altri invece è «**la partecipazione a una vita in comune, e una comunanza secondo le leggi divine e umane**». - E ci si domanda come differiscano tra loro queste definizioni.

Spl. III[a] q. 44, a. 3 RESPONDEO:

Come si è già visto *[a. 2]*, nel matrimonio si possono considerare tre cose: la **causa**, l'**essenza** e gli **effetti**. E in base ad esse sono state date tre definizioni del matrimonio. Infatti quella di **Ugo di S. Vittore** è desunta dalla **causa**, cioè dal **consenso**, ed è evidente per se stessa. Invece - la definizione riferita dalle **Sentenze** mira all'**essenza del matrimonio, che è l'«unione»**.

- E aggiunge la **determinazione dei soggetti** interessati, con le parole «**tra persone legittime**».

- Indica poi la **differenza specifica** con l'aggettivo «**maritale**» *[spettante o appartenente al marito]*: poiché essendo il matrimonio un'unione in ordine a un dato scopo, tale unione viene specificata dall'oggetto a cui è ordinata, e precisamente da **quanto riguarda il marito**.

- Inoltre indica il **valore di questa unione**, poiché è indissolubile, aggiungendo: «**fatta per una consuetudine indissolubile di vita**».

L'altra definizione poi ha di mira gli **effetti** a cui è ordinato il matrimonio, cioè «**una vita in comune**» nell'ambito della famiglia. E poiché ogni società è ordinata da una legge, viene indicato il diritto dal quale è regolata questa unione, cioè «**la legge divina e umana**». Invece le altre società, come quelle dei commercianti e dei soldati, sono istituite soltanto dalla legge umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 1

Talora gli elementi primigeni che devono servire per la definizione non hanno un nome: e così in certe definizioni si ricorre a dati posteriori in se stessi, che però sono da noi più conosciuti; come nella definizione della qualità Aristotele [Categ. 6] ricorre al termine quale, dicendo che «la qualità è ciò per cui siamo denominati quali». E lo stesso avviene nella definizione del matrimonio, nella quale si ricorre all'aggettivo maritale: nel senso che il matrimonio è «l'unione richiesta per i compiti propri del marito», che non potevano essere denominati con un solo vocabolo.

Spl. III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 2

Come si è spiegato [nel corpo], con questa specificazione viene indicato il fine dell'unione suddetta. E poiché secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinti 11, 9, l'uomo «non fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo»**, di conseguenza la specificazione doveva essere desunta più dall'uomo che dalla donna.

Spl. III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 3

Come la vita civile non è costituita dalle azioni private di questo individuo o di quell'altro, ma da quanto può interessare la società civile, così la vita coniugale non è altro che la convivenza relativa a tale società. Perciò rispetto a tale vita la consuetudine degli sposi è unica e indissolubile; sebbene sia diversa rispetto agli atti personali di ciascuno.

Spl. III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 4

La risposta appare chiara in base a quanto detto.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Il consenso matrimoniale

Spl. Questione 45
Proemio

Passiamo ora a parlare del **consenso**: In proposito prima considereremo il consenso

- **in se medesimo**;
- secondo, il consenso **confermato col giuramento o con l'atto matrimoniale**;
- terzo, il **consenso coatto e quello condizionato**;
- quarto, **l'oggetto del consenso**.

Sul primo argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se il consenso sia la causa efficiente del matrimonio;
2. Se sia necessario esprimerlo a parole;
3. Se il consenso in forma di promessa per il futuro costituisca il matrimonio;
4. Se il consenso a parole, senza quello inferiore, basti a produrre il matrimonio;
5. Se il consenso dato in segreto come di cosa presente basti a contrarre il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **consenso** non sia la **causa efficiente del matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 45, a. 1, arg. 1

I sacramenti non derivano dalla volontà umana, ma dall'istituzione divina *[In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 4, sol. 4; III, q. 64, a. 2]*. Ora, il consenso dipende dalla nostra volontà. Esso quindi non può essere la causa del matrimonio, come nemmeno di alcun altro sacramento.

Spl. III[a] q. 45, a. 1, arg. 2

Una cosa non può essere causa di se stessa. Ma il matrimonio si identifica con il consenso: poiché il consenso matrimoniale sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa. Quindi il consenso non è la causa del matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 1, arg. 3

Una data cosa deve avere un'unica causa. Ora, il matrimonio tra due persone è unico, come si è visto sopra *[q. 44, a. 1]*. I consensi dei due invece sono diversi, sia per il soggetto che per l'oggetto: poiché una parte acconsente al marito e l'altra alla moglie. Perciò il mutuo consenso non è la causa del matrimonio.

Spl. IIIª q. 45, a. 1. SED CONTRA:

1. Il **Crisostomo** afferma: «**Il matrimonio non è prodotto dal rapporto sessuale, ma dal volere**».

2. Uno non consegue un diritto su ciò di cui un altro può disporre liberamente se non per il **consenso** di quest'ultimo. Ora, **col matrimonio entrambi i contraenti acquistano un diritto sul corpo dell'altro**, come insegna S. Paolo, **1Corinti 7, 4**, mentre prima ognuno poteva disporre liberamente del proprio corpo. **Quindi il consenso produce il matrimonio.**

Spl. IIIª q. 45, a. 1. RESPONDEO:

Tutti **i sacramenti** producono un **effetto spirituale mediante un atto materiale** che lo significa: come nel battesimo si produce un'abluzione interiore spirituale mediante un'abluzione corporale. Poiché dunque nel matrimonio si ha un'**unione spirituale** in quanto esso è un sacramento, e un'**unione materiale** in quanto è un istituto naturale e sociale, **è necessario che l'unione spirituale venga realizzata per virtù divina mediante qualcosa di materiale**. Perciò, dal momento che le **stipulazioni dei contratti di ordine materiale vengono fatte col mutuo consenso,** è necessario che ciò avvenga anche per l'unione matrimoniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 45, a. 1, ad arg. 1

La causa prima dei sacramenti è, secondo **Isidoro**, «**la virtù divina, che con essi opera la salvezza**», ma **le cause seconde strumentali** sono gli atti esterni che hanno efficacia dall'istituzione divina. Ed è così appunto che il consenso è causa del matrimonio.

Spl. IIIª q. 45, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio non è il consenso medesimo, bensì l'unione di due esseri ordinati a un unico scopo prodotta dal consenso, come si è visto sopra *[q. 44, a. 1]*. Né, propriamente parlando, il consenso significa l'unione di Cristo con la Chiesa, ma piuttosto l'atto del suo volere che ha determinato tale unione.

Spl. IIIª q. 45, a. 1, ad arg. 3

Come è unico il matrimonio per l'unicità del fine dell'unione coniugale, sebbene siano due i contraenti, così è unico il consenso per l'oggetto a cui si acconsente, che poi è l'oggetto di tale unione, sebbene siano molteplici i consensi dalla parte dei contraenti. Né dalla parte della donna il consenso cade sul marito, ma sull'unione col marito; e così pure il consenso dell'uomo cade sull'unione con la moglie.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia necessario esprimere il **consenso** con la **parola**. Infatti:

Spl. IIIª q. 45, a. 2, arg. 1

Col matrimonio, come con il voto, un uomo si costituisce sotto il potere di un altro. Ma il voto obbliga rispetto a Dio anche se non è espresso a parole. Quindi anche il consenso crea l'obbligazione del matrimonio anche se non è espresso con la parola.

Spl. III[a] q. 45, a. 2, arg. 2

Il matrimonio può essere contratto anche fra persone incapaci di esprimere reciprocamente a parole il loro consenso, o perché mute, o perché di lingua diversa. Quindi l'espressione verbale del consenso non è richiesta nel matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 2, arg. 3

Se per una causa qualsiasi si omette ciò che è essenziale a un sacramento, questo non si verifica. Ma in qualche caso si ha il matrimonio senza le parole del consenso: come quando la ragazza tace per pudore, mentre i genitori la consegnano allo sposo. Perciò le parole del consenso non sono necessarie per il matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 2. SED CONTRA:

1. Il matrimonio è un **sacramento** *[q. 42, a. 1]*. Ora, in ogni sacramento si richiede un segno sensibile *[cf. III, q. 60, a. 4]*. Quindi anche nel matrimonio. E così si richiedono almeno delle **parole che esprimano sensibilmente il consenso**.

2. Il matrimonio è un **contratto fra l'uomo e la donna**. Ma in ogni contratto ci deve essere l'**espressione verbale del consenso reciproco**. Perciò nel matrimonio ci deve essere il consenso espresso con la parola.

Spl. III[a] q. 45, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già spiegato *[a. 1]*, l'unione coniugale avviene in modo simile a come si produce un'**obbligazione nei contratti materiali**. Poiché dunque tali contratti non possono avvenire senza che i contraenti esprimano reciprocamente a parole la loro volontà, così è necessario che il consenso matrimoniale venga espresso oralmente: e tale espressione verbale sta al matrimonio come il lavacro esterno al battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 1

L'obbligazione del **voto non è sacramentale, ma solo spirituale**. Perciò non è necessario, affinché obblighi, che venga fatta come i contratti materiali, come invece accade nel matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 2

Sebbene quei contraenti non possano esprimere a parole il loro volere, possono però esprimerlo con dei segni di capo. E questi sostituiscono le parole.

Spl. III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 3

Come dice **Ugo di S. Vittore**, «**gli sposi devono acconsentire allo spontaneo dono reciproco: il che si ritiene che avvenga se alle nozze non mostrano una volontà contraria**».

Per cui in quel caso le parole dei genitori vengono considerate come se fossero della ragazza: e ne è prova sufficiente il fatto che essa non contraddica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il consenso espresso in forma di **promessa** produca il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 45, a. 3, arg. 1

Il presente sta al presente come il futuro sta al futuro. Ora, il consenso maritale dato al presente costituisce il matrimonio come presente. Quindi il consenso dato al futuro costituisce il matrimonio come futuro.

Spl. III[a] q. 45, a. 3, arg. 2

Nel matrimonio si contrae un legame con parole che esprimono il consenso come negli altri contratti civili. Ma negli altri contratti non ha importanza che l'espressione verbale del consenso sia al presente o al futuro. Quindi non c'è differenza neppure nel matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 3, arg. 3

Con i voti religiosi l'uomo contrae un **matrimonio spirituale** con Dio. Ma i voti religiosi vengono espressi come **promesse,** eppure **obbligano**. Quindi anche la promessa di matrimonio può produrre il vincolo coniugale.

Spl. III[a] q. 45, a. 3. SED CONTRA:

1. Chi dà il consenso al futuro matrimonio con una donna e poi lo dà al presente sposando un'altra, a norma delle leggi [Decretales 4, 1, 22] deve considerare moglie la seconda. Ma ciò non avverrebbe se il consenso espresso come promessa per il futuro producesse il matrimonio: poiché finché esiste il matrimonio con una non si può sposare un'altra. Quindi il consenso espresso in forma di promessa non costituisce il matrimonio.

2. Chi promette di fare una cosa non per questo la compie. Ora, chi dà il consenso al futuro promette di contrarre matrimonio con quella data persona. Quindi non lo contrae ancora.

Spl. III[a] q. 45, a. 3 RESPONDEO:

Le cause o formule sacramentali producono significando, per cui «producono ciò che significano» *[cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]*. Ora, quando uno esprime il proprio consenso con parole al futuro **non vuole significare che sta facendo il matrimonio, ma che promette di farlo**. Perciò tale manifestazione del consenso non produce il matrimonio, bensì il fidanzamento, a cui si dà il nome di sponsali. Analisi delle obiezioni:

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 45, a. 3, ad arg. 1

Quando il consenso è espresso al presente, sono presenti le parole e si dà il consenso per il presente, cioè per il medesimo tempo. Invece quando il consenso viene espresso al futuro sono

presenti le parole, ma si dà il consenso per il futuro. Quindi non per il medesimo tempo. Perciò il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 45, a. 3, ad arg. 2

Anche negli altri contratti, espressi in forma di promessa, non si trasferisce il potere sulle proprie sostanze quando si usa il futuro, come nell'espressione: *Ti darò*; ma solo quando si usa il presente.

Spl. IIIª q. 45, a. 3, ad arg. 3

Nella professione religiosa i voti **esprimono al futuro gli atti** del matrimonio spirituale, come l'obbedienza o l'osservanza della regola, **non il matrimonio spirituale in se stesso**. Se invece si fa voto di contrarre in futuro questo matrimonio spirituale, allora tale matrimonio non si produce: poiché in tal caso uno non diventa religioso, ma promette di diventarlo in avvenire.

ARTICOLO 4

VIDETUR che le espressioni di consenso, anche verbali, costituiscano il matrimonio pur **mancando il consenso interiore**. Infatti:

Spl. IIIª q. 45, a. 4, arg. 1

A norma del diritto [Decretales 1, 3, cc. 15, 16; 4, 11, 2] «**la frode e l'inganno non devono mai favorire chi li commette**». Ma chi esprime a parole un consenso che non ha nel cuore commette un inganno. Perciò questo non deve servirgli per liberarlo dal vincolo coniugale.

Spl. IIIª q. 45, a. 4, arg. 2

Il consenso interiore di un altro non può essere conosciuto se non mediante le parole che lo esprimono. Se quindi tali espressioni non bastassero, e si richiedesse il **consenso interiore**, allora nessuno dei due coniugi potrebbe sapere se l'altro è il suo vero coniuge. E così egli commetterebbe fornicazione ogni volta che usa del matrimonio.

Spl. IIIª q. 45, a. 4, arg. 3

Quando è provato che uno si è sposato con una donna esprimendosi al presente, costui è costretto sotto pena di scomunica a considerarla come moglie, sebbene dica di non aver dato il consenso interiore, anche se poi avesse contratto matrimonio con un'altra esprimendo a parole il consenso interiore [ib. 4, 4, 3]. Ma ciò non avverrebbe se nel matrimonio si richiedesse il consenso interiore. Quindi esso non è richiesto.

Spl. IIIª q. 45, a. 4. SED CONTRA:

1. **Innocenzo III,** parlando in una decretale [cf. ib. 4, 1, 26] di questo problema, afferma: «**Senza il consenso tutte le altre cose non bastano a produrre il vincolo coniugale**».

2. **L'intenzione** è richiesta in tutti i sacramenti *[cf. III, q. 64, a. 8]*. Ma chi non acconsente col cuore non ha l'intenzione di contrarre il matrimonio. Quindi il matrimonio non sussiste.

Spl. IIIª q. 45, a. 4. RESPONDEO:

Come si è già notato *[a. 2]*, **l'assenso verbale** sta a questo sacramento come l'**abluzione esterna** sta al battesimo. Come dunque non è battezzato chi riceve l'abluzione esterna non con l'intenzione di ricevere il sacramento, ma per **gioco** o per **inganno** *[III, q. 64, a. 10, ad 2]*, **così non contrae matrimonio chi nell'esprimerlo a parole non dà il consenso interiore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 45, a. 4, ad arg. 1

Nel caso si devono distinguere due cose:

- il **difetto di consenso**, che **in coscienza** vale per considerarsi liberi dal vincolo matrimoniale, sebbene non valga **in foro esterno** di fronte alla Chiesa, dove si giudica secondo le testimonianze allegate,

- e l'**inganno** espresso **con le parole**, che non viene scusato né in **foro interno** né in **foro esterno**, poiché in entrambi viene giudicato **degno di punizione**.

Spl. III[a] q. 45, a. 4, ad arg. 2

Se da parte di un contraente manca il consenso interiore, **il matrimonio non esiste** neppure dall'altra parte: poiché il matrimonio risulta dall'unione reciproca, come si è detto *[q. 44, a. 1]*. Tuttavia si deve credere che non ci sia inganno se non appaiono dei segni evidenti: poiché di chiunque si deve presumere l'onestà se non ci sono prove in contrario. Perciò la parte che ha agito senza inganno viene per l'ignoranza scusata dal peccato.

Spl. III[a] q. 45, a. 4, ad arg. 3

Nel caso indicato la Chiesa costringe il contraente doloso a stare con la prima moglie poiché giudica «dalle apparenze esterne», **1Samuele 16, 7**, e in ciò non si ha un errore di diritto, ma solo di fatto. Però il responsabile deve piuttosto affrontare la scomunica che avere rapporti coniugali con la prima moglie [Decretales 5, 39, 44]; oppure fuggire in terre lontane.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che per fare il matrimonio non basti il **consenso verbale al presente dato in segreto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 45, a. 5, arg. 1

Ciò che è sotto il dominio di una persona non viene trasferito sotto il dominio di un'altra se non per il consenso della prima. Ma la ragazza era sotto il dominio del padre. Perciò non può passare sotto il dominio del marito se non con il consenso del padre. Se quindi il consenso matrimoniale viene dato di nascosto, per quanto sia espresso al presente, il matrimonio non sussiste.

Spl. III[a] q. 45, a. 5, arg. 2

Nel matrimonio i **nostri atti** sono necessari al sacramento come nella penitenza *[III, q. 84, a. 1, ad 1]*. Ma il sacramento della penitenza non si realizza se non mediante i ministri della

Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti *[ib., ad 2; a. 4, ad 3]*. Quindi **neppure il matrimonio può avvenire di nascosto senza la benedizione del sacerdote.**

Spl. III[a] q. 45, a. 5, arg. 3

Dato che il battesimo può essere ricevuto o pubblicamente o di nascosto, la Chiesa non proibisce che lo si riceva di nascosto. Invece la Chiesa proibisce i matrimoni clandestini [Decretales 4, 3, 3]. Essi quindi non possono farsi di nascosto.

Spl. III[a] q. 45, a. 5, arg. 4

La Chiesa ha proibito che si contraggano **matrimoni tra parenti** di secondo grado *[ib. 4, 14, 8]*. Ma allo stesso modo ha proibito i **matrimoni clandestini** [cf. ob. 3]. Questi dunque non possono essere dei veri matrimoni.

Spl. III[a] q. 45, a. 5. SED CONTRA:

1. Posta la causa è posto anche l'effetto, **Aristotele**. Ma **la causa efficiente** del matrimonio è il **consenso matrimoniale espresso al presente**. Quindi, sia che esso venga dato in pubblico, sia che venga dato di nascosto, il matrimonio segue ugualmente.

2. Quando alla debita materia si aggiunge la debita forma, il sacramento si realizza. Ma nel matrimonio occulto viene osservata la **debita forma**, poiché ci sono **le parole** che esprimono il consenso richiesto; e c'è la **debita materia**, poiché si tratta di **persone legittime**. Quindi si ha un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 45, a. 5. RESPONDEO:

Nel matrimonio, come negli altri sacramenti, ci sono delle **formalità essenziali**, la cui omissione rende nullo il sacramento, e ce ne sono altre che appartengono alla solennità del sacramento, omettendo le quali si compie un vero sacramento, sebbene chi le omette faccia peccato. Così dunque il consenso espresso verbalmente al presente tra persone capaci di contrarlo produce il matrimonio. Poiché [solo] queste due cose sono essenziali al sacramento, mentre tutte le altre ne formano la solennità, essendo fatte per renderlo più conveniente e decoroso. Perciò [anche] se vengono omesse, si ha un vero matrimonio [Decretales 4, 3, 2]; sebbene i contraenti pecchino, a meno che non ne siano **scusati per un giusto motivo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 45, a. 5, ad arg. 1

La ragazza non è sotto il dominio del padre come una **schiava**, così da non avere il dominio sul proprio corpo, ma come una **figlia da educare**. **Perciò in quanto è libera essa può sottomettersi al dominio di un altro senza il consenso del padre**: come anche un giovane, o una ragazza, può entrare nella vita religiosa senza il consenso dei genitori, essendo una persona libera.

Spl. III[a] q. 45, a. 5, ad arg. 2

Sebbene i nostri atti nella confessione siano essenziali al sacramento, tuttavia non sono sufficienti per ottenere l'effetto immediato, che è l'assoluzione dei peccati: è necessario quindi

che per produrre il sacramento intervenga l'atto del sacerdote. Invece nel matrimonio gli **atti personali** sono la causa sufficiente per produrre l'effetto immediato, che è il **vincolo coniugale:** poiché chiunque è arbitro di se stesso può obbligarsi con un'altra persona. Perciò **la benedizione del sacerdote non è richiesta nel matrimonio come formalità essenziale del sacramento.**

Spl. III[a] q. 45, a. 5, ad arg. 3

È proibito anche ricevere il battesimo da chi non è sacerdote, se non si tratta di un caso di necessità. Ora, il matrimonio non è un sacramento di stretta necessità. Perciò il paragone non regge. Tuttavia i matrimoni clandestini sono proibiti per i gravi inconvenienti che facilmente ne derivano. Spesso infatti in essi c'è l'**inganno**; e si passa di frequente ad altre nozze, pentendosi di quelle fatte senza ponderazione. Ne derivano poi molti altri mali. E inoltre tutti questi matrimoni hanno qualcosa di indecente.

Spl. III[a] q. 45, a. 5, ad arg. 4

I matrimoni clandestini non sono proibiti perché contrari a ciò che è essenziale al matrimonio, come lo sono invece i matrimoni tra **persone non legittime**, che sono **soggetti non idonei** per questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

Spl. Questione 46
Proemio

C'è ora da considerare il **consenso** accompagnato dal **giuramento,** o **dall'atto coniugale**. Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il giuramento che accompagna il consenso esplicito a future nozze produca il matrimonio;
2. Se lo produce l'atto coniugale che segue un tale consenso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **giuramento** aggiunto al **consenso espresso al futuro** causi il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 46, a. 1, arg. 1

Nessuno può obbligarsi ad agire contro la legge divina, poiché sta scritto, **Matteo 5, 33**: «Adempi con il Signore i tuoi giuramenti». Quindi **per nessun obbligo successivo uno può esimersi dalla fedeltà a un giuramento fatto in precedenza**. Se quindi dopo la promessa giurata di sposare una donna uno ne sposa un'altra esprimendosi al presente, sembra che debba stare in ogni modo al giuramento precedente. Ma ciò non avverrebbe se con tale giuramento non fosse avvenuto il matrimonio. Quindi il giuramento aggiunto alla promessa produce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, arg. 2

La veracità di Dio è superiore alla veracità dell'uomo. Ora, col giuramento una cosa viene confermata dalla **veracità di Dio**. Poiché dunque le parole che esprimono il consenso matrimoniale come impegno presente, nelle quali c'è la sola veracità umana, producono il matrimonio, a più forte ragione possono produrlo le parole di promessa per il futuro confermate con giuramento.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, arg. 3

Secondo l'Apostolo, **Ebrei 6, 16:** «il giuramento è una garanzia che pone fine a ogni controversia». Perciò almeno in giudizio si deve stare più al giuramento che alle semplici parole. Se quindi uno ha dato il suo consenso a una donna, sposandola senza giuramento, dopo aver fatto la promessa giurata a un'altra, è chiaro che deve essere obbligato dal giudizio della Chiesa [Decretales 4, 1, 22] a stare con quest'ultima e non con la prima.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, arg. 4

La semplice promessa ha per effetto gli sponsali. Ma il giuramento aggiunge qualcosa. Quindi fa più degli sponsali. Ora, al di là degli sponsali non c'è che il matrimonio. Quindi la promessa giurata produce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 1. SED CONTRA:

1. **Ciò che è futuro non esiste ancora**. Ora, il giuramento aggiunto a una promessa per il futuro non toglie che si tratti di un consenso futuro. Perciò il matrimonio non esiste.

2. Quando un matrimonio è compiuto non si richiede un altro consenso per il matrimonio. Invece dopo il giuramento suddetto si richiede un altro consenso che produca il matrimonio: altrimenti sarebbe inutile giurare che esso seguirà nel futuro. Esso quindi non causa il matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 1. RESPONDEO:

Il giuramento serve a confermare ciò che si dice. Perciò esso conferma solo ciò che viene espresso dalle parole, e non muta il loro significato. Siccome dunque le parole di promessa per il futuro nel loro stesso significato non costituiscono il matrimonio, poiché ciò che viene promesso come futuro non viene ancora prodotto, anche se interviene il giuramento, il matrimonio non è compiuto, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 28, 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 1

La legge divina comanda di mantenere i **giuramenti leciti,** non quelli **illeciti**. Se dunque un obbligo successivo al giuramento lo rende illecito, non disubbidisce alla legge divina chi non osserva il giuramento fatto in precedenza. E proprio questo avviene nel nostro caso. Infatti il giuramento diviene illecito se è illecita la promessa. Ora, non è lecita la promessa di ciò che appartiene ad altri. Quindi il consenso matrimoniale dato al presente, con il quale uno trasferisce a un'altra donna il dominio sul proprio corpo, rende illecito mantenere il giuramento precedente, che prima era lecito.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 2

La veracità divina è efficacissima per confermare esattamente l'affermazione a cui viene applicata.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

Spl. III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 4

Il giuramento aggiunge qualcosa non producendo un obbligo nuovo, ma confermando quello già assunto. Per cui pecca più gravemente chi lo trasgredisce.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**atto coniugale** compiuto dopo la promessa di nozze causi il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 46, a. 2, arg. 1

Acconsentire con i fatti è più che acconsentire a parole. Ma chi compie l'atto coniugale acconsente col fatto alla promessa precedente. Quindi in tal modo il matrimonio viene contratto più che se fosse stato espresso il consenso matrimoniale con le parole.

Spl. III[a] q. 46, a. 2, arg. 2

A causare il matrimonio non è soltanto il consenso espresso, ma anche quello interpretativo *[q. 45, a. 2, ad 3]*. Ora, nessun indizio può indicare il consenso meglio del rapporto sessuale. Quindi quest'ultimo dà compimento al matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 2, arg. 3

Ogni rapporto sessuale estraneo al matrimonio è peccato. Invece la donna che compie l'atto coniugale con il fidanzato non sembra che faccia peccato. Quindi con quell'atto viene causato il matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 2, arg. 4

«**Il peccato non può essere rimesso senza la restituzione**», **Agostino**. Ma uno non può fare alcuna restituzione alla donna che egli ha deflorato con la prospettiva del matrimonio se non sposandola. Quindi anche se dopo il rapporto sessuale avesse contratto matrimonio con un'altra, sarebbe tenuto a riunirsi con la prima. Perciò l'atto coniugale dopo la promessa di nozze causa il matrimonio.

Spl. III[a] q. 46, a. 2. SED CONTRA:

1. **Il Papa S. Niccolò I** [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 2] dichiara: «**Se nelle nozze manca il consenso, tutto il resto, compresi i rapporti sessuali, non vale nulla**».

2. **Ciò che è posteriore a una cosa non può causarla**. Ora, l'atto coniugale segue il matrimonio. Quindi non può causarlo.

Spl. III[a] q. 46, a. 2. RESPONDEO:

Si può parlare del matrimonio in due modi.

- **Primo**, **dal punto di vista della coscienza**. E sotto questo aspetto l'atto coniugale non può produrre realmente il matrimonio **che era stato preceduto dalla promessa esplicita di nozze**, **se manca il consenso interiore**: poiché le stesse parole che lo esprimono non basterebbero a produrlo, se mancasse detto consenso *[q. 45, a. 4]*.

- **Secondo**, **dal punto di vista della legge ecclesiastica**. E in questo caso, poiché nel giudizio esterno si giudica «da ciò che appare esternamente», **1Samuele 16, 7,** non essendovi nulla che esprima il consenso più dell'atto coniugale, secondo la legge della Chiesa [Decretales 4, 1, 30] si giudica che il rapporto sessuale **successivo al fidanzamento** causi il matrimonio, **a meno che non risultino segni evidenti di inganno o di frode.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 46, a. 2, ad arg. 1

Chi compie l'atto coniugale acconsente di fatto al rapporto sessuale, ma non **acconsente al matrimonio, se non secondo l'interpretazione della legge**.

Spl. III[a] q. 46, a. 2, ad arg. 2

L'interpretazione suddetta non muta la realtà delle cose, ma il giudizio che se ne dà **secondo l'apparenza esterna.**

Spl. III[a] q. 46, a. 2, ad arg. 3

La fidanzata che compie l'atto coniugale col futuro sposo credendo che egli voglia consumare il matrimonio è scusata dal peccato; a meno non vi siano segni evidenti di frode, come ad es. un'eccessiva distanza di condizione, o per la nobiltà o per gli averi, oppure per altri segni evidenti. L'uomo però commette peccato, sia di fornicazione, sia, il che è peggio ancora, di frode.

Spl. III[a] q. 46, a. 2, ad arg. 4

In tal caso il fidanzato, prima di sposare un'altra donna, è tenuto a sposare la donna deflorata, se sono di uguale condizione, o se la fidanzata è di condizione superiore. Se invece ha già sposato un'altra, allora non è più in grado di soddisfare il suo obbligo. **Quindi basta che provveda al matrimonio della ragazza**. Anzi, secondo alcuni non è tenuto neppure a questo, se lo sposo è di condizione troppo superiore, oppure se c'era qualche segno evidente della frode: poiché in tal caso si può presumere che la fidanzata non fu ingannata, ma finse di essere ingannata.

Spl. Questione 47
Proemio

Veniamo quindi a trattare del **consenso coatto e condizionato**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se un consenso possa essere coatto;
2. Se certe violenze possano smuovere un uomo risoluto;
3. Se il consenso coatto basti per produrre il matrimonio;
4. Se il consenso coatto produca il matrimonio nel contraente che usa la violenza;
5. Se il consenso condizionato basti per produrre il matrimonio;
6. Se un padre possa costringere il figlio a contrarre matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun **consenso** possa essere **coatto**. Infatti:

Spl. III[a] q. 47, a. 1, arg. 1

Nel **libero arbitrio** non ci può mai essere **coazione**, in nessuno dei suoi stati, come è detto nelle *Sentenze [2, 25, 8].* Ma il consenso è un atto del libero arbitrio. Quindi non può mai essere forzato.

Spl. III[a] q. 47, a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, ciò che è violento, o coatto, «ha una causa [solo] esterna, senza alcun apporto da parte di chi lo subisce». Ora, **la causa di qualsiasi consenso è interiore**. Quindi nessun consenso può essere coatto.

Spl. III[a] q. 47, a. 1, arg. 3

Tutti i peccati sono compiuti dal consenso. Ma quello che determina il peccato non può essere costretto poiché, come dice **S. Agostino**, «**nessuno pecca con un atto che è impossibile evitare**». Siccome dunque secondo la definizione dei giuristi, **Digesto 4, 2, 2**, la violenza è «la spinta di un agente superiore a cui è impossibile resistere», è chiaro che il consenso non può essere coatto, o violento.

Spl. III[a] q. 47, a. 1, arg. 4

Il predominio altrui è incompatibile con la libertà. Ora, la coazione è una forma di predominio, come risulta evidente da una definizione di **Cicerone**: dice infatti che la violenza è «la spinta di un agente predominante che trattiene una cosa entro termini estranei». Quindi la violenza non agisce sul libero arbitrio. Quindi neppure sul consenso, che è un suo atto.

Spl. IIIª q. 47, a. 1. SED CONTRA:

1. Ciò che non può esistere non può impedire nulla. Invece **la coazione del consenso è un impedimento del matrimonio,** come afferma **Pietro Lombardo** *[Sent. 4, 29, 1]*. Quindi **il consenso può essere coatto.**

2. Il **matrimonio** implica un **contratto**. Ma nei contratti **la volontà può essere costretta**: per cui la legge civile, **Digesto 4, 2, 1,** esige la restituzione per intero, «**non ratificando ciò che è stato fatto per violenza o per paura**». Quindi anche nel matrimonio il consenso può essere coatto.

Spl. IIIª q. 47, a. 1. RESPONDEO:

La coazione, o violenza, può essere di due specie:

- La **prima** impone una **necessità assoluta**. E in questo caso il **Filosofo** parla di **violenza pura e semplice**: come quando si spinge fisicamente una persona muovendola.

- **La seconda** produce una **necessità condizionata**. E questa è chiamata dal **Filosofo** **violenza «mista»**, come quando uno getta in mare la mercanzia per sfuggire al naufragio. In questo caso, sebbene quanto viene compiuto non sia di per sé volontario, tuttavia nelle circostanze concrete risulta volontario. E poiché «gli atti avvengono nel concreto», secondo **Aristotele**, quell'atto è volontario assolutamente parlando *[simpliciter]*, e involontario in senso relativo *[secundum quid]*. **Perciò nel consenso, che è un atto della volontà, ci può essere questa violenza o coazione**, non invece la prima. E poiché tale coazione avviene per il timore di un pericolo imminente, **questa violenza si identifica col timore,** che in qualche modo costringe la volontà. Invece il primo tipo di violenza riguarda gli atti esterni. Poiché tuttavia la legge civile non considera tanto gli atti interni, quanto piuttosto quelli esterni, **per violenza essa intende la coazione fisica**: per cui distingue la violenza dal timore, **Digesto 4, 2, 1**. **Ma qui noi trattiamo del consenso interiore,** sul quale non può influire la coazione che si distingue dal timore. Perciò nel nostro caso **la coazione non è altro che il timore**. E il timore, secondo il **Digesto** [ib.], è «il turbamento dell'animo sotto la minaccia di un pericolo presente o futuro».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Poiché la prima serie di argomenti vale per il primo tipo di coazione, e la seconda [s. c.] per il secondo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **costrizione del timore** non possa smuovere «**un uomo risoluto**» [Decretales 1, 40, 4]. Infatti:

Spl. IIIª q. 47, a. 2, arg. 1

È proprio dell'uomo risoluto non temere il pericolo. Essendo dunque il **timore** «una **trepidazione dell'animo** nell'imminenza del pericolo», **Digesto 4, 2, 1**, sembra che tale uomo non possa essere costretto dal timore.

Spl. III[a] q. 47, a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**: «la morte è la cosa più terribile», essendo l'oggetto più perfetto del timore. Ma gli uomini risoluti non si lasciano costringere dalla morte: poiché il coraggioso la sa affrontare. Quindi nessun timore può smuovere l'uomo risoluto.

Spl. III[a] q. 47, a. 2, arg. 3

Fra tutti i pericoli i buoni temono specialmente l'infamia. Eppure **il timore dell'infamia** non è considerato dalla legge civile come capace di smuovere un uomo risoluto: infatti si legge, **Digesto 4, 2, 7**, che «il timore dell'infamia non rientra nell'editto: —Ciò che è stato compiuto per paura». Quindi neppure gli altri timori possono smuovere l'uomo risoluto.

Spl. III[a] q. 47, a. 2, arg. 4

L'intimidazione non lascia senza peccato colui che la subisce: poiché gli fa promettere ciò che egli non vuole mantenere, e quindi lo fa mentire. Ma non è dell'uomo risoluto commettere peccati, anche minimi, per paura. Quindi nessun timore può smuovere un uomo risoluto.

Spl. III[a] q. 47, a. 2. SED CONTRA:

1. **Abramo e Isacco** erano uomini risoluti. Eppure si lasciarono smuovere dal timore: poiché per paura dissero che le loro mogli erano loro sorelle, **Genesi 12, 13 ss.; 20; 26, 7 ss**.. Perciò il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

2. In tutti i casi di violenza «mista» si riscontra l'influsso del timore. Ma per quanto uno sia risoluto può sempre subire tale violenza: se infatti è in mare, getterà via le merci se c'è il pericolo di naufragio. Quindi il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

Spl. III[a] q. 47, a. 2. RESPONDEO:

Un uomo viene smosso dal timore quando ne subisce la costrizione. E tale costrizione viene subìta quando uno compie ciò che altrimenti non vorrebbe, per evitare ciò che teme. Ma l'**uomo risoluto** si distingue dall'**irrisoluto** per due motivi:

- **Primo** **per la diversa qualità dei pericoli temuti**. Poiché l'uomo risoluto e costante segue la retta ragione, che gli indica ciò che deve preferire. Ora, bisogna preferire sempre il **minor male,** oppure **il maggior bene**. Perciò l'uomo risoluto dal timore di un male maggiore si lascia costringere a un male minore, mentre non si lascia mai costringere a un male maggiore per evitarne uno minore. Invece l'irrisoluto si lascia costringere a un male maggiore per paura di mali minori: ad es. si abbandona al peccato per paura di un danno materiale. L'**ostinato** al contrario non si lascia costringere a subire neppure un male minore per evitare un male maggiore. Perciò il **risoluto** sta fra l'**irrisoluto** e l'**ostinato**.

- **Secondo**, il risoluto si distingue dall'irrisoluto anche per il giudizio **sull'imminenza del pericolo**. Poiché il primo si lascia smuovere solo da indizi gravi ed evidenti, il secondo invece da indizi leggeri: «l'empio» infatti, dicono i **Proverbi 28, 1**, «fugge anche se nessuno lo insegue».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 1

L'uomo risoluto, come il Filosofo dice anche del coraggioso, è intrepido, **ma non nel senso che non teme in alcun modo, bensì nel senso che non teme ciò che non si deve temere, o quando non si deve temere.**

Spl. III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 2

I peccati sono il male supremo. Per questo l'uomo risoluto non può mai esservi costretto: anzi, uno deve piuttosto morire che accettarli, come insegna anche il Filosofo. Ma fra i danni materiali alcuni sono più piccoli, altri più gravi. E tra questi i principali sono i danni personali, come **la morte, le percosse, lo stupro e la schiavitù**. Perciò l'uomo risoluto può lasciarsi costringere dal timore di essi a subire altri danni materiali. E tali danni maggiori sono appunto riassunti in quel verso: «Stupro, schiavitù, fustigazione e morte». E non c'è differenza se queste minacce riguardano la persona propria o quella della moglie, dei figli o degli amici.

Spl. III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 3

Sebbene l'infamia sia un danno grave, tuttavia può essere facilmente scongiurata. Per questo secondo il diritto civile il timore dell'infamia non viene ammesso nell'uomo risoluto.

Spl. III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 4

Il timore non costringe l'onesto a mentire, poiché in quel momento la persona virtuosa vuole dare; dopo però vuole chiedere la restituzione, o almeno denunziare la cosa al giudice, se promise di non chiedere la restituzione. Invece non può promettere di non denunziare, essendo ciò contrario alla giustizia: quindi non può lasciarsi costringere a questo, dato che ciò equivarrebbe ad agire contro la giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **il consenso coatto** non renda **nullo il matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 47, a. 3, arg. 1

Nel matrimonio si richiede il consenso, come nel battesimo è richiesta l'intenzione. Ma chi riceve il battesimo costretto dal timore riceve il sacramento [Decr. di Graz. 1, 45, 5]. Quindi chi è costretto dal timore a dare il suo consenso al matrimonio ne contrae il vincolo.

Spl. III[a] q. 47, a. 3, arg. 2

Un atto compiuto sotto l'influsso di una **violenza «mista»** è **più volontario che involontario**, come insegna Aristotele. Ma il consenso non può essere coatto che per una violenza «mista». Quindi non si esclude la volontarietà. E così c'è il matrimonio.

Spl. III[a] q. 47, a. 3, arg. 3

A chi si è lasciato costringere a un matrimonio coatto pare che si debba consigliare di stare a quello: poiché promettere e non mantenere ha un «aspetto di male», da cui l'Apostolo, **1Tessalonicesi 5, 22**, ci esorta ad astenerci. Ora, ciò non sarebbe da farsi se il consenso coatto rendesse nullo il matrimonio.

Spl. IIIª q. 47, a. 3. SED CONTRA:

1. Nelle **Decretali** [4, 1, 14] si legge: «**Poiché quando interviene il timore o la costrizione non esiste il consenso, nei contratti bilaterali si deve evitare tutto ciò che costituisce costrizione**». Ma nel matrimonio si richiede un **consenso bilaterale**. Quindi il consenso coatto annulla il matrimonio.

2. Il matrimonio sta a significare l'**unione di Cristo con la Chiesa**, **Efesini 5, 32**, derivante dalla **libertà dell'amore**. Quindi non può prodursi con un consenso coatto.

Spl. IIIª q. 47, a. 3 RESPONDEO:

Il **vincolo matrimoniale** è **perpetuo**. Perciò quanto è incompatibile con la perpetuità elimina il matrimonio. Ora, **il timore «capace di smuovere un uomo risoluto» elimina la perpetuità dei contratti: poiché si può chiedere la restituzione totale**, **Digesto 4, 2, 9.** Quindi solo questo tipo di coazione rende nullo il matrimonio [Decretales 4, 1, cc. 15, 28]. - E va giudicato risoluto l'uomo «virtuoso», il quale, secondo Aristotele, è «la misura» in tutte le azioni umane. Alcuni però dicono che se c'è il consenso, sia pure coatto, il matrimonio sussiste internamente davanti a Dio, ma non esiste davanti alla Chiesa, la quale presume che non ci sia stato il consenso interno a causa del timore. - Ma questa ragione non vale. Poiché la Chiesa non deve presumere che uno abbia peccato finché non ne ha le prove. Ora, peccherebbe chi dicesse di acconsentire e non acconsentisse. Perciò la Chiesa presume che abbia acconsentito, ma ritiene che il consenso estorto non sia sufficiente a contrarre il matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 1

Nel battesimo l'intenzione non è causa efficiente del sacramento, ma solo pone in atto l'azione del battezzando. Invece nel matrimonio il consenso è causa efficiente *[q. 45, a. 1]*. Perciò il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 2

Per il matrimonio non basta una **volontarietà** qualsiasi, ma ci vuole quella **perfetta**: poiché deve essere perpetuo. E così la violenza «mista» ne è un impedimento.

Spl. IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 3

In tali circostanze non sempre si deve consigliare di stare a quel matrimonio, ma solo quando si teme che lo scioglimento provochi dei danni. Altrimenti [chi rivendica la sua libertà] non fa peccato: poiché non ha apparenza di male non stare alle promesse fatte per costrizione.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il consenso coatto produca il matrimonio **almeno nel contraente che usa la violenza.** Infatti:

Spl. IIIª q. 47, a. 4, arg. 1

Il matrimonio è il segno di un'unione spirituale. Ora, l'unione spirituale della carità ci può essere anche con uno che non ha la carità. Quindi anche il matrimonio può essere contratto con una persona che non lo vuole.

Spl. III[a] q. 47, a. 4, arg. 2

Se colei che fu costretta in seguito acconsente, l'unione diventa un vero matrimonio. Ma chi l'aveva costretta non viene legato per tale consenso. Perciò era già legato in matrimonio per il suo consenso primitivo.

Spl. III[a] q. 47, a. 4. SED CONTRA:

Il matrimonio è una relazione di uguaglianza. Ma tale relazione deve riscontrarsi ugualmente in entrambi i soggetti. Se quindi c'è un impedimento da parte di uno, il matrimonio non esiste neppure nell'altro.

Spl. III[a] q. 47, a. 4. RESPONDEO:

Essendo il **matrimonio** una **relazione**, e non potendo questa nascere in uno dei termini correlativi senza nascere anche nell'altro, ciò che impedisce il matrimonio nell'uno lo impedisce anche nell'altro: poiché è impossibile che uno sia marito senza moglie e che una sia moglie senza marito; come è impossibile che una sia madre se non ha figli. Per questo si è soliti dire che «il matrimonio non può zoppicare».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 47, a. 4, ad arg. 1

Sebbene l'atto di chi ama possa volgersi verso chi non ama, tuttavia tra i due non ci può essere unione senza amore scambievole. Infatti il Filosofo [Ethic. 8, 2] afferma che per l'amicizia, che consiste in una certa unione, si richiede l'amore reciproco.

Spl. III[a] q. 47, a. 4, ad arg. 2

Il libero consenso di chi prima era stato costretto non produce il matrimonio se non in quanto il consenso precedente nell'altro contraente rimane ancora in vigore. Per cui se costui non fosse più consenziente, il matrimonio non ci sarebbe.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che neppure il **consenso condizionato** basti per il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 47, a. 5, arg. 1

Ciò che è affermato sotto condizione non è affermato in senso assoluto. Ma nel matrimonio le parole devono esprimere il consenso in modo assoluto. Quindi la condizione apposta a un consenso rende nullo il matrimonio.

Spl. III[a] q. 47, a. 5, arg. 2

L'esistenza del matrimonio deve essere certa. Ma quando una cosa è affermata sotto condizione rimane nel dubbio. Perciò tale consenso non basta per il matrimonio.

Spl. IIIª q. 47, a. 5. SED CONTRA:

Negli altri contratti l'obbligo sotto condizione è ammesso e regge, se si verifica la condizione. Essendo quindi il matrimonio un certo contratto, **sembra che possa essere fatto con un consenso condizionato.**

Spl. IIIª q. 47, a. 5. RESPONDEO:

- La condizione posta o ha per oggetto una cosa presente, o ha per oggetto una cosa futura. Se ha **per oggetto una cosa presente**

+ e non è contraria ai beni del matrimonio, per quanto sia onesta o disonesta fa sì che il matrimonio si produca al verificarsi della condizione, e non si produca in caso contrario.

+ Se invece è **contraria ai beni del matrimonio**, allora questo non sussiste [Decretales 4, 5, 7].

- Se poi la condizione posta **ha per oggetto il futuro**,

+ allora o si tratta di **cose necessarie**, per es. del fatto che domani nascerà il sole, e in questo caso il matrimonio sussiste, poiché queste cose sono già presenti nelle loro cause,

+ oppure si tratta di **cose contingenti**, come della concessione della dote o del gradimento dei genitori. E in quest'altro caso il consenso va giudicato alla pari di quello fatto in forma di promessa per il futuro. Esso quindi non produce il matrimonio [ib. 4, 5, 5].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni**.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **un padre possa costringere i figli a contrarre matrimonio**. Infatti:

Spl. IIIª q. 47, a. 6, arg. 1

S. Paolo, **Colossesi 3, 20,** comanda: «**Voi, figli, obbedite ai vostri genitori in tutto**». Quindi essi sono tenuti a ubbidire anche in questo.

Spl. IIIª q. 47, a. 6, arg. 2

Sta scritto, **Genesi 28, 1**, che Isacco «**comandò» a Giacobbe «di non prendere per moglie una cananea**». Ma egli non avrebbe dato questo comando se per diritto non avesse potuto farlo. Perciò i figli in questo devono ubbidire al padre.

Spl. IIIª q. 47, a. 6, arg. 3

Nessuno deve promettere, tanto meno con giuramento, in nome di chi non può costringere a mantenere la promessa. Ora, i genitori promettono i futuri matrimoni a nome dei figli, e anche li confermano con giuramento. Quindi possono anche costringere i figli a mantenere la promessa.

Spl. IIIª q. 47, a. 6, arg. 4

Il padre spirituale, cioè il Papa, può imporre per obbedienza il matrimonio spirituale, cioè l'episcopato. Perciò anche il padre carnale può imporre il matrimonio carnale.

Spl. III[a] q. 47, a. 6. SED CONTRA:

1. Un figlio può senza peccato entrare in religione anche se suo padre gli comanda di sposarsi [Decr. di Graz. 2, 20, 2, 2]. Quindi in questo non è tenuto a ubbidirgli.

2. Se fosse tenuto a ubbidirgli, i fidanzamenti stabiliti dai genitori senza il consenso dei figli sarebbero validi. Ciò invece è contro le leggi [Decretales 4, 2, 11]. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 47, a. 6. RESPONDEO:

Essendovi nel matrimonio come una schiavitù perpetua, il padre non può costringere per obbedienza i figli al matrimonio, essendo essi di libera condizione. Può tuttavia indurli ad esso per dei motivi ragionevoli. E allora il figlio è tenuto a stare al comando di suo padre nella misura in cui valgono quei motivi: per cui se il motivo addotto costringe per necessità o per virtù, allo stesso modo costringerà il comando del padre; altrimenti no.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 47, a. 6, ad arg. 1

Il comando dell'Apostolo non vale per quelle cose in cui **il figlio è padrone di sé** come il padre. E tale è appunto il matrimonio, per cui anche il figlio diventa padre.

Spl. III[a] q. 47, a. 6, ad arg. 2

Giacobbe era tenuto a fare ciò che comandava Isacco anche per altri motivi: sia per la malvagità delle donne cananee **[Gen 26, 34 s.; 27, 46]**, sia perché la discendenza di Canaan doveva essere eliminata da quella terra che era stata promessa alla discendenza dei Patriarchi **[Gen 12, 7; 13, 15; 15, 16; Es 23, 23]**. Per cui Isacco poteva dare quel comando.

Spl. III[a] q. 47, a. 6, ad arg. 3

I genitori giurano sempre **sottintendendo** la condizione: **se ad essi piacerà**, e si obbligano in buona fede a indurli ad accettare.

Spl. III[a] q. 47, a. 6, ad arg. 4

Alcuni dicono che il Papa non può comandare ad alcuno di accettare l'episcopato, dovendo il consenso essere libero. - Ma con tale presupposto verrebbe distrutto tutto l'ordinamento ecclesiastico. Se infatti non si potesse costringere nessuno ad accettare il governo della Chiesa, questa non si potrebbe conservare: poiché talora quelli che ne sono capaci non vi si rassegnano se non perché costretti. Perciò bisogna rispondere che i due casi sono diversi. Poiché nel matrimonio spirituale non c'è alcuna schiavitù corporale come in quello corporale, equivalendo l'ufficio dei vescovi a quello di amministratori del bene comune, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri [come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio]».

Spl. Questione 48
Proemio

Veniamo ora ad esaminare **l'oggetto del consenso**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto la copula carnale;
2. Se il consenso dato per un motivo disonesto produca il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto **il rapporto sessuale.** Infatti:

Spl. III[a] q. 48, a. 1, arg. 1

S. Girolamo [Decr. di Graz. 1, 27, 4; 2, 17, 1, 2] afferma che «per coloro i quali hanno fatto voto di verginità è riprovevole non solo lo sposarsi, ma [anche] il volersi sposare». Ora, ciò non sarebbe riprovevole se non fosse contrario alla verginità: a cui le nozze si contrappongono solo a causa del rapporto sessuale. Perciò il consenso della volontà richiesto per le nozze ha per oggetto il rapporto sessuale.

Spl. III[a] q. 48, a. 1, arg. 2

Tutti i rapporti tra marito e moglie possono essere leciti tra fratello e sorella, a eccezione dell'atto sessuale. Ma tra fratello e sorella non ci può essere il consenso matrimoniale. Quindi **il consenso matrimoniale ha per oggetto quell'atto.**

Spl. III[a] q. 48, a. 1, arg. 3

Se la donna dicesse all'uomo: «Acconsento a sposarti, purché tu rinunzi a conoscermi», **non si avrebbe un consenso coniugale**; poiché c'è qualcosa contro la natura di tale consenso. Ora, ciò non sarebbe se detto consenso non avesse per oggetto il rapporto sessuale. Quindi ecc.

Spl. III[a] q. 48, a. 1, arg. 4

In ogni cosa l'inizio corrisponde al compimento. Ora, il matrimonio viene consumato con il rapporto sessuale. Essendo quindi esso iniziato con il consenso, sembra che questo abbia per oggetto tale rapporto.

Spl. III[a] q. 48, a. 1. SED CONTRA:

1. Dando il consenso al rapporto sessuale non si può essere vergini di anima e di corpo. Ora, l'Evangelista S. Giovanni dopo il consenso coniugale rimase vergine di anima e di corpo. Quindi non diede il consenso al rapporto sessuale.

2. L‘effetto corrisponde alla causa [Phys. 2, 3]. Ma la causa del matrimonio è il consenso [q. 45, a. 1]. Non essendo quindi l‘atto coniugale essenziale al matrimonio, sembra che neppure il consenso, il quale causa il matrimonio, abbia per oggetto tale atto.

Spl. III^a q. 48, a. 1. RESPONDEO:

Il consenso che costituisce il matrimonio ha per oggetto il matrimonio: poiché l‘effetto proprio della volizione è la cosa voluta. Quindi il consenso che causa il matrimonio sta al rapporto sessuale come questo sta al matrimonio. Ora, abbiamo già dimostrato *[q. 42, a. 2; q. 44, a. 1; q. 45, a. 1, ad 2]* che **il matrimonio non consiste essenzialmente nel rapporto sessuale**, ma in una certa **unione del marito e della moglie** in ordine all‘atto coniugale e **a tutti gli altri compiti che derivano a entrambi** in quanto viene loro conferito il dominio reciproco riguardo a quell‘atto. E questa unione viene detta «**unione coniugale**». Perciò ha ragione chi dice che acconsentire al matrimonio è acconsentire al rapporto sessuale in maniera non esplicita, ma implicita. **Nel senso cioè in cui l‘effetto è incluso implicitamente nella sua causa**: poiché la facoltà di compiere l‘atto coniugale, alla quale si acconsente, è causa di quell‘atto come la facoltà di usare una cosa è causa del suo uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 1

Dopo il voto di verginità è riprovevole acconsentire al matrimonio proprio perché con tale consenso si dà la facoltà su una cosa che non è lecita. Come peccherebbe chi desse a un altro la facoltà di prendere ciò che è depositato presso di lui, anche prima di darlo attualmente. Quanto poi al consenso matrimoniale della Beata Vergine, ne abbiamo parlato in un altro luogo [cf. In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 2; III, q. 29, a. 2].

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 2

Tra fratello e sorella, come non è lecito il rapporto sessuale, così non è ammissibile nemmeno la **facoltà correlativa**. Perciò l‘argomento non regge.

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 3

Tale condizione esplicita è contraria non soltanto all‘atto, ma anche alla facoltà relativa all‘atto coniugale. Quindi è incompatibile col matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 1, ad arg. 4

Il matrimonio iniziato sta alla sua consumazione come l‘abito operativo o la facoltà sta all‘operazione. Quanto agli argomenti in contrario, essi dimostrano che il consenso non riguarda il rapporto sessuale in modo esplicito. E questo è vero.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia valido il matrimonio che uno contrae **per qualche motivo disonesto**. Infatti:

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 1

Un‘unica cosa non può avere che un unico scopo. Ora, il matrimonio è un unico sacramento. Quindi il matrimonio non può prodursi se uno dei contraenti ha un‘intenzione diversa da quella per cui esso fu istituito da Dio, e che è la **procreazione della prole**.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 2

L‘unione matrimoniale deriva da Dio, secondo le parole evangeliche, **Matteo 19, 6:** «**Non separi l‘uomo ciò che Dio ha congiunto**». Ma **l‘unione contratta per cause peccaminose non viene da Dio.** Quindi non è un matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 3

Nei sacramenti non si ha un vero sacramento se non si ha l‘intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Ma l‘intenzione della Chiesa nel sacramento del matrimonio non è per uno scopo turpe. Se quindi uno contrae il matrimonio per uno scopo turpe, non sarà un vero matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 4

Secondo Boezio [De diff. top. 2], «ciò che ha un fine buono, è buono in se stesso». Ora, il matrimonio è sempre una cosa buona. Se quindi viene contratto per un fine cattivo non è più un matrimonio.

Spl. III^a q. 48, a. 2, arg. 5

Il matrimonio rappresenta l‘unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. Ma in essa si esclude qualsiasi cosa biasimevole. Quindi il matrimonio non può essere valido se viene contratto per un motivo peccaminoso.

Spl. III^a q. 48, a. 2. SED CONTRA:

1. Chi battezza con l‘intenzione di guadagnare danaro, fa un vero battesimo. Perciò anche chi sposa una donna per motivi di lucro contrae un vero matrimonio.

2. Ciò è dimostrato anche dagli esempi e dai testi riferiti da Pietro Lombardo [Sent. 4, 30, 3 s.].

Spl. III^a q. 48, a. 2. RESPONDEO:

La **causa finale** del matrimonio può essere di **due specie**: essenziale o accidentale.

- **Il fine essenziale** è quello a cui il matrimonio è ordinato essenzialmente: e questo è sempre buono, cioè la **procreazione della prole e l‘esclusione della fornicazione**.

- Invece la causa **accidentale** è ciò che i contraenti si aspettano dal matrimonio. E poiché ciò consegue al matrimonio, e d‘altra parte ciò che è antecedente non può essere mutato da ciò che è conseguente, ma viceversa, ne viene che da tali aspettative non è il matrimonio che diventa buono o cattivo, ma i contraenti stessi, che le hanno come fine diretto. Poiché dunque «le cause accidentali sono infinite», secondo **Aristotele**, tali fini nel matrimonio possono essere infiniti, e tra questi alcuni onesti e altri disonesti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 48, a. 2, ad arg. 1

L‘argomento vale per il **fine essenziale e principale**. Ma ciò che ha un unico fine essenziale e principale può averne diversi essenziali e secondari, e infiniti accidentali.

Spl. III[a] q. 48, a. 2, ad arg. 2

Per unione si può intendere la relazione medesima che costituisce il matrimonio. E tale relazione è sempre da Dio; ed è buona qualunque sia il fine per cui viene cercata. - Oppure si può intendere l‘atto dei contraenti. E questo talora è cattivo; e assolutamente parlando non viene da Dio. E neppure ripugna che da Dio derivi un effetto che ha una causa cattiva: come nel caso della prole concepita per adulterio. Poiché tali effetti derivano da quelle cause non in quanto sono cattive, ma in quanto hanno una certa bontà e dipendono da Dio, sebbene non ne dipendano in senso assoluto.

Spl. III[a] q. 48, a. 2, ad arg. 3

L‘intenzione con la quale la Chiesa amministra i sacramenti è indispensabile per qualsiasi sacramento, e se non viene osservata il sacramento è nullo *[cf. III, q. 64, a. 8]*. Invece l‘intenzione della Chiesa che ha di mira il frutto derivante dal sacramento non appartiene all‘essenza, ma alla perfezione del sacramento. Per cui se essa dovesse mancare si avrebbe tuttavia un vero sacramento [ib., a. 10]. Però chi trascura questa intenzione fa peccato: come quando uno amministra il battesimo senza mirare alla salvezza dell‘anima, che è nell‘intenzione della Chiesa. Parimenti chi intende contrarre il matrimonio, anche se non lo ordina al fine inteso dalla Chiesa, tuttavia contrae un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 48, a. 2, ad arg. 4

Nel caso lo scopo cattivo è il fine non del matrimonio, ma dei contraenti.

Spl. III[a] q. 48, a. 2, ad arg. 5

Il simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa è l'unione coniugale in se stessa, e non gli atti dei contraenti. Perciò l'argomento non regge.

Spl. Questione 49
Proemio

Passiamo ora a considerare **i beni del matrimonio**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se ci debbano essere dei beni per coonestare il matrimonio;
2. Se la loro enumerazione sia sufficiente;
3. Se il bene del sacramento sia il principale;
4. Se l'atto matrimoniale venga coonestato da codesti beni;
5. Se si possa mai scusare dal peccato senza di essi;
6. Se in mancanza di essi sia sempre peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **matrimonio** non debba essere coonestato *[giustificare, rendere onorevole, legittimare.]* da certi beni connessi. Infatti:

Spl. III[a] q. 49, a. 1, arg. 1

Come rientra nell'intenzione della natura la conservazione dell'individuo affidata alla **nutrizione**, così vi rientra la conservazione della specie ottenuta col **matrimonio**; anzi, in grado maggiore: quanto più cioè il bene della specie supera il bene dell'individuo. Ma l'atto della nutrizione non ha bisogno di alcuna giustificazione. Quindi neppure il matrimonio.

Spl. III[a] q. 49, a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo** l'amicizia tra marito e moglie è naturale, e racchiude in sé «il bene onesto, utile e dilettevole». Ma ciò che è onesto in se stesso **non ha bisogno di scusanti**. Perciò al matrimonio non vanno attribuiti dei beni che servano a scusarlo.

Spl. III[a] q. 49, a. 1, arg. 3

Il matrimonio fu istituito come rimedio [al peccato] e come ufficio [di natura] *[q. 42, a. 2]*. Ma esso come compito naturale non ha bisogno di scuse: perché allora ne avrebbe avuto bisogno anche nel paradiso terrestre, il che è falso; là infatti, come scrive S. Agostino, «il matrimonio sarebbe stato rispettato da tutti, e il talamo senza macchia», Ebrei 13, 4. E neppure ne ha bisogno in quanto rimedio: come non ne hanno bisogno gli altri sacramenti, che furono istituiti come rimedio al peccato. Quindi il matrimonio non deve avere tali scusanti.

Spl. III[a] q. 49, a. 1, arg. 4

In tutte le cose che si possono compiere onestamente si ha la guida delle virtù. Se dunque il matrimonio può essere coonestato da determinati beni, non ha bisogno d'altro che delle virtù.

Quindi non si devono determinare dei beni per coonestare il matrimonio: come non si fa per le altre cose in cui siamo guidati dalle virtù.

Spl. III[a] q. 49, a. 1. SED CONTRA:

1. Dovunque c'è un atto di condiscendenza è necessario un motivo di scusa. Ora, il **matrimonio** dopo il peccato viene concesso «per un atto di condiscendenza», come scrive l'Apostolo, **1 Corinti 7, 6** *[Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie. Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione. Questo però vi dico **per concessione, non per comando**.]*. Quindi ha bisogno di essere coonestato da certi beni.

2. L'**atto matrimoniale** e la fornicazione sono fisicamente della stessa specie. Ma il rapporto fornicario è per se stesso peccaminoso. Quindi **perché non lo sia anche quello matrimoniale bisogna aggiungervi qualcosa che lo renda onesto**, dandogli una specie morale diversa.

Spl. III[a] q. 49, a. 1. RESPONDEO:

Una persona sensata non deve mai subire una menomazione senza il compenso di un bene uguale o maggiore. Quindi **l'accettazione di una cosa a cui è annessa una menomazione ha bisogno di essere accompagnata da qualche bene che la renda ordinata e onesta.** Ora, nell'atto coniugale avviene una **menomazione della ragione**: sia perché questa viene sommersa dalla violenza del piacere, in modo «da non poter intendere nulla in quell'atto», come dice il **Filosofo**, sia per «**la tribolazione della carne**», di cui parla S. Paolo, **1Corinti 7, 28** *[Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele.]*, che **gli sposati devono subire per la preoccupazione dei beni temporali.** Perciò la volizione dell'**atto coniugale** non può essere ordinata se non grazie al compenso di **certi beni, i quali coonestano quell'atto.** **E questi sono i beni che scusano il matrimonio e lo rendono onesto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 49, a. 1, ad arg. 1

Nell'atto del mangiare il piacere non è così violento da sommergere la ragione, come nel piacere suddetto. Sia perché la potenza generativa, che trasmette il peccato originale, è infetta e corrotta, mentre la nutritiva, che non lo trasmette, è corrotta ma non infetta. - Sia anche perché ciascuno sente più le necessità individuali che quelle della specie. Cosicché per eccitare alla ricerca del cibo, con il quale si provvede alle deficienze dell'individuo, basta la sensazione del proprio bisogno, mentre per eccitare alla propagazione della specie **la divina provvidenza** ha annesso all'atto correlativo un piacere che smuove persino gli animali bruti, in cui non c'è l'infezione del peccato originale. - Perciò il paragone non regge**.**

Spl. III[a] q. 49, a. 1, ad arg. 2

I beni che coonestano il matrimonio gli sono essenziali. Esso quindi **non ne ha bisogno come di elementi esterni**, ma come di elementi causanti l'onestà che gli compete per se stesso.

Spl. IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 3

Il **matrimonio** si presenta come **utile e onesto** proprio per il fatto che è istituito come **ufficio [di natura]** e come **rimedio al peccato**; ma queste due qualifiche gli sono dovute in quanto implica quei beni, che lo rendono un dovere sociale e un rimedio alla concupiscenza.

Spl. IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 4

Un atto virtuoso deve la sua onestà alla virtù come al principio da cui promana, e alle circostanze come ai suoi princìpi formali. Ora, i beni suddetti stanno al matrimonio come le circostanze all'atto virtuoso, cioè come quelle circostanze da cui dipende il fatto che esso possa venire considerato un atto di virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i beni del matrimonio posti dal **Maestro delle Sentenze** [4, 31, 1], cioè la **fedeltà**, **la prole** e **il sacramento**, non siano **sufficienti**. Infatti:

Spl. IIIª q. 49, a. 2, arg. 1

Gli uomini non si sposano soltanto per procreare e allevare dei figli, ma anche **per vivere insieme, scambiandosi i servizi**, come nota **Aristotele**. Come quindi tra i beni del matrimonio si enumera la prole, così si dovrebbe enumerare anche l'**aiuto reciproco**.

Spl. IIIª q. 49, a. 2, arg. 2

L'unione di Cristo con la Chiesa, simboleggiata dal matrimonio, **Efesini 5, 32,** viene realizzata mediante la **carità.** Perciò tra i beni del matrimonio si doveva elencare più la **carità** che la **fedeltà** [fides].

Spl. IIIª q. 49, a. 2, arg. 3

Come nel matrimonio si esige che nessuno dei due coniugi abbia rapporti sessuali con altri, così si richiede che i coniugi si rendano reciprocamente il debito. Ora, secondo il Maestro [Sent., l. cit.], al primo di questi doveri soddisfa la fedeltà. Quindi bisognava elencare tra i beni del matrimonio anche la **giustizia**, che soddisfa al secondo

Spl. IIIª q. 49, a. 2, arg. 4

Nel matrimonio, in quanto sta a simboleggiare l'**unione di Cristo con la Chiesa**, come si richiede l'indivisibilità, così si richiede anche l'**unità**, cioè la **monogamia** [Decretales 1, 21, 5]. Ma il «sacramento», che è elencato tra i beni del matrimonio, riguarda l'indivisibilità [Sent. 4, 31, 1 ss.]. Quindi ci doveva essere un altro termine che riguardasse l'unità.

Spl. IIIª q. 49, a. 2. SED CONTRA:

Sembra che detta enumerazione sia troppo abbondante. Infatti:

1. A rendere onesta un‘azione basta una sola virtù. Ora, la fedeltà è una virtù. Quindi gli altri due beni non sono necessari per coonestare il matrimonio.

2. Un atto non può essere utile e onesto per lo stesso motivo: poiché l‘utile e l‘onesto dividono il bene per contrapposizione. Ora, con la prole il **matrimonio** diventa **utile**. Perciò la prole non doveva essere computata tra i beni che lo rendono **onesto**.

3. Una cosa non può essere posta tra le proprietà o le condizioni di se medesima. Ma i beni sono posti come condizioni del matrimonio. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, non si doveva porre il sacramento tra i beni del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 2. RESPONDEO:

Il matrimonio è insieme un **compito naturale** e un **sacramento della Chiesa**. Perciò in quanto compito naturale, come ogni atto di virtù, esso è **coonestato** da due cose.

- **La prima** è richiesta **dalla parte dell‘agente**, ed è **l‘intenzione del debito fine**. E a ciò corrisponde, tra i beni del matrimonio, **la prole**.

- **La seconda** è richiesta **dalla parte dell‘atto medesimo,** che è buono nel suo genere **se cade sulla materia debita**. E così si ha **la fedeltà**, per cui ci si unisce solo al proprio coniuge.

- Inoltre il matrimonio deve un aspetto della sua bontà al fatto che **è un sacramento**. E ciò è indicato appunto dal termine sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 1

Nel termine prole non va inclusa solo la **procreazione**, ma anche l‘**educazione** della prole, a cui è ordinata tutta l‘**attività in comune dei due coniugi**: poiché per natura i genitori, come dice S. Paolo, 2Corinti 12, 14, «mettono da parte per i figli». **Perciò nella prole, come nel fine principale, è incluso anche l‘altro come secondario.**

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 2

La **fedeltà** [fides] di cui si parla non è la virtù teologale, ma la fedeltà che è **tra le parti della giustizia:** in quanto si è fedeli con essa alla parola data nelle promesse, Cicerone. Poiché il matrimonio, **essendo un contratto**, implica una certa promessa che lega un determinato uomo a una determinata donna.

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 3

La promessa fatta nel matrimonio implica sia che nessuno dei due contraenti abbia rapporti sessuali con altri, sia **che essi si rendano reciprocamente il debito coniugale**. Anzi, quest‘ultimo dovere è più importante, essendo una diretta conseguenza del dominio scambievole concesso col matrimonio. Perciò entrambi i doveri sono inclusi nella fedeltà. Ma nelle Sentenze si ricorda solo quello meno evidente.

Spl. III^a q. 49, a. 2, ad arg. 4

Col termine sacramento non va intesa solo l‘indivisibilità, ma tutto ciò che accompagna il matrimonio per il fatto che sta a rappresentare l‘unione di Cristo con la Chiesa. Oppure si può

rispondere che l'**unità** a cui accenna l'obiezione **rientra nella fedeltà**, come l'indivisibilità nel sacramento.

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 1

Qui la fedeltà [fides] non va intesa come una virtù, ma come una condizione della virtù, che va posta tra le parti potenziali della giustizia.

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 2

Come l'**uso debito di un bene utile** acquista la **natura di bene onesto**, non certamente **a motivo** dell'utile, ma **della ragione che ne fa retto uso**, così anche l'intenzione di un bene utile può produrre un bene onesto in forza della ragione che stabilisce l'intenzione debita. E in tal modo il **matrimonio**, per il fatto che viene ordinato alla prole, **è utile e insieme onesto, in quanto debitamente ordinato.**

Spl. III^a q. 49, a. 2, S.c. 3

Come spiega Pietro Lombardo [Sent. 4, 31, 2], sacramento qui non indica il matrimonio stesso, ma la sua indissolubilità, che è segno dell'identica realtà sacra di cui è segno il matrimonio. Oppure si può rispondere che sebbene il matrimonio sia un sacramento, tuttavia per il matrimonio una cosa è essere matrimonio e un'altra essere sacramento: poiché esso fu istituito non soltanto per essere il segno di una cosa sacra, ma anche quale compito di natura. Perciò l'aspetto sacramentale è come una condizione complementare rispetto al matrimonio considerato in se stesso, la quale contribuisce anche alla sua onestà. E così la sacramentalità viene posta, per così dire, tra i beni coonestanti il matrimonio. Secondo questa spiegazione dunque il terzo bene del matrimonio, cioè il sacramento, non indica solo l'indissolubilità, ma anche tutto ciò che è racchiuso nel suo significato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **sacramento** non sia il **principale tra i beni del matrimonio**. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 1

«In ogni cosa l'aspetto più importante è il fine», Aristotele. Ora, la prole è il fine del matrimonio. Quindi la prole è il bene principale del matrimonio.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 2

Nel definire la specie, la differenza che la completa è più importante del genere: come nella costituzione di un essere corporeo la forma è superiore alla materia. Ora, al matrimonio l'attributo di sacramento spetta in forza del suo genere, la prole e la fedeltà invece in forza della sua differenza, in quanto è tale sacramento. Perciò gli altri due beni del matrimonio sono più importanti del sacramento.

Spl. III^a q. 49, a. 3, arg. 3

Come ci sono dei matrimoni senza prole e senza fedeltà, così se ne trovano senza indissolubilità: il che è evidente quando uno dei contraenti, prima di consumare il matrimonio, entra in religione. Anche per questo motivo dunque il sacramento non è il bene principale del matrimonio.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, arg. 4

L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ora il consenso, che è la causa del matrimonio, spesso è di breve durata. Perciò anche il matrimonio può essere sciolto. Quindi l'inseparabilità non sempre accompagna il matrimonio.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, arg. 5

I sacramenti la cui efficacia è perpetua imprimono il carattere. Il matrimonio invece non imprime il carattere. Quindi non implica un'inseparabilità perpetua. Come quindi ci sono dei matrimoni senza prole, così ce ne possono essere anche senza il bene del sacramento. Si conferma così la conclusione precedente

Spl. III[a] q. 49, a. 3. SED CONTRA:

1. Ciò che rientra nella definizione di una cosa è per essa sommamente essenziale. Ora, nella definizione del matrimonio da noi data in precedenza *[q. 44, a. 3]* rientra **l'indivisibilità, che equivale al sacramento**, e non invece la **prole** o la **fedeltà**. Quindi il sacramento è il più essenziale tra i beni del matrimonio.

2. La «virtù divina operante nei sacramenti», Isidoro, è più efficace della potenza umana. Ma la prole e la fedeltà appartengono al matrimonio in quanto è una funzione della natura umana; il sacramento invece in quanto deriva dall'istituzione divina. Perciò il bene del sacramento è nel matrimonio più importante degli altri due.

Spl. III[a] q. 49, a. 3 RESPONDEO:

Tra le proprietà di una cosa l'una può dirsi superiore all'altra o perché è più essenziale, o perché è più eccellente. Quanto dunque all'eccellenza il sacramento è il principale tra i beni del matrimonio. Poiché gli appartiene in quanto il matrimonio stesso è un **sacramento della grazia**. Invece gli altri due beni gli appartengono in quanto è un **compito naturale**. **Ora, la perfezione della grazia è più eccellente di quella della natura**. Se invece consideriamo principale ciò che è più essenziale, allora bisogna distinguere. Poiché la fedeltà e la prole possono essere considerate da due punti di vista. Primo, in se stesse. E allora appartengono all'uso del matrimonio, poiché con esse nasce la prole e vengono mantenute le promesse coniugali. L'indissolubilità invece, che è implicita nel sacramento, appartiene al matrimonio in se stesso: poiché proprio dal fatto che con il contratto matrimoniale gli sposi si sono concesso in perpetuo il dominio scambievole, segue che non si possono separare. Per questo il matrimonio non può mai essere disgiunto dall'inseparabilità, mentre può sussistere senza la fedeltà e senza la prole, poiché l'esistenza di una cosa non dipende dal suo uso. E da questo lato il bene del sacramento è più essenziale al matrimonio che la fedeltà e la prole. Secondo, la fedeltà e la prole possono essere considerate nelle loro cause: e allora per prole si intende l'intenzione della prole, e per fedeltà l'obbligo di mantenere la fedeltà. Senza di esse allora il matrimonio non può sussistere: poiché tali impegni derivano nel matrimonio dallo stesso

contratto coniugale; per cui se nel consenso matrimoniale si esprimesse qualcosa di incompatibile con esse non si avrebbe più un vero matrimonio. Prendendo quindi la fedeltà e la prole in questo senso, allora la prole è nel matrimonio il bene più essenziale; segue la fedeltà e al terzo posto viene il sacramento. Come anche nell'uomo la natura è più essenziale della grazia, sebbene la grazia sia più eccellente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 1

Il fine è il primo nell'intenzione, ma è l'ultimo nell'esecuzione. E lo stesso si dica della prole rispetto ai beni del matrimonio. Perciò essa è il bene principale sotto un certo aspetto, e non lo è sotto altri.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 2

Il fine è il primo nell'intenzione, ma è l'ultimo nell'esecuzione. E lo stesso si dica della prole rispetto ai beni del matrimonio. Perciò essa è il bene principale sotto un certo aspetto, e non lo è sotto altri.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 3

Le nozze, come dice S. Agostino, sono un bene dei mortali: infatti «nella risurrezione non si prenderà né moglie né marito», secondo l'espressione evangelica, Matteo 22, 30. Perciò il vincolo coniugale non si estende oltre i limiti della vita in cui viene contratto: per cui è detto indissolubile in quanto non può essere sciolto in questa vita. Ma lo scioglimento è possibile dopo la morte: sia corporale, anche dopo l'unione dei corpi; sia spirituale, dopo la sola unione spirituale.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 4

Sebbene il consenso matrimoniale non sia perpetuo materialmente, cioè quanto alla durata dell'atto, poiché cessa e può essere seguito da un atto contrario, è tuttavia perpetuo formalmente parlando, avendo per oggetto la perpetuità del vincolo: altrimenti non produrrebbe il matrimonio. Infatti il consenso dato a una donna per un certo periodo non costituisce il matrimonio. E dico formalmente in quanto l'atto viene specificato dall'oggetto. Ed è in questo modo che il matrimonio riceve l'indissolubilità dal consenso.

Spl. III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 5

I sacramenti che imprimono il carattere conferiscono il potere di compiere degli atti spirituali; il matrimonio invece degli atti corporali. E così per il potere che scambievolmente gli sposi acquistano sul coniuge il matrimonio è affine ai sacramenti che imprimono il carattere, e per questo è indissolubile, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 31, 2]; se ne distingue però in quanto il potere che conferisce riguarda degli atti corporali. Per cui non imprime un carattere spirituale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che l'**atto coniugale** non sia scusato dai beni suddetti fino a non essere in alcun modo peccaminoso. Infatti:

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 1

Chi accetta di subire la privazione di un bene maggiore per un bene minore fa peccato: poiché ammette un disordine. Ma il bene della ragione, che viene perduto nell'atto coniugale, è superiore ai suddetti tre beni del matrimonio. Quindi i predetti beni non bastano a coonestare l'atto coniugale.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 2

Quando al male si aggiunge del bene, moralmente tutto diventa male: poiché basta una circostanza cattiva a rendere cattiva un'azione, mentre non ne basta una buona per renderla buona. Ora, l'atto coniugale di per sé è un male: altrimenti non avrebbe bisogno di giustificazioni. Perciò i beni annessi al matrimonio non bastano a renderlo buono.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 3

L'**eccesso di passione è sempre un vizio dal punto di vista morale**. Ora, i beni del matrimonio non possono impedire l'eccesso di passione di quell'atto. Quindi non possono evitare che sia un peccato.

Spl. III^a q. 49, a. 4, arg. 4

Secondo il **Damasceno** si ha **vergogna solo «di un atto turpe»**. Ora, i beni del matrimonio non tolgono che quell'atto sia vergognoso. Quindi non possono scusarlo dal peccato.

Spl. III^a q. 49, a. 4. SED CONTRA:

1. L'atto coniugale non differisce dalla fornicazione che per i beni del matrimonio. Se dunque questi non bastassero a giustificarlo, allora il matrimonio resterebbe sempre illecito.

2. I beni del matrimonio si rapportano all'atto coniugale come le debite circostanze, secondo le spiegazioni date *[a. 1, ad 4]*. Ma tali circostanze bastano a far sì che un atto non sia cattivo. Quindi tali beni possono coonestare il matrimonio in modo che esso non sia per nulla peccaminoso.

Spl. III^a q. 49, a. 4. RESPONDEO:

Un atto **può essere scusato in due modi**:

- **Primo**, **dalla parte del soggetto che lo compie**: cioè in modo che non sia imputabile a colpa, sebbene sia cattivo, *[omicidio per difesa personale]* oppure che ne venga **diminuita la responsabilità**: come si dice che l'ignoranza scusa dal peccato, in tutto o in parte.

- **Secondo**, **può essere scusato in se stesso: cioè in modo da non essere cattivo. Ed è in questo senso che i suddetti beni scusano l'atto del matrimonio.** Ora, i motivi che impediscono a un atto di essere moralmente cattivo sono gli stessi che lo rendono buono: poiché, come si è visto *[cf. I-II, q. 18, a. 9]*, non esiste un atto indifferente. Un atto umano però può essere buono in due modi:

+ **Primo**, in quanto è virtuoso. E allora la sua bontà dipende da quelle condizioni che lo pongono nel giusto mezzo. E nell'atto del matrimonio esse sono la **fedeltà** e la **prole**, come si è detto *[a. 2]*.

+ **Secondo**, in quanto è un **sacramento**, **per cui l'atto non è soltanto buono, ma anche santo**. E tale bontà deriva all'atto del matrimonio dall'**indivisibilità dell'unione coniugale**, che esprime l'**unione di Cristo con la Chiesa**, **Efesini 5, 31 s..** - È quindi evidente che i suddetti beni giustificano pienamente l'atto del matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 49, a. 4, ad arg. 1

Con l'atto coniugale l'uomo perde l'uso della ragione non in modo abituale, ma per un atto passeggero. Ora, nulla impedisce che uno interrompa un atto di sua natura più **eccellente** per un'azione **meno buona**: ciò infatti può essere fatto senza peccato, come è evidente nel caso di chi interrompe la contemplazione per attendere talvolta all'azione.

Spl. III[a] q. 49, a. 4, ad arg. 2

L'argomento varrebbe se il male che accompagna inseparabilmente l'atto coniugale fosse una colpa. Invece esso non è una colpa, ma soltanto un castigo, costituito dalla ribellione della concupiscenza alla ragione. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 49, a. 4, ad arg. 3

L'eccesso di passione che costituisce un vizio non si misura in base all'intensità, ma in rapporto alla ragione. Per cui si dice che una passione è smodata solo quando oltrepassa i limiti della ragione. Ora, il piacere dell'atto matrimoniale, sebbene sia intensissimo, tuttavia non oltrepassa i limiti prestabiliti dalla ragione prima del suo inizio; pur non potendo la ragione ordinarli nel momento del piacere.

Spl. III[a] q. 49, a. 4, ad arg. 4

La turpitudine che è annessa all'atto matrimoniale e che provoca la **vergogna è un castigo**, **non una colpa**: poiché per qualsiasi difetto l'uomo prova per natura un sentimento di vergogna.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**atto matrimoniale** possa essere giustificato anche **senza i beni del matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 49, a. 5, arg. 1

Chi è mosso all'atto matrimoniale solo dalla natura sembra che non cerchi nessuno dei beni del matrimonio: poiché questi appartengono alla grazia e alla virtù. Eppure quando uno è mosso a tale atto dal solo appetito naturale non fa peccato, essendo il peccato «fuori della natura» e «fuori dell'ordine», come afferma Dionigi. Quindi l'atto del matrimonio può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.

Spl. IIIª q. 49, a. 5, arg. 2

Chi si unisce al coniuge per evitare la fornicazione non sembra avere di mira qualcuno dei beni del matrimonio. Eppure costui non pecca: poiché il matrimonio è concesso alla debolezza umana perché sia evitata la fornicazione, come insegna S. Paolo, **1 Corinti 7, 2. 5. 9**. Perciò l'atto coniugale può essere giustificato anche senza i beni del matrimonio.

Spl. IIIª q. 49, a. 5, arg. 3

Chi si serve delle proprie cose a piacimento sembra che non faccia peccato. Ora, col matrimonio la moglie appartiene al marito e viceversa. Se quindi essi fanno uso dei loro diritti mossi dal piacere, non c'è peccato. Si ha così la stessa conclusione**.**

Spl. IIIª q. 49, a. 5, arg. 4

Un atto che per sua natura è buono non diventa cattivo se non è compiuto con un'intenzione cattiva. Ma l'atto matrimoniale compiuto tra marito e moglie è per sua natura buono. Quindi non può essere cattivo, se non è fatto con intenzione cattiva. Ma può essere fatto con intenzione buona anche senza che si cerca uno dei beni del matrimonio: come quando uno con quell'atto mira a conservare la salute, oppure a ricuperarla. Quindi l'atto coniugale può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.

Spl. IIIª q. 49, a. 5. SED CONTRA:

1. «**Togliendo la causa si toglie anche l'effetto», Aristotele**. Ora, la causa dell'onestà dell'atto coniugale sono i beni del matrimonio. Senza di essi quindi tale atto non è giustificabile.

2. L'atto coniugale non differisce da quello della fornicazione se non per i beni suddetti. Ma il rapporto fornicario è sempre peccaminoso. Quindi anche l'atto matrimoniale è sempre peccaminoso se non è giustificato dai beni ricordati.

Spl. IIIª q. 49, a. 5. RESPONDEO:

Come **i beni suddetti** in quanto esistenti allo stato abituale rendono onesto e santo il matrimonio, così anche come **intenzioni attuali** rendono onesto l'atto del matrimonio, in riferimento a quei due beni che lo riguardano. Perciò quando i coniugi si uniscono o per **procreare la prole** o per **rendere il debito coniugale**, il che rientra nella **fedeltà**, sono scusati totalmente dal peccato. Il **terzo bene** invece non appartiene all'**uso**, ma all'**essenza del matrimonio,** come si è visto sopra *[a. 3]*. Esso quindi rende onesto il matrimonio, ma non il suo atto, così da renderlo onesto per il [solo] fatto che i coniugi si uniscono per significare qualcosa. **Quindi gli sposi si uniscono senza peccato per due soli motivi: per procreare la prole o per rendere il debito coniugale** *[cf. q. 41, a. 4]*. Altrimenti il loro atto sarà sempre peccato, almeno veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 49, a. 5, ad arg. 1

Considerata come bene del sacramento, la prole è superiore al bene inteso dalla natura. Poiché la natura ha di mira la prole per la conservazione della specie, mentre quale bene del

sacramento del matrimonio la prole oltre a ciò viene ordinata a Dio. Perciò è necessario che l'intenzione naturale della prole venga riferita, in modo attuale o abituale, all'intenzione che ne fa un bene del sacramento: altrimenti ci si ferma alla creatura, il che non può farsi senza peccato. Perciò quando la natura muove all'atto del matrimonio non viene del tutto giustificata dal peccato se non in quanto il suo moto viene indirizzato, in maniera attuale o abituale, alla prole quale bene del sacramento. - E tuttavia non segue che il moto della natura sia cattivo, ma che è imperfetto se non è ulteriormente ordinato a un bene del matrimonio.

Spl. III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 2

Se uno con l'atto del matrimonio intende **evitare la fornicazione del coniuge**, non commette alcun peccato: poiché ciò equivale a rendere il debito, il che rientra nel bene della **fedeltà**. Se invece intende evitare la fornicazione propria, allora abbiamo un **certo eccesso.** E sotto questo aspetto è un peccato veniale. E il matrimonio non fu istituito per questo se non «**per una condiscendenza** », **1Corinti 7, 5 s.,** che viene concessa appunto ai peccati veniali.

Spl. III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 3

A rendere buona un'azione non basta una sola debita circostanza. Perciò non è detto che comunque uno faccia uso di ciò che gli appartiene ne faccia un uso buono, ma solo quando ne fa uso secondo tutte le circostanze richieste.

Spl. III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 4

Sebbene l'intenzione di conservare la salute non sia cattiva, tuttavia lo diventa se si ordina ad essa ciò che per sua natura non può esserle ordinato: come nel caso in cui uno mirasse esclusivamente alla salute fisica nel ricevere il battesimo. E lo stesso si dica a proposito dell'atto coniugale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che compiere l'atto coniugale senza proporsi uno dei beni del matrimonio, ma **per il solo piacere, sia sempre un peccato grave**. Infatti:

Spl. III[a] q. 49, a. 6, arg. 1

S. Girolamo afferma: «**I piaceri che si godono tra le braccia delle meretrici sono condannabili anche se presi con la propria moglie**». Ma non si dice condannabile se non il peccato mortale. Quindi unirsi al coniuge per il solo piacere è sempre peccato mortale.

Spl. III[a] q. 49, a. 6, arg. 2

Acconsentire al piacere è peccato mortale, come si è visto sopra *[cf. I-II, q. 74, a. 8]*. Ma chi usa del matrimonio per il solo godimento acconsente al piacere. Quindi pecca mortalmente.

Spl. III[a] q. 49, a. 6, arg. 3

Chi nel fare uso della creatura non la riferisce a Dio, la fa oggetto di fruizione: e questo è un peccato mortale. Ora, chi compie l'atto coniugale per il solo piacere non riferisce a Dio l'uso della creatura. Perciò fa peccato mortale.

Spl. IIIª q. 49, a. 6, arg. 4

Nessuno può essere scomunicato se non per un peccato mortale. Ma chi compie l'atto coniugale solo per il piacere non viene ammesso in chiesa, alla maniera degli scomunicati, come riferisce il libro delle Sentenze [4, 31, 8]. Quindi costui pecca mortalmente.

Spl. IIIª q. 49, a. 6. SED CONTRA:

1. S. Agostino pone tali rapporti tra i peccati quotidiani per i quali si chiede perdono nel Padre Nostro. Ma questi non sono peccati mortali. Quindi ecc.

2. Chi mangia solo per il piacere non fa peccato mortale. Così non può farlo chi compie l'atto coniugale solo per sfogare la concupiscenza.

Spl. IIIª q. 49, a. 6. RESPONDEO:

Secondo alcuni tutte le volte che nell'atto coniugale il **piacere è il movente principale**, si ha un **peccato mortale**; quando invece è solo un **movente concomitante**, si ha un **peccato veniale**; quando infine si respinge del tutto il piacere e **se ne prova rammarico**, allora l'atto è **del tutto senza peccato veniale.** Per cui cercare in quell'atto il piacere è peccato mortale, acconsentire al piacere connesso è peccato veniale, detestarlo è perfezione. Ma ciò non può essere. Poiché, come insegna il Filosofo [Ethic. 10, 2], l'identico giudizio vale per il piacere e per l'azione che lo produce, per cui **il piacere di un'azione buona è buono e quello di un'azione cattiva è cattivo.** Non essendo quindi l'atto matrimoniale essenzialmente cattivo, cercarne il piacere non può essere sempre peccato mortale. Si deve perciò concludere che se uno cerca il piacere trasgredendo la legge del matrimonio, nel senso che nella moglie non vede che la donna, essendo disposto a compiere quell'atto anche se non fosse sua moglie, allora l'atto è un peccato mortale. E costui può essere detto «l'amante eccessivo di sua moglie» [Sent. 4, 31, 5]: poiché la passione lo porta fuori dei beni del matrimonio. Se invece il piacere è contenuto entro i limiti del matrimonio, nel senso cioè che quei piaceri vengono perseguiti solo col proprio coniuge, allora è un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 49, a. 6, ad arg. 1

Il marito cerca nella moglie i piaceri del meretricio se considera in essa **solo quanto si aspetterebbe da una meretrice**.

Spl. IIIª q. 49, a. 6, ad arg. 2

Il consenso al piacere di un rapporto sessuale che è peccato mortale, è peccato mortale. Ma tale non è il piacere dell'atto matrimoniale.

Spl. IIIª q. 49, a. 6, ad arg. 3

Sebbene chi agisce così non riferisca attualmente a Dio il proprio piacere, tuttavia **non pone in esso il suo fine ultimo**: altrimenti lo cercherebbe ovunque indifferentemente. Non rende quindi necessariamente la creatura oggetto di fruizione, ma ne fa uso per se stesso, mentre ordina se stesso a Dio abitualmente, sebbene non attualmente.

Spl. III[a] q. 49, a. 6, ad arg. 4

Il testo non dice che l'uomo per questo merita di essere scomunicato, ma che si rende inadatto ai beni spirituali, poiché con quell'atto l'uomo diventa «totalmente carnale», Agostino.

Spl. Questione 50
Proemio

Passiamo ora a parlare degli **impedimenti del matrimonio.**
Primo, **in generale**; secondo, in particolare.

1. Se sia giusto assegnare impedimenti al matrimonio

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia **giusto assegnare degli impedimenti al matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 1

Il matrimonio è uno dei sette sacramenti. Ma per gli altri sacramenti non vengono assegnati degli impedimenti. Quindi non vanno assegnati neppure per il matrimonio.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 2

Più una cosa è imperfetta, meno numerosi sono gli ostacoli che possono impedirla. Ora, il matrimonio è il meno perfetto dei sacramenti. Quindi non ci dovrebbero essere impedimenti, o almeno dovrebbero essere pochissimi.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 3

Dovunque si trovi una **malattia**, là deve applicarsi il **rimedio**. Ma la **concupiscenza,** in rimedio alla quale è stato concesso il matrimonio, si riscontra in tutti. Quindi non deve esistere qualche impedimento che renda una persona del tutto incapace di contrarlo.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 4

Si dice illegittimo ciò che è contro la legge. Ma gli impedimenti stabiliti per il matrimonio non sono contro la legge naturale: poiché non si riscontrano ugualmente in tutti gli stati del genere umano; infatti i vari gradi di consanguineità non sono stati proibiti sempre allo stesso modo. Né d'altra parte la legge umana potrebbe creare degli impedimenti per il matrimonio: poiché il matrimonio non è di istituzione umana, ma divina, come anche gli altri sacramenti. Quindi per il matrimonio non si devono assegnare altri impedimenti, che rendano le persone inabili a contrarlo.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 5

L'illegale e il legale si contrappongono come ciò che è contro e ciò che è conforme alla legge. Ora, qui non c'è alcun termine intermedio, trattandosi di opposti secondo l'affermazione e la

negazione. Quindi non ci possono essere impedimenti matrimoniali che mettano certe persone a mezza strada tra quelle legittime e quelle illegittime.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 6

L'unione tra l'uomo e la donna è lecita solo nel matrimonio. Ma tutte le unioni illecite devono essere sciolte. Se quindi una cosa impedisce di contrarre il matrimonio, essa deve pure dirimerlo quando è già contratto. Perciò non si devono assegnare impedimenti che impediscono di contrarre il matrimonio e non lo sciolgono se è già contratto.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, arg. 7

Nessun impedimento può togliere da una cosa ciò che rientra nella sua definizione. Ora, nella definizione del matrimonio rientra l'**indissolubilità** (Sent., 4, d. 27, c. 2). Quindi non ci possono essere degli impedimenti che dirimono un matrimonio già contratto.

Spl. III[a] q. 50, a. 1. SED CONTRA:

1. Sembra che gli impedimenti matrimoniali debbano essere infiniti. Infatti il matrimonio è un certo bene e questo, secondo Dionigi, può essere difettoso in infiniti modi. Perciò gli impedimenti del matrimonio sono infiniti.

2. Gli impedimenti matrimoniali derivano dalle **condizioni delle singole persone**. Ma tali condizioni sono infinite. Quindi sono infiniti anche gli impedimenti del matrimonio.

Spl. III[a] q. 50, a. 1. RESPONDEO:

["Error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, si sis affinis…"]

Nel matrimonio, come anche negli altri sacramenti, ci sono dei requisiti essenziali e altri dovuti alla solennità. Poiché dunque eliminando i requisiti non necessari esso rimane ancora un vero sacramento, ne viene che gli **impedimenti che si contrappongono alla solennità del sacramento** non tolgono che esso sia un vero matrimonio. Tali impedimenti perciò si dice che «**impediscono di contrarlo**», ma «**non lo dirimono se è già contratto**»: come «il veto della Chiesa» e «il tempo proibito». Da cui i versi: «Il veto della Chiesa e il tempo proibito proibiscono di contrarre, ma non di conservare il vincolo». Invece gli **impedimenti che sono in contrasto con i beni essenziali del matrimonio** lo rendono invalido. Perciò si dice che essi non solo «impediscono di contrarlo», ma anche «dirimono quello già contratto». Il che è espresso nei versi seguenti: «**Errore, schiavitù, voto, delitto, disparità di culto, violenza, ordine sacro, vincolo, decenza, affinità, cognazione, impotenza: vietano di contrarre, dirimono il già contratto**». E tale enumerazione può essere giustificata in questo modo. Il matrimonio può essere impedito

- o **per difetto del contratto**, o per difetto dei contraenti. Nel primo caso, derivando il contratto del matrimonio dal **consenso volontario**, che può essere infirmato dall'ignoranza o dalla violenza, due saranno gli impedimenti del matrimonio: cioè **la violenza**, o coazione *[Vis - q. 47]*, e l'**errore derivante dall'ignoranza** *[Error - q. 51]*. Per questo il Maestro delle Sentenze parla di questi due impedimenti trattando della causa del matrimonio [4, 29, 1; 4, 30, 1]. Qui invece [4, 34, 1] tratta degli

- **impedimenti che derivano dalla persona dei contraenti**. E in questo caso uno può essere impedito di contrarre il matrimonio o in modo assoluto, o con una data persona.

+ Se lo è **in modo assoluto**, così da non poterlo contrarre con nessuna, ciò è dovuto solo al fatto che **non può compiere l'atto matrimoniale**. Il che può avvenire in due modi:

* **Primo**, perché non può compierlo **fisicamente**: o in modo assoluto, e si ha l'impedimento dell'**impotenza** *[q. 58]*, o perché non può farlo liberamente, e si ha l'impedimento della **condizione servile** *[Conditio - q. 52]*.

* **Secondo**, perché **non può compierlo lecitamente**, essendo obbligato alla **continenza**. Il che può avvenire in due modi: O perché vi è obbligato dall'ufficio accettato: e si ha l'impedimento dell'**ordine sacro** *[Votum - q. 53]*. Oppure **dai voti fatti**: e si ha appunto il voto *[q. 53; q. 61]*.

+ Se poi l'impedimento al matrimonio non è assoluto, ma è **in rapporto a una data persona**,

* ciò può accadere **o per il legame** che si ha con un'altra persona, come nel caso di chi è già sposato, e allora c'è l'impedimento del **vincolo** *[Ligamen - q. 67]*, ossia del matrimonio,

* oppure perché **non c'è compatibilità fra i contraenti**. E ciò può accadere per tre motivi:

- **Primo**, per la troppa **distanza**: e si ha la **disparità di culto** *[Cultus – disparitas-q. 59]*.

- **Secondo,** per la **vicinanza** troppo stretta, e allora abbiamo tre impedimenti: **la consanguineità** *[Cognatio - q. 54]*, che implica la parentela diretta, l'**affinità** *[q. 55]*, che consiste nella parentela derivante dal matrimonio di una terza persona, e la **pubblica decenza** *[Honestas - q. 55, a.4; qq. 56 s.]*, derivante dalla parentela con persone già impegnate con gli sponsali.

- **Terzo, per dei rapporti illeciti avuti in precedenza**. E allora si ha come impedimento il crimine *[q. 60]* di **adulterio commesso** *[Crimen]* con quella data persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 1

Anche gli altri sacramenti, come si è già visto [nel corpo], possono essere impediti, se manca qualcosa che è richiesto dall'essenza o dalla solennità del sacramento. Tuttavia di impedimenti si parla più nel matrimonio che negli altri sacramenti per tre motivi:

- **Primo**, perché il matrimonio richiede **due soggetti.** Esso quindi può essere impedito più facilmente degli altri sacramenti, che vengono amministrati a un solo soggetto.

- **Secondo**, perché il matrimonio, a differenza degli altri sacramenti causati solo da Dio, è **causato anche da noi**. Infatti per la confessione, che ha in qualche modo anch'essa una causa

in noi, il Maestro delle Sentenze [4, 16, 1] ha indicato alcuni impedimenti, quali l'ipocrisia, il gioco e simili.

- **Terzo,** perché mentre gli altri sacramenti, in quanto **beni più perfetti**, sono oggetto di precetto o di consiglio, il matrimonio, in quanto bene meno perfetto, è **oggetto di una «concessione»**, [**1 Cor 7, 6; cf. q. 41, a. 4, ad 3]**. Quindi, per dare l'occasione di progredire verso il meglio, vengono assegnati più impedimenti al matrimonio che agli altri sacramenti.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 2

Le cose più perfette sono passibili di un maggior numero di impedimenti in quanto richiedono più elementi. Ma se c'è una realtà imperfetta che dipende da molti requisiti, avrà anch'essa molteplici impedimenti. E tale è appunto il caso del matrimonio.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se non ci fossero altri rimedi, anche più efficaci, per guarire il morbo della concupiscenza. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 4

Certe persone si dicono illegittime a contrarre il matrimonio per il fatto che sono contro la legge stabilita per il matrimonio. Ora, quest'ultimo come compito della natura è regolato dalla **legge naturale**, come sacramento è regolato dalla **legge divina** e come compito sociale è regolato dalla **legge civile**. Quindi una persona può diventare illegittima in riferimento al matrimonio per una qualsiasi di queste leggi. Il che non avviene per gli altri sacramenti, che sono soltanto sacramenti. E poiché la legge naturale secondo i vari stati ammette **determinazioni diverse**, e anche la legge positiva varia secondo le diverse condizioni degli uomini nei vari tempi, di conseguenza il Maestro [Sent. 4, 34, 1] ammette che furono diverse le persone illegittime nel corso dei tempi.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 5

La legge può proibire una cosa o universalmente, o in casi determinati. Perciò fra l'essere totalmente secondo la legge e l'essere totalmente contro la legge, le quali cose si oppongono come contrarie e non come contraddittorie, ci può essere qualcosa che sotto un aspetto è secondo la legge e sotto un altro è contro di essa. E così ci sono delle persone che sono tra quelle del tutto legittime e quelle del tutto illegittime.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 6

Gli impedimenti non dirimenti *[L'argomento dirimente è quello che da solo basta a risolvere una questione, che non necessita di altri argomenti satelliti d'appoggio; nell'economia di una discussione è fondamentale per evitare di perdersi in mille osservazioni minori]* sono per il matrimonio un ostacolo tale da renderlo non impossibile, ma illecito. Se però il contratto avviene si ha un vero matrimonio: sebbene chi lo contrae faccia peccato. Al pari cioè del sacerdote che consacrasse dopo aver mangiato, peccando così **contro una legge della Chiesa**; tuttavia costui realizzerebbe un vero sacramento, poiché il digiuno eucaristico non è essenziale al sacramento.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 7

Si dice che i suddetti impedimenti dirimono il matrimonio contratto non nel senso che sciolgano un vero matrimonio contratto legalmente, ma nel senso che sciolgono **un matrimonio esistente di fatto e non di diritto.** Se quindi uno di tali impedimenti capita dopo che il matrimonio è stato contratto validamente, non è in grado di scioglierlo.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, S.c. 1

Gli **impedimenti** che ostacolano un bene **in modo accidentale** sono infiniti: come lo sono tutte le cause per accidens. Le cause invece che lo distruggono direttamente **per se** sono determinate, come anche quelle che lo costituiscono: poiché le cause distruttive e quelle costitutive di una cosa sono opposte tra loro, oppure sono le medesime che agiscono in senso contrario.

Spl. III[a] q. 50, a. 1, S.c. 2

Le condizioni delle varie persone prese singolarmente sono infinite, ma prese in generale possono venire ridotte a un numero determinato: come è evidente nella medicina e in tutte le arti operative, che considerano le condizioni dei particolari, nei quali si realizza l'atto.

Spl. Questione 51
Proemio

Prendiamo ora a esaminare in particolare gli impedimenti del matrimonio. E innanzi tutto **l'errore.**
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se per sua natura l'errore impedisca il matrimonio;
2. Quale tipo di errore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**errore** non vada posto per se stesso tra gli **impedimenti matrimoniali.** Infatti:

Spl. III[a] q. 51, a. 1, arg. 1

Il consenso, che è la causa immediata del matrimonio, viene impedito come ogni atto volontario. Ora, secondo il **Filosofo** **l'atto volontario può essere impedito dall'ignoranza.** Ma questa non si identifica con l'errore: poiché essa implica l'assenza di cognizione mentre l'**errore,** secondo **S. Agostino**, consiste nell'«approvare il falso come vero». Quindi tra gli impedimenti del matrimonio bisognava porre non l'errore, ma piuttosto l'ignoranza.

Spl. III[a] q. 51, a. 1, arg. 2

Per se stesso può impedire il matrimonio quanto è in contrasto con i suoi beni. Ma l'errore non è incompatibile con quei beni. Quindi per se stesso l'errore non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 1, arg. 3

Il consenso è richiesto per il matrimonio come l'intenzione è richiesta per il battesimo. Ora, se uno battezza Giovanni credendo di battezzare Pietro, il battesimo è valido. Perciò l'errore non invalida il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 1, arg. 4

Tra Lia e Giacobbe ci fu un vero matrimonio [Gen 29, 21 ss.]. Eppure ci fu un errore. Quindi l'errore non esclude il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 1. SED CONTRA:

1. Si legge nel **Digesto 2, 1, 15**: «Che cosa c'è di più contrario al consenso che l'errore?». Ma per il matrimonio è indispensabile il **consenso**. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.

2. **Il consenso indica un atto volontario**. Ma **l'errore toglie la volontarietà**: poiché, come dicono il **Filosofo**, **S. Gregorio Nisseno** e il **Damasceno**, **volontario è «ciò che ha il suo principio in chi conosce il concreto in cui agisce»**, il che non avviene in caso di errore. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 1. RESPONDEO:

Tutto ciò che impedisce la causa, per se stesso impedisce anche l'effetto. Ora, il consenso è la causa del matrimonio, come si è visto sopra *[q. 45, a. 1]*. Quindi ciò che invalida il consenso rende invalido il matrimonio. Ma il **consenso** è un atto della **volontà** che presuppone un atto dell'**intelletto**. Mancando dunque quest'ultimo viene viziato necessariamente anche l'altro. Quando dunque l'errore impedisce la conoscenza, segue un difetto anche nel consenso. Quindi nel matrimonio. Perciò l'errore per legge naturale invalida il matrimonio.

[Intelletto >> Conoscenza >> Volontà >> Consenso >> Matrimonio]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 1

Propriamente parlando l'ignoranza differisce dall'errore, poiché nel suo concetto non implica alcun atto di cognizione, mentre l'errore indica un giudizio non corretto su qualcosa. Ma **quanto a impedire l'atto volontario non c'è differenza tra l'ignoranza e l'errore**. Poiché nessuna ignoranza può impedire un atto volontario se non è accompagnata da un errore: inquantoché l'atto della volontà presuppone una valutazione o un giudizio sul proprio oggetto. Per cui **dove c'è l'ignoranza bisogna che ci sia anche un errore**. E così si parla di errore come della **causa prossima**.

[Ignoranza >> Valutazione >> Errore >> Impedimento atto volontario]

Spl. III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 2

Sebbene l'**errore** non contrasti per se stesso con il matrimonio, tuttavia **è in contrasto con la sua causa.**

Spl. III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 3

Il carattere battesimale non è causato direttamente dall'intenzione del battezzante, ma dal rito esterno, mentre l'intenzione agisce solo in quanto applica l'elemento materiale al proprio effetto. Invece il **vincolo coniugale** è causato direttamente dal **consenso.** Quindi il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 4

Come si spiega nelle Sentenze [4, 30, 1], il matrimonio tra Lia e Giacobbe non fu compiuto in seguito al loro rapporto, che avvenne per errore, ma in base al consenso successivo. Tuttavia essi vanno scusati dal peccato, come il Maestro dimostra [nel medesimo luogo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **qualsiasi errore** impedisca il matrimonio, e non il solo **errore «di persona»**, o «**della condizione personale**», come vuole il testo delle **Sentenze 4, 30, 1.** Infatti:

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 1

Ciò che appartiene di per sé a una cosa le appartiene in tutto il suo ambito. Ma l'errore impedisce per se stesso il matrimonio, come si è dimostrato *[a. 1]*. Quindi qualsiasi errore impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 2

Se l'errore come tale impedisce il matrimonio, più grave è l'errore, più forte deve essere l'impedimento. Ora, **un errore sulla fede**, come quello dell'eretico che non credesse a questo sacramento, è più grave di un **errore di persona**. Esso dunque deve impedire il matrimonio più che l'errore di persona.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 3

L'errore non invalida il matrimonio se non in quanto toglie la volontarietà dell'atto. Ma questa volontarietà è tolta dall'ignoranza di qualsiasi circostanza, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 1]. Perciò non soltanto l'errore di condizione e di persona impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 4

La condizione servile è un **accidente** annesso a una persona come le qualità del corpo o dell'animo. Ora, l'errore circa la condizione suddetta impedisce il matrimonio. Quindi lo impedisce per lo stesso motivo l'errore circa le qualità personali o la fortuna.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 5

Come alle condizioni personali appartengono la schiavitù e la libertà, così anche la nobiltà e la dignità, oppure i loro contrari. Ma l'errore relativo alle condizioni di libertà o di schiavitù impedisce il matrimonio. Quindi anche l'errore relativo alle cose suddette.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, arg. 6

Come la condizione servile è un impedimento matrimoniale, così lo sono anche la **disparità di culto e l'impotenza,** come vedremo *[q. 52, a. 1; q. 58, a. 1; q. 59, a.1]*. Come quindi tra gli impedimenti del matrimonio è ricordato l'errore su quella condizione, così ci deve essere anche l'errore su questi altri difetti.

Spl. III[a] q. 51, a. 2. SED CONTRA:

1. Sembra che neppure l'errore di persona impedisca il matrimonio. Poiché il matrimonio è un contratto come la compravendita. Ma quest'ultima non viene annullata se all'oro stabilito si sostituisce dell'altro oro. Quindi neppure il matrimonio viene impedito se si prende una persona per un'altra.

2. Può capitare che i contraenti **vivano per molti anni in tale errore**, generando insieme figli e figlie. Ma sarebbe troppo gravoso dire che allora devono separarsi. Perciò l'errore iniziale non rese invalido il matrimonio.

3. Può capitare che sia presentato a una donna il fratello *[il gemello?..]* della persona con cui essa credeva di sposarsi, e che essa abbia dei rapporti sessuali con lui. Ora, in questo caso sembra evidente che non debba ritornare a colui che credeva di sposare, ma stare con suo fratello. Quindi l'errore di persona non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 2. RESPONDEO:

L'**errore** è in grado di **impedire il matrimonio** allo stesso modo in cui è in grado di **scusare dal peccato causando un atto involontario**. Ora, **l'errore** scusa dal peccato solo se riguarda delle circostanze la cui presenza o la cui esclusione **determina nell'atto la differenza tra il lecito e l'illecito.** Se infatti uno percuote suo padre con un bastone di ferro pensando che sia di legno, non è scusato dal delitto, o tutt'al più in minima parte. Se invece uno colpisce suo padre pensando di percuotere il proprio figlio per correggerlo è scusato del tutto, se non c'è stata avventatezza. Perciò è necessario che **l'errore, per impedire il matrimonio, riguardi cose essenziali al matrimonio stesso**. Ora, il matrimonio implica essenzialmente due elementi: **le due persone contraenti** e **il mutuo dominio reciproco**, nel quale consiste il matrimonio. Il primo elemento dunque è annullato dall'**errore di persona**, il secondo dall'**errore sulla condizione servile**, poiché lo schiavo non ha il dominio sul proprio corpo così da poterlo trasferire a un'altra persona senza il permesso del padrone. Perciò questi due soli errori, e non altri, impediscono il matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 1

L'errore è un impedimento matrimoniale in forza non del suo genere, ma della differenza che lo accompagna: cioè in quanto è un errore che riguarda un elemento essenziale del matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 2

L'errore dell'incredulo relativo al matrimonio riguarda **elementi collaterali**,*[?]* cioè se esso sia un sacramento, o una cosa lecita. Quindi tale errore non impedisce il matrimonio: come nemmeno un errore sul battesimo impedisce di ricevere il carattere, purché uno intenda fare o ricevere ciò che dà la Chiesa, sebbene non gli attribuisca alcun valore.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 3

Come si è già spiegato [nel corpo], per causare l'involontarietà che scusa dal peccato non basta un'ignoranza qualsiasi. Perciò l'argomento non vale.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 4

La diversità nei beni di fortuna o nelle qualità personali non muta gli elementi essenziali *[?]* del matrimonio, come fa invece la condizione servile. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 5

L'errore sulla nobiltà del contraente di per sé non infirma il matrimonio: come non lo infirma l'errore sulle qualità personali. Se invece l'errore sulla nobiltà o dignità si riduce all'errore di persona, allora impedisce il matrimonio. Nel caso dunque in cui il consenso di una donna va direttamente a quella data persona, l'errore sulla sua nobiltà non impedisce il matrimonio. Se

invece essa intende direttamente sposare il figlio del re, chiunque esso sia, allora se le viene presentato un altro individuo e non il figlio del re si ha un errore di persona, e il matrimonio è invalido.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 6

L'errore relativo agli altri impedimenti del matrimonio che rendono inabili i contraenti annulla anch'esso il matrimonio. Ma esso non viene qui ricordato poiché tali impedimenti invalidano il matrimonio **anche se sono conosciuti**: come se una donna sposa un suddiacono, sia che lo sappia sia che non lo sappia, non c'è il matrimonio. Invece la condizione servile non è un impedimento **se è conosciuta [e quindi accettata].** Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, S.c. 1

Nei contratti di compravendita il **danaro** funge da **misura degli altri beni, e non è ricercato per se stesso**, come dice **Aristotele**. Se dunque si consegna non il danaro che uno crede, ma altre monete equivalenti, il contratto rimane valido. Se invece l'errore vertesse sulla **materia di scambio** il contratto sarebbe invalido: come se si vendesse un asino per un cavallo. E lo stesso si dica nel nostro caso.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, S.c. 2

Per quanto lunga sia stata la convivenza, se non viene rinnovato il consenso non c'è matrimonio.

Spl. III[a] q. 51, a. 2, S.c. 3

Se in precedenza la sposa non aveva dato il consenso al primo dei fratelli, può restare col secondo che ha accettato per errore; e non può unirsi al primo, specialmente se col secondo ha avuto rapporti sessuali. Se invece aveva espresso il consenso matrimoniale in riferimento al primo, allora non può ritenere il secondo mentre vive il fratello, ma può o abbandonare il secolo, o tornare al primo. L'ignoranza però la scusa dal peccato: come ne sarebbe scusata se dopo aver consumato il matrimonio fosse oltraggiata in modo fraudolento da un consanguineo di suo marito; poiché la frode altrui non può recarle pregiudizio.

Spl. Questione 52
Proemio

Veniamo ora a considerare **l'impedimento della condizione servile**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la condizione servile impedisca il matrimonio;
2. Se uno schiavo possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone;
3. Se un ammogliato possa ridursi in schiavitù, senza il consenso della moglie;
4. Se i figli debbano seguire la condizione del padre o quella della madre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **condizione servile** non **impedisca il matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 1

Impedisce il matrimonio solo ciò che è incompatibile con esso. Ora, la schiavitù non ha con esso alcuna incompatibilità: altrimenti non ci potrebbero essere matrimoni tra schiavi. Quindi la schiavitù non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 2

Ciò che è **contro natura** non può impedire ciò che è **secondo natura**. Ma la schiavitù è contro natura: poiché secondo **S. Gregorio** «**è contro natura che l'uomo voglia dominare sull'uomo**». Il che risulta anche dal fatto che all'uomo fu detto, **Genesi 1, 26**, di «**dominare sui pesci del mare**», ecc., **non di «dominare sull'uomo».** Perciò la schiavitù non può impedire il matrimonio, che è naturale.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 3

Se essa è un impedimento, lo è o per diritto naturale o per diritto positivo. Ma non lo è per **diritto naturale**: poiché secondo tale diritto «**tutti gli uomini sono uguali**», come afferma S. **Gregorio**; e all'inizio del **Digesto 1, 1, 4**, si dice che la schiavitù non è di diritto naturale. Ora, il diritto positivo deriva da quello naturale, come scrive **Cicerone.** Quindi secondo nessun diritto la schiavitù può impedire il matrimonio.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 4

Ciò che impedisce il matrimonio lo impedisce tanto se è conosciuto quanto se è ignorato, come è evidente nel caso della consanguineità. Ma la schiavitù, se è conosciuta dall'altro contraente, non impedisce il matrimonio. Quindi la schiavitù di per sé non può essere un impedimento matrimoniale. Perciò non dovrebbe essere elencata di per sé come un impedimento distinto.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 5

Come ci si può ingannare sullo stato di schiavitù, in modo da ritenere libero chi è schiavo, così ci si può ingannare pensando che sia schiava una persona libera. Eppure la libertà non è considerata un impedimento del matrimonio. Quindi non va considerato tale neppure lo stato servile.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, arg. 6

Rende più gravoso il legame matrimoniale e impedisce maggiormente il bene della prole la malattia della lebbra che lo stato di schiavitù. Ma la **lebbra** non è posta fra gli impedimenti del matrimonio. Quindi non va elencata tra essi neppure la schiavitù.

Spl. III[a] q. 52, a. 1. SED CONTRA:

1. **Le Decretali 4, 9, cc. 2, 4** stabiliscono che l'**errore sulla condizione servile** impedisce di contrarre il matrimonio e dirime il matrimonio contratto.

2. Il matrimonio, per la sua onestà, è tra i beni per se stessi desiderabili. Invece la schiavitù è tra le cose per se stesse repellenti. Perciò il matrimonio e la schiavitù sono incompatibili. Quindi la schiavitù impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 52, a. 1. RESPONDEO:

In forza del contratto matrimoniale **un coniuge è tenuto a rendere il debito all'altro. Se dunque colui che si obbliga non ha la capacità di renderlo, l'ignoranza di tale impotenza da parte dell'altro contraente annulla il contratto.** Ora, come l'impotenza rende del tutto incapaci di rendere il debito, così la schiavitù impedisce che lo si possa rendere liberamente. Come dunque l'impotenza è un impedimento del matrimonio quando è sconosciuta, e non lo è quando è conosciuta [cf. q. 58, a. 1, ad 4], così **la condizione servile impedisce il matrimonio se è ignorata**, ma non lo impedisce se è conosciuta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 1

La schiavitù è incompatibile col matrimonio sia rispetto all'atto a cui uno si obbliga nei riguardi del coniuge, e che egli non può porre liberamente, sia rispetto al bene della prole, che subisce la condizione servile dei genitori. Poiché tuttavia **ciascuno può spontaneamente rinunziare a un proprio diritto accettando una menomazione, se un contraente conosce la condizione servile dell'altro il matrimonio è valido**. Inoltre, essendo l'obbligo di rendere il debito identico per i due contraenti, uno non può pretendere dall'altro più di quanto egli può dare. Per cui se uno schiavo contrae matrimonio con una schiava che crede libera, non c'è impedimento al loro matrimonio. È dunque evidente che lo stato di schiavitù non dirime il matrimonio se non quando è ignorato dall'altro contraente, e questi sia di libera condizione. Nulla perciò impedisce che ci siano matrimoni tra schiavi, o tra un uomo libero e una schiava.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 2

Nulla impedisce che una cosa sia contro l'intenzione prima della natura senza essere contro l'intenzione seconda della medesima. Ogni corruzione, ad es., o deficienza o invecchiamento,

è contro la natura, come nota Aristotele, poiché la natura tende all'essere e alla perfezione, e tuttavia non è contro l'intenzione seconda della stessa: poiché la natura, non potendo conservare l'essere in una data cosa, lo conserva in un'altra che viene generata in seguito alla corruzione della prima. E quando non può giungere a una perfezione maggiore, la natura si accontenta di una minore: come quando non può produrre un maschio produce una femmina, la quale, secondo Aristotele, è «un maschio mancato». Parimenti anche la schiavitù è contro la prima intenzione della natura, ma non contro la seconda. Poiché la ragione naturale e la natura stessa tendono a che tutti siano buoni, ma per il fatto che uno pecca la natura tende anche a far subire il **castigo del peccato**. Ora, la **schiavitù** è subentrata appunto come pena del peccato. E non è contraddittorio che una cosa, pur essendo di per sé naturale, venga impedita da un fatto contro natura: il matrimonio infatti viene impedito in questo modo dall'impotenza fisiologica, la quale è contro natura nel modo indicato.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 3

La legge naturale detta che **un castigo venga inflitto per una colpa** e che nessuno sia punito senza colpa, ma determinare il castigo secondo le condizioni della persona e della colpevolezza appartiene alla legge positiva. Ora, essendo la schiavitù un castigo, essa viene determinata dalla legge positiva, e deriva da quella naturale come il determinato dall'indeterminato. E da questa determinazione del diritto positivo venne stabilito che la **schiavitù ignorata sia un impedimento del matrimonio**, perché nessuno sia punito senza colpa: è infatti un certo castigo per la donna avere per marito uno schiavo, e viceversa.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 4

Ci sono degli impedimenti che rendono illecito il matrimonio. E poiché la liceità di una cosa non dipende dalla nostra volontà, ma dalla legge, a cui la volontà deve sottomettersi, così l'ignoranza di tale impedimento, che toglie la volontarietà, o la sua conoscenza, non incide sulla validità del matrimonio. E tali impedimenti sono l'affinità, i voti, e altri consimili. Ci sono invece altri impedimenti che rendono il matrimonio inefficace nel rendere il debito coniugale. E poiché dipende dalla nostra volontà condonare ciò che a noi è dovuto, qualora questi impedimenti siano conosciuti non invalidano il matrimonio, ma lo fanno solo quando l'ignoranza provoca un atto involontario. E tali sono gli impedimenti della schiavitù e dell'impotenza. E poiché essi anche per se medesimi hanno carattere di impedimento, vengono enumerati a parte come distinti dall'errore. Invece la sostituzione di persona non è un impedimento distinto dall'errore: poiché la persona che subentra non implica un impedimento se non rispetto all'intenzione del contraente.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 5

La libertà personale non impedisce l'atto del matrimonio. Quindi l'ignoranza di tale condizione personale non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 6

La lebbra non impedisce il matrimonio in quello che è il suo primo atto, poiché i lebbrosi possono rendere liberamente il debito coniugale; sebbene vi apportino altri gravami rispetto

agli effetti secondari. *[?]* Perciò essa non impedisce il matrimonio nella stessa misura della schiavitù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che uno schiavo non possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone. Infatti:

Spl. III[a] q. 52, a. 2, arg. 1

Nessuno può cedere a una terza persona ciò che è di un altro senza il permesso di quest'ultimo. Ora, «lo schiavo appartiene al padrone», **Aristotele**. Perciò egli non può cedere alla moglie il potere sul proprio corpo contraendo il matrimonio senza il benestare del padrone.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, arg. 2

Lo schiavo è tenuto a ubbidire al suo padrone **[Ef 6, 5; Col 3, 22]**. Ma il padrone può comandargli di non consentire al matrimonio. Quindi egli non può contrarre il matrimonio senza il consenso del padrone.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, arg. 3

Contratto il matrimonio, lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale alla moglie anche per un precetto della legge divina. Ma nel momento in cui la moglie chiede il debito coniugale il padrone può imporre allo schiavo qualche servizio che egli non può compiere se vuole stare con la moglie. Se dunque uno schiavo potesse contrarre matrimonio senza il permesso del padrone, questi sarebbe ingiustamente privato dei suoi servizi. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, arg. 4

Il padrone può vendere il proprio schiavo in lontane regioni dove la moglie non può seguirlo, o per debolezza fisica, o per il pericolo di perdere la fede, se ad es. viene venduto agli infedeli, oppure perché non lo permette il padrone della moglie, se questa è schiava. E così il matrimonio verrebbe disciolto. Il che non è ammissibile. Perciò lo schiavo non può contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, arg. 5

L'obbligazione con la quale uno si dedica al servizio divino è più favorevole di quella che lo sottomette alla moglie. Ora, uno schiavo non può farsi religioso, né entrare nel clero, senza il beneplacito del padrone. Molto meno quindi può unirsi in matrimonio senza tale consenso.

Spl. III[a] q. 52, a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Galati 3, 28**, afferma: «**In Gesù Cristo non c'è più né schiavo né libero**». Quindi per contrarre il matrimonio nella fede di Gesù Cristo c'è l'identica libertà per i liberi e per gli schiavi.

2. La **schiavitù** è di **diritto positivo**; il **matrimonio** invece è di **diritto naturale e divino**. Non potendo dunque il diritto positivo pregiudicare il diritto naturale o quello divino, sembra che lo schiavo possa contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.

Spl. III[a] q. 52, a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto in precedenza *[a. 1, ad 3]*, il diritto positivo deriva da quello naturale. Perciò la schiavitù, che è di diritto positivo, non può pregiudicare quanto è di diritto naturale. Ora, come l'**appetito naturale** spinge alla **conservazione dell'individuo**, così spinge alla **conservazione della specie** mediante la **generazione.** Come dunque lo schiavo sottostà al padrone potendo liberamente mangiare, dormire e compiere altre simili cose che riguardano le sue necessità corporali, senza di che non si può conservare la natura, così non deve sottostare ad esso al punto di non poter **contrarre liberamente il matrimonio, anche all'insaputa o contro la volontà del padrone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 1

Lo schiavo appartiene al padrone per le sue **funzioni [professionali]** aggiunte a quelle **naturali**: poiché rispetto a queste ultime siamo tutti uguali. Per quanto dunque **riguarda le funzioni naturali lo schiavo può, senza il benestare del padrone, dare ad altri il potere sul suo corpo mediante il matrimonio.**

Spl. III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 2

Lo schiavo è tenuto a ubbidire nelle cose che il padrone può lecitamente comandare. Ora, come il padrone non può proibire lecitamente allo schiavo di mangiare e di dormire, così non può proibirgli di contrarre matrimonio: il legislatore infatti regola anche l'uso che uno deve fare di quanto gli appartiene. Se dunque il padrone comanda allo schiavo di non contrarre matrimonio, questi non è tenuto a ubbidirgli.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 3

Se lo schiavo ha contratto il matrimonio col consenso del padrone, allora è tenuto a trascurare il servizio quando deve rendere il debito coniugale: poiché il padrone, avendogli concesso di contrarre il matrimonio, logicamente gli ha concesso tutto ciò che esso richiede. Se invece lo ha contratto a sua insaputa o contro la sua volontà, allora non è tenuto a rendere il debito, ma deve piuttosto ubbidire al padrone, quando le due cose sono incompatibili. Tuttavia **in questi casi**, come in tutte le azioni umane, **bisogna tenere presenti molti aspetti**: cioè il pericolo a cui è esposta la castità della moglie, l'ostacolo che il debito coniugale può apportare al servizio richiesto e altre cose del genere. E dopo avere tutto considerato uno può giudicare se è tenuto a ubbidire più al padrone o più alla moglie.

Spl. III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 4

In questo caso il padrone deve essere costretto a non vendere lo schiavo in modo da non rendere più gravosi gli oneri del matrimonio, soprattutto quando non manca la possibilità di vendere il proprio schiavo altrove a un prezzo giusto.

Spl. IIIª q. 52, a. 2, ad arg. 5

Con la vita religiosa e con gli ordini sacri uno si obbliga per tutto il tempo al servizio di Dio. Invece il debito coniugale obbliga solo nei tempi convenienti. Quindi il paragone non regge. Inoltre chi entra in religione o riceve gli ordini si obbliga a delle opere che sono aggiunte a quelle naturali, e sulle quali il padrone ha il dominio, mentre non lo ha sui compiti naturali, a cui lo schiavo si obbliga con il matrimonio. Per cui questi potrebbe fare voto di castità senza il consenso del padrone.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi è sposato **non possa vendersi come schiavo** dopo il matrimonio. Infatti:

Spl. IIIª q. 52, a. 3, arg. 1

Non può essere mai ratificato ciò che viene compiuto in frode e a detrimento di terzi. Ora, il marito che si vende come schiavo lo fa talora in frode del matrimonio, o almeno a danno della moglie. Perciò tale vendita per ridursi alla condizione di schiavo non deve aver valore.

Spl. IIIª q. 52, a. 3, arg. 2

Due cose favorevoli prevalgono su una sola non favorevole. Ora, il matrimonio e la libertà sono favorevoli [Decretales 2, 27, 26], e si oppongono alla schiavitù, che non gode del favore del diritto. Quindi tale schiavitù deve essere del tutto annullata.

Spl. IIIª q. 52, a. 3, arg. 3

Nel matrimonio il marito e la moglie sono alla pari. Ma la moglie non può rendersi schiava **contro il volere del marito**. Quindi neppure il marito può farlo senza il consenso della moglie.

Spl. IIIª q. 52, a. 3, arg. 4

Ciò che nell'ordine naturale impedisce a una cosa di prodursi, la distrugge una volta prodotta. Ora la schiavitù del marito, se è ignorata dalla moglie, annulla il contratto matrimoniale [a. 1]. Se quindi essa sopraggiungesse al matrimonio lo distruggerebbe. Il che è inammissibile.

Spl. IIIª q. 52, a. 3. SED CONTRA:

1. **Chiunque può cedere ad altri ciò che gli appartiene** *[?]*. Ora, il marito è padrone di sé, essendo una persona libera, Aristotele. Quindi può cedere ad altri questo dominio.

2. Uno **schiavo** può prendere moglie **contro la volontà del padrone**, come si è detto *[a. 2]*. Quindi per lo stesso motivo può rendersi schiavo **contro la volontà della moglie**.

Spl. IIIª q. 52, a. 3 RESPONDEO:

Il marito è soggetto alla moglie solo riguardo all'atto matrimoniale, in cui essi sono alla pari; ma ad esso non reca pregiudizio la condizione di schiavitù. **Perciò il marito può vendersi ad altri come schiavo contro il volere della moglie.** Né per questo viene a sciogliersi il matrimonio: poiché, come si è visto *[q. 50, a. 1, ad 7]*, nessun impedimento successivo al matrimonio può mai scioglierlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 1

La frode può nuocere a chi la commette, ma non può pregiudicare i diritti altrui. Se quindi il marito si dà come schiavo **in frode della moglie** ne riporta lui stesso un danno, perdendo «il bene inestimabile della libertà» [Dig. 50, 17, reg. 106, 176], ma non può pregiudicare i diritti della moglie, essendo tenuto a renderle il debito quando essa vuole, e a tutto ciò che il matrimonio richiede: **non può infatti esimersene per un comando del padrone.**

Spl. III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 2

Nei casi di incompatibilità tra la schiavitù e il matrimonio sarà il matrimonio a prevalere sulla schiavitù: poiché lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale anche contro la volontà del padrone.

Spl. III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 3

Sebbene rispetto all'**atto matrimoniale** e agli **obblighi di ordine naturale**, sui quali non può interferire la condizione di schiavitù, il **marito e la moglie siano alla pari**, tuttavia rispetto al governo della famiglia e ad altre cose connesse l'**uomo è il capo della donna**, **1Corinti 11, 3; Efesini 5, 23**, ed è tenuto a correggerla, non viceversa. **Perciò la donna non può darsi in schiava contro la volontà del marito.**

Spl. III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 4

L'argomento parte dall'analogia con le realtà corruttibili: però anche in queste troviamo molte cose che impediscono la generazione, eppure non sono capaci di corrompere ciò che è ormai generato. Nelle realtà perpetue poi ci possono essere degli ostacoli che impediscono a una certa cosa di iniziare, ma non bastano a distruggerla: come è evidente nel caso dell'anima umana. E così è per il matrimonio, che è un vincolo perpetuo finché dura la vita presente.

ARTICOLO 4

VIDETUR che i figli debbano seguire la condizione del padre. Infatti:

Spl. III[a] q. 52, a. 4, arg. 1

La denominazione di un essere deriva dall'elemento costitutivo più importante. Ora, nella generazione il padre è più importante della madre. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, arg. 2

L'essere di una cosa dipende più dalla forma che dalla materia. Ma nella generazione «il padre dà la forma», come scrive Aristotele [De gen. animal. 1, cc. 2, 20; 2, 4; 4, 1]. Perciò la prole deve seguire più il padre che la madre.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, arg. 3

La prole deve seguire il genitore a cui maggiormente somiglia. Ora, il figlio somiglia più al padre che alla madre, mentre la figlia somiglia più alla madre. Quindi almeno il figlio deve seguire più la condizione del padre, e la figlia della madre.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, arg. 4

La Sacra Scrittura fa derivare le genealogie non dalle donne, ma dagli uomini. Quindi la prole segue più il padre che la madre.

Spl. III[a] q. 52, a. 4. SED CONTRA:

1. Se uno semina nel terreno altrui, il frutto appartiene al proprietario del terreno [Codex 3, 32, 11]. Ora, il seno di una donna sta al seme dell'uomo come la terra alla semente. Quindi, ecc.

2. Negli animali che nascono da specie differenti notiamo che la prole assomiglia più alla madre che al padre: come i muli che nascono da una cavalla e da un asino assomigliano ai cavalli più di quelli che nascono da un asina e da un cavallo. Lo stesso quindi deve avvenire per gli uomini.

Spl. III[a] q. 52, a. 4. RESPONDEO:

Secondo le leggi civili «la prole segue la condizione della madre» [Codex 3, 32, 7]. E ciò è ragionevole. Poiché la prole riceve dal padre la perfezione della forma, dalla madre invece la sostanza corporale. Ora, la schiavitù è una condizione corporale, essendo lo schiavo uno strumento di lavoro per il padrone. Perciò la prole quanto a libertà o schiavitù segue la condizione della madre. Invece quanto alla dignità personale, che deriva dalla forma, cioè nella nobiltà, nel luogo di origine, nell'eredità ecc., segue la condizione del padre. E così determinano anche i Canoni [Glossa al Decr. di Graz. 2, 32, 4, 15] e la legge di Mosè, come appare in Es 21, 4. Tuttavia in certe regioni, che non sono governate dal diritto civile, la prole segue sempre la condizione peggiore [Glossa cit.]: per cui se il padre è schiavo e la madre è libera i figli devono essere schiavi (non però se il padre si è reso schiavo dopo il matrimonio contro il volere della moglie); e così viceversa. Se poi entrambi sono schiavi, e appartengono a diversi padroni, allora questi si dividono i figli, se questi sono più di uno; se invece è uno solo, allora un padrone ricompensa l'altro e prende la prole nata al suo servizio. - Tuttavia non è da credere che tale consuetudine sia ragionevole come ciò che è stato determinato con maturo consiglio da un gran numero di giureconsulti. Del resto anche nel mondo fisico vediamo che «quanto è ricevuto lo è alla maniera del ricevente» [De causis, 10, 12]. Perciò è ragionevole che il seme ricevuto dalla donna segua la condizione di quest'ultima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 1

Sebbene il padre sia un principio superiore, tuttavia la madre dà la sostanza corporea, a cui viene annessa la condizione di schiavitù.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 2

Nei caratteri specifici l‘uomo somiglia più al padre che alla madre, ma nelle condizioni materiali deve somigliare più alla madre: poiché l‘essere specifico una cosa lo riceve dalla forma, ma le condizioni materiali le riceve dalla materia.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 3

La somiglianza del figlio con il padre è nell‘ordine della forma, che egli possiede nella sua perfezione come il padre. Perciò l‘argomento non regge.

Spl. III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 4

L‘onore dei figli deriva più dal padre che dalla madre: per questo nelle genealogie della Scrittura e nell‘uso corrente si fanno discendere i figli più dal padre che dalla madre. Ma rispetto alla condizione servile essi seguono più la madre [che il padre].

Spl. Questione 53
Proemio

Veniamo ora ad esaminare **l'impedimento dei voti e degli ordini sacri**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i voti semplici dirimano il matrimonio;
2. Se lo dirimano i voti solenni;
3. Se gli ordini sacri impediscano il matrimonio;
4. Se si possano ricevere gli ordini sacri dopo il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'emissione dei **voti semplici** possa **dirimere** il matrimonio già contratto. Infatti:

Spl. III[a] q. 53, a. 1, arg. 1

Un **vincolo più forte** pregiudica un **vincolo più debole**. Ora, il vincolo del voto è superiore a quello del matrimonio: poiché questo lega a un uomo, quello invece a Dio. Quindi il vincolo del voto pregiudica il vincolo del matrimonio.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, arg. 2

La legge di Dio non vale meno di quella della Chiesa. Ma la legge ecclesiastica obbliga al punto che se uno contrae matrimonio contro di essa, il matrimonio viene dichiarato nullo: come nel caso di chi sposa un parente in un grado di consanguineità proibito dalla Chiesa. Siccome dunque adempiere i voti è una legge divina, sembra che un matrimonio incompatibile con un voto fatto a Dio debba essere dichiarato nullo.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, arg. 3

Nel matrimonio un uomo può avere rapporti sessuali senza peccato. Chi invece ha fatto i voti semplici non può mai avere tali rapporti senza commettere peccato. Quindi il voto semplice dirime il matrimonio. Prova della minore. Chi contrae matrimonio dopo aver fatto i voti semplici commette peccato mortale: poiché, come dice **S. Girolamo**, «**per chi ha fatto voto di verginità è riprovevole non solo sposarsi, ma anche desiderare di sposarsi**». Ora, il contrarre matrimonio non si oppone al voto di castità se non per il rapporto sessuale. Perciò nel primo atto del matrimonio costui pecca mortalmente. E per lo stesso motivo tutte le volte successive: poiché un peccato non può giustificare quelli successivi.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, arg. 4

L‘uomo e la donna devono godere gli stessi diritti nel matrimonio, specialmente quanto ai rapporti coniugali. Ma chi ha fatto voto semplice di castità non può mai chiedere il debito coniugale senza peccato: poiché questo è espressamente contro il suo voto. Quindi neppure può rendere il debito coniugale senza peccato.

Spl. III[a] q. 53, a. 1. SED CONTRA:

Il Papa Clemente [Alessandro III in Decretales 4, 6, 4] **afferma che il voto semplice impedisce di contrarre matrimonio, ma non dirime quello contratto.**

Spl. III[a] q. 53, a. 1. RESPONDEO:

Uno cessa di essere padrone di una cosa quando questa diventa proprietà di un altro. **Ora, non basta la promessa di una cosa per trasferirne il dominio. Quindi per il fatto che uno promette una cosa questa non cessa di essere in suo dominio.** Siccome dunque nei voti semplici c‘è solo la promessa di impegnare il proprio corpo nella custodia della castità, **dopo i voti semplici uno rimane padrone del suo corpo**. Quindi può darlo ad altri, cioè alla moglie, mediante il matrimonio, che è indissolubile. Per cui sebbene il voto semplice impedisca di contrarre matrimonio, poiché chi è legato da tale voto di castità pecca nel contrarlo, tuttavia non può dirimerlo, essendo il matrimonio un vero contratto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 1

Il voto è un vincolo superiore al matrimonio sia rispetto all‘oggetto, sia rispetto agli obblighi che ne derivano: poiché col matrimonio uno si obbliga in rapporto alla moglie a rendere il debito coniugale, mentre col voto si obbliga in rapporto a Dio a osservare la castità. Tuttavia quanto al modo di obbligare il matrimonio è superiore al voto semplice**: poiché il matrimonio consegna attualmente e di fatto l‘uomo in potere della moglie**; non così invece il voto semplice, come si è detto [nel corpo]: ora, «la condizione di chi possiede di fatto è sempre più vantaggiosa» [Dig. 50, 17, 126]. I **voti semplici** invece da questo punto di vista obbligano come gli **sponsali**. **Per cui il voto semplice dirime gli sponsali**.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 2

La legge che proibisce il matrimonio tra consanguinei dirime il matrimonio contratto non in quanto è un precetto di Dio o della Chiesa, ma in quanto rende il corpo del consanguineo incapace di passare sotto il dominio dell‘altro. Non è questo invece l‘effetto della legge che proibisce il matrimonio dopo i voti semplici, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo e ad 1]. Perciò l‘argomento non vale: poiché **vi si prende per causa ciò che non lo è**.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 3

Chi contrae il matrimonio dopo avere emesso il voto semplice [di castità] non può avere rapporti coniugali senza peccato mortale: poiché egli ha sempre la possibilità di adempiere il voto di continenza **prima di consumare il matrimonio** *[q. 61, a. 2]*. Ma dopo aver consumato il matrimonio diventa illecito per lui non rendere il debito coniugale al coniuge che lo domanda, sebbene ciò sia per sua colpa. Perciò l‘obbligo del voto in tal caso non sussiste,

come risulta dalle cose già dette [ad 1]; tuttavia egli deve espiare con la **penitenza** la trasgressione del voto.

Spl. III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 4

Rispetto a ciò in cui può essere osservato, il voto di castità vale anche dopo il matrimonio. Cosicché, morta la moglie, uno è tenuto alla castità perfetta. E poiché il vincolo coniugale non obbliga a chiedere il debito coniugale, costui non può chiederlo senza peccato; sebbene possa renderlo senza peccato, dopo esservisi obbligato con la consumazione del matrimonio. - E ciò vale sia per la richiesta esplicita che per quella implicita, o interpretativa, come quando la donna è vergognosa e il marito capisce il suo desiderio del debito coniugale: allora egli può farlo senza peccato, specialmente se teme per la castità della moglie. - Il fatto poi che i coniugi non siano uguali rispetto all'atto del matrimonio non fa obiezioni: poiché uno può sempre rinunziare al proprio diritto. Alcuni però sostengono che l'uomo in questo caso può sia chiedere che rendere il debito coniugale, per non rendere gravoso il matrimonio alla moglie costringendola sempre a chiederlo. - Ma a ben considerare la cosa, ciò si riduce al caso della richiesta implicita o interpretativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **neppure i voti solenni** dirimano il matrimonio già contratto. Infatti:

Spl. III[a] q. 53, a. 2, arg. 1

Secondo le **Decretali 4, 6, 6,** «**presso Dio il voto semplice non obbliga meno del voto solenne**». Ora, la validità o la nullità del matrimonio dipende da come lo giudica Dio. Siccome dunque a dirimere il matrimonio non basta il voto semplice, non può bastare neppure il voto solenne.

Spl. III[a] q. 53, a. 2, arg. 2

La solennità non dà al voto tanto vigore quanto il giuramento. Ma il voto semplice, anche confermato col giuramento, non dirime il matrimonio. Quindi neppure il voto solenne.

Spl. III[a] q. 53, a. 2, arg. 3

Il voto solenne non ha nulla che non possa avere anche il voto semplice. Poiché l'inadempienza di questo può essere accompagnata dallo scandalo: potendo il voto semplice essere fatto in pubblico come quello solenne. Inoltre la Chiesa potrebbe e dovrebbe stabilire in tal caso che il voto semplice dirime il matrimonio, per evitare molti peccati. Come quindi non dirime il matrimonio il voto semplice, così non deve dirimerlo nemmeno quello solenne.

Spl. III[a] q. 53, a. 2. SED CONTRA:

1. Chi fa i voti solenni contrae un **matrimonio spirituale con Dio**, che è molto superiore al matrimonio carnale. Ora, **il matrimonio carnale dirime ogni matrimonio successivo**. Quindi lo dirime anche il voto solenne.

2. Possiamo dimostrarlo anche con i molti testi addotti nelle Sentenze [4, 38, 2].

Spl. IIIª q. 53, a. 2. RESPONDEO:

Tutti concordano nell'affermare che il voto solenne, come impedisce di contrarre matrimonio, così dirime il matrimonio eventualmente contratto. E alcuni portano come motivo lo scandalo. - Ma ciò non vale. Poiché talora anche il voto semplice può dare luogo allo scandalo, presentandosi come un voto pubblico. D'altronde l'indissolubilità del matrimonio fa parte «della verità della vita», che «non può essere tralasciata a causa dello scandalo » [cf. II-II, q. 43, a. 7, ob. 4]. Altri perciò dicono che ciò avviene per una legge della Chiesa. - Ma anche questo non basta. Poiché in tal caso la Chiesa potrebbe stabilire anche il contrario. Il che non è vero. Perciò bisogna dire con altri che **i voti solenni dirimono il matrimonio per loro natura: poiché con essi l'uomo perde il dominio sul proprio corpo offrendolo a Dio in perpetua continenza,** come si è visto [In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 2, sol. 3]: **per cui non può dare se stesso a una donna contraendo matrimonio**. **E poiché il matrimonio che segue tali voti è nullo, si dice che essi dirimono lo stesso matrimonio già contratto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 1

Si dice che il voto semplice obbliga rispetto a Dio come il voto solenne nelle relazioni che implica con Dio stesso: ad es. rispetto alla separazione da lui col peccato mortale; poiché chi trasgredisce il voto semplice pecca mortalmente come chi trasgredisce quello solenne, sebbene sia un peccato più grave trasgredire quest'ultimo. Cosicché l'equivalenza è nel genere, non nella quantità della colpa. Ma rispetto al matrimonio, in cui si crea un obbligo verso un altro essere umano, l'obbligo non è equivalente neppure nel genere: poiché **il voto solenne e quello semplice non producono gli stessi legami.**

Spl. IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 2

Il giuramento vale più del voto in rapporto al motivo per cui ci si obbliga, ma il voto solenne vale di più quanto al modo dell'obbligazione: poiché consiste nel **dare di fatto ciò che si promette**, il che non avviene nel giuramento. Perciò l'argomento non regge.

Spl. IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 3

Il voto solenne implica la donazione attuale del proprio corpo, a differenza del voto semplice, come si è già spiegato [a. prec.]. Perciò l'argomento poggia su una ragione insufficiente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**ordine sacro** non sia un **impedimento matrimoniale**. Infatti:

Spl. IIIª q. 53, a. 3, arg. 1

Una cosa può essere impedita solo dal suo contrario. Ma **l'ordine non è contrario al matrimonio, essendo entrambi dei sacramenti**. Quindi non può esserne un impedimento.

Spl. IIIª q. 53, a. 3, arg. 2

L‘ordine è identico per noi e per la Chiesa Orientale. Ora, **presso la Chiesa Orientale l‘ordine non impedisce il matrimonio**. Quindi non lo impedisce neppure in quella Occidentale.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, arg. 3

Il **matrimonio** sta a significare l‘**unione di Cristo con la Chiesa**, **Efesini 5, 32**. Ma questo simbolismo sarebbe espresso anche meglio nel matrimonio dei ministri di Cristo, cioè degli ordinati. Quindi l‘ordine non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, arg. 4

Tutti gli ordini dispongono a delle funzioni spirituali. Quindi l‘ordine non può impedire il matrimonio se non a motivo della sua spiritualità. Se dunque lo impedisce un ordine devono impedirlo tutti. Il che invece è falso.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, arg. 5

Tutti gli ordinati possono ricevere dei benefici ecclesiastici, e godere ugualmente dei privilegi clericali. Se quindi, come dicono i giuristi **[Decretales 3, 3, 7 ss.]**, l‘ordine impedisce il matrimonio per il fatto che gli ammogliati non possono usufruire di tali cose, allora qualsiasi ordine dovrebbe impedirlo. Il che invece è falso, come risulta da una decretale di Alessandro III «sui chierici coniugati» [ib. 3, 3, 1]. Quindi nessun ordine sacro impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 53, a. 3. SED CONTRA:

1. Nei sacri **Canoni ib.,** si legge: «**Se si scopre che alcuni si sono sposati da suddiaconi, o essendo costituiti in ordini anche maggiori, obbligateli ad abbandonare le mogli**». Ora, ciò non dovrebbe farsi se si trattasse di un vero matrimonio.

2. **Chi fa voto di [perpetua] castità non può contrarre matrimonio** [aa. 1, 2]. Ma ci sono degli ordini che implicano il voto di castità, come risulta dal testo delle Sentenze [4, 37, 1]. Quindi tali ordini impediscono il matrimonio.

Spl. III[a] q. 53, a. 3 RESPONDEO:

Gli ordini sacri per una certa convenienza implicano di per sé un certo quale impedimento al matrimonio: poiché gli ordinati devono toccare i vasi sacri e amministrare sacramenti, per cui è opportuno che custodiscano la mondezza del corpo mediante la continenza. Ma che questi ordini impediscano [effettivamente] il matrimonio **deriva da una legge della Chiesa**. Non è però uguale la legge per i **Latini** e per i **Greci**. Poiché per i Greci l‘ordine è un impedimento al matrimonio solo **in forza dell‘ordine stesso**. Invece per i Latini lo è **in forza dell‘ordine e del voto di castità annesso agli ordini sacri**: il quale voto, anche se non è formulato espressamente, viene considerato come emesso per il fatto che uno riceve gli ordini secondo il rito della Chiesa Occidentale. **Di conseguenza presso i Greci e gli Orientali l‘ordine sacro impedisce di contrarre matrimonio, ma non di usare del matrimonio contratto in precedenza**: essi possono cioè usare del matrimonio già contratto, sebbene non possano contrarlo dopo. Invece per la Chiesa Occidentale l‘ordine sacro impedisce il matrimonio e il suo uso: a meno che uno non abbia ricevuto gli ordini all‘insaputa della moglie o contro la sua volontà, poiché in tal caso l‘ordine non può portare pregiudizio alcuno ai suoi diritti. -

Abbiamo poi già rilevato sopra [q. 37, a. 3] la differenza che esiste oggi e che esisteva nella Chiesa primitiva tra ordini sacri [o maggiori] e ordini non sacri [o minori].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 1

Sebbene l'ordine sacro non sia incompatibile col matrimonio **in quanto sacramento**, tuttavia presenta una certa inconciliabilità a causa degli **atti matrimoniali**, che sono di ostacolo alle funzioni sacre.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 2

È evidente che l'argomento poggia su un falso presupposto [cf. corpo]. Infatti l'ordine sacro è un impedimento al matrimonio ovunque, **sebbene in certi luoghi non implichi il voto**.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 3

I chierici ordinati simboleggiano Cristo **con atti più nobili**, come appare chiaramente da quanto detto nel trattato sull'ordine *[q. 37, a. 2 ss.]*. Perciò l'argomento non vale.

Spl. III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 4

A coloro che hanno ricevuto gli ordini minori non è interdetto il matrimonio: poiché sebbene questi ordini siano deputati a delle funzioni spirituali, tuttavia **non trattano immediatamente le realtà sacre, come gli ordini maggiori**. In ogni modo secondo le leggi della Chiesa Occidentale [Decretales 3, 3, cc. 1, 2, 3] l'uso del matrimonio impedisce di esercitare anche gli ordini minori, per un maggior decoro degli uffici ecclesiastici. Poiché dunque i chierici in forza del beneficio ecclesiastico sono tenuti a esercitare il loro ufficio, e a motivo di tale esercizio godono anche dei privilegi clericali, presso i Latini questi vantaggi vengono sottratti ai chierici sposati [cf. ob. 5].

Spl. III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 5

È così risolta anche l'ultima obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non si possa ricevere l'ordine sacro dopo il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 53, a. 4, arg. 1

Il legame più forte pregiudica quello più debole. Ora, il vincolo spirituale è più forte di quello corporale. Se quindi uno sposato riceve gli ordini, pregiudica i diritti della moglie, in modo che questa non può più esigere il debito coniugale: poiché l'ordine è un vincolo spirituale, il matrimonio invece corporale. Sembra quindi che dopo il matrimonio consumato uno non possa ricevere gli ordini sacri.

Spl. III[a] q. 53, a. 4, arg. 2

Dopo il matrimonio consumato un coniuge non può fare voto di castità senza il consenso dell'altro. Ma l'ordine sacro implica tale voto. Se quindi uno sposato ricevesse l'ordine sacro

contro la volontà della moglie, costringerebbe quest'ultima a conservare la castità contro la sua volontà: non potendo essa risposarsi «vivente il marito», **Romani 7, 2 s..**

Spl. III[a] q. 53, a. 4, arg. 3

Secondo l'Apostolo, 1Corinti 7, 5, uno sposato non può attendere alla preghiera per un certo tempo senza il consenso della moglie. Ora, presso gli Orientali i chierici ordinati sono tenuti a osservare la continenza nel tempo in cui devono attendere ai loro ministeri. Perciò neppure essi possono venire ordinati senza il consenso delle mogli. Molto meno quindi i Latini.

Spl. III[a] q. 53, a. 4, arg. 4

Il marito e la moglie hanno pari doveri. Ora un prete greco, morta la moglie, non può sposarne un'altra. Quindi neppure la moglie, morto il marito. Ma a questa non si può togliere il diritto di risposarsi per un atto del suo primo marito. Perciò un uomo non può ricevere gli ordini dopo il matrimonio.

Spl. III[a] q. 53, a. 4, arg. 5

Tanto il matrimonio è incompatibile con l'ordine, quanto questo con quello. Ma l'ordine che uno ha ricevuto impedisce il matrimonio. Quindi il matrimonio impedisce l'ordine.

Spl. III[a] q. 53, a. 4. SED CONTRA:

1. I religiosi sono tenuti alla castità come i chierici negli ordini maggiori. Ora uno sposato, **col consenso della moglie, o dopo la sua morte**, può entrare in religione. Quindi può anche ricevere gli ordini.

2. Dopo il matrimonio uno può rendersi schiavo di un uomo [cf. q. 52, a. 3]. Quindi può anche rendersi servo di Dio con l'ordinazione.

Spl. III[a] q. 53, a. 4. RESPONDEO:

Il matrimonio non impedisce di ricevere gli ordini sacri. Se uno sposato infatti riceve gli ordini sacri anche **contro la volontà della moglie**, riceve in ogni modo il carattere dell'ordine: però gli è **proibito di esercitarlo**. Se invece si è fatto ordinare col consenso della moglie, o dopo la sua morte, allora riceve l'ordine e la **facoltà di esercitarlo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 53, a. 4, ad arg. 1

Il vincolo dell'ordine scioglie il vincolo del matrimonio quanto al debito coniugale, e così è incompatibile col matrimonio dalla parte di chi riceve l'ordine: poiché chi riceve l'ordine non può chiedere il debito coniugale, né la moglie è tenuta a renderlo. Non lo scioglie invece dal lato della comparte: poiché l'ordinato è tenuto a rendere il debito alla moglie, se non può indurla alla continenza.

Spl. III[a] q. 53, a. 4, ad arg. 2

Se uno sposato si fa ordinare **sciente e consenziente** la moglie, quest'ultima è tenuta alla continenza perpetua, ma non è tenuta a entrare in religione, se non teme per la propria castità, per il fatto che il marito ha emesso i voti solenni. Diverso invece sarebbe il caso se il marito

avesse emesso i voti semplici.- Se al contrario costui si è fatto ordinare senza il suo consenso, allora non è tenuta: poiché il fatto non può pregiudicare i suoi diritti.

Spl. IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 3

Sebbene alcuni pensino il contrario, è più probabile l'opinione che anche i Greci non possano ricevere gli ordini senza il consenso delle loro mogli. Poiché queste, almeno nel tempo in cui essi attendono ai loro ministeri, non possono esigere il debito coniugale, di cui non possono essere defraudate a norma di legge se i mariti si sono fatti ordinare contro la loro volontà, o a loro insaputa.

Spl. IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 4

Presso i Greci, quando la moglie acconsente all'ordinazione del marito, si obbliga a non sposare in perpetuo nessun altro: poiché altrimenti il simbolismo del matrimonio, che deve apparire soprattutto nel matrimonio del sacerdote, verrebbe compromesso. Se invece uno si fa ordinare senza il consenso della moglie, allora questa non sembra tenuta a tale norma.

Spl. IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 5

Mentre il matrimonio viene **causato dal nostro consenso**, l'ordine sacro viene causato da un sacramento determinato da Dio. E così il matrimonio può essere reso nullo dall'ordine che lo precede, ma l'ordine non può essere reso nullo dal matrimonio precedente: poiché l'efficacia dei sacramenti è infallibile, mentre gli atti umani possono essere impediti.

Spl. Questione 54
Proemio

Passiamo così a parlare **dell'impedimento di consanguineità**.
In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se la consanguineità sia stata ben definita;
2. Se le sue divisioni siano desunte giustamente dai gradi e dalle linee;
3. Se essa impedisca il matrimonio per legge naturale;
4. Se la Chiesa possa stabilire i gradi di parentela che impediscono il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia accettabile la definizione che alcuni danno della consanguineità: «La consanguineità è il vincolo contratto tra persone discendenti dal medesimo capostipite mediante la generazione carnale», **Raimondo Penafort**, Summa de Poenitentia et De matrimonio, 4, 6, 1. Infatti:

Spl. III[a] q. 54, a. 1, arg. 1

Tutti gli uomini discendono dal medesimo capostipite per figliolanza naturale, cioè da Adamo. Perciò se la definizione suddetta fosse esatta, tutti gli uomini sarebbero consanguinei. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, arg. 2

Un vincolo non può sussistere che tra persone aventi un rapporto di somiglianza: poiché il vincolo unisce. Ora, tra i discendenti da un medesimo casato la somiglianza reciproca non è superiore a quella esistente tra gli altri uomini: poiché anch'essi sono simili nella specie e differenti nel numero come gli altri uomini. Perciò la consanguineità non costituisce un vincolo.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, arg. 3

La generazione, come insegna il Filosofo, avviene mediante «il superfluo del nutrimento». Ma tale superfluo è più affine alle sostanze commestibili, essendo della stessa natura, che non a colui che le ingerisce. Come quindi non nasce un vincolo di consanguineità tra chi deriva da tale seme e le sostanze commestibili, così non nasce un vincolo di affinità in seguito alla generazione carnale.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, arg. 4

Labano, **Genesi 29, 14**, disse a Giacobbe a motivo della sua parentela con lui: «Tu sei mio osso e mia carne». Perciò tale affinità va denominata più **carnalità** che **consanguineità**.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, arg. 5

La generazione carnale è comune agli uomini e agli animali. Ma con essa gli animali non contraggono un vincolo di consanguineità. Quindi non lo contraggono neppure gli uomini.

Spl. III[a] q. 54, a. 1. RESPONDEO:

Come nota il **Filosofo**, «qualsiasi amicizia si fonda su una comunicazione, o comunanza». Essendo dunque l'**amicizia** un **legame**, o **un'unione**, **la comunanza, che è la causa dell'amicizia, viene denominata vincolo**. E così per qualsiasi comunanza si dice che certe persone sono collegate fra loro: come si dicono concittadini quelli che hanno tra loro una comunanza politica, e commilitoni quelli che sono associati in un'impresa militare. Così dunque quelli che convengono tra loro in una **comunanza di natura**, ossia di **origine**, si dicono **consanguinei**. Perciò nella suddetta definizione il «**vincolo**» funge quasi da **genere nella consanguineità**; le «**persone discendenti dal medesimo capostipite**», fra le quali esiste tale vincolo, indicano invece **il soggetto**; la «**generazione carnale**» infine indica il **principio di questo legame**.

Causa - Genere		*Effetto – Soggetto*	*Principio*
Comunanza (=vincolo)	>>	*Amicizia/Legame/Unione*	*Ragione del vincolo*
Comunanza politica		*Concittadini*	*Abitazione*
Comunanza di natura/origine	>>	*Consanguinei*	*Generazione carnale*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 54, a. 1, ad arg. 1

La virtù attiva non viene ricevuta negli strumenti secondo lo stesso grado di perfezione con cui si trova nell'agente principale. Essendo dunque ogni motore mosso come uno strumento, di conseguenza la virtù di un motore che è primo in un dato genere, se passa attraverso vari soggetti intermedi, alla fine si esaurisce giungendo a un soggetto che è soltanto mosso e non motore. Ora, la virtù del generante muove non soltanto alla forma specifica, ma anche alle particolarità individuali, per cui **i figli assomigliano al padre anche negli accidenti**, e non solo nella specie. Tuttavia **la virtù individuale** del padre non si trova nel figlio così perfettamente come nel padre; e nel nipote meno ancora; per cui **gradatamente si attenua**. E finalmente viene a cessare. Poiché dunque la consanguineità consiste nel partecipare di tale virtù in forza della generazione, «**un po' per volta la consanguineità distrugge se stessa**», come dice **S. Isidoro**. Perciò nella definizione della **consanguineità** il **capostipite** non è quello **remoto**, ma quello **prossimo**, **la cui virtù attiva rimane ancora nei discendenti**.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, ad arg. 2

Da quanto si è detto sopra *[ad 1]* risulta che i consanguinei non sono simili soltanto nella natura specifica, ma anche nella virtù individuale derivata in molti da un unico capostipite: per cui può avvenire che il figlio assomigli non solo al padre, ma al nonno, o ai proavi, come nota Aristotele [De gen. animal. 4, 3].

Spl. III[a] q. 54, a. 1, ad arg. 3

La somiglianza va riscontrata più in base alla forma, per cui una cosa è in atto, che in base alla materia, per cui essa è in potenza: come il carbone acceso è più simile al fuoco che all'albero da cui fu tagliata la legna. E allo stesso modo il nutrimento già trasformato nella specie del nutrito dalla facoltà di nutrizione è più simile al soggetto nutrito che alla sostanza da cui il nutrimento fu desunto. L'argomento invece sarebbe valido secondo l'opinione di coloro i quali dicevano che la materia costituirebbe tutta l'essenza di una cosa, mentre le forme sarebbero solo accidenti. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, ad arg. 4

Ciò che immediatamente si converte in seme è il sangue, come dimostra **Aristotele**. Per questo è più giusto chiamare **consanguineità** piuttosto che **carnalità** il vincolo che viene contratto con la generazione carnale. E quando si dice che un consanguineo è «carne dell'altro», ciò è dovuto al fatto che il sangue, il quale si trasforma in seme o in mestruo, è in potenza carne e ossa.

Spl. III[a] q. 54, a. 1, ad arg. 5

Alcuni sostengono che il vincolo di consanguineità si contrae tra gli uomini e non tra gli animali per il fatto che quanto c'è di vera natura umana in tutti gli uomini si sarebbe trovato nel nostro progenitore: il che non avviene negli animali.- Ma in base a ciò la consanguineità non avrebbe limiti. E poi questa posizione l'abbiamo già confutata [cf. I, q. 119, a. 1]. Perciò rispondiamo che ciò avviene perché gli animali in forza della generazione da un comune ascendente prossimo non contraggono un vincolo di amicizia, come invece avviene tra gli uomini, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **consanguineità** non sia ben divisa per **linee e gradi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 1

Per **linea di consanguineità** si intende «**una serie ordinata di persone unite dal vincolo del sangue, discendendo esse da un medesimo capostipite, che abbraccia vari gradi**», **Raimondo, Summa 4, 6, 1**. Ma la consanguineità non è altro che la serie di tali persone. Quindi la linea suddetta non è altro che la stessa consanguineità. Ora, nessuna cosa può servire a dividere se stessa. Quindi non è giusto dividere la consanguineità mediante linee di parentela.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 2

Le divisioni di un termine più universale non devono riscontrarsi nella sua definizione. Ora la discendenza si riscontra nella surriferita definizione della consanguineità. Perciò la consanguineità non può dividersi in linea ascendente, discendente e collaterale.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 3

La linea viene definita come «la distanza tra due punti». Ma due punti non costituiscono che un unico grado. Perciò una linea non ha che un solo grado. Quindi è identica la divisione della consanguineità per linee e per gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 4

Per definizione il grado è «il rapporto esistente tra persone distanti, che misura la distanza reciproca» [Raimondo, ib. 4, 6, 2]. Ora, essendo al contrario la consanguineità una prossimità, tale distanza si oppone alla consanguineità più che essere una sua parte. Dunque la consanguineità non si divide per gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 5

Se la consanguineità si divide e si conosce mediante i gradi, è indispensabile che quanti sono parenti nel medesimo grado siano ugualmente consanguinei. Ma ciò è falso: poiché il prozio e il pronipote sono nel medesimo grado, ma non sono ugualmente consanguinei. Perciò la consanguineità non è ben divisa per gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 6

In una serie ordinata di cose, qualsiasi aggiunta fa passare al grado superiore: come ogni unità aggiunta a un numero determina una nuova specie del numero [Met. 8, 3]. Invece l'aggiunta di un altro parente non sempre determina un grado diverso di consanguineità: poiché il padre e lo zio paterno, che viene aggiunto, sono nel medesimo grado di consanguineità. Perciò la consanguineità non va distinta mediante i gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, arg. 7

Fra due persone imparentate la distanza di consanguineità è sempre la stessa: poiché ambedue gli estremi di quella distanza sono sempre tra loro ugualmente distanti. Invece il grado di consanguineità non è sempre identico da entrambe le parti: poiché talora da un lato la consanguineità è di terzo grado e dall'altro di quarto grado. Quindi il rapporto di consanguineità non può essere ben conosciuto mediante i gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2. RESPONDEO:

La **consanguineità** è un legame fondato su una **comunanza di natura** derivante dall'**atto della generazione**, con il quale la natura si propaga. **Ora tale comunanza**, secondo il **Filosofo**, **può avere tre forme**.

- **La prima in base al rapporto tra la causa e l'effetto**: ed è la consanguineità del padre rispetto al figlio. Per cui, secondo la sua espressione, «i genitori amano i figli come qualcosa di se stessi».

- **La seconda in base al rapporto tra l'effetto e la causa**: ed è quella tra i figli e i genitori: per cui «i figli amano i loro genitori quali cause della loro esistenza».

- **La terza in base alla relazione reciproca tra esseri derivanti dal medesimo principio**, o causa: per cui si dice che i fratelli «nascono dalle stesse persone»

- E poiché **un punto** in movimento produce **una linea**, e mediante la generazione il padre discende in qualche modo nel figlio, ne viene che in base alle tre relazioni suddette si desumono **tre linee di consanguineità**: **discendente, ascendente e collaterale**. Dato poi che il moto generativo non si arresta al termine definito, ma procede ulteriormente, si possono riscontrare il padre del padre e il figlio del figlio, e così via. E secondo questi vari procedimenti

si hanno **diversi gradi nella stessa linea**. E poiché i gradi di una cosa formano le sue parti, i gradi di vicinanza non esistono dove non c'è vicinanza. Per questo l'identità e la troppa distanza eliminano i gradi di consanguineità: poiché nessuno può essere vicino o simile a se stesso. Così dunque nessuna persona costituisce un grado in se stessa, ma solo in relazione a un'altra persona. Tuttavia sono diversi i modi di **computare i gradi nelle diverse linee**. Infatti il grado di consanguineità nelle linee ascendenti e discendenti si contrae tra due persone per il fatto che una deriva dall'altra. In base quindi alla legge ecclesiastica e a quella civile la persona che nel processo generativo compare per prima, o risalendo o discendendo, dista da un individuo, da Pietro ad es., **in primo grado**, come padre e figlio; quella che si riscontra come seconda dista invece in **secondo grado**, come nonno e nipote; e così via. La consanguineità invece di coloro che sono parenti **in linea collaterale** non si contrae per derivazione dell'uno dall'altro, ma per il fatto che derivano entrambi da un capostipite. Perciò il grado di consanguineità va computato qui in rapporto all'unico principio da cui entrambi derivano. In questo punto però la computazione della **legge** ecclesiastica differisce da quella civile: poiché quella **civile** somma i gradi di discendenza dal ceppo comune di entrambe le parti, mentre quella **ecclesiastica** conta quelli di una parte soltanto, cioè di quella in cui si riscontrano più numerosi gradi. Perciò secondo il computo della legge civile un fratello e una sorella, o due fratelli, sono consanguinei in **secondo grado** poiché entrambi distano dalla radice comune di un grado; e similmente i figli di due fratelli distano reciprocamente nel quarto grado. Invece secondo il computo ecclesiastico due fratelli sono consanguinei in **primo grado**: poiché nessuno dei due dista dalla radice comune più di un grado. Invece il figlio di un fratello dista dall'altro fratello in secondo grado: poiché tanti sono i gradi che li dividono dalla radice comune. Perciò secondo il computo ecclesiastico quanti sono i gradi che separano una persona da un ascendente comune, tanta è la distanza che la separa da qualsiasi altro suo discendente, e mai può essere minore: poiché «la causa è sempre superiore all'effetto». Per cui se gli altri che discendono da un capostipite comune sono consanguinei di una data persona in forza di tale capostipite, non possono essere vicini a chi ne discende per un'altra linea più di quanto tale discendente è vicino al capostipite stesso. Talora però la distanza maggiore nella parentela si riscontra dalla parte degli altri, i quali forse distano dal capostipite comune più dell'interessato; e la consanguineità va sempre computata in base alla maggiore distanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 1

L'obiezione parte da un falso presupposto. Infatti **la consanguineità non è una serie di persone, ma una relazione esistente fra di esse**, la cui serie produce la consanguineità.

[Relazione fra persone >> Serie di persone >> Consanguineità]

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 2

La discendenza in senso lato si riscontra in qualsiasi linea di consanguineità: poiché l'origine carnale, in base alla quale si contrae il vincolo di consanguineità, è una certa discendenza. Ma questa discendenza specifica, cioè dalla persona di cui si cerca la consanguineità, costituisce la linea dei discendenti.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 3

La linea può essere presa in due sensi. In senso proprio per la dimensione che costituisce la prima specie della quantità continua. E in questo senso la linea retta contiene in atto due soli punti, che ne sono i termini, ma virtualmente ne contiene infiniti, e con la determinazione attuale di ciascuno la linea si divide, e se ne formano due.- Talora invece per linea si intendono le cose allineate. E in quest'altro senso si ha la linea e la figura nei numeri, in quanto nei numeri un'unità viene dopo l'altra. E così ogni unità successiva determina un grado in tale linea. E lo stesso si dica per la linea della consanguineità. Per cui una linea contiene più gradi.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 4

Come non ci può essere somiglianza dove non c'è una qualche diversità, così non ci può essere prossimità dove non c'è una qualche distanza. Perciò non una distanza qualsiasi si contrappone alla consanguineità, ma una distanza tale che la escluda.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 5

Come la bianchezza può dirsi maggiore in due modi, cioè in intensità e in estensione, così la consanguineità può dirsi maggiore o minore in intensità, cioè per la sua stessa natura, oppure in estensione: e in questo senso la consanguineità è misurata dal numero delle persone interposte nel processo di origine. Ed è in questo secondo senso che si distinguono i gradi di consanguineità. Per cui può capitare che di due soggetti che si trovano nel medesimo grado di consanguineità rispetto a una data persona, l'uno sia ad essa più consanguineo dell'altro quanto all'intensità di questo legame: il padre e il fratello, ad es., sono per un individuo consanguinei in primo grado, poiché in entrambi i casi non intercorre tra loro una persona intermedia, ma quanto a intensità il padre è più consanguineo del fratello, poiché il fratello non è consanguineo se non in quanto deriva dal medesimo padre. E così quanto più uno è vicino al capostipite comune da cui deriva la consanguineità, tanto più è consanguineo, sebbene non lo sia in un grado più prossimo. E in questo senso il prozio è più consanguineo di un pronipote, sebbene entrambi lo siano nello stesso grado.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 6

Sebbene il padre e lo zio paterno siano nello stesso grado rispetto alla radice da cui nasce la consanguineità, poiché entrambi distano di un grado dal nonno, tuttavia rispetto alla persona di cui si cerca la consanguineità non sono nel medesimo grado: poiché il padre è consanguineo in primo grado, lo zio invece non può esserlo che in secondo grado, cioè come il nonno.

Spl. III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 7

Due persone distano tra loro sempre nello stesso numero di gradi, quantunque talora non distino allo stesso modo dal capostipite comune, come risulta da quanto detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **consanguineità** non impedisca il **matrimonio per legge naturale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 54, a. 3. SED CONTRA:

1. **Ciò che impedisce il bene della prole impedisce per legge naturale il matrimonio**. Ma la consanguineità impedisce il bene della prole: poiché, come nota **S. Gregorio** , «**abbiamo appreso dall'esperienza che da tale matrimonio non può svilupparsi la prole**». Quindi la consanguineità impedisce il matrimonio per legge naturale.

2. Ciò che si riscontra nella prima origine della natura umana è di legge naturale. Ma alla natura umana nella sua prima origine fu imposto che il padre e la madre fossero esclusi dal matrimonio, come appare evidente da quelle parole della **Genesi 2, 24**: «**Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre**», le quali non possono riferirsi alla coabitazione, e quindi vanno riferite all'unione matrimoniale. Quindi è per legge naturale che la consanguineità impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 54, a. 3 RESPONDEO:

Nel matrimonio è contro la legge naturale ciò che lo rende inadatto rispetto al fine a cui è ordinato. Ora, **il fine primario ed essenziale del matrimonio è il bene della prole**. E questo viene impedito dal primo grado di consanguineità, cioè tra padre e figlia, o tra figlio e madre: non già totalmente, poiché la figlia può generare dal seme paterno e poi nutrire e istruire la prole assieme al padre, il che costituisce il bene della prole, ma in quanto non può farlo **in maniera conveniente**. **È un disordine** infatti che si unisca al padre come compagna nel matrimonio, per generare ed **educare la prole**, una figlia che è tenuta a una totale sottomissione al padre in quanto da lui generata. Perciò è di legge naturale che il padre e la madre siano esclusi dal matrimonio. E la madre più ancora del padre, poiché la riverenza che i figli devono ai genitori sarebbe più compromessa dal matrimonio di un figlio con la madre che da quello di una figlia con il padre, dovendo essere la moglie in qualche modo sottomessa al marito. Il **fine poi secondario del matrimonio è la repressione della concupiscenza**. E questo verrebbe compromesso se si potesse sposare qualsiasi consanguinea: poiché si offrirebbe un grande incentivo alla concupiscenza, qualora non fosse **interdetto il rapporto sessuale tra quelle persone che sono tenute a convivere nella stessa casa**. Per questo la legge divina, **Levitico 18**, non solo escluse il matrimonio col padre e con la madre, ma anche con gli altri consanguinei con i quali si deve convivere, e che devono **custodire reciprocamente la pudicizia**. E a tale motivo accenna la legge divina, Levitico 18, 10, là dove dice: «Non scoprire la nudità» di tali e tali persone, «perché è la tua propria nudità». Inoltre sono un fine accidentale del matrimonio l'affratellamento e l'amicizia, poiché l'uomo si comporta verso i consanguinei della moglie come verso i suoi. Per cui si pregiudicherebbe tale espansione se uno sposasse una donna del proprio sangue: poiché dal matrimonio non nascerebbe alcuna nuova amicizia. Per questo le leggi umane ed ecclesiastiche proibiscono le nozze entro certi gradi di consanguineità. Risulta quindi che la consanguineità rispetto a certe persone è un impedimento al matrimonio per **legge naturale**, rispetto ad altre lo è per **legge divina** e rispetto ad altre ancora lo è per una **legge** umana **positiva**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 54, a. 3, arg. 1

Nessuna donna può essere più prossima a un uomo di quanto lo fu Eva ad Adamo, della quale egli disse, **Genesi 2, 23**: «**Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa**».

Ma Eva fu a lui unita in matrimonio. Quindi nessuna consanguineità per legge di natura è un impedimento al matrimonio.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 1

Eva, sebbene derivasse da Adamo, **non era figlia di Adamo**: poiché non ne derivò nel modo in cui l'uomo genera i suoi simili, ma mediante un **intervento divino**, in forza del quale dalla costola di Adamo si sarebbe potuto fare un cavallo, come fu fatta Eva. Perciò la prossimità di Eva con Adamo non è così naturale come quella della figlia col padre. Né Adamo fu il principio naturale di Eva, come un padre lo è di sua figlia.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, arg. 2

La legge naturale è identica presso tutti i popoli. Ora, presso i popoli barbari nessun consanguineo è escluso dal matrimonio. Quindi per legge naturale la consanguineità non è un impedimento al matrimonio.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 2

Che certi barbari usino avere rapporti sessuali con i loro genitori non deriva dalla legge naturale, ma dall'**ardore della concupiscenza**, il quale in essi ha offuscato la legge naturale.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, arg. 3

Come dice il **Digesto 1, 1, 1**, «è legge naturale ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Ora, gli animali bruti si accoppiano con la loro madre. Quindi non è per legge naturale che certe persone sono escluse dal matrimonio a motivo della consanguineità.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 3

Si dice che l'accoppiamento tra maschio e femmina è di diritto naturale poiché la natura lo ha insegnato a tutti gli animali. Lo ha insegnato però in modo diverso per i diversi animali, secondo l'indole di ciascuno. Ora, l'accoppiamento con i genitori deroga alla **riverenza** ad essi dovuta: la natura infatti, come ha infuso nei genitori l'istinto di provvedere ai figli, così ha infuso nei figli la riverenza verso i genitori. A nessun animale però, all'infuori dell'uomo, essa ha infuso la **sollecitudine perpetua** dei genitori verso i figli, né la **riverenza perpetua** dei figli verso i genitori: poiché negli altri animali i figli sono necessari ai genitori, o i genitori ai figli, solo per un tempo più o meno lungo. Per cui in certi animali il figlio aborrisce l'accoppiamento con la madre, fino a che rimane in lui la conoscenza e il rispetto di essa come madre: e il **Filosofo** lo dimostra con l'esempio del cammello e del cavallo. E poiché tutte le abitudini oneste degli animali sono concentrate per natura nell'uomo, e in un modo più perfetto che in essi, di conseguenza l'uomo aborrisce per natura non solo di avere rapporti sessuali con la madre, ma anche con la figlia, il che sarebbe meno contro natura, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Inoltre gli animali non contraggono la consanguineità dalla generazione carnale come gli uomini. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, arg. 4

Ciò che non pregiudica un **bene del matrimonio** non può essere un impedimento. Ma la consanguineità non pregiudica alcun bene del matrimonio. Quindi non può impedirlo.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 4

Abbiamo già dimostrato [nel corpo] come la consanguineità dei coniugi pregiudichi il bene del matrimonio. Perciò l'argomento poggia su un falso presupposto.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, arg. 5

Tra le cose più vicine e più simili l'**unione è più perfetta e duratura**. Ora, il matrimonio è un'unione. Essendo dunque la consanguineità una prossimità, essa non è un impedimento, ma un'agevolazione del matrimonio.

Spl. III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 5

Non c'è inconveniente nel fatto che tra **due tipi di unione l'una impedisca l'altra**: come ad es. l'identità esclude la somiglianza. Così dunque il vincolo della consanguineità impedisce l'unione coniugale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la Chiesa non possa fissare al **quarto grado** il vincolo di consanguineità che impedisce il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 54, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 19, 6**, si legge: «**L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto** ». Ora, coloro che sono uniti dal vincolo di consanguineità in quarto grado furono uniti da Dio: poiché nella legge divina la loro unione non era proibita. Quindi essi non devono essere separati dalla legge umana.

Spl. III[a] q. 54, a. 4, arg. 2

Il matrimonio è un sacramento, come anche il battesimo. Ora, una legge della Chiesa non può far sì che chi riceve il battesimo essendone idoneo secondo la legge divina non riceva il carattere battesimale. Perciò una deliberazione della Chiesa non può invalidare un matrimonio tra persone a cui la legge divina non lo proibisce.

Spl. III[a] q. 54, a. 4, arg. 3

La legge positiva non può abrogare o ampliare ciò che è di ordine naturale. Ma la consanguineità è un vincolo naturale che di per sé impedisce il matrimonio. Quindi la Chiesa non può con una legge far sì che certe persone possano o non possano unirsi in matrimonio: come **non può far sì che siano o non siano consanguinee**.

Spl. III[a] q. 54, a. 4, arg. 4

Una norma di diritto positivo deve avere un motivo ragionevole: poiché deriva dalla legge naturale in forza di tale motivo. Ma le cause che vengono addotte per il numero dei gradi sembrano **del tutto irragionevoli**, non avendo alcun rapporto con le realtà causate: come ad es. che la proibizione della consanguineità fino al **quarto grado** sia dovuta ai **quattro elementi**, fino al **sesto** alle **sei età del mondo** e fino al **settimo** alla **settimana che abbraccia tutto il tempo.** Quindi tale proibizione non ha alcun valore.

Spl. IIIª q. 54, a. 4, arg. 5

L'identica causa avrà necessariamente il medesimo effetto. Ma le cause per le quali la consanguineità impedisce il matrimonio sono il bene della prole, la repressione della concupiscenza e l'espansione dell'amicizia, come si è visto sopra [a. prec.]: ora, queste cose sono ugualmente necessarie in ogni tempo. Perciò esse avrebbero dovuto impedire il matrimonio in tutti i tempi secondo gli stessi gradi di consanguineità. Il che non è vero: poiché adesso la consanguineità lo impedisce fino al quarto grado e in antico fino al settimo.

Spl. IIIª q. 54, a. 4, arg. 6

L'identica unione non può essere insieme un sacramento e uno stupro. Ora, ciò avverrebbe se la Chiesa avesse il potere di cambiare i gradi di consanguineità che sono di impedimento al matrimonio: infatti le persone imparentate in quinto grado avrebbero commesso uno stupro quando ciò era proibito, mentre dopo la revoca dell'impedimento da parte della Chiesa il loro sarebbe diventato un matrimonio. E viceversa potrebbe capitare che i gradi ora ammessi siano in seguito interdetti dalla Chiesa. Sembra dunque che l'autorità della Chiesa non si estenda a questo.

Spl. IIIª q. 54, a. 4, arg. 7

La legge umana deve imitare quella divina. Ora, secondo la legge divina contenuta nell'antico Testamento i gradi proibiti non sono uguali in linea ascendente e in linea discendente: poiché nell'antica legge era proibito di prendere per moglie la zia paterna, Levitico 18, 12, ma non la figlia del proprio fratello, Giovanni 15, 16. Perciò anche adesso non deve esserci una proibizione identica per i nipoti e per gli zii.

Spl. IIIª q. 54, a. 4. SED CONTRA:

1. Il Signore, **Luca 10, 16,** ha detto ai suoi discepoli: «**Chi ascolta voi ascolta me**». Quindi il precetto della Chiesa è valido come il precetto di Dio. Ma la Chiesa talora ha permesso e talora ha proibito gradi di consanguineità che l'antica legge non proibiva. Quindi tali gradi impediscono il matrimonio.

2. Come un tempo i matrimoni dei pagani erano regolati dalle **leggi civili**, così ora i matrimoni sono regolati dalle **leggi ecclesiastiche**. Ma allora le leggi civili determinavano i gradi di consanguineità che impedivano il matrimonio. Perciò adesso questi devono venire stabiliti dalle leggi ecclesiastiche.

Spl. IIIª q. 54, a. 4. RESPONDEO:

L'impedimento di consanguineità fu più o meno esteso nei vari gradi secondo le epoche:

- Infatti all'inizio del genere umano fu escluso il matrimonio solo **con il padre e con la madre**: poiché allora gli uomini erano pochi, e bisognava attendere col massimo impegno alla **propagazione della specie**; cosicché la proibizione si limitava a quelle persone che sarebbero state inadatte a raggiungere lo stesso fine primario del matrimonio, che è il bene della prole, come si è visto [a. prec.].

- In seguito invece, essendosi ormai propagato il genere umano, dalla legge di Mosè, che iniziava a reprimere la concupiscenza, furono escluse molte altre persone, **Levitico 18**. Come dice infatti Mosè Maimonide, furono allora vietate le nozze con tutte quelle persone che sono solite abitare **in una stessa famiglia**: poiché se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe un grande incentivo alla libidine. Però l'antica legge ammise il matrimonio in certi altri gradi di consanguineità: anzi, talora in qualche modo lo comandò, prescrivendo che ognuno prendesse in moglie una donna «**della tribù dei suoi padri**», **Numeri 36, 6**: poiché allora il **culto del vero Dio** veniva propagato con l'espansione della famiglia.

- Ma con l'avvento della **nuova legge**, che è «**la legge dello Spirito**», **Romani 8, 2**, e dell'amore, furono proibiti molti gradi di consanguineità: poiché ormai il culto di Dio viene propagato e moltiplicato non con la generazione carnale, ma attraverso la grazia spirituale; per cui è necessario che gli uomini si astengano maggiormente dalle cose della carne per attendere a quelle dello spirito; e inoltre perché si espanda maggiormente l'amore. Così dunque nei primi tempi del cristianesimo la consanguineità impediva il matrimonio fino ai suoi gradi più remoti: affinché l'amicizia naturale abbracciasse il più gran numero di persone con la consanguineità e l'affinità. E giustamente fu fissato **il settimo grado**: sia perché oltre tale grado non si conserva facilmente il ricordo della radice comune, sia perché esso allude alla grazia settiforme dello Spirito Santo.*[Nelle sentenze Pietro Lombardo aveva raccolto le testimonianze della tradizione ecclesiastica che fissava al settimo grado di consanguineità il limite massimo della illegittimità per le nozze cristiane. ma nel quarto Concilio lateranense 1215 era stato emanato un canone che riformava l'antica prassi restringendo quel limite al quarto grado di consanguineità.]* In seguito però, cioè in questi ultimi tempi, la proibizione della Chiesa si è ristretta al **quarto grado**: poiché proibire i gradi successivi di consanguineità era inutile e pericoloso. **Inutile**, poiché con i consanguinei più lontani non si ha quasi nessun rapporto di amicizia superiore a quello che si ha con gli estranei, «**col raffreddarsi della carità nel cuore di molti**», **Matteo 24, 12**. **Pericoloso**, poiché col prevalere della concupiscenza e della negligenza gli uomini non osservavano sufficientemente una così grande estensione della consanguineità: e così la proibizione delle nozze nei gradi più remoti costituiva per molti «**un laccio di perdizione**», **cf. 1 Corinti 7, 35**. D'altra parte anche delle ragioni di convenienza giustificano la riduzione del divieto fino al quarto grado. Sia perché gli uomini sono soliti vivere *[nella memoria]* fino alla quarta generazione: cosicché il ricordo della consanguineità non può cancellarsi dalla memoria. Ed è per questo che il Signore minaccia di vendicare i peccati dei genitori nei figli «**fino alla terza e alla quarta generazione**», **Esodo 20, 5**. - Sia perché in ogni generazione avviene una nuova mescolanza del sangue, la cui identità invece costituisce la consanguineità; e tanto più si mescola dell'altro sangue, tanto più ci si discosta dal primo. E poiché quattro sono gli elementi, ciascuno dei quali è tanto più mescolabile quanto più è sottile, così avviene che nella prima mistura svanisce l'identità quanto al primo elemento, che è il più sottile; nella seconda quanto al secondo; nella terza quanto al terzo e nella quarta quanto al quarto. È quindi giusto che dopo la quarta generazione si possa rinnovare l'unione sessuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 54, a. 4, ad arg. 1

Come Dio non unisce coloro che si uniscono **contro le leggi divine**, così non unisce coloro che si uniscono **contro le leggi della Chiesa**, **le quali obbligano come i precetti di Dio**.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 2

Il matrimonio non è soltanto un sacramento, ma anche un compito sociale. Perciò esso è soggetto alle disposizioni della gerarchia ecclesiastica più del battesimo, che è solo un sacramento: poiché come i contratti e i compiti civili sono sottoposti alle leggi umane, così i contratti e i compiti spirituali sono sottoposti alle leggi ecclesiastiche.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 3

Sebbene il vincolo di consanguineità sia di ordine naturale, tuttavia non dipende dalla natura il fatto che esso impedisca il vincolo coniugale, se non per i gradi più stretti, secondo le spiegazioni date [a. prec.]. Perciò **la Chiesa** con le sue leggi non fa sì che alcuni siano o non siano consanguinei, poiché in tutti i tempi essi tali rimangono, ma **fa sì che i rapporti coniugali siano leciti o illeciti nei vari tempi secondo i vari gradi di consanguineità.**

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 4

Quei motivi sono addotti come ragioni accomodatizie e di congruenza, più che come ragioni vere e dimostrative.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 5

Come si è già spiegato [nel corpo], **non sono identici i motivi della proibizione del matrimonio** nei vari gradi di consanguineità secondo le varie epoche. **Perciò quanto in un dato tempo viene utilmente concesso, in un'altra epoca può essere salutarmente proibito.**

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 6

Una legge impone delle norme non alle cose passate, ma a quelle future. Se quindi adesso venisse proibito il quinto grado che finora era ammesso, i coniugi che sono parenti in quinto grado non potrebbero essere per ciò separati: poiché nessun impedimento successivo al contratto matrimoniale è in grado di dirimerlo. Perciò l'unione che era un vero matrimonio non diviene uno stupro per la legge posta dalla Chiesa. - Parimenti, se fosse ammesso in seguito un grado di parentela che adesso è proibito, una tale unione illegittima non diventerebbe matrimoniale in base al contratto precedente in forza della legge ecclesiastica: poiché adesso costoro, volendolo, potrebbero separarsi. Tuttavia potrebbero rinnovare il contratto, e allora si avrebbe un'altra unione.

Spl. III^a q. 54, a. 4, ad arg. 7

Nel proibire il matrimonio tra consanguinei la Chiesa tiene conto soprattutto dei legami d'amore. Poiché dunque l'amore verso i nipoti non è minore di quello verso gli zii, anzi è maggiore, come il figlio è più vicino al padre che il padre ai figli, come nota Aristotele [Ethic. 8, 14], così il grado di consanguineità relativo agli zii e ai nipoti fu proibito in modo uguale. Invece l'antica legge, in queste proibizioni, volendo reprimere la concupiscenza teneva conto specialmente della coabitazione, proibendo il matrimonio tra quelle persone a cui sarebbe stato più facile avvicinarsi per l'abitazione in comune. Ora, capita più facilmente che la nipote

coabiti con lo zio piuttosto che la zia col nipote: poiché la figlia quasi si identifica col padre, essendo qualcosa di lui, mentre la sorella non ha tale rapporto con il fratello, non essendo qualcosa di lui, ma essendo piuttosto derivata con lui dal medesimo genitore. Perciò il motivo per escludere la nipote non era identico a quello che escludeva la zia.

Spl. Questione 55
Proemio

Passiamo ora ad esaminare l'impedimento di **affinità.**
In proposito si pongono undici quesiti:

1. Se l'affinità sia causata dal matrimonio;
2. Se essa perduri dopo la morte del marito o della moglie;
3. Se possa essere causata da relazioni illecite;
4. Se possa esserlo dagli sponsali;
5. Se un'affinità possa causarne un'altra;
6. Se l'affinità sia un impedimento per il matrimonio;
7. Se per se stessa abbia dei gradi;
8. Se i suoi gradi si estendano come quelli della consanguineità;
9. Se il matrimonio tra consanguinei ed affini esiga sempre la separazione;
10. Se per dirimere tale matrimonio si debba procedere alla denunzia;
11. Se in tale causa si debbano interrogare i testimoni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'affinità** non sia **causata dal matrimonio** di un consanguineo. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 1, arg. 1

«Chi causa in altri una certa cosa deve averla egli stesso in grado superiore», Aristotele. Ora, la donna non viene a imparentarsi con i consanguinei di suo marito se non a causa del marito. Non divenendo dunque affine a quest'ultimo, non diventerà affine a nessuno dei suoi consanguinei.

Spl. III[a] q. 55, a. 1, arg. 2

In cose separate, se avviene l'unione con una, non necessariamente avviene con l'altra. Ma i consanguinei sono già tra loro separati. Per il fatto quindi che una donna si unisce con un uomo non segue che venga a unirsi con tutti i consanguinei di lui mediante l'affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 1, arg. 3

Le relazioni nascono da certe unioni. Ma nei consanguinei di un uomo non avviene alcuna unione per il fatto che egli prende moglie. Quindi non nasce in essi la relazione di affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 1. SED CONTRA:

1. Il marito e la moglie diventano «una sola carne», **Genesi 2, 24; Matteo 19, 6**. Appartenendo quindi il marito a tutti i suoi consanguinei secondo la carne, anche la moglie dovrà appartenere ad essi.

2. Ciò è dimostrato anche dai testi citati nelle Sentenze [4, 41, 1].

Spl. IIIª q. 55, a. 1. RESPONDEO:

Dalla comunanza o compartecipazione naturale nasce una certa amicizia naturale. Ora la **comunanza di natura**, secondo il **Filosofo**, avviene in due modi:

- **primo**, mediante la **generazione carnale**;

- **secondo**, mediante l'**unione destinata alla generazione**. Per cui egli afferma che «l'amicizia del marito con la moglie è naturale». E così si ha un vincolo di amicizia naturale sia nella persona che è unita a un'altra per la generazione carnale, sia in quella che si unisce per l'atto coniugale. Si ha però questa differenza, che la persona unita per la generazione carnale, come un figlio al padre, diventa partecipe della stessa radice e dello stesso sangue: per cui il figlio si unisce ai consanguinei di suo padre con un vincolo dello stesso genere, cioè con la consanguineità, sebbene in un grado diverso, per la sua maggiore distanza dalla radice comune. Invece la persona che viene a unirsi per l'atto coniugale non diventa partecipe della stessa radice, ma viene ad aggiungersi come dall'esterno. **Perciò si ha un vincolo di altro genere, che viene detto affinità.** Da cui il verso [mnemonico]: «Gli sposi mutano genere, i figli invece grado»: poiché la persona generata contrae lo stesso genere di parentela, in grado diverso, mentre con lo sposalizio si ha una parentela di altro genere.

[L'affinità è quel tipo di parentela che nasce dal matrimonio valido tra il marito e i consanguinei della propria moglie e, viceversa, tra la moglie e il consanguinei del proprio marito. In concreto le persone affini sono perciò le seguenti: suocero e suocera, genero e nuora, patrigno e matrigna, figliastro e figliastra, cognato e cognata. Tale parentela, secondo gli antichi teologi e canonisti, si contraeva anche in forza dei rapporti carnali naturali tra due persone complicando così enormemente tutti questi rapporti di parentela e mettendo spesso a contrasto il foro esterno col foro strettamente interno e sacramentale. Il codice di diritto canonico pubblicato nel 1917 ha semplificato tutto accettando il criterio del diritto romano antico che consiste nel considerare la sola affinità che deriva dal matrimonio legittimo.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 1

Sebbene la causa sia sempre superiore all'effetto, tuttavia non sempre la denominazione adatta per l'uno può valere per l'altra: poiché talora quanto si riscontra nell'effetto si trova nella causa non allo stesso modo, bensì in maniera più eminente, e quindi non conviene alla causa e all'effetto con l'identica denominazione, e neppure sotto il medesimo aspetto: come è evidente in tutte le forme di causalità analogica. Perciò l'unione del marito con la moglie è superiore a quella della moglie con i consanguinei del marito, ma non può essere detta affinità, bensì matrimonio, il quale è una certa unità: come uno è identico a se stesso, ma non consanguineo di se stesso.

Spl. IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 2

I consanguinei sotto un certo aspetto sono separati e sotto un altro in qualche modo uniti. E a motivo di tale unione reciproca avviene che la persona che si unisce a uno di essi in qualche modo si unisce a tutti. Data però la separazione e la distanza reciproca, avviene che la persona che si unisce a uno della parentela in un dato modo si unisce agli altri in un altro modo, diverso cioè per il genere o per il grado.

Spl. IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 3

La relazione nasce talora dalla mutazione di entrambi i termini, come nel caso della paternità e della filiazione. E tali relazioni sono reali nell'uno e nell'altro. Talora invece nasce dal moto di uno soltanto. E ciò può avvenire in due modi. Primo, quando la relazione nasce dal moto dell'uno senza il moto né antecedente ne concomitante dell'altro: come avviene nella relazione tra il Creatore e la creatura, tra il dato sensibile e il senso, tra la scienza e il suo oggetto. E in tal caso la relazione è reale in un termine, mentre nell'altro è solo di ragione. - Secondo, quando nasce dal moto dell'uno senza un moto concomitante, non però senza un moto precedente, dell'altro: come l'uguaglianza di altezza tra due uomini può avvenire per la crescita dell'uno senza che l'altro aumenti o diminuisca; tuttavia quest'ultimo era giunto alla grandezza attuale con una crescita antecedente. Perciò la relazione ha un fondamento reale in entrambi. E lo stesso si dica per la consanguineità e per l'affinità. Infatti la relazione di fratellanza che sorge in un bambino già grande per la nascita di un fratello non viene causata da un suo moto attuale, ma da un suo moto precedente, cioè dalla propria nascita: poiché in forza di essa viene ad acquistare la relazione di fratellanza grazie alla nascita dell'altro. Parimenti per il fatto che uno discende in forza della propria nascita dall'identico ceppo a cui appartiene il marito, si produce in lui l'affinità con la moglie, senza alcuna nuova mutazione da parte sua.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **dopo la morte** del marito non **perduri l'affinità** tra la moglie e i consanguinei di lui. Infatti:

Spl. IIIª q. 55, a. 2, arg. 1

«**Cessando la causa viene a cessare l'effetto**» [Decretales 2, 28, 60]. Ma la causa dell'affinità era il matrimonio, il quale cessa con la morte del marito: poiché allora, come dice S. Paolo, **Romani 7, 2**, «**la donna è libera dalla legge che la lega al marito**». Quindi l'affinità suddetta non rimane.

Spl. IIIª q. 55, a. 2, arg. 2

L'affinità è causata dalla consanguineità. Ma quest'ultima cessa con la morte del marito nei riguardi dei propri consanguinei. Quindi cessa anche l'affinità della moglie verso di essi.

Spl. IIIª q. 55, a. 2. SED CONTRA:

L‘affinità è causata dalla consanguineità. Ma la consanguineità è un vincolo perpetuo, che dura quanto le persone che sono legate dall‘affinità. Quindi è perpetua anche l‘affinità. E così l‘affinità non viene sciolta con lo scioglimento del matrimonio per la morte di una terza persona.

Spl. III[a] q. 55, a. 2. RESPONDEO:

Una relazione può cessare di esistere in due modi:

- **primo**, **per la distruzione del soggetto in cui risiede**, Come la somiglianza cessa quando viene a morire uno dei due soggetti simili;

- **secondo**, per la **cessazione della propria causa,** quando viene eliminata la qualità che la causava. Ora, ci sono delle relazioni che hanno per causa delle azioni, delle passioni o dei moti, come nota **Aristotele**. E di esse alcune sono causate dal moto in atto: come la relazione tra chi muove e la cosa mossa. Altre sono causate invece in forza dell‘attitudine al moto: come la relazione tra il motore e il mobile, o tra il padrone e il servo. Altre infine sono causate per il fatto che una cosa fu mossa in precedenza: come il padre e il figlio devono la loro relazione non a una generazione in atto, ma a una generazione già avvenuta. Ora l‘attitudine al moto, e lo stesso moto attuale, vengono a cessare, ma il fatto di essere stati mossi dura in perpetuo: poiché ciò che è avvenuto non può mai cessare di essere avvenuto. Quindi la paternità e la filiazione non vengono mai distrutte con l‘eliminazione della causa, ma solo con la distruzione del soggetto, cioè di uno dei termini correlativi. **E lo stesso va detto per l‘affinità**, la quale viene causata dal fatto che alcune persone si unirono tra loro, e non da una loro unione in atto. Perciò l‘affinità rimane finché rimangono le persone che la contrassero, per quanto venga a morire la persona in forza della quale essa fu contratta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 2, ad arg. 1

L‘unione matrimoniale causa l‘affinità non solo per l‘unione attuale degli sposi, ma per il fatto di averli già uniti in precedenza.

Spl. III[a] q. 55, a. 2, ad arg. 2

La causa prossima dell‘affinità non è la consanguineità, ma l‘unione con i consanguinei: **non solo quella attuale, ma anche quella già avvenuta**. Perciò l‘argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un **rapporto sessuale illecito** non possa causare l‘**affinità**. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 3, arg. 1

L‘affinità è una cosa onesta. Ora, le cose oneste non sono causate da quelle disoneste. Quindi l‘affinità non può essere causata da un rapporto sessuale disonesto.

Spl. III[a] q. 55, a. 3, arg. 2

Dove c'è consanguineità non ci può essere affinità: poiché l'affinità è «un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [Raimondo, Summa 4, 15]. Ma uno potrebbe trovarsi ad avere affinità verso dei consanguinei e verso se stesso, se un rapporto sessuale illecito potesse causarla: cioè nel caso in cui uno commettesse un incesto con una sua consanguinea. Quindi l'affinità non è causata da un rapporto sessuale illecito.

Spl. III[a] q. 55, a. 3, arg. 3

Il **rapporto sessuale illecito** può essere **secondo natura** e **contro natura**. Ma da quello contro natura non viene mai causata l'affinità, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 35, 2 s., 11]. Quindi essa non viene causata neppure da un rapporto sessuale illecito secondo natura.

Spl. III[a] q. 55, a. 3. SED CONTRA:

1. Secondo S. Paolo, **1Corinti 6, 16**: «**chi si unisce a una prostituta forma con essa un solo corpo »**. Ma proprio per questo il matrimonio causa l'affinità. Quindi per lo stesso motivo la causa il rapporto sessuale illecito.

2. La causa dell'affinità è l'unione sessuale, come risulta dalla sua definizione: «L'affinità è un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [cf. ob. 2]. Ma l'unione sessuale avviene anche in un rapporto illecito. Quindi quest'ultimo causa l'affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 3 RESPONDEO:

L'unione dell'uomo con la donna è detta naturale, come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 14], principalmente a causa della procreazione della prole, e secondariamente per lo scambio dei servizi. Ora, la prima deriva al matrimonio in forza dell'unione sessuale, il secondo invece in quanto il matrimonio è una società di vita comune. Ma il primo effetto si può riscontrare in qualsiasi unione sessuale con relativa fecondazione, potendo da essa nascere la prole, anche se manca il secondo. Poiché dunque il matrimonio produce l'affinità in quanto è una certa unione sessuale, di conseguenza la produce anche il rapporto fornicario, in quanto anch'esso implica una **certa** unione sessuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 3, ad arg. 1

Nel **rapporto fornicario** c'è **qualcosa di naturale**, che è comune alla fornicazione e al matrimonio: e sotto tale aspetto esso **causa l'affinità**. C'è però anche **qualcosa di disordinato**, per cui si distingue dal **matrimonio**: e sotto tale aspetto non **causa l'affinità**. Per questo l'affinità rimane sempre onesta, anche se la sua causa è disonesta**.**

Spl. III[a] q. 55, a. 3, ad arg. 2

Nulla impedisce che relazioni opposte possano trovarsi nel medesimo soggetto, in quanto prodotte da cause diverse. Quindi tra due persone ci può essere l'affinità e la consanguineità, e non solo per un rapporto illecito, ma anche per dei rapporti leciti: come quando un mio consanguineo per parte di padre prende in moglie una mia consanguinea per parte di madre. Perciò quando nella definizione dell'affinità si dice: «senza includere una parentela», ciò va

inteso dell'affinità come tale. - Però dal fatto che uno ha rapporti sessuali con una sua consanguinea non segue un'affinità verso se stesso: poiché l'affinità, come anche la consanguineità e la somiglianza, implica la diversità dei soggetti.

Spl. III[a] q. 55, a. 3, ad arg. 3

Un rapporto **contro natura rende impossibile la generazione**. Perciò da tale atto non nasce alcuna affinità.

ARTICOLO 4

VIDETUR che dal **fidanzamento** non possa essere causata alcuna **affinità**. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 4, arg. 1

L'affinità è un vincolo perpetuo. Ma gli sponsali talora vengono infranti. Essi dunque non possono essere causa dell'affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 4, arg. 2

Se un uomo viola una donna senza però consumare l'atto, l'affinità non si produce. Ma costui è più prossimo all'unione sessuale di chi ha contratto gli sponsali. Quindi l'affinità non viene causata neppure dagli sponsali.

Spl. III[a] q. 55, a. 4, arg. 3

Negli sponsali non si ha che una promessa di nozze. Ma talora da questa promessa di future nozze non si contrae alcuna affinità: come quando essa è fatta prima dei sette anni, o è fatta da chi ha un impedimento perpetuo di impotenza fisica, oppure se la promessa è fatta tra persone le cui nozze sarebbero illecite, o per i voti o per altri motivi. Perciò gli sponsali non possono essere causa di affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 4. SED CONTRA:

Il Papa **Alessandro III** [Decretales 4, 1, 4] proibì a una donna di sposare un uomo poiché era stata **promessa sposa** del fratello di lui. Il che non sarebbe avvenuto se con gli sponsali non si contraesse alcuna affinità. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 55, a. 4. RESPONDEO:

Gli sponsali, come non hanno la perfetta natura del matrimonio, essendone una preparazione, così non producono un'affinità alla pari del matrimonio, ma qualcosa che **assomiglia all'affinità**, e che viene denominata **giustizia di pubblica onestà**: la quale è un **impedimento al matrimonio** come l'affinità e la consanguineità, secondo i medesimi gradi. Ed è così definita: «La giustizia di pubblica onestà è un legame che deriva dagli sponsali, e che acquista vigore in forza della legge ecclesiastica per un motivo di convenienza», **Alberto, In 4 Sent. 41, 7**. Sono così chiariti i motivi di questa denominazione e la sua origine: tale affinità infatti fu istituita dalla Chiesa per ragioni di **onestà, o convenienza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 55, a. 4, ad arg. 1

Gli sponsali causano questa specie di affinità **non per se stessi, ma per il matrimonio a cui sono ordinati.** Essendo quindi il matrimonio un vincolo perpetuo, di conseguenza è perpetua anche questa specie di affinità.

Spl. IIIª q. 55, a. 4, ad arg. 2

Con l'atto coniugale l'uomo e la donna diventano «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6] in forza della fecondazione. Così dunque per quanto uno violi una donna, se non c'è la possibilità della fecondazione l'affinità non si produce. Ma il matrimonio causa l'affinità a motivo non solo dell'atto, bensì anche della società coniugale, l'altro elemento per cui il matrimonio è naturale. Per cui l'affinità viene contratta in forza del contratto matrimoniale, prima dell'atto coniugale. E così pure con gli sponsali, in cui si promette la convivenza coniugale, si contrae un'affinità **consimile**, cioè un **vincolo di pubblica onestà**.

Spl. IIIª q. 55, a. 4, ad arg. 3

Tutti gli impedimenti che invalidano gli sponsali tolgono alla promessa di nozze la capacità di produrre qualsiasi affinità. Perciò sia chi manca dell'età richiesta, sia chi ha il voto solenne di castità o altri **impedimenti** di questo genere, di fatto **non contrae gli sponsali**, e non consegue alcuna affinità. Tuttavia se un impubere, pur essendo perpetuamente frigido o colpito da malefizio, contrae gli sponsali con una persona adulta dopo i sette anni, da tale contratto risulta un vincolo di pubblica onestà: poiché a tale età l'impedimento non era ancora in atto, dato che a quell'età i fanciulli, qualunque sia il loro temperamento, rispetto a quell'atto sono ugualmente impotenti.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'affinità sia causa di affinità. Infatti:

Spl. IIIª q. 55, a. 5, arg. 1

Nel Decreto [di Graziano. 2, 35, 2 s., app. can. 21] sono riferite queste parole di **Papa Giulio I:** «Non si può sposare la vedova di uno dei parenti della moglie alla quale si sopravvive». E nel capitolo seguente si prescrive che «**le mogli di due consanguinei non possono sposare successivamente il medesimo uomo**». Ma ciò non si spiega se non col fatto che unendosi a chi è affine si contrae l'affinità. Quindi l'affinità è causa di affinità.

Spl. IIIª q. 55, a. 5, arg. 2

L'unione sessuale unisce come la generazione carnale: poiché i gradi di affinità e di consanguineità si computano allo stesso modo. Ora, la consanguineità causa affinità. Quindi la causa anche l'affinità stessa.

Spl. IIIª q. 55, a. 5, arg. 3

«Due cose identiche a una terza sono identiche tra loro» [Arist., De soph. elench. 6]. Ma la moglie contrae una parentela con tutti i consanguinei del marito. Perciò tutti i consanguinei

del marito diventano un tutt'uno con quanti sono affini alla moglie. E così l'affinità è causa di affinità.

Spl. III[a] q. 55, a. 5. SED CONTRA:

1. Se l'affinità dovesse causare affinità, uno che avesse avuto rapporti sessuali con due donne non potrebbe sposare nessuna delle due: poiché allora l'una diventerebbe affine all'altra. Ma ciò è falso. Quindi l'affinità non causa affinità.

2. Se dall'affinità nascesse un'altra affinità, chi sposasse una vedova diventerebbe affine a tutti i consanguinei del primo marito, a cui la donna è affine. Ma ciò è impossibile: poiché al massimo diventerebbe affine al marito morto. Quindi, ecc.

3. La consanguineità è un vincolo più forte dell'affinità. Ma i consanguinei della moglie non diventano affini ai consanguinei del marito. Molto meno quindi gli affini della moglie possono diventare loro affini. Si ha quindi la conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 55, a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può derivare da un'altra in due modi:

- **primo**, **come somigliante nella specie**, cioè come dall'uomo è generato un uomo; secondo, come dissimile nella specie. E questa seconda derivazione porta sempre a una specie inferiore, come è evidente nella causalità analogica. Ora, la prima forma di derivazione causale, ogni volta che viene esercitata, dà sempre per effetto l'identica specie: come l'uomo con l'atto della generazione genera un uomo, e questi un altro uomo, e così di seguito.

- **secondo, come dissimile nella specie**. Invece nel secondo tipo di derivazione, come all'inizio si produce una specie diversa, così anche con ogni nuovo processo per quante volte lo si ripeta: come mediante il moto di un punto deriva una linea, non un punto; e il moto lineare di una linea non produce un'altra linea, ma una superficie; e dalla superficie si giunge al corpo solido; e qui tale processo si arresta, così da non poter avere altri sviluppi.

Ora, anche nell'estendersi della parentela si riscontrano questi due modi. Il primo si ha nella **generazione carnale**: e questo produce sempre la medesima parentela. Il secondo si riscontra nell'**unione matrimoniale**: e questo fin dall'inizio produce un legame di specie diversa. La donna infatti che sposa un mio consanguineo **non** diventa mia **consanguinea, ma affine**. Perciò qualora questo processo si ripeta non si produce un'affinità, ma un altro tipo di parentela. La persona quindi che si unisce in matrimonio con una persona affine non è affine, ma entra in un altro genere di affinità, che è «di **seconda categoria**». E se chi è affine in questa seconda maniera contrae matrimonio, si produrrà un'affinità «di **terza categoria**», conforme al verso sopra [a. 1] riferito: «Gli sposi mutano genere, i figli invece grado». E tra queste due ultime categorie di persone affini un tempo erano proibite le nozze, più **per la pubblica onestà** che per l'affinità: poiché non si tratta di vera affinità, come anche nel caso degli sponsali. Ma adesso tale proibizione è stata tolta. **E rimane proibito solo il primo genere, in cui si riscontra una vera affinità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 1

Un consanguineo della moglie diventa affine di prima categoria del marito, e la moglie di tale consanguineo lo diventa di seconda. Per cui alla morte di quest'uomo che era affine non era possibile sposarne la vedova, a causa del secondo genere di affinità. Parimenti, se uno sposa una vedova, il fratello del primo marito che era ad essa affine di prima categoria, diventa affine di seconda categoria rispetto al nuovo marito: mentre la moglie di quel fratello, che era affine di seconda categoria con la cognata acquistata, diviene affine di terza categoria con il marito di lei. E poiché la terza categoria di affinità era esclusa dal matrimonio più per la pubblica onestà che per l'affinità, il canone diceva: «Un **motivo di pubblica onestà** proibisce che le mogli di due consanguinei sposino successivamente lo stesso uomo». - Ma tale proibizione ormai è stata tolta.

Spl. III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 2

Sebbene l'unione sessuale unisca, non unisce tuttavia con un'unione dello stesso genere.

Spl. III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 3

La moglie acquista con i consanguinei del marito una parentela dello stesso grado, ma non del medesimo genere. Siccome però dagli argomenti in contrario potrebbe sembrare che dall'affinità non derivi alcun legame successivo, bisogna rispondere anche a tali argomenti: affinché l'**antica tradizione della Chiesa non sembri irragionevole.**

Spl. III[a] q. 55, a. 5, S.c.1

La donna che ha rapporti sessuali con un uomo non acquista rispetto a lui un'affinità di prima categoria, come si è spiegato sopra [a. 1, ad 1]. Per cui non acquista un'affinità di seconda categoria con un'altra donna che ha avuto con lui gli stessi rapporti. E sposandosi l'una delle due con un altro uomo, l'altra non diventa per questo affine a quell'uomo nel terzo genere di affinità. Per cui neppure secondo l'antica legislazione era proibito a un uomo di sposare successivamente due donne con le quali aveva avuto rapporti sessuali.

Spl. III[a] q. 55, a. 5, S.c.2

Il marito, come non è affine alla propria moglie nel primo genere di affinità, così non lo diventa nel secondo genere rispetto al primo marito di sua moglie. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 55, a. 5, S.c.3

Una persona non può essermi unita mediante un'altra se non in quanto si unisce a quest'ultima. Perciò mediante una donna che mi è affine nessun altro può contrarre un legame con me se non in quanto è unito con questa donna. E ciò non può avvenire che mediante la sua figliolanza, oppure per un suo nuovo matrimonio. E secondo l'antica legislazione ciò avveniva in tutti e due i modi: poiché i figli di lei, anche dal secondo marito, mi sono affini nel medesimo genere, anche se non nel medesimo grado, secondo la regola illustrata in precedenza [a. 1]; e così pure il suo secondo marito mi diventa affine nel secondo genere di affinità. Invece i consanguinei di tale donna non si uniscono ad essa, ma è piuttosto essa che è unita a loro: a suo padre e a sua madre, in quanto deriva da essi, e ai suoi fratelli, in quanto deriva dalla loro stessa radice. Per cui il fratello o il padre di mia cognata non è mio affine in nessun genere di affinità.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'**affinità** non impedisca il **matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 6, arg. 1

Non impedisce il matrimonio se non ciò che è ad esso contrario. Ma l'affinità non è contraria al matrimonio, essendone un effetto. Quindi non può impedirlo.

Spl. III[a] q. 55, a. 6, arg. 2

Col matrimonio la moglie diventa qualcosa del marito. Ora, i consanguinei del marito succedono a lui nell'eredità dei beni. Perciò possono anche ereditarne la moglie, verso la quale rimangono affini, come si è visto [a. 2]. Quindi l'affinità non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 55, a. 6. SED CONTRA:

Nel **Levitico 18, 8**, si legge: «**Non scoprirai la nudità della tua matrigna**». Ma essa è soltanto affine. Quindi l'affinità impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 55, a. 6 RESPONDEO:

L'affinità antecedente impedisce di contrarre matrimonio, e dirime il matrimonio contratto, per gli stessi motivi per cui lo dirime la consanguineità. Come infatti esiste una **necessità di coabitazione tra consanguinei, così anche tra affini.** E come c'è un vincolo di amicizia tra consanguinei, così pure tra affini. - Se invece l'affinità è successiva al matrimonio non può dirimerlo, come si è detto sopra *[q.50, ad 7]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 6, ad arg. 1

L'affinità è incompatibile non col matrimonio da cui è causata, ma col matrimonio da contrarre con una persona affine, poiché impedirebbe l'espandersi dell'amicizia e la repressione della concupiscenza, che il matrimonio deve invece perseguire.

Spl. III[a] q. 55, a. 6, ad arg. 2

I beni materiali non diventano una cosa sola col marito che li possiede, mentre la moglie diventa con lui «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6]. Per cui come la consanguineità impedisce l'unione coniugale col marito, così anche con la moglie.

ARTICOLO 7

VIDETUR che l'affinità abbia dei gradi anche per se stessa. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 7, arg. 1

In qualsiasi parentela si possono direttamente riscontrare dei gradi. Ma l'affinità è un tipo di parentela. Quindi in essa ci sono direttamente dei gradi, a prescindere da quelli della consanguineità dai quali è causata.

Spl. III[a] q. 55, a. 7, arg. 2

Nelle Sentenze [4, 41, 2] si dice che «i figli del secondo matrimonio non possono raggiungere l'affinità del primo marito». Ora, ciò non avverrebbe se il figlio di un affine non fosse già affine. Quindi l'affinità ha dei gradi per se stessa, come la consanguineità.

Spl. III[a] q. 55, a. 7. SED CONTRA:

L'affinità deriva dalla consanguineità. Ma tutti i gradi dell'affinità derivano dalla consanguineità. Essa quindi non ha gradi per se stessa.

Spl. III[a] q. 55, a. 7. RESPONDEO:

Una cosa non può essere divisa per se stessa se non in base ai suoi elementi essenziali: come il genere animale si divide per se in razionale e irrazionale, non già in bianco e nero. Ora, la generazione carnale di per sé si riferisce alla consanguineità, poiché il vincolo che con essa direttamente si contrae è il **vincolo di consanguineità**, mentre non si riferisce all'affinità se non attraverso la consanguineità, che ne è la causa. Ora, dato che i gradi di parentela si distinguono in base alla generazione carnale, la distinzione dei gradi appartiene direttamente alla consanguineità, e solo mediatamente all'affinità. Perciò la regola generale per trovare il grado di affinità è questa: **quanti sono i gradi di consanguineità che mi separano dal marito, altrettanti sono i gradi di affinità che mi separano da sua moglie**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 7, ad arg. 1

Il grado di parentela non può essere determinato che in rapporto alla generazione, o in via ascendente o in via discendente. Ora, l'affinità non si riferisce ad essa che mediante la consanguineità. Quindi l'affinità ha dei gradi non per se stessa, ma in base a quelli della consanguineità.

Spl. III[a] q. 55, a. 7, ad arg. 2

Il figlio avuto da una mia affine in un secondo matrimonio non poteva dirsi affine di per sé, ma quasi in modo accidentale, secondo l'antica legislazione. Per cui tra affini di tal genere il matrimonio era proibito più per l'impedimento di pubblica onestà che per l'affinità. Ed è anche per questo che tale proibizione oggi è stata revocata.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i gradi dell'affinità non si estendano quanto quelli della consanguineità. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 8, arg. 1

Il vincolo dell'affinità è meno forte che quello della consanguineità: poiché l'affinità deriva da quest'ultima secondo una specie diversa, come avviene nella causalità analogica. Ma un vincolo tanto più si estende nella durata quanto più è forte. Quindi il vincolo dell'affinità non può estendersi per tutti i gradi a cui giunge la consanguineità.

Spl. III[a] q. 55, a. 8, arg. 2

La legge umana deve imitare quella divina. Ora, la legge divina vietava il matrimonio in certi gradi di consanguineità che invece erano ammessi trattandosi di affinità: come è evidente nel caso della moglie del proprio fratello, che alla morte di lui il consanguineo poteva sposare [Dt 25, 5], mentre non poteva mai sposare la propria sorella [Lv 18, 9. 11]. Perciò anche adesso la proibizione per l'affinità e la consanguineità non deve essere identica.

Spl. III[a] q. 55, a. 8. SED CONTRA:

Una donna mi è affine per il fatto che si è unita a un mio consanguineo. Perciò nel grado stesso in cui il marito mi è consanguineo, essa mi è affine. Quindi il grado di affinità va computato in base al grado di consanguineità.

Spl. III[a] q. 55, a. 8. RESPONDEO:

Il grado dell'affinità deve corrispondere sempre a quello della consanguineità per il fatto che esso è desunto dal grado di consanguineità *[a. 7]*. Tuttavia, essendo l'affinità un vincolo minore della consanguineità, oggi come già in passato si ottiene più facilmente la dispensa nei gradi più remoti dell'affinità che non in quelli ugualmente remoti della consanguineità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 8, ad arg. 1

L'inferiorità di questo vincolo rispetto alla consanguineità produce una diversità di parentela, non di grado. Perciò l'argomento addotto non è a proposito.

Spl. III[a] q. 55, a. 8, ad arg. 2

Un fratello non poteva sposare la vedova del fratello defunto se non in un caso: quando cioè questi moriva senza prole, «per assicurare la posterità al proprio fratello» [Dt 25, 5]. Cosa che a quell'epoca veniva richiesta perché allora il culto religioso si estendeva con la propagazione della stirpe; ma non è questa la condizione attuale. È chiaro quindi che egli non sposava la cognata in persona propria, ma quasi in sostituzione del fratello.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il **matrimonio contratto tra affini o consanguinei** non esiga sempre la dichiarazione di nullità e la separazione. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 9, arg. 1

Nel Vangelo **Matteo 19, 6**, si legge: «**L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto** ». Ora, siccome si deve pensare che Dio fa ciò che fa la Chiesa, la quale talora unisce tali persone senza saperlo, sembra che se in seguito la parentela viene conosciuta, i coniugi non vadano separati.

Spl. III[a] q. 55, a. 9, arg. 2

Il vincolo matrimoniale è superiore al rapporto di dominio. Ma dopo una lunga prescrizione l'uomo diventa proprietario di cose che non gli appartenevano. Quindi **col passare del tempo il matrimonio viene convalidato, anche se non era valido inizialmente.**

Spl. IIIª q. 55, a. 9, arg. 3

Di casi simili vanno dati giudizi consimili. Ma se un matrimonio va annullato per la parentela, allora quando due fratelli sposano due sorelle, se uno deve separarsi per la parentela deve farlo anche l'altro per lo stesso motivo. Il che non sembra. Quindi il matrimonio non va dichiarato nullo per l'affinità o per la consanguineità.

Spl. IIIª q. 55, a. 9. SED CONTRA:

La **consanguineità e l'affinità impediscono di contrarre un matrimonio e dirimono** quello contratto. Se quindi due sposi risultano **consanguinei** devono separarsi, anche se sono già sposati.

Spl. IIIª q. 55, a. 9 RESPONDEO:

Dato che il rapporto sessuale fuori del legittimo matrimonio è sempre un peccato mortale, che la Chiesa è tenuta a impedire in tutti i modi, è suo dovere separare quelle persone tra le quali non ci può essere un vero matrimonio; e specialmente i consanguinei e gli affini, i quali non possono avere rapporti sessuali senza peccato di incesto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 55, a. 9, ad arg. 1

Sebbene la Chiesa sia sostenuta dai doni e dall'autorità di Dio, tuttavia come società umana sperimenta nei suoi atti l'umana deficienza, che non è da Dio. Perciò il legame contratto davanti alla Chiesa nell'ignoranza degli impedimenti non riceve dall'autorità divina l'inseparabilità, ma è dovuto a un errore umano contro l'autorità divina. Errore di fatto che scusa dal peccato, finché perdura. Per cui la Chiesa, quando ne viene a conoscenza, è tenuta a dichiarare nulla l'unione suddetta.

Spl. IIIª q. 55, a. 9, ad arg. 2

Ciò che non può sussistere senza peccato non può essere convalidato da alcuna prescrizione: poiché, come dice **Innocenzo III** [Decretales 4, 14, 8], «**la lunghezza del tempo non diminuisce, ma rende più grave il peccato**». Né si possono invocare le prerogative del matrimonio, non potendo esso sussistere tra persone inabili a contrarlo.

Spl. IIIª q. 55, a. 9, ad arg. 3

In un procedimento contenzioso il giudizio relativo a date persone non pregiudica gli altri. Perciò quando il matrimonio di un fratello viene dichiarato nullo per motivi di parentela, la Chiesa non intende dichiarare nullo l'altro matrimonio, che non è stato denunciato. Quanto poi al tribunale della coscienza, non sempre si deve esigere che l'altro fratello lasci per questo la propria moglie: poiché spesso tali denunzie procedono da malevolenza, e vengono sostenute con false testimonianze; per cui il fratello non è tenuto a seguire in coscienza quanto è stato deciso riguardo all'altro matrimonio. Ma qui bisogna distinguere. Poiché del proprio impedimento matrimoniale uno può avere o la certezza, o il sospetto, o l'ignoranza. Nel primo caso egli non può né chiedere né rendere il debito coniugale; nel secondo deve renderlo, ma non può chiederlo; nel terzo invece può renderlo e chiederlo.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che per la dichiarazione di nullità del matrimonio tra affini o consanguinei **non si debba ricorrere alla denuncia.** Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 10, arg. 1

La denuncia è preceduta dalla dichiarazione con la quale uno si obbliga al contrappasso, qualora non sia in grado di provare l'accusa. Ma ciò non è richiesto quando si tratta di una causa di separazione matrimoniale. Quindi in questi casi non ha luogo la denuncia.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, arg. 2

Nelle cause matrimoniali, come si legge nelle Sentenze [4, 41, 4], si ascoltano solo i parenti. Ma nelle denunzie si ascoltano anche gli estranei. Quindi nelle cause di separazione matrimoniale non si ricorre alla denuncia.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, arg. 3

Se un matrimonio dovesse essere denunciato, bisognerebbe farlo soprattutto quando è meno difficile la separazione. Ora, tale momento è quello successivo agli sponsali. Invece allora il matrimonio non viene denunciato. Perciò in seguito non va più fatta alcuna denuncia.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, arg. 4

Per il fatto che uno non è pronto a denunciare, non gli si toglie la **possibilità** di denunciare in seguito. Invece questo avviene per il matrimonio: perché se uno ha taciuto quando esso veniva contratto, dopo non può denunciarlo, essendo la sua denuncia sospetta. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 55, a. 10. SED CONTRA:

Tutto ciò che è illecito può essere denunciato. Ma il matrimonio degli affini e dei consanguinei è illecito. Quindi può essere denunciato.

Spl. III[a] q. 55, a. 10. RESPONDEO:

La denuncia fu istituita per impedire che venga considerato innocente chi invece è colpevole. Ora, come capita che un uomo colpevole sia ritenuto innocente per l'ignoranza di un fatto, così per l'ignoranza di una circostanza può capitare che sia considerato lecito un fatto che invece è illecito. Come quindi **può essere denunciata** una persona, così **può essere denunciato** un fatto. E **così il matrimonio viene denunciato quando per l'ignoranza di un impedimento è ritenuto legittimo mentre è illegittimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 10, ad arg. 1

L'impegno a subire la pena del contrappasso si ha quando si accusa una persona di un crimine, perché allora si mira alla sua punizione. Ma quando si denuncia un fatto, allora non si mira alla punizione di chi lo ha compiuto, bensì a dimostrare l'impedimento che lo rende illecito. Perciò chi denuncia il matrimonio non si obbliga a una pena, ma tale denuncia può essere fatta

a parole o in iscritto, esprimendo l'accusatore del matrimonio che viene denunciato e l'impedimento per cui viene denunciato.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, ad arg. 2

Gli estranei non possono conoscere la consanguineità che mediante i consanguinei, ai quali è più sicuro attribuire tale conoscenza. Perciò quando questi tacciono la denuncia di un estraneo è sospetta di malevolenza, a meno che costui non sia disposto a provarla mediante i consanguinei. Cosicché la sua denuncia non è accettata quando tacciono i parenti con i quali bisognerebbe provarla. Invece i parenti, per quanto siano prossimi, non sono mai esclusi dalla denuncia quando si tratta di denunciare un matrimonio per un impedimento perpetuo e dirimente. Quando invece si denuncia per affermare che il matrimonio non è stato contratto, allora i genitori vanno esclusi come sospetti; a meno che non appartengano al coniuge inferiore in dignità e ricchezza, poiché in tal caso si può presumere che volentieri sosterrebbero la validità del matrimonio.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, ad arg. 3

Quando non è stato ancora contratto il matrimonio, ma solo gli sponsali, esso non può essere denunciato, poiché non si denuncia ciò che non esiste. Però si può notificare l'impedimento, perché il matrimonio non venga contratto.

Spl. III[a] q. 55, a. 10, ad arg. 4

Chi in un primo tempo ha taciuto, se poi intende denunciare il matrimonio, viene ascoltato in certi casi e non ascoltato in altri. E ciò risulta dal testo delle **Decretali [4, 18, 6]**: «**Se uno denuncia un matrimonio dopo la sua celebrazione senza averlo fatto pubblicamente quando veniva notificato secondo l'uso della Chiesa, ci si può chiedere giustamente se la sua denuncia possa essere accolta.** E rispondiamo che se al momento della notificazione suddetta il denunciante era lontano dalla diocesi, oppure la notizia non gli poté giungere, o perché era fuori di senno per malattia, o perché era di così tenera età da essere allora incapace di comprendere tali cose, o **perché era impedito da altre cause legittime, allora la sua denuncia deve essere accolta. Altrimenti deve essere respinta come sospetta: a meno che non confermi col giuramento di avere appreso in seguito quanto denuncia, e di non agire per malizia**».

ARTICOLO 11:

VIDETUR che in tale causa non si debba **ricorrere ai testimoni** come nelle altre cause. Infatti:

Spl. III[a] q. 55, a. 11, arg. 1

Nelle altre cause sono ammessi a testimoniare tutti coloro che sono superiori a ogni sospetto. Invece qui non sono ammessi gli estranei, sebbene superiori a ogni sospetto. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 55, a. 11, arg. 2

I testimoni sospetti di odio o di amore personale non sono ammessi a testimoniare. Ora, i più sospetti di amore per una parte e di odio per l'altra sono i parenti. Perciò non si dovrebbe accettare la loro testimonianza.

Spl. III[a] q. 55, a. 11, arg. 3

Il matrimonio gode del favore del diritto più delle altre cause in cui si trattano interessi puramente materiali. Ma in tali cause nessuno può essere insieme accusatore e teste. Così dunque dovrebbe essere anche nel matrimonio. Perciò in questa causa non si procede con giustizia ricorrendo ai testimoni.

Spl. III[a] q. 55, a. 11. SED CONTRA:

Nelle cause **si ricorre ai testimoni per dare al giudice la certezza in cose dubbie.** Ma in questa causa il giudice deve essere reso certo come nelle altre, poiché egli non deve risolvere con precipitazione un caso su cui non ha raggiunto l'evidenza. Quindi anche qui si deve ricorrere ai testimoni, come nelle altre cause.

Spl. III[a] q. 55, a. 11 RESPONDEO:

In questa causa è necessario come nelle altre che **la verità sia dimostrata mediante i testimoni**. Tuttavia, secondo i giuristi, in questa causa si riscontrano molte particolarità, cioè: la stessa persona può essere accusatore e testimone; si omette il giuramento per escludere la falsità, essendo una causa quasi spirituale; sono ammessi a testimoniare i consanguinei; non si osserva rigorosamente l'ordine giudiziale, poiché una volta fatta la denuncia si può punire con la scomunica l'accusato contumace prima che la causa sia stata discussa; si ammettono testimoni che affermano solo per sentito dire; si ammettono testimonianze anche dopo la pubblicazione della lista dei testimoni. E tutto ciò viene fatto per **impedire il peccato**, che potrebbe riscontrarsi in un falso matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 55, a. 11, ad arg. 1

Sono così risolte anche le obiezioni.

Spl. Questione 56
Proemio

Veniamo ora a parlare dell'impedimento di parentela spirituale.
In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se la parentela spirituale sia un impedimento del matrimonio;
2. Come si contragga questa parentela;
3. Tra quali persone nasca;
4. Se si trasmetta dal marito alla moglie;
5. Se si trasmetta ai figli del padrino spirituale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **parentela spirituale** non impedisca il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 56, a. 1, arg. 1

Il matrimonio non è impedito che da quanto è in contrasto con un bene del matrimonio. Ma la parentela spirituale non è in contrasto con alcun bene del matrimonio. Quindi non ne è un impedimento.

Spl. III[a] q. 56, a. 1, arg. 2

Un impedimento perpetuo del matrimonio non può coesistere con esso. Ora, la parentela spirituale talora coesiste col matrimonio, come nota il testo delle Sentenze [4, 42, 2]: come quando uno battezza il proprio figlio in caso di necessità; poiché allora acquista una parentela spirituale con la propria moglie, e tuttavia non si ha separazione. Perciò la parentela spirituale non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 56, a. 1, arg. 3

Un'unione spirituale non si comunica alla carne. Ma il matrimonio è un'unione carnale. Essendo quindi la parentela spirituale nell'ordine dello spirito, non può diventare un impedimento al matrimonio.

Spl. III[a] q. 56, a. 1, arg. 4

Cose tra loro contrarie non hanno i medesimi effetti. Ora, la parentela spirituale è contraria alla disparità di culto, essendo «un'affinità derivante dal conferimento dei sacramenti, o dall'intenzione di conferirli» [Raimondo, Summa 4, 7, 1], mentre la disparità di culto consiste in una carenza di sacramenti, come si è visto sopra [In 4 Sent., d. 39, a. 1, ad 5]. Essendo

dunque la disparità di culto un impedimento matrimoniale, sembra che non possa esserlo la parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 1. SED CONTRA:

1. **Più un legame è sacro, più va rispettato**. Ma un legame spirituale è più sacro di un legame corporale. Ora, dal momento che il legame di parentela corporale impedisce il matrimonio, **sembra** che lo stesso effetto vada attribuito anche alla parentela spirituale.

2. Nel matrimonio l'unione delle anime è superiore a quella dei corpi: poiché la precede. Perciò la parentela spirituale può impedire il matrimonio più di quella carnale.

Spl. III[a] q. 56, a. 1. RESPONDEO:

Come con la generazione carnale l'uomo riceve la **vita naturale**, così con i sacramenti riceve la **vita spirituale**. Come quindi è naturale per l'uomo, in quanto è una certa entità della natura, il vincolo di consanguineità derivante dalla generazione carnale, così in quanto è membro della Chiesa gli è quasi naturale il vincolo che deriva dal ricevere i sacramenti. Come quindi impedisce il matrimonio la parentela carnale, così per **legge ecclesiastica** [Decr. di Graz. 2, 30] lo impedisce la parentela spirituale. A proposito però di questa parentela spirituale bisogna distinguere: poiché essa può precedere il matrimonio o seguirlo. Se lo precede impedisce di contrarlo, e lo dirime se venisse contratto. Se invece lo segue, allora non dirime il vincolo matrimoniale: però rispetto all'atto coniugale bisogna ancora distinguere. Perché o la parentela spirituale interviene per causa di necessità, come quando il padre battezza il proprio figlio in pericolo di morte; e allora non impedisce l'atto matrimoniale a nessuna delle due parti. - Oppure interviene fuori del caso di necessità, ma per ignoranza. E allora, se chi ne ha preso l'iniziativa ha usato la debita diligenza, il caso si risolve come quello precedente; se invece uno lo ha fatto di proposito, fuori del caso di necessità, allora il coniuge responsabile perde il diritto di chiedere il debito coniugale; però è tenuto a renderlo, poiché l'altro non deve riportare un danno per colpa sua.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 1

Sebbene la parentela spirituale non impedisca nessuno dei beni principali del matrimonio, tuttavia ne impedisce qualcuno dei secondari, cioè l'**espansione dell'amicizia**. Poiché la parentela spirituale è di per sé un motivo sufficiente di amicizia. Per cui **col matrimonio vanno ricercate la familiarità e l'amicizia presso altre persone** *[?].*

Spl. III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio è un vincolo perpetuo, e quindi nessun impedimento successivo può dirimerlo. E così talora capita la coesistenza del matrimonio con un suo impedimento; ma ciò non avviene se l'impedimento è antecedente.

Spl. III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 3

Nel matrimonio c'è un'unione non soltanto corporale, ma anche spirituale. Per cui **una parentela spirituale ne è un impedimento, senza che la parentela suddetta si trasformi in parentela carnale.**

Spl. III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 4

Nulla impedisce che due contrari siano incompatibili con un'identica cosa: come la misura maggiore e la minore si contrappongono entrambe a quella uguale. Ed è così che la disparità di culto e la parentela spirituale sono incompatibili col matrimonio: poiché in un caso è eccessiva la distanza, nell'altro **è eccessiva l'affinità** *[?]*. E così entrambe ne sono un impedimento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la parentela spirituale si contragga soltanto con il battesimo. Infatti:

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 1

Come la parentela carnale si rapporta alla generazione materiale, così la parentela spirituale si rapporta alla generazione spirituale. Ma per generazione spirituale si intende soltanto il battesimo. Quindi soltanto col battesimo si contrae la parentela spirituale, come anche solo con la generazione carnale la parentela carnale

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 2

La cresima imprime il carattere come lo imprime l'ordine. Ma col ricevere gli ordini non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi neppure con la cresima. Perciò essa viene contratta solo col battesimo.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 3

I sacramenti sono superiori ai sacramentali. Ora, da certi sacramenti è sicuro che non segue alcuna parentela spirituale: ad es. dall'estrema unzione. Molto meno quindi essa può derivare dall'istruzione catechistica, come alcuni vorrebbero.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 4

Fra i sacramentali che accompagnano il battesimo ci sono molte altre cose oltre all'istruzione catechistica. Quindi non c'è motivo di attribuire a quest'ultima la parentela spirituale, a preferenza degli altri sacramentali.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 5

La preghiera non è meno efficace dell'istruzione e del catechismo nel condurre le anime al bene. Ma con la preghiera non si contrae una parentela spirituale. Quindi neppure con l'istruzione catechistica.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, arg. 6

L‘istruzione che viene fatta ai battezzati con la predicazione non è meno efficace di quella che viene fatta ai non battezzati. Ma con la predicazione non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi non la si contrae neppure con la catechesi.

Spl. III^a^ q. 56, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 4, 15**, scriveva ai Corinzi: «**Sono io che vi ho generati in Cristo mediante il Vangelo**»; e così la generazione spirituale causa la parentela spirituale. Perciò **la parentela spirituale non deriva solo dal battesimo, ma anche dalla predicazione del Vangelo e dall‘istruzione.**

2. Come il **battesimo** cancella il peccato originale, così la **penitenza** cancella quello attuale. Come quindi causa una parentela spirituale il battesimo, così la causa pure la penitenza.

3. Per esprimere la parentela spirituale si ricorre al termine padre. Ma si diventa **padri spirituali** di altri anche mediante la **penitenza sacramentale**, l‘**insegnamento**, la **cura pastorale** e molte altre funzioni consimili. Perciò la parentela spirituale viene contratta con molti altri atti, oltre che con il battesimo e la cresima.

Spl. III^a^ q. 56, a. 2. RESPONDEO:

Sull‘argomento ci sono tre opinioni. Alcuni infatti dicono che la rigenerazione spirituale, essendo data mediante la grazia settiforme dello Spirito Santo, viene comunicata mediante sette cerimonie, cominciando «dalla prima ricezione del sale fino alla confermazione data dal vescovo»: quindi con ciascuna di esse si contrarrebbe la parentela spirituale. - Ma tale opinione non sembra ragionevole. Poiché la stessa parentela carnale non si contrae se non con l‘atto completo della generazione: cosicché l‘affinità non si contrae se non mediante l‘atto coniugale completo, capace di produrre la generazione carnale. Ora, la generazione spirituale non avviene che mediante un sacramento. Perciò non è giusto attribuire la produzione della parentela spirituale a cerimonie che non sono dei sacramenti. E così altri affermano che la parentela spirituale si contrae con tre soli sacramenti, cioè «col catechismo, il battesimo e la cresima». - Ma questi pare che non capiscano le parole con cui si esprimono: poiché l‘istruzione catechistica non è un sacramento, ma un sacramentale. Perciò altri ritengono che essa si contragga con due soli sacramenti, cioè con la **cresima** e con il **battesimo**. Ed è l‘opinione più comune. Alcuni di questi autori però dicono che l‘**istruzione catechistica** è anch‘essa «**un impedimento debole**»: poiché impedisce di contrarre matrimonio, pur non dirimendolo se contratto [Decretales 4, 11, 5].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a^ q. 56, a. 2, ad arg. 1

Esistono due nascite nella generazione carnale. La prima intrauterina: in cui il neonato è talmente debole da non potersi esporre all‘esterno senza pericolo. E a tale nascita somiglia la rigenerazione battesimale, in cui il rigenerato è come incluso nelle viscere della Chiesa. - La seconda è la nascita fuori del seno materno: quando il feto nato nell‘utero è talmente maturo da poter essere esposto senza pericolo agli agenti esterni che potrebbero ucciderlo. E a questa nascita somiglia la cresima, che irrobustisce l‘uomo in modo che possa esporsi al pubblico per

confessare il nome di Cristo. - Giustamente quindi la parentela spirituale si contrae con questi due sacramenti.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, ad arg. 2

Il sacramento dell'ordine non produce una rigenerazione, ma una certa «trasmissione di poteri» *[q. 34, a. 2, ob. 4; a. 3, ob. 1].* Cosicché la donna non è in grado di riceverlo. Perciò da esso non può derivare alcun impedimento al matrimonio. Così non si tiene conto di tale parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, ad arg. 3

Assistere al catechismo equivale a un impegno per il futuro battesimo: come gli sponsali sono una promessa di futuro matrimonio. Come quindi si contrae una certa affinità con gli sponsali *[q. 55, a. 4],* così la si contrae anche con l'istruzione catechistica, essendo impedito per lo meno di contrarre il matrimonio, come dicono alcuni [cf. corpo]. Ciò invece non accade negli altri sacramenti.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, ad arg. 4

Negli altri sacramentali del battesimo non si fa una professione di fede come nel catechismo. Perciò il confronto non regge.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, ad arg. 5 e 6

Lo stesso si dica per la preghiera e per la predicazione.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, S.c.1

La predicazione della fede fatta dall'Apostolo ai Corinzi era **in forma di catechesi**. E tale istruzione in qualche modo era ordinata alla generazione spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 2, S.c.2

Col sacramento della **penitenza** non si contrae una vera parentela spirituale. Perciò il figlio di un sacerdote può contrarre matrimonio con una penitente di suo padre, altrimenti qualche figlio di un sacerdote non potrebbe trovare in tutta la parrocchia una donna con cui sposarsi. - Né vale l'osservazione che con la penitenza si toglie il peccato [mortale] attuale. Poiché ciò avviene alla maniera non di una rigenerazione, ma di una guarigione. Tuttavia il sacramento della penitenza implica un patto tacito tra la donna penitente e il confessore, **simile a una parentela spirituale**: cosicché un rapporto sessuale con una penitente costituirebbe un peccato grave come se si trattasse di una figlioccia. E questo perché si ha una massima familiarità fra il sacerdote e il penitente: per togliere dunque ogni occasione di peccato è stata fatta questa proibizione [Decr. di Graz. 2, 30, 1, 8 ss.].

Spl. III[a] q. 56, a. 2, S.c.3

La denominazione di padre spirituale deriva per analogia dalla paternità carnale. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 8, 11 s.], un padre carnale dà al figlio tre cose: «l'esistenza il nutrimento e l'educazione». Perciò uno può dirsi padre spirituale per ognuna di queste tre cose. Tuttavia un

padre spirituale non contrae la parentela spirituale se non per un atto analogo alla generazione, con cui si dà l'esistenza. E così si potrebbe risolvere anche la obiezioni precedente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tra il **battezzato** e il **padrino** o la **madrina** del battesimo non si contragga una parentela spirituale. Infatti:

Spl. III[a] q. 56, a. 3, arg. 1

Nella generazione carnale si contrae una parentela solo con chi genera, non già con chi rileva il neonato. Perciò neppure la parentela spirituale si contrae tra il neofita e chi lo rileva dal sacro fonte.

Spl. III[a] q. 56, a. 3, arg. 2

Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 7; 7, 3, 11] chiama anadoco colui che rileva il battezzato dal sacro fonte, e a lui attribuisce il compito di istruire il bambino. Ma l'istruzione, come si è detto [a. prec., ad 9], non è una causa sufficiente per costituire una parentela spirituale. Quindi non si contrae alcuna parentela spirituale tra il padrino e il figlioccio.

Spl. III[a] q. 56, a. 3, arg. 3

Può capitare che uno rilevi dal sacro fonte una creatura prima di essere egli stesso battezzato. Ora, in tal caso non si contrae alcuna parentela spirituale: poiché chi non è battezzato non è capace di alcuna funzione spirituale. Quindi rilevare uno dal sacro fonte non basta per contrarre una parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 3. SED CONTRA:

La definizione riferita della parentela spirituale *[a. 1, ob. 4]* e gli altri testi riportati dalle Sentenze [4, 42, 2 ss.] dimostrano il contrario.

Spl. III[a] q. 56, a. 3 RESPONDEO:

Come nella generazione carnale si nasce dal padre e dalla madre, così nella generazione spirituale si nasce come figli da Dio e dalla Chiesa. Ora, come chi conferisce il sacramento fa le parti di Dio, di cui è strumento e ministro, così chi rileva dal sacro fonte il battezzato, o fa da padrino alla cresima, fa le parti della Chiesa. Per cui entrambi contraggono una parentela spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 56, a. 3, ad arg. 1

Contrae una parentela col generato non solo il padre, dal cui seme la prole è generata [Arist., De gen. animal. 1, 21 s.], ma anche la madre, che somministra la materia e nel cui seno la generazione avviene [ib., c. 22]. Così dunque allo stesso modo contrae una parentela spirituale anche il padrino, che a nome di tutta la Chiesa presenta e rileva il battezzando, o lo tiene a cresima.

Spl. III[a] q. 56, a. 3, ad arg. 2

Costui contrae la parentela spirituale non per l'istruzione che impartisce, bensì per la rigenerazione spirituale a cui coopera.

Spl. III[a] q. 56, a. 3, ad arg. 3

Un non battezzato non può rilevare nessuno dal fonte battesimale, non essendo membro della Chiesa, di cui si fa le veci nel rilevare il battezzando. Sebbene possa battezzare, essendo una creatura di Dio, di cui fa le veci chi battezza. Non può in ogni modo contrarre alcuna parentela spirituale: poiché è privo della vita spirituale, a cui si nasce mediante il battesimo.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la parentela spirituale del marito non si comunichi alla moglie. Infatti:

Spl. III[a] q. 56, a. 4, arg. 1

L'unione spirituale e quella materiale sono disparate e di genere diverso. Perciò mediante l'unione carnale tra marito e moglie non si può comunicare una parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, arg. 2

Collaborano di più nella rigenerazione spirituale, causa della parentela suddetta, il padrino e la madrina che non il padrino e sua moglie. Ora, il padrino e la madrina non contraggono per questo alcuna parentela spirituale. Quindi non la contrae neppure la moglie, per il fatto che il marito fa da padrino a qualcuno.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, arg. 3

Può capitare che il marito sia battezzato e la moglie non battezzata: come quando l'uno si converte dal paganesimo e l'altra resta infedele. Ora, la parentela spirituale non può comunicarsi a un non battezzato [a. prec., ad 3]. Quindi non sempre essa si comunica dal marito alla moglie.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, arg. 4

Il marito e la moglie possono rilevare insieme un battezzato dal sacro fonte. Se quindi la parentela spirituale si comunicasse dal marito alla moglie, ne seguirebbe che i due coniugi sarebbero due volte padrino e madrina della stessa persona. Ma ciò non è ammissibile.

Spl. III[a] q. 56, a. 4. SED CONTRA:

I beni spirituali sono più comunicabili di quelli corporali. Ora, la consanguineità del marito si comunica alla moglie mediante l'affinità. Quindi a maggior ragione si comunica la parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 56, a. 4. RESPONDEO:

Uno può diventare compadre di una persona in due modi. Primo, mediante l'azione di un altro, il quale ne battezza il figlio o lo tiene a battesimo. E in tal caso la parentela spirituale non si comunica dal marito alla moglie: a meno che il battezzato non sia figlio della moglie, perché

allora questa contrae direttamente la parentela spirituale, come anche il marito. Secondo, mediante l'azione propria: come quando uno rileva il figlio di un altro dal sacro fonte. E allora la parentela spirituale si comunica alla moglie solo se il matrimonio è consumato, poiché in caso contrario i coniugi non sono divenuti ancora «una sola carne». E ciò avviene per una specie di affinità. Per cui sembra che per lo stesso motivo essa si comunichi anche alle altre donne con le quali il padrino avesse avuto rapporti sessuali, sebbene non siano sue mogli. Da cui i versi seguenti: «**La donna che ha tenuto mio figlio al battesimo, o il cui figlio è stato tenuto da mia moglie, non potrà mai essere mia sposa. Se una donna ha tenuto il figlio di mia moglie che non è mio, potrà essere mia sposa alla morte di mia moglie**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 56, a. 4, ad arg. 1

Dal fatto che l'unione corporale e quella spirituale sono di genere diverso si può concludere che l'una non si identifica con l'altra, non che l'una non può essere causa dell'altra: poiché talora in cose di genere diverso l'una è causa dell'altra, o per se o per accidens.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, ad arg. 2

Il padrino e la madrina collaborano solo accidentalmente nella generazione spirituale del comune figlioccio: poiché di per sé uno solo basterebbe. Perciò non è necessario che nasca tra loro una parentela spirituale che impedisca di contrarre matrimonio tra loro. Vige infatti l'aforisma: «È regola fissa che per dirsi compadre, l'uno sia carnale e l'altro spirituale». Invece nel matrimonio il marito e la moglie diventano una carne sola, parlando di per sé. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, ad arg. 3

Se la moglie non è battezzata, la parentela spirituale non si comunica ad essa poiché ne è incapace, e non perché il matrimonio non basti a trasmettere tale parentela dal marito alla moglie.

Spl. III[a] q. 56, a. 4, ad arg. 4

Nulla impedisce che il marito e la moglie facciano insieme da padrini in un battesimo, poiché i padrini non contraggono fra loro alcuna parentela spirituale. D'altra parte nulla impedisce che la moglie diventi due volte madre spirituale della medesima persona per cause diverse: come per i legami del sangue può essere simultaneamente affine e consanguinea di una stessa persona.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che essa non si comunichi **ai figli carnali del padrino**. Infatti:

Spl. III[a] q. 56, a. 5, arg. 1

Nella parentela spirituale non si riscontrano gradi. Invece questi ci sarebbero se essa si comunicasse dal padre al figlio: poiché, come si è visto sopra *[q. 55, a. 1]*, la persona generata

«muta grado» di parentela. Perciò la parentela spirituale non si comunica ai figli carnali del padrino.

Spl. III[a] q. 56, a. 5, arg. 2

Il grado di parentela del padre col figlio è pari a quello tra due fratelli. Se quindi la parentela spirituale passasse dal padre al figlio, dovrebbe passare anche da fratello a fratello. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 56, a. 5. SED CONTRA:

Le autorità citate nel testo delle Sentenze [4, 42, 3 s.] dimostrano il contrario.

Spl. III[a] q. 56, a. 5. RESPONDEO:

Il figlio, come scrive **Aristotele**, è «qualcosa del padre», ma non viceversa. Perciò la parentela spirituale passa dal padre al figlio, ma non viceversa. **Ci sono dunque tre tipi di parentela spirituale:**

- **La prima**, denominata **paternità spirituale**, è quella tra **il padrino e il suo figlioccio** *[a. 2]*.

- **La seconda**, detta **compaternità,** è quella esistente **tra il padrino e i genitori del battezzato** [a. 4].

- **La terza**, detta **fraternità spirituale**, è quella **tra il figlioccio e i figli carnali del suo padrino** [Decr. di Graz. 2, 30, 3, cann. 2, 3, 5]. E ciascuna di esse è un impedimento dirimente del matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 56, a. 5, ad arg. 1

Le persone che derivano mediante successive generazioni carnali determinano gradi diversi rispetto a una data persona nel medesimo genere di parentela, non rispetto a una parentela di genere diverso: come il figlio è parente di primo grado rispetto a suo padre e alla matrigna, però in un altro genere di parentela. Ora, la parentela spirituale e quella carnale sono di genere diverso. Perciò il figlioccio non è nel medesimo genere di parentela con il figlio carnale rispetto al padre di lui, mediante il quale ha contratto tale legame. Quindi non è necessario che la parentela spirituale abbia dei gradi.

Spl. III[a] q. 56, a. 5, ad arg. 2

Un fratello non è qualcosa del fratello, come invece il figlio è «qualcosa del padre». La moglie però è qualcosa del marito, con il quale «è divenuta un'unica carne» [1 Cor 6, 16]. E così la parentela spirituale non passa da fratello a fratello, sia che la nascita abbia preceduto, sia che abbia seguito la suddetta parentela spirituale.

Spl. Questione 57
Proemio

Passiamo ora a parlare della parentela legale causata dall'adozione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:
1. Che cosa sia l'adozione;
2. Se con essa si contragga un impedimento per il matrimonio;
3. Tra quali persone essa si contragga.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'adozione non sia ben definita come l'«assunzione legale di una persona estranea in qualità di figlio, di nipote o di bisnipote», **Raimondo Penafort, Summa 4, 8, 1**. Infatti:

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 1

Il figlio deve essere sempre suddito di suo padre. Ma talora l'adottato non passa sotto l'autorità del padre adottivo. Quindi non sempre con l'adozione uno viene assunto «in qualità di figlio».

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 2

Secondo S. Paolo , **2Corinti 12, 14**, «i genitori devono mettere da parte per i figli». Il padre adottivo invece non sempre deve mettere da parte per l'adottato: poiché talora costui non ha diritto ai beni dell'adottante. Quindi l'adozione non è l'assunzione di una persona «in qualità di figlio».

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 3

L'adozione, con la quale si assume una persona come figlio, assomiglia alla generazione naturale. Essa quindi compete a coloro che sono in grado di generare dei figli. Ma ciò è falso: poiché non sono in grado di adottare né gli schiavi, né i minori di venticinque anni, né le donne, che pure sono in grado di generare naturalmente. Perciò l'adozione non può dirsi propriamente «assunzione di una persona in qualità di figlio».

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 4

Prendere per figlio un estraneo sembra esser necessario per supplire la mancanza di figli naturali. Ma chi più soffre di tale mancanza sono l'impotente e l'evirato. Perciò a questi specialmente compete di assumere così dei figli. Invece ad essi non è concesso di adottare. Dunque l'adozione non è "l'assunzione di una persona in qualità di figlio".

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 5

Nella **parentela spirituale**, in cui si ha una figliolanza senza generazione carnale, uno può essere indifferentemente **maggiore o minore del proprio figlioccio**: poiché un giovane può battezzare un anziano e viceversa. Se quindi con l'adozione una persona viene assunta in qualità di figlio senza generazione carnale, uno più anziano potrebbe adottare uno più giovane e viceversa. Il che non è vero. Si ha dunque la medesima conclusione.

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 6

Non esistono gradi tra l'adottante e l'adottato. Perciò qualsiasi adottato viene adottato in qualità di figlio. Quindi non è esatto affermare che può essere adottato «**in qualità di nipote**»

Spl. III[a] q. 57, a. 1, arg. 7

L'adozione deriva dall'amore: si dice infatti che Dio ci ha adottati per amore [Rm 8, 15; Gal 4, 5; Ef 1, 5]. Ora, la carità deve essere maggiore verso i parenti che verso gli estranei. Quindi l'adozione non deve essere «di una persona estranea», ma piuttosto di un parente.

Spl. III[a] q. 57, a. 1. RESPONDEO:

Dalla comunanza o compartecipazione naturale nasce una certa amicizia naturale. Ora la **comunanza di natura**, secondo il **Filosofo**, avviene in due modi:

«L'arte imita la natura», **Aristotele,** e supplisce ai suoi difetti. Come quindi uno può avere dei figli per generazione naturale, così può averne secondo il diritto positivo, che è «l'arte del buono e del giusto», **Digesto**, **a somiglianza dei figli naturali e per supplire alla loro perdita**, essendo questo lo scopo principale per cui è entrata in uso l'adozione. E poiché l'assumere implica un termine a quo, o punto di partenza, cosicché l'assumente non è assunto, è necessario che chi viene assunto come figlio sia una persona estranea. Come quindi la generazione naturale ha un termine ad quem, o punto di arrivo, cioè la forma che è «il fine della generazione », Aristotele, e un termine a quo, che è la forma contraria, così la generazione legale ha come termine ad quem il figlio o nipote di adozione, e come termine a quo una persona estranea. Quindi è evidente che la definizione suddetta esprime il **genere dell'adozione**, con le parole: «**assunzione legale** »; il termine **a quo**, dicendo: «**di una persona estranea**»; il termine **ad quem**, con l'espressione: «**in qualità di figlio o di nipote**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 57, a. 1, ad arg. 1

La filiazione adottiva è a imitazione di quella naturale. Ci sono perciò due specie di adozione:

- La prima che **imita perfettamente la filiazione naturale**: essa è chiamata arrogazione, e mette l'adottato sotto l'autorità dell'adottante. E allora costui succede al padre adottivo «ab intestato»: né può essere privato della quarta parte dell'eredità senza una colpa. Ma può essere adottato in questo modo solo **chi è autonomo**, cioè chi non ha padre; oppure, se lo ha, è da lui **emancipato**. E tale adozione viene compiuta solo dall'autorità suprema dello stato.

- L‘altro tipo di adozione **imita** invece **la filiazione naturale imperfettamente**: essa, che è chiamata semplice adozione, non sottopone l‘adottato all‘autorità dell‘adottante. Perciò costituisce piuttosto una predisposizione all‘adozione perfetta. E così può essere adottato anche chi non è autonomo; e tale adozione può essere autorizzata anche dal solo magistrato. Con essa l‘adottato non ha diritto sui beni dell‘adottante; e quest‘ultimo non è tenuto, se non vuole, a lasciargli qualcosa.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 2

E così risolta anche la seconda obiezioni.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 3

La generazione naturale è ordinata alla riproduzione della specie: perciò essa spetta a tutti coloro che hanno senza impedimenti la facoltà naturale di generare. L‘adozione invece è ordinata alla successione ereditaria: quindi spetta soltanto a coloro che hanno l‘autorità di disporre della propria eredità. Perciò chi non è in grado di disporre di se stesso, o è minore di venticinque anni, oppure le donne, non possono adottare nessuno senza un‘autorizzazione speciale dell‘autorità suprema dello stato.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 4

L‘eredità non può passare ai posteri mediante un uomo incapace in perpetuo di generare. Per cui tale eredità spetta per diritto ai suoi parenti più prossimi. Egli quindi non è in grado di adottare, come non è in grado di generare. Inoltre il dolore per la perdita dei figli è superiore al dispiacere di non averne mai avuti. Quindi coloro che sono incapaci di generare non hanno bisogno di un compenso per la mancanza dei figli come quelli che li hanno perduti, o che non hanno potuto averli per un impedimento accidentale.

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 5

La parentela spirituale si contrae col sacramento mediante il quale i fedeli rinascono in Cristo, in cui non c‘è differenza «tra maschio e femmina, tra schiavo e libero» [Gal 3, 28], e neppure tra giovane e vecchio. Perciò chiunque può diventare padre spirituale di un altro. Invece l‘adozione mira alla successione ereditaria, e implica una certa sottomissione dell‘adottato all‘adottante. Ora, non è conveniente che una persona anziana sia sottoposta nei rapporti familiari a una più giovane. Perciò il minore non può adottare il più anziano, ma a norma delle leggi è necessario che l‘adottato sia tanto più giovane dell‘adottante **da poter essere suo figlio naturale.**

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 6

Come capita di perdere i figli, così può capitare di perdere i nipoti. Essendosi quindi introdotta l‘adozione per compensare la perdita dei figli, come uno può sostituire un figlio, così può sostituire un nipote o un bisnipote**.**

Spl. III^a q. 57, a. 1, ad arg. 7

Il parente prossimo è chiamato per legge alla successione ereditaria. Perciò non occorre che egli venga chiamato a succedere mediante l‘adozione. E se viene adottato un parente a cui non

spetta l'eredità, ciò avviene non in quanto è parente, ma in quanto è estraneo al diritto di successione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che con l'**adozione** non si contragga un legame che è un **impedimento** matrimoniale. Infatti:

Spl. III[a] q. 57, a. 2, arg. 1

La cura delle anime è superiore a quella dei corpi. Ma per il fatto che uno è sotto la cura spirituale di **un sacerdote non contrae alcun vincolo di parentela**: altrimenti tutti gli abitanti di una parrocchia sarebbero imparentati con il loro parroco, e non potrebbero contrarre matrimonio con il figlio di lui. Quindi non può produrre una parentela neppure l'adozione che sottomette l'adottato alla cura dell'adottante.

Spl. III[a] q. 57, a. 2, arg. 2

Per il fatto che si riceve un beneficio non si contrae alcun vincolo di parentela col **benefattore**. Ma l'adozione non è altro che un atto di beneficenza. Quindi dall'adozione non nasce alcun vincolo di parentela

Spl. III[a] q. 57, a. 2, arg. 3

Secondo il Filosofo il padre naturale provvede al figlio in tre cose: quanto «all'esistenza, al nutrimento e all'educazione» Ora, la successione ereditaria è posteriore a queste tre cose. Eppure per il fatto che si provvede al nutrimento o all'educazione di una persona non si contrae alcun vincolo di parentela: diversamente le **balie,** i pedagoghi e i **maestri** sarebbero parenti; il che è falso. Quindi neppure con l'adozione, che dà il diritto di succedere a un'eredità, si contrae qualche parentela.

Spl. III[a] q. 57, a. 2, arg. 4

I sacramenti della Chiesa non sottostanno alle leggi umane. Ma il **matrimonio** è un **sacramento** della Chiesa. Perciò l'**adozione**, essendo un'**istituzione della legge umana**, non può impedire il matrimonio con i legami che essa produce.

Spl. III[a] q. 57, a. 2. SED CONTRA:

1. La parentela impedisce il matrimonio. Ora, l'adozione produce una parentela, cioè la parentela legale, come è evidente dalla sua definizione: poiché **la parentela legale è «una parentela che deriva dall'adozione»**, **Raimondo, Summa 4, 8, 1**. Quindi l'adozione produce un legame che impedisce il matrimonio.

2. La stessa conclusione deriva dai testi citati nelle Sentenze [4, 42, 3].

Spl. III[a] q. 57, a. 2. RESPONDEO:

La legge di Dio esclude il matrimonio specialmente tra quelle persone che devono necessariamente **abitare insieme**: poiché, come dice **Mosè Maimonide**, se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe una **facile occasione alla concupiscenza**, a rimedio della

quale è invece ordinato il matrimonio. Siccome dunque il figlio adottivo vive nella casa dell'adottante come il figlio naturale, così le leggi umane hanno proibito che venga contratto matrimonio tra costoro. E tale proibizione è stata in seguito **approvata dalla Chiesa [Decretales 4, 12, 1; Decr. di Graz. 2, 30, 3, 1]**: dal che risulta che la parentela legale è un impedimento al matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 57, a. 2, ad arg. 1-3

Sono così risolte anche le prime tre obiezioni: poiché **nessuna delle funzioni ricordate implica una coabitazione che possa essere un incentivo alla concupiscenza**. E così da esse non viene causata alcuna parentela che possa impedire il matrimonio.

Spl. III[a] q. 57, a. 2, ad arg. 4

Una proibizione della legge umana non basterebbe a stabilire un impedimento matrimoniale **se non intervenisse a confermarla l'autorità della Chiesa**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tale parentela si contragga solo tra il **padre e il figlio adottivo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 57, a. 3, arg. 1

Essa dovrebbe contrarsi, nel caso, tra il padre adottivo e la madre naturale dell'adottato, come avviene per la parentela spirituale *[q. 56, a. 4]*. Ma tra costoro non nasce alcuna parentela legale. Quindi neppure nasce tra altre persone all'infuori dell'adottante e dell'adottato.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, arg. 2

La parentela che impedisce il matrimonio è un impedimento perpetuo. Invece non è perpetuo l'impedimento tra il **figlio adottivo** e la **figlia naturale dell'adottante**, poiché dopo la morte del padre, o dopo la propria emancipazione, l'adottato può sposarla. Perciò con essa egli non ebbe mai alcuna parentela che impedisse il matrimonio.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, arg. 3

La parentela spirituale non può essere trasmessa a chi è incapace di presentare qualcuno ai sacramenti, o di rilevarlo: quindi non si comunica a chi non è battezzato *[q. 56, a. 3, ad 3]*. Le donne poi non sono in grado di adottare, come si è già notato [a. 1, ob. 3]. Quindi la parentela legale non si comunica dal marito alla moglie.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, arg. 4

La parentela spirituale è superiore a quella legale. Ma quella spirituale non si trasmette ai nipoti. Quindi neppure quella legale.

Spl. III[a] q. 57, a. 3. SED CONTRA:

1. La **parentela legale** assomiglia a quella carnale più della parentela **spirituale**. Ma quest'ultima si comunica ad altre persone *[q. 56, aa. 3, 4]*. Si comunica dunque anche quella legale.

2. I **testi riferiti dalle Sentenze** [4, 42, 3 s.] confermano questa conclusione.

Spl. III[a] q. 57, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono **tre tipi di parentela legale**;

- **La prima**, che segue la linea della discendenza, viene contratta **fra il padre e il figlio adottivo**, e quindi si estende ai figli dell'adottato, ai nipoti, ai bisnipoti, ecc.

- **La seconda** viene contratta **tra il figlio adottivo e il figlio naturale**.

- **La terza** [viene contratta] a modo di una certa affinità, che intercorre **tra il padre adottante e la moglie del figlio adottivo**, o viceversa **tra il figlio adottivo e la moglie dell'adottante**.

La prima e la terza sono **impedimenti perpetui** del matrimonio. La seconda invece **dura quanto l'autorità del padre adottivo**. Cosicché dopo la **morte di lui**, o dopo l'**emancipazione del figlio adottivo**, è permesso il matrimonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 1

A differenza dell'adozione, il battesimo non sottrae un figlio all'autorità del padre. Quindi il figlioccio rimane figlio di suo **padre** e del **compadre**; non così invece il figlio adottivo. **Per cui non si contrae alcuna affinità tra il padre adottivo e i genitori dell'adottato;** come invece accade con la parentela spirituale.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 2

La parentela legale impedisce il matrimonio a motivo della **coabitazione**. Per cui **quando viene meno la necessità di coabitare, nessun inconveniente si oppone alla cessazione del legame suddetto:** ad es. con la cessazione della dipendenza dal padre adottivo. Invece il padre adottivo e sua moglie conservano sempre una certa autorità sul figlio adottato e sulla moglie di lui. Per cui il vincolo di parentela tra di essi rimane.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 3

Anche la donna è in grado di adottare, con l'autorizzazione del potere civile supremo. Quindi anche ad essa può estendersi la parentela legale. - Inoltre il motivo per cui la parentela spirituale non si comunica ai non battezzati non è dovuto al fatto che essi non possono presentare nessuno ai sacramenti, ma al fatto che non sono capaci di alcuna funzione spirituale.

Spl. III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 4

Con la rigenerazione spirituale il figlioccio non viene assoggettato all'autorità e alla cura di un altro padre, come accade invece nella parentela legale. Per cui tutto ciò che è in potere del figlio adottivo passa sotto la soggezione dell'adottante. Quindi con il padre vengono adottati i figli e i nipoti che sono sotto il potere del figlio adottivo.

Spl. Questione 58
Proemio

Passiamo ora a considerare cumulativamente cinque impedimenti matrimoniali: l'impotenza, il maleficio, la follia, l'incesto e il difetto di età.
In proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se l'impotenza impedisca il matrimonio;
2. Se l'impedisca il maleficio;
3. Se la follia;
4. Se l'incesto;
5. Se il difetto di età.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**impotenza** non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 1

Il rapporto sessuale non è essenziale al matrimonio, poiché i matrimoni accompagnati dal voto concorde di castità sono più perfetti. Ma l'impotenza non toglie al matrimonio altro che il rapporto sessuale. Quindi essa non è un impedimento dirimente del matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 2

Impedisce l'unione sessuale non solo l'impotenza, ma anche l'eccessiva passionalità. Eppure quest'ultima non viene elencata tra gli impedimenti matrimoniali. Quindi non lo è neppure l'impotenza.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 3

Tutti i vecchi sono impotenti. Ma i vecchi possono contrarre matrimonio. Quindi l'impotenza non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 4

Se la donna quando contrae il matrimonio sa che il marito è impotente, il loro è un vero matrimonio. Perciò l'impotenza di per sé non è un impedimento matrimoniale.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 5

Capita che talora uno sia abile a compiere l'unione sessuale con una donna violata, e impotente rispetto a una vergine. E in qualcuno si riscontra che è potente rispetto a una donna bella che ne infiamma la concupiscenza, e impotente verso una donna brutta. Quindi l'impotenza, pur

essendo un impedimento a contrarre [il matrimonio] con una data persona, non lo è tuttavia in un modo assoluto.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, arg. 6

La donna comunemente è meno sensuale dell'uomo [Aristotele, De gen. animal. 4, 1]. Ma per questo le donne non sono escluse dal matrimonio. Quindi neppure l'impotenza dell'uomo è un impedimento.

Spl. III[a] q. 58, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei sacri Canoni si legge [**Decretales 4, 15, 2**]: «**Come è inabile al matrimonio il bambino, che non è in grado di rendere il debito coniugale, così sono inabili a contrarre matrimonio gli impotenti**».

2. Nessuno può obbligarsi all'impossibile. Ma nel matrimonio l'uomo si obbliga al rapporto sessuale: poiché è in rapporto a ciò che cede all'altro coniuge il potere sul proprio corpo. Quindi **l'impotente, che non è in grado di compiere quell'atto, non può contrarre matrimonio**.

Spl. III[a] q. 58, a. 1. RESPONDEO:

Nel matrimonio si ha un contratto per cui i coniugi si obbligano reciprocamente a rendere il debito coniugale. Come dunque negli altri contratti non è ammissibile che uno si obblighi a cose che non può dare o fare, così **non è ammissibile che si impegni col contratto di matrimonio chi non è in grado di rendere il debito coniugale.** E tale impedimento è denominato genericamente «di **impotenza**». Ma questa può essere di

- origine interna e naturale; oppure di **origine esterna e accidentale**: può derivare, ad es., da un **maleficio**, come vedremo nell'articolo seguente.

- Quella poi di **origine naturale** può essere di due specie:

+ **temporanea**, se è possibile porvi rimedio con la medicina o con lo sviluppo dell'età, e allora non dirime il matrimonio;

+ oppure **perpetua**, e allora dirime il matrimonio. Cosicché colui che ne è colpito viene privato per sempre della facoltà di risposarsi, mentre l'altro coniuge «**può nel Signore sposare chi vuole**», **1Corinti 7, 39** *[La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore.]*. Per conoscere poi se l'impedimento è sì o no perpetuo, la Chiesa ha determinato un periodo di tre anni: cosicché se dopo un triennio, in cui da ambo le parti i coniugi hanno tentato fedelmente di attuare la loro unione, il **matrimonio risulta non consumato**, esso viene dichiarato **nullo dall'autorità della Chiesa**. Ma in tale giudizio la Chiesa può talvolta sbagliare: poiché talora un triennio non è sufficiente per provare la perpetuità dell'impotenza. E allora la Chiesa, se si accorge di essersi ingannata, in quanto chi era affetto da impotenza risulta avere compiuto l'atto coniugale con un'altra donna o con la stessa, riconferma il matrimonio precedente ed eventualmente dirime il secondo, anche se è stato contratto col suo permesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 1

Sebbene l'atto del rapporto sessuale non sia essenziale al matrimonio *[?]*, è però essenziale la capacità di compierlo: poiché **il matrimonio conferisce ai coniugi il potere reciproco sul corpo altrui** in ordine all'unione sessuale.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 2

Una passionalità eccessiva difficilmente può essere un impedimento perpetuo. Se però per un triennio impedisse il rapporto sarebbe da giudicarsi tale. Ma poiché l'impotenza è assai più frequente e più radicale (eliminando non solo la fecondazione, ma il vigore stesso delle membra deputate all'unione coniugale), si ricorda tra gli impedimenti piuttosto l'impotenza che l'eccesso di passionalità: poiché ogni difetto naturale in questo campo si riduce all'impotenza.

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 3

Sebbene i vecchi non siano in grado di generare, sono però capaci dell'atto coniugale. Per questo è loro concesso di contrarre matrimonio in quanto esso è un **rimedio alla concupiscenza**, sebbene non siano in grado di usarne in quanto è un compito naturale [ordinato alla generazione].

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 4

In qualsiasi contratto si osserva questa norma, che chi non è in grado di soddisfare un impegno non è considerato abile a quel contratto che ne implica il soddisfacimento. Tuttavia in due modi uno può essere incapace di soddisfare:

- **Primo**, per un'**incapacità di diritto**. E tale impotenza annulla radicalmente il contratto: sia che l'altro contraente conosca tale impotenza, sia che non la conosca.

- **Secondo**, per un'**incapacità di fatto**. E allora, se l'altro contraente conoscendo tale impotenza tuttavia stipula il contratto, mostra di perseguire con esso un altro scopo: quindi il contratto è valido. Se invece non la conosce, il contratto è nullo.

- Ora l'**impotenza fisica**, che rende l'uomo **incapace di rendere il debito** coniugale, e **la condizione servile**, che impedisce di fatto all'uomo di **renderlo liberamente**, sono **impedimenti dirimenti** del matrimonio **quando l'altro coniuge le ignora**.

- Invece gli impedimenti che rendono inabili per diritto a rendere il debito, come ad es. la **consanguineità**, **rendono nullo il matrimonio** ne sia o meno a conoscenza l'altro coniuge. Per cui il **Maestro delle Sentenze 4, 34, 1** afferma che le due cose suddette rendono le persone «**non del tutto illegittime**».

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 5

Non è possibile che uno sia impotente in perpetuo rispetto a una persona e potente rispetto a un'altra. Se poi uno non è in grado di violare una vergine, pur potendo compiere l'atto con una donna violata, allora si può ricorrere a un intervento chirurgico per rendere possibile l'atto coniugale. E ciò non sarebbe contro il matrimonio: poiché non viene fatto a scopo di piacere, ma di guarigione. La ripugnanza poi verso una certa donna non è una causa naturale, ma una

causa accidentale estrinseca. Perciò essa va giudicata come il maleficio, di cui stiamo per parlare [a. seg.].

Spl. III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 6

Nella generazione il maschio è attivo, mentre la donna è passiva (De gen. an., 1, cc. 20, 21). Perciò l'attitudine all'atto coniugale si richiede più nell'uomo che nella donna. Per questo la frigidità che rende impotente l'uomo non rende impotente la donna. Nella donna però ci può essere un impedimento naturale di altro genere, cioè l'**impenetrabilità dovuta a un restringimento**. E in questo caso tale imperfezione va giudicata come l'**impotenza dell'uomo**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **maleficio** non possa essere un **impedimento matrimoniale** Infatti:

Spl. III[a] q. 58, a. 2, arg. 1

Tali malefici sono opera dei demoni. Ma i demoni non hanno il potere di impedire l'atto matrimoniale più delle altre azioni materiali, che essi non possono impedire: altrimenti porterebbero il disordine in tutto il mondo, impedendo di mangiare, di camminare, ecc. Quindi i malefici non possono impedire il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 2, arg. 2

Le opere di Dio sono superiori a quelle del diavolo. Ma il maleficio è opera del diavolo. Perciò esso non può impedire il matrimonio, che è opera di Dio.

Spl. III[a] q. 58, a. 2, arg. 3

Nessun impedimento dirime il matrimonio contratto, se non è perpetuo. Ora, il maleficio non può essere un **impedimento perpetuo**: poiché il demonio ha potere solo sui peccatori, per cui eliminato il peccato cessa il maleficio; oppure può essere tolto con un altro maleficio, o con gli esorcismi della Chiesa, i quali sono ordinati a reprimere il potere dei demoni. Quindi il maleficio non può impedire il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 2, arg. 4

Il rapporto sessuale non può essere impedito se non immobilizzando la potenza generativa, che è il principio di tale atto. Ma la facoltà generativa di un uomo è pressoché uguale rispetto a tutte le donne. Perciò il maleficio non può essere un impedimento rispetto a una donna se non lo è rispetto a tutte le altre.

Spl. III[a] q. 58, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Decreto [di Graz. 2, 33, 1, 4] si fa la questione: «Se a causa di donne fattucchiere e malefiche», ecc. E si conclude: «Se non si riesce a guarirli, i coniugi possono dividersi».

2. Il potere dei demoni è superiore a quello dell'uomo, secondo l'espressione del libro di **Giobbe 41, 24**: «**Non esiste un potere simile sulla terra**», ecc. Ma uno può essere reso impotente con una bevanda, o con la sterilizzazione, per cui il matrimonio risulta impedito. Quindi a maggior ragione ciò può avvenire **per opera del demonio**.

Spl. III[a] q. 58, a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni affermano che il maleficio esiste solo nella **credulità della gente**, che attribuisce al maleficio degli effetti naturali le cui cause sono occulte. - **Ma ciò è contro l'insegnamento dei Santi Padri,** i quali scrivono che i demoni hanno potere **sui corpi** e sull'immaginazione dell'uomo, secondo la permissione di Dio. Per cui i fattucchieri col loro aiuto possono fare dei malefici. L'opinione suddetta deriva poi da una **mancanza di fede**. Poiché costoro non credono che esistano i demoni se non nella persuasione del volgo: **nel senso che l'uomo attribuirebbe al demonio le paure che egli si crea;** e anche perché allora l'immaginazione fortemente impressionata presenta delle figure sensibili in cui si pensa di vedere dei demoni. - **Ma questa spiegazione è incompatibile con la vera fede**, per cui crediamo che ci sono degli angeli caduti dal cielo, i demoni **[Lc 10, 17 ss.; 11, 14 ss.; Ap 12, 7 ss.]** *[I settantadue tornarono pieni di gioia dicendo: «Signore, anche i demòni si sottomettono a noi nel tuo nome»; Gesù stava scacciando un demonio che era muto. Uscito il demonio, il muto cominciò a parlare e le folle rimasero meravigliate; Esultate, dunque, o cieli, e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è precipitato sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo».]*, i quali per la sottigliezza della loro natura possono fare molte cose che noi non possiamo. E quelli che li inducono a fare tali cose sono chiamati **fattucchieri.** Per questo motivo altri affermano che col maleficio si può creare un **impedimento al rapporto sessuale**, che però non sarebbe mai perpetuo, così da dirimere un matrimonio già contratto. E dicono che le leggi antiche, le quali ne parlano, sono state abrogate. - Ma ciò è in contrasto con l'esperienza. Ed è contro le leggi più recenti [Decretales 4, 15, 7], che concordano con quelle antiche [Decr. di Graz. 2, 33, 1, 4]. Perciò si devono distinguere due casi. Se l'**impotenza** dovuta al maleficio è **perpetua**, allora dirime il matrimonio. Se invece non è perpetua, non lo dirime. E per averne la prova la Chiesa ha stabilito un triennio, come per l'impotenza naturale, di cui abbiamo parlato sopra *[a. 1]*. Tuttavia tra il **maleficio** e l'**impotenza naturale** c'è questa differenza: che l'impotente per natura è tale rispetto a qualsiasi donna; per cui in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio non si concede all'uomo di risposarsi con un'altra donna. Invece in caso di maleficio uno può essere impotente rispetto a una donna e non a un'altra: e allora, quando la Chiesa dirime il matrimonio, concede a entrambi i coniugi di contrarne un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 58, a. 2, ad arg. 1

Il peccato originale, che ha reso l'uomo schiavo del demonio, si trasmette a noi mediante la generazione: perciò Dio permette al demonio di agire col maleficio più su questo che sugli altri atti dell'uomo; come del resto la virtù dei fattucchieri si esercita più sui serpenti che sugli altri animali, come fa notare S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 28], poiché il demonio tentò la donna servendosi del serpente [Gen 3].

Spl. IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 2

Un‘opera di Dio può essere impedita dal demonio per **divina permissione**, e non perché il diavolo sia più forte di Dio così da poterne distruggere l‘opera con la prepotenza.

Spl. IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 3

Un maleficio è **perpetuo** nel senso che **non ha alcun rimedio da parte dell‘uomo**: sebbene Dio possa prestarvi rimedio tenendo a freno il demonio, e anche il demonio desistendo. E d‘altra parte non è vero che un maleficio possa essere sempre eliminato da un altro maleficio: come confessano gli stessi fattucchieri. Del resto, anche se si potesse rimediare con un altro maleficio, l‘impedimento sarebbe da ritenersi perpetuo: poiché non si deve in alcun modo invocare con un maleficio l‘aiuto del demonio. E così pure non è detto che se uno è caduto sotto il potere del demonio per un peccato, **cessando il peccato** debba cessare tale soggezione. Poiché talora il castigo continua anche dopo che è cessata la colpa. E gli stessi esorcismi della Chiesa, quando una disposizione divina lo richiede, non sempre valgono a **reprimere il demonio** rispetto a tutte le molestie corporali. Valgono però sempre contro quelle infestazioni diaboliche per cui principalmente sono stati istituiti.

Spl. IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 4

Il maleficio può rendere impotenti rispetto a tutte le donne, o rispetto a una soltanto: poiché il demonio è una causa volontaria, che non agisce per necessità fisica. Inoltre l‘impedimento dovuto al maleficio **può dipendere da un influsso diabolico sull‘immaginativa**, per cui risulta eliminata del tutto in un uomo la concupiscenza verso una data donna, e non verso le altre.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **follia** non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. IIIª q. 58, a. 3, arg. 1

Il matrimonio spirituale, che si contrae col battesimo, è superiore a quello carnale. Ma i pazzi possono essere battezzati. Quindi possono anche contrarre matrimonio.

Spl. IIIª q. 58, a. 3, arg. 2

L‘impotenza impedisce il matrimonio perché impedisce il rapporto sessuale. Questo invece non trova ostacolo nella follia. Quindi non trova impedimento nella follia neppure il matrimonio.

Spl. IIIª q. 58, a. 3, arg. 3

Il matrimonio trova un impedimento dirimente solo negli **impedimenti perpetui**. Ma della pazzia non si può sapere se sia un impedimento perpetuo. Essa dunque non può dirimere il matrimonio.

Spl. IIIª q. 58, a. 3, arg. 4

Nei versi riferiti sopra *[q. 50, a. 1, nel corpo]* c'è l'elenco completo degli impedimenti dirimenti. Ma in esso manca la follia. Quindi…

Spl. III[a] q. 58, a. 3. SED CONTRA:

1. **L'uso di ragione è infirmato più dalla follia che dall'errore**. Ma l'errore impedisce il matrimonio *[q. 51]*. Quindi anche la follia.

2. I pazzi sono **esclusi da qualsiasi contratto**. Ora, il matrimonio è un contratto. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 58, a. 3 RESPONDEO:

La follia di cui parliamo può precedere o seguire il matrimonio. **Se lo segue, in nessun modo può dirimerlo.** Se invece lo precede, bisogna distinguere:

- perché **o il pazzo ha intervalli lucidi**, o non ne ha. Nel caso che li abbia, **pur non essendo bene che contragga matrimonio**, non potendo educare la prole, se tuttavia lo fa, il matrimonio è valido.

- Se invece **non ha tali intervalli**, o contrae il matrimonio nei momenti di follia, il suo non è un vero matrimonio, **non potendoci essere il consenso dove manca l'uso della ragione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 1

L'uso della ragione non è una condizione determinante per il battesimo, come lo è invece per il matrimonio. Quindi il paragone non regge. - Del battesimo dei pazzi poi abbiamo già trattato *[cf.In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2; III, q. 68, a. 12]*.

Spl. III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 2

La follia impedisce il matrimonio per un difetto relativo al consenso che lo produce, non già all'atto coniugale, come nel caso dell'impotenza. Tuttavia il Maestro delle Sentenze [4, 34, 4] parla insieme delle due cose poiché entrambe sono difetti naturali.

Spl. III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 3

Un **impedimento momentaneo** che infirma la causa del matrimonio, cioè il **consenso**, rende nullo il matrimonio. Invece un impedimento dell'atto coniugale, per annullare il matrimonio, deve essere perpetuo.

Spl. III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 4

Questo impedimento **si riduce all'errore**: poiché in entrambi i casi c'è un **difetto di consenso** per una carenza della ragione.

ARTICOLO 4

VIDETUR Sembra che l'**incesto con la sorella della propria moglie** non dirima il matrimonio. Infatti:

Spl. III[a] q. 58, a. 4, arg. 1

La moglie non deve essere punita per i peccati del marito. Ora, così avverrebbe, se il matrimonio venisse interrotto per il motivo suddetto. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 58, a. 4, arg. 2

Chi compie un incesto con una propria consanguinea pecca più gravemente di chi lo compie con una consanguinea della propria moglie. Ma il primo peccato non impedisce il matrimonio. Quindi neppure il secondo.

Spl. III[a] q. 58, a. 4, arg. 3

Se la separazione viene inflitta come castigo del peccatore, sembra che l'incestuoso debba essere diviso anche dalla seconda moglie, sposata da lui dopo la morte della prima. Il che invece non accade.

Spl. III[a] q. 58, a. 4, arg. 4

Neppure questo impedimento viene ricordato nell'elenco di cui abbiamo parlato *[q. 50, a. 1, nel corpo]*. Esso quindi non dirime il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 4. SED CONTRA:

1. Chi ha rapporti sessuali con la sorella della propria moglie contrae affinità con la sua stessa moglie. Ma l'affinità dirime il matrimonio. Quindi lo dirime anche l'incesto suddetto.

2. «**Uno deve essere punito nelle cose stesse in cui pecca**», **Sapienza 11, 17.** Ora, costui pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione del matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 4. RESPONDEO:

Se uno commette un **peccato carnale con la sorella o con un'altra consanguinea della propria moglie** prima di contrarre il matrimonio, il matrimonio deve essere annullato a motivo dell'**affinità contratta**, anche se sono stati già celebrati gli sponsali. Se invece il peccato è posteriore al matrimonio già contratto e consumato, allora non si esige una separazione totale, ma **il marito perde il diritto di chiedere il debito coniugale**, così da non poterlo fare senza peccato. Però è tenuto a renderlo se la moglie lo chiede **[Decretales 4, 13, cc. 1, 4]**: poiché questa non può essere punita per il peccato del marito. Costui inoltre dopo la morte della moglie deve rimanere del tutto «**senza speranza di risposarsi**» **[ib., c. 4]**: a meno che, in vista della sua fragilità, cioè nel timore che possa avere dei rapporti illeciti, non si ricorra a una **dispensa**. Se invece contraesse matrimonio senza dispensa, peccherebbe violando le leggi della Chiesa, ma non per questo il matrimonio dovrebbe essere dichiarato nullo *[ib.]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. L'incesto infatti è tra gli impedimenti del matrimonio non a motivo della **colpa**, ma a motivo dell'**affinità** che produce. Per cui non è nell'elenco degli impedimenti, riducendosi all'impedimento dell'affinità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **difetto di età** non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

Spl. III[a] q. 58, a. 5, arg. 1

Le leggi civili impongono il **tutore ai fanciulli fino all'età di venticinque anni**. Quindi la ragione pare che non sia matura fino a tale età. Per cui dovrebbe essere quella l'età canonica per il matrimonio. Invece già prima di essa è lecito contrarre matrimonio. Quindi la mancanza dell'età stabilita non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, arg. 2

Il vincolo della professione religiosa è perpetuo come il vincolo del matrimonio. Ma a norma delle nuove leggi [Decretales 3, 31, cc. 8, 11] non si può fare la professione religiosa prima dei quattordici anni. Se quindi il difetto di età fosse un impedimento, prima di questa età non si potrebbe neppure contrarre matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, arg. 3

Il consenso matrimoniale è richiesto dalla parte della donna come dalla parte dell'uomo. Ora, la donna può contrarre matrimonio prima dei quattordici anni. Quindi può farlo anche l'uomo.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, arg. 4

L'impotenza non impedisce il matrimonio se non quando è perpetua e ignorata. Ma il difetto di età non è né perpetuo, né ignorato. Quindi non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, arg. 5

Il difetto di età non è ricordato nell'elenco degli impedimenti *[q. 50, a. 1, nel corpo]*. Perciò non è un impedimento matrimoniale.

Spl. III[a] q. 58, a. 5. SED CONTRA:

1. Nei **Canoni [Decretales 4, 15, 2]** si legge che «**il fanciullo incapace di rendere il debito coniugale è inabile al matrimonio**». Ma ordinariamente, come nota **Aristotele** [De hist. animal. 7, 1], l'uomo non è in grado di fare questo prima dei quattordici anni. Quindi…

2. Nota ancora il Filosofo [De anima 2, 4] che «tutte le realtà materiali hanno un limite costante di grandezza e di aumento». Essendo quindi il matrimonio un istituto naturale, deve avere una determinazione di tempo e di età, mancando la quale esso non può sussistere.

Spl. III[a] q. 58, a. 5. RESPONDEO:

Essendo il matrimonio una specie di contratto, sottostà alle leggi positive come gli altri contratti. Perciò il diritto [Decretales 4, 2, 9 s.] ha stabilito che **il matrimonio non venga contratto prima dell'età della discrezione, nella quale entrambi i contraenti possano deliberare coscientemente riguardo ad esso e avere rapporti coniugali; e se viene contratto prima sia considerato nullo**. L'età della discrezione poi è ordinariamente quella dei **quattordici anni per l'uomo** e di **dodici per la donna**, come si è spiegato sopra *[q. 43, a. 2]*. Siccome però le leggi positive mirano a ciò che avviene nella maggior parte dei casi, se uno raggiunge la maturità suddetta prima di tale età, in modo che il vigore della natura e della ragione «supplisca il difetto dell'età» [Decretales 4, 2, 9], in tal caso il matrimonio è valido.

Se quindi i contraenti hanno rapporti sessuali prima dell'età della pubertà, il loro matrimonio è indissolubile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 58, a. 5, ad arg. 1

Nelle cose **conformi all'inclinazione naturale** non si esige tanta maturità di giudizio per deliberare come nelle altre. E così uno può acconsentire al matrimonio prima che possa deliberare in altri contratti senza il tutore.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni, poiché i voti religiosi riguardano cose che superano l'inclinazione naturale e presentano maggiori obiezioni del matrimonio.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, ad arg. 3

Come insegna **Aristotele**, la donna raggiunge l'età della pubertà prima dell'uomo. Da cui la differenza rispetto alla legge.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, ad arg. 4

Nel difetto di età c'è impedimento non solo per l'impotenza fisica, ma anche per una carenza di giudizio, il quale è ancora incapace di dare un consenso che deve durare per sempre.

Spl. III[a] q. 58, a. 5, ad arg. 5

Come l'**impedimento della follia**, così anche quello del **difetto di età** si riduce all'impedimento dell'**errore**: poiché in questi casi l'uomo non ha l'uso pieno del libero arbitrio.

Spl. Questione 59
Proemio

Veniamo ora a parlare della **disparità di culto** come impedimento del matrimonio.
In proposito si pongono sei quesiti:

1. Se un cristiano possa contrarre matrimonio con un'infedele;
2. Se il matrimonio tra infedeli sia valido;
3. Se il coniuge convertito alla fede possa convivere con quello rimasto infedele il quale ricusa di convertirsi;
4. Se il marito possa abbandonare la moglie infedele;
5. Se possa risposarsi con un'altra donna;
6. Se il marito possa rimandare la moglie per altri peccati come può farlo per l'incredulità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un cristiano possa **contrarre matrimonio con un'infedele**. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 1, arg. 1

Il patriarca Giuseppe sposò un'egiziana, **Genesi 41, 45**, ed **Ester 2, 16 s.,** sposò Assuero. Ma in entrambi i casi ci fu disparità di culto, poiché un coniuge era credente e l'altro infedele. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, arg. 2

La fede dell'antico e del nuovo Testamento è identica. Ma secondo l'antica legge era ammesso il matrimonio tra un fedele e un'infedele: poiché si legge nel **Deuteronomio 21, 10 ss**.: «Se andrai in guerra contro i tuoi nemici, e vedrai nel numero dei prigionieri una donna bella d'aspetto e ti sentirai legato a lei tanto da volerla prendere in moglie, te la condurrai a casa». Quindi ciò è ammesso anche nella nuova legge.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, arg. 3

Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ora, tra un cristiano e un'infedele in certi casi si possono contrarre gli sponsali con la condizione che in seguito l'infedele si converta. Perciò con la stessa condizione si può contrarre anche il matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, arg. 4

Tutti gli impedimenti matrimoniali sono in qualche modo direttamente contrari al matrimonio. L'incredulità invece non contrasta col matrimonio: essendo questo un compito naturale,

mentre la fede è superiore alla natura. Quindi la disparità di religione non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, arg. 5

Ci può essere disparità di religione anche tra due battezzati: come quando un battezzato cade nell'**eresia**. Eppure se costui sposa una cattolica si ha un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 1. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, **2Corinti 6, 14**, si domanda: «**Che comunanza c'è fra la luce e le tenebre?**». **Ma tra marito e moglie c'è la massima comunanza**. Chi dunque è nella luce della fede non può contrarre matrimonio con chi è nelle tenebre dell'infedeltà.

2. In **Malachia 2, 11**, si legge: «**Giuda ha profanato ciò che è sacro al Signore, e ha sposato le figlie di un dio straniero**». Ma la profanazione non ci sarebbe stata se con esse fosse stato possibile contrarre un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto impedisce il matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 1. RESPONDEO:

Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Essendo dunque l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono a educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Se dunque essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non ci può essere tra di loro un buon matrimonio. E così la **disparità di culto** precedente **impedisce di contrarre matrimonio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 59, a. 1, ad arg. 1

Dall'**antica legge** era permesso contrarre matrimonio con alcuni infedeli e con altri proibito. In particolare ciò era proibito **con i Cananei**, **Esodo 34, 16**; **Deuteronomio 7, 3**: sia perché il Signore aveva ordinato di ucciderli per la loro ostinazione, **Deuteronomio 7, 2,** sia per il maggior pericolo dei coniugi e dei figli di essere trascinati all'**idolatria**, dato che gli Israeliti erano più propensi ai loro riti per il contatto con essi. Ciò era invece permesso con altri popoli: soprattutto perché non c'era il pericolo di lasciarsi portare all'idolatria. E così **Giuseppe**, **Mosè**, **Esodo 2, 21**; **Numeri 12, 1,** ed **Ester** contrassero matrimonio con degli infedeli. Ma nella nuova legge, che è diffusa in tutto il mondo, il **motivo indicato vale per tutti gli infedeli.** Perciò la disparità di culto che precede il matrimonio è un impedimento a contrarlo e lo dirime se è contratto.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, ad arg. 2

La legge ricordata o parla degli altri popoli con i quali era lecito contrarre matrimonio, oppure si riferisce al caso di una **donna prigioniera disposta a convertirsi alla fede e al culto di Dio**.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, ad arg. 3

Il presente sta al presente come il futuro al futuro. Perciò quando il contratto di matrimonio si fa al presente l'unità di culto nei contraenti deve essere attuale; negli sponsali invece, in cui si stipula un matrimonio per il futuro, basta la condizione che in futuro si raggiunga l'unità di culto.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, ad arg. 4

La disparità di culto, come si è spiegato [nel corpo], è contraria al matrimonio a causa del suo bene principale, che è il bene della prole.

Spl. III[a] q. 59, a. 1, ad arg. 5

Il matrimonio è un sacramento: perciò la validità del sacramento richiede che i due coniugi siano nell'**identico rapporto rispetto al sacramento della fede, cioè al battesimo**, piuttosto che alla fede interiore. E così l'impedimento di cui parliamo non è chiamato disparità di fede, ma disparità di culto, cioè del culto esterno, come si è visto [In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 1]. Cosicché se un fedele sposa un'eretica battezzata, contrae un vero matrimonio. Sebbene pecchi, se lo fa a ragion veduta: come peccherebbe contraendolo scientemente con una scomunicata. E tuttavia il matrimonio non sarebbe nullo. Se invece un catecumeno, che ha la vera fede ma non è ancora battezzato, contraesse matrimonio con una fedele battezzata, non si avrebbe un vero matrimonio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tra gli **infedeli** non ci sia un **vero matrimonio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 2, arg. 1

Il matrimonio è un sacramento della Chiesa *[q. 42, a. 1]*. Ma «la porta dei sacramenti» è il battesimo, *cf. III, q. 63, a. 6; q. 73, a. 3*. Perciò gli infedeli, che non sono battezzati, non possono contrarre matrimonio, come non possono ricevere nemmeno gli altri sacramenti.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, arg. 2

Due mali impediscono il bene più di uno solo. Ora, la mancanza di fede da parte di un coniuge solo impedisce quel bene che è il matrimonio [a. prec.]. Perciò a maggior ragione lo impedisce tale mancanza in entrambi. Quindi tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, arg. 3

Come c'è disparità di culto tra un infedele e un fedele, così ce ne può essere tra due infedeli: come quando uno è pagano e l'altro giudeo. Ma la disparità di culto, come si è visto sopra [ib.], impedisce il matrimonio. Quindi almeno tra gli infedeli di religione diversa non ci può essere un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, arg. 4

Nel matrimonio non manca la vera pudicizia. Invece, secondo S. Agostino, «non c'è vera pudicizia tra un infedele e sua moglie». Quindi non c'è un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, arg. 5

Nel vero matrimonio il rapporto sessuale è scusato dal peccato [q. 49, a. 4]. Ma il matrimonio degli infedeli non può avere tale effetto: poiché, come dice la Glossa [ord. su Rm 14, 23], «tutta la vita degli infedeli è peccato». Perciò tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 12**,scrive: «**Se un fratello ha in moglie un'infedele**», ecc. Ma una donna non può essere moglie che per il matrimonio. Quindi il matrimonio degli infedeli è un vero matrimonio.

2. Gli elementi precedenti non dipendono da quelli successivi. **Ora, il matrimonio è un compito della natura, la quale precede lo stato della grazia, il cui principio è la fede**. Perciò la mancanza di fede non può impedire che il matrimonio tra gli infedeli sia un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 59, a. 2. RESPONDEO:

Il matrimonio fu istituito principalmente per il **bene della prole**; e non solo per generarla, poiché ciò potrebbe ottenersi anche senza il matrimonio, ma per il suo completo sviluppo: poiché qualsiasi essere tende per natura a condurre a compimento il proprio effetto. Ora, nella prole si devono distinguere **due perfezioni**: la **perfezione della natura**, sia rispetto al corpo che rispetto all'anima, secondo le norme della legge naturale, **e la perfezione della grazia**. Ma la prima è una perfezione materiale e imperfetta rispetto alla seconda. Essendo quindi le cose ordinate a un fine proporzionate al fine stesso, il matrimonio che tende al primo tipo di perfezione è qualcosa di imperfetto e materiale rispetto a quello che tende al secondo. E siccome la prima perfezione è comune ai fedeli e agli infedeli, mentre la seconda è soltanto dei fedeli, di conseguenza **anche quello degli infedeli è un vero matrimonio, però senza quell'ultima perfezione che si riscontra in quello dei fedeli.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 1

Il matrimonio *[q. 42, a. 2]* non fu istituito soltanto come sacramento, ma anche come compito naturale. Sebbene quindi gli infedeli non lo abbiano come un sacramento amministrato dai ministri della Chiesa, lo hanno però come **compito naturale**. - E tuttavia anche questo matrimonio è in qualche modo virtualmente un sacramento: sebbene non in maniera attuale, non essendo stato attualmente contratto nella fede della Chiesa.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 2

La disparità di culto impedisce il matrimonio non per la carenza della fede, ma **per la diversità delle credenze.** Poiché la disparità di culto **impedisce non solo la perfezione soprannaturale** della prole, **ma anche quella naturale**, cercando i genitori di volgere i figli verso mete diverse. Il che non avviene quando entrambi sono infedeli.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 3

Il matrimonio tra infedeli è un compito naturale. Ora, quanto rientra nella legge naturale è determinabile dalle **leggi positive.** Se dunque una legge positiva proibisce agli **infedeli** di religione diversa di contrarre matrimonio fra di loro, la disparità di culto è anche per essi un impedimento matrimoniale. Ma nella legge divina non ci sono proibizioni: poiché a Dio non importa in che modo uno devii dalla fede, quando è privo della grazia. E neppure c'è proibizione da parte della Chiesa, la quale «**non ha il compito di giudicare quelli di fuori**», **1Corinti 5, 12**.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 4

Si dice che la pudicizia e le altre virtù degli infedeli non sono vere virtù perché non possono raggiungere il fine della vera virtù, che è la vera felicità: come si dice che non è vero vino quello che non ha l'effetto del vino.

Spl. III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 5

Un infedele non pecca nel rapporto coniugale se lo fa per il bene della prole, o per rendere il debito in forza della fedeltà che lo lega al coniuge: poiché questo è un atto di giustizia e di temperanza che osserva le debite circostanze nei piaceri del tatto; come non pecca nel compiere gli altri atti delle virtù politiche. E si dice che «tutta la vita degli infedeli è peccato» non nel senso che pecchino in ogni loro atto, ma perché con le loro azioni non sono in grado di liberarsi dalla schiavitù del peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il coniuge convertito non possa rimanere con la moglie con la quale si era sposato prima del battesimo, se questa non vuole convertirsi. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 3, arg. 1

Per l'identico pericolo si deve usare la medesima cautela. Ma per il pericolo di perversione è proibito a un fedele di sposare un'infedele. Siccome quindi se egli tiene la moglie non battezzata con la quale si era sposato prima di convertirsi c'è un pericolo anche maggiore, poiché i neofiti si pervertono più facilmente di quelli che furono educati nella fede, è chiaro che dopo la conversione il coniuge fedele non può convivere con la moglie restia alla fede.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, arg. 2

A norma del Decreto [di Graz. 2, 28, 1, 10], «un infedele non può pretendere di rimanere unito a una donna che è passata alla fede cristiana». Quindi lo sposo cristiano è costretto a rimandare la moglie rimasta pagana.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, arg. 3

Il matrimonio contratto fra cristiani è superiore a quello contratto fra infedeli. Ora, se i fedeli si sposano tra parenti di un certo grado, il loro matrimonio viene dichiarato nullo. Perciò viene dichiarato nullo anche quello degli infedeli. Quindi il marito non può rimanere con la moglie rimasta infedele, almeno nel caso in cui essi si siano **sposati entro i gradi proibiti di parentela**.

Spl. IIIª q. 59, a. 3, arg. 4

Certi infedeli, secondo le loro leggi, hanno **diverse mogli**. Se quindi potessero rimanere con le mogli che hanno sposato prima di convertirsi, ne seguirebbe che potrebbero avere più mogli anche dopo la conversione.

Spl. IIIª q. 59, a. 3, arg. 5

Può capitare che un infedele, ripudiata la prima moglie, ne abbia sposato un'altra, e si converta durante questo secondo matrimonio. Sembra quindi che almeno in questo caso non possa conservare la seconda moglie.

Spl. IIIª q. 59, a. 3. SED CONTRA:

1. L'Apostolo, **1Corinti 7, 12**, consiglia ai convertiti di non abbandonare il proprio coniuge. *[Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?]*

2. Nessun impedimento posteriore a un vero matrimonio è capace di invalidarlo. Ora, quando entrambi i coniugi erano infedeli il loro era un vero matrimonio. Perciò quando uno si converte non si scioglie per questo il matrimonio. Sembra quindi che il coniuge convertito possa continuare a convivere lecitamente.

Spl. IIIª q. 59, a. 3 RESPONDEO:

La fede del coniuge convertito non rende nullo, ma perfeziona il matrimonio. Essendo quindi il matrimonio tra infedeli un vero matrimonio, come si è dimostrato *[a. 2]*, **con la conversione di uno di essi alla fede l'unione coniugale non si scioglie.** Talora però, pur restando il vincolo, il matrimonio **viene sciolto quanto alla coabitazione e al debito coniugale.** E in questo stato l'**incredulità** va di pari passo con l'**adulterio**: poiché entrambi sono contro il bene della prole. Perciò la **facoltà di rimandare la moglie pagana**, o di ritenerla, segue in tutto la facoltà di rimandare o di ritenere la moglie adultera. Infatti il **marito onesto** può restare liberamente con l'adultera nella speranza che si corregga (non già nel caso che sia ostinata nell'adulterio, per non sembrare «**patrono della turpitudine**», **Crisostomo**, **come può liberamente rimandarla**, anche se c'è speranza di ravvedimento. Parimenti il coniuge convertito può convivere con quello infedele nella speranza che si converta, se non lo vede ostinato nell'incredulità: e fa bene a restare con lui, pur non essendovi tenuto. È questo è il consiglio dell'Apostolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 59, a. 3, ad arg. 1

Impedire che una cosa venga fatta è più facile che distruggere ciò che è stato fatto regolarmente. Per cui ci sono molte cose che se precedono possono impedire di contrarre il matrimonio, ma che non possono scioglierlo una volta contratto: come è evidente, ad es., nel caso dell'affinità *[q. 55, a. 6; In 4 Sent., d. 34, q. 1, a. 5]*. E lo stesso si dica per la disparità di culto.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 2

Nella Chiesa primitiva, al tempo degli Apostoli, le conversioni alla vera fede avvenivano sia tra i Giudei che tra i pagani. Perciò allora il marito cristiano poteva avere la fondata speranza di convertire la moglie, anche se questa non prometteva di farlo. In seguito però, col passare del tempo, i Giudei divennero più ostinati dei pagani: poiché questi continuavano a convertirsi, sia al tempo dei martiri, sia al tempo dell'imperatore Costantino e intorno a quel periodo. Perciò a quell'epoca la coabitazione con una moglie ebrea non era più sicura, né c'era speranza di convertirla, come c'era invece nel caso di una pagana. Per cui allora un marito fattosi cristiano poteva coabitare con una moglie pagana, ma non con un' ebrea, se questa non prometteva di convertirsi. E in questo senso si esprime il decreto riferito. Adesso invece i Giudei e i pagani si trovano nella stessa condizione: poiché sono ugualmente ostinati. A meno quindi che la moglie non battezzata non voglia convertirsi, non è lecito coabitare con essa.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 3

Gli infedeli non battezzati **non sono tenuti alle leggi della Chiesa** **[Decretales 4, 19, 8]**, mentre **sono tenuti alle leggi di Dio**. Se quindi due infedeli hanno contratto matrimonio entro i gradi di parentela proibiti dalla legge divina, **Levitico 18, 6 ss.,** quando entrambi o uno di loro si converte **non possono continuare in tale matrimonio**. Se invece l'hanno contratto entro i gradi proibiti dalla legge ecclesiastica, allora possono continuare a convivere **[Decretales, ib.]**, qualora si convertano entrambi, oppure quando, convertitosi l'uno, c'è la speranza della conversione dell'altro.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 4

La poligamia è **contro la legge naturale**, a cui sono tenuti anche gli infedeli. Quindi l'unico vero matrimonio del poligamo è quello contratto con la prima moglie. Se egli quindi si converte con tutte le sue mogli, può continuare a convivere con la prima, e deve ripudiare tutte le altre [ib.]. - Se però la prima rifiuta di convertirsi, mentre si converte una delle successive, egli ha la facoltà di contrarre un nuovo matrimonio con questa, come con un'altra qualsiasi: ma di ciò riparleremo in seguito [a. 5].

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 5

Il divorzio è contro la legge naturale. Quindi l'infedele non ha la facoltà di ripudiare la moglie. Se quindi egli si converte dopo aver divorziato con una e sposato una seconda, il caso va risolto come nella poligamia: è tenuto cioè a riprendere la prima ripudiata, se essa intende convertirsi, e a ripudiare la seconda [Decretales, ib.].

ARTICOLO 4

VIDETUR che **un convertito non possa ripudiare la moglie non cristiana** disposta a convivere «**senza offesa del Creatore**» **[Decretales 4, 19, 8]**. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 4, arg. 1

Il legame tra marito e moglie è più stretto di quello esistente tra servo e padrone. Eppure un servo che si converte non viene sciolto dalla schiavitù, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 21; 1Timoteo 6, 1 ss**.. Quindi un marito non può ripudiare la moglie che non si converte.

Spl. III[a] q. 59, a. 4, arg. 2

Nessuno può pregiudicare i diritti di un altro senza il suo consenso. Ora, una moglie non cristiana aveva diritto sul corpo del marito non credente. Se quindi dal fatto che il marito si converte alla fede essa dovesse ricevere un torto, cioè potesse essere ripudiata liberamente, il marito non dovrebbe convertirsi alla fede senza il permesso della moglie: come non può un marito essere ordinato, o fare voto di continenza, senza il consenso della moglie.

Spl. III[a] q. 59, a. 4, arg. 3

Se uno, sapendolo, sposa una schiava, sia che sia schiavo sia che sia libero non può ripudiarla per la sua condizione servile. Quindi, dal momento che quando si sposò con una non cristiana il marito sapeva che essa non era credente, si deve concludere per analogia che non può ripudiarla per la sua incredulità.

Spl. III[a] q. 59, a. 4, arg. 4

Un padre ha il dovere di procurare la salvezza dei figli. Ma se uno abbandonasse la moglie rimasta infedele, i figli resterebbero alla madre, poiché «**la prole segue chi la partorisce**» **[Cod. 2, 32, 7]**: e così la loro salvezza sarebbe in pericolo. Quindi egli non può ripudiare lecitamente la moglie rimasta nell'incredulità.

Spl. III[a] q. 59, a. 4, arg. 5

Un marito adultero non può ripudiare la moglie adultera, neppure dopo aver fatto penitenza del suo adulterio. Se quindi l'incredulità va paragonata all'adulterio, allora neppure un non credente, dopo essersi convertito, può ripudiare una donna che non crede.

Spl. III[a] q. 59, a. 4. SED CONTRA:

1. C'è la concessione dell'Apostolo, 1Corinti 7, 15.

2. L'**adulterio spirituale** è più grave di quello **carnale**. Ma per l'adulterio carnale il marito può separarsi dalla moglie quanto all'abitazione. A maggior ragione quindi può lasciarla per l'incredulità, che è un adulterio spirituale.

Spl. III[a] q. 59, a. 4. RESPONDEO:

I diritti e i doveri di un uomo sono diversi in generi diversi di vita. Perciò **chi muore alla vita precedente non è più tenuto ai doveri che aveva in essa**. Così chi muore al mondo entrando nella vita religiosa non è tenuto ad adempiere i voti fatti nella vita secolare. Ora, chi riceve il

battesimo viene rigenerato in Cristo e muore alla vita precedente: poiché «la generazione di un essere implica la distruzione di un altro essere» [Phys. 3, 8]. Perciò egli viene in tal modo liberato dall'obbligo di rendere alla moglie il debito coniugale, e di convivere con essa, quando costei rifiuta di convertirsi. Tuttavia in certi casi egli è libero di farlo, secondo le spiegazioni date *[a. 3]*: come un religioso può adempiere liberamente i voti fatti da secolare, se non sono incompatibili con la propria regola; sebbene non vi sia tenuto, come si è detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 59, a. 4, ad arg. 1

La condizione servile non ha nulla di incompatibile con la perfezione della vita cristiana, che professa soprattutto l'umiltà. Invece il vincolo coniugale toglie qualcosa a tale perfezione, poiché i cristiani votati alla continenza sono nello stato più sublime. Perciò il paragone non regge. Inoltre un coniuge è legato all'altro non per un **legame di possesso, come quello tra padrone e schiavo,** ma per un **contratto di società**; ora, la società tra fedeli e infedeli è sconsigliabile, come dice S. Paolo**, 2Corinti 6, 14 ss..** Quindi il caso del coniuge è diverso da quello dello schiavo.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 2

La moglie non aveva diritto sul corpo del marito se non durante quella vita in cui essi avevano contratto il matrimonio: poiché, come dice S. Paolo, **Romani 7, 2**, «**morto il marito, [la moglie] è sciolta dalla legge del marito**». Se quindi il marito la abbandona dopo aver mutato vita morendo alla vita precedente, non le fa alcun torto. Invece chi si fa religioso muore solo spiritualmente, ma non corporalmente. Se quindi il matrimonio è già stato consumato, il marito non può entrare in religione senza il consenso della moglie. Può farlo però prima del rapporto carnale, quando esiste solo quello spirituale. Ma chi si fa battezzare, anche corporalmente «**viene sepolto con Cristo nella morte**», **Romani 6, 4**. Quindi non è più tenuto a rendere il debito coniugale, anche dopo che il matrimonio è stato consumato. Oppure si può rispondere che, rifiutandosi di convertirsi, la moglie subisce una menomazione per colpa propria.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 3

La disparità di culto rende una persona del tutto inabile al matrimonio cristiano; non così invece la condizione servile, che [per essere un impedimento] deve accoppiarsi all'ignoranza. Perciò il non credente e lo schiavo non sono nella stessa condizione.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 4

La prole o ha raggiunto l'età adulta: e allora può seguire liberamente il padre nella conversione, o la madre nell'incredulità. Oppure è ancora minorenne: e allora deve essere affidata al coniuge convertito, **pur** avendo ancora bisogno della madre per la propria educazione.

Spl. III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 5

L'adultero con la penitenza non passa a un altro stato di vita, come fa invece l'infedele che si fa battezzare. Perciò il paragone non regge. Sono così risolte anche le obiezioni. L'incesto infatti è tra gli impedimenti del matrimonio

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **neofita** *[chi si è convertito da poco, ricevendo il battesimo]* che ripudia la moglie non credente non possa prenderne un'altra. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 5, arg. 1

L'indissolubilità è essenziale al matrimonio, essendo il ripudio della moglie contro la legge naturale. Ora, il matrimonio tra infedeli era un vero matrimonio. Quindi tale matrimonio non può essere sciolto in alcun modo. Ma mentre perdura il vincolo coniugale nessuno può risposarsi. Perciò il neofita che ripudia la propria moglie non può prenderne un'altra.

Spl. III[a] q. 59, a. 5, arg. 2

Nessun crimine posteriore al matrimonio ha la capacità di scioglierlo. Ma se la moglie è disposta a convivere senza offesa del Creatore, con ciò non viene sciolto il vincolo coniugale: poiché il marito non può sposare un'altra donna. Quindi **il peccato di colei che non è disposta a convivere senza offesa del Creatore** non scioglie il matrimonio, così da permettere al marito di sposarsi con un'altra.

Spl. III[a] q. 59, a. 5, arg. 3

Il marito e la moglie sono alla pari rispetto al vincolo del matrimonio. Ora, non essendo permesso alla donna non convertita di risposarsi con un altro mentre vive il primo marito, è chiaro che ciò non è permesso neppure al marito che si converte.

Spl. III[a] q. 59, a. 5, arg. 4

Il diritto favorisce maggiormente il voto di castità che il contratto matrimoniale. Eppure al marito di una donna pagana fattosi cristiano non è lecito, sembra, emettere il voto di castità: poiché così la donna verrebbe a perdere i diritti coniugali, se poi volesse convertirsi. Meno che mai, quindi, sarà lecito nel caso risposarsi con un'altra.

Spl. III[a] q. 59, a. 5, arg. 5

Il figlio che alla conversione del padre si ostina nell'incredulità perde i diritti all'eredità paterna: se però poi si converte l'eredità gli viene restituita, anche se un altro ne fosse già entrato in possesso. Analogamente, quindi, se la donna rimasta incredula poi si converte, ha diritto a che le venga restituito il marito, anche se costui si è risposato con un'altra. Ma ciò sarebbe impossibile se il secondo fosse un vero matrimonio. Quindi il convertito non può risposarsi con un'altra.

Spl. III[a] q. 59, a. 5. SED CONTRA:

1. **Un matrimonio senza il sacramento del battesimo non è ratificato**. Ma un contratto non ratificato può essere sciolto. Quindi il matrimonio contratto prima del battesimo può essere sciolto. Così dunque, una volta sciolto il vincolo coniugale, al marito è lecito prendere un'altra moglie.

2. Un neofita non deve coabitare con una moglie incredula che rifiuta di convivere senza offesa del Creatore. Se quindi non gli fosse lecito risposarsi sarebbe costretto a osservare la

continenza. Ma ciò è inammissibile, poiché in tal modo dalla conversione gli deriverebbe un danno.

Spl. IIIª q. 59, a. 5. RESPONDEO:

Quando uno dei coniugi si converte mentre l'altro rimane nell'infedeltà, si devono distinguere due casi;

- Se **quello non convertito** è disposto a convivere «**senza offesa del Creatore**», cioè senza provocare l'altro a rinnegare la fede, il neofita **può abbandonarlo** liberamente, ma non può risposarsi.

- Se invece quello rimasto infedele **non è disposto a convivere senza offesa del Creatore**, prorompendo in bestemmie e rifiutandosi di sentir parlar di Cristo, allora il coniuge cristiano, se abbandona l'altro coniuge per non essere sollecitato ad abbandonare la fede, **può** passare ad altre nozze [Decr. di Graz. 2, 28, 2, 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 59, a. 5, ad arg. 1

Il **matrimonio** degli infedeli è i**mperfetto**, mentre quello dei fedeli è **perfetto**, e quindi più stabile. Ora, il vincolo più forte scioglie sempre quello meno forte **in caso di conflitto**. **Quindi il matrimonio cristiano scioglie quello contratto prima della conversione.** Perciò il matrimonio dei non battezzati non è nel tutto stabile e ratificato, ma viene ratificato in seguito, accettando la fede di Cristo.

Spl. IIIª q. 59, a. 5, ad arg. 2

Il peccato della moglie che si rifiuta di convivere senza offesa del Creatore **scioglie il marito dalla schiavitù a cui era tenuto verso la moglie**, per cui era tenuto a non sposare alcun'altra donna durante la vita di lei, ma **non scioglie ancora il matrimonio**: poiché se la bestemmiatrice si converte prima che egli si risposi, il marito le viene restituito. Il vincolo coniugale viene invece sciolto dal matrimonio successivo, a cui il neofita non potrebbe accedere senza essere stato prima **liberato dal legame verso la moglie per la colpa di lei.**

Spl. IIIª q. 59, a. 5, ad arg. 3

Dopo che il neofita si è risposato, il vincolo coniugale cessa da ambo le parti: poiché il vincolo del matrimonio non è mai unilaterale. Talora però è unilaterale quanto agli effetti. Per questo alla moglie non credente viene imposto di non potersi sposare con altri più come un castigo che come conseguenza del matrimonio precedente. **Però se in seguito essa si converte, le può essere accordata la dispensa di sposarsi con un altro, se il primo marito si è risposato.**

Spl. IIIª q. 59, a. 5, ad arg. 4

Se dopo la conversione del marito c'è una fondata speranza della conversione della moglie, il primo non deve emettere il voto di castità, né passare ad altre nozze: poiché la moglie si convertirebbe più difficilmente, sapendo di aver perduto il marito. Se invece tale speranza non esiste, uno può ricevere gli ordini o farsi religioso, dopo aver chiesto alla moglie di convertirsi. E in tal caso, se dopo che il marito ha ricevuto gli ordini sacri la moglie si converte, questa

non può pretendere di riaverlo, ma deve considerare la perdita del marito come un castigo per il ritardo della propria conversione.

Spl. III[a] q. 59, a. 5, ad arg. 5

La disparità di culto non scioglie i vincoli di figliolanza come scioglie il vincolo coniugale. Perciò l'erede non è paragonabile alla moglie.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli **altri peccati sciolgano il matrimonio** come il rifiuto della fede. Infatti:

Spl. III[a] q. 59, a. 6, arg. 1

L'**adulterio** sembra più direttamente contrario al matrimonio che il rifiuto della fede. Ora, quest'ultimo in certi casi scioglie il matrimonio, e permette di passare ad altre nozze *[a. 5]*. Quindi anche l'adulterio ha lo stesso effetto.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, arg. 2

Qualsiasi peccato è una specie di adulterio spirituale, al pari dell'incredulità. Se quindi la mancanza di fede scioglie il matrimonio per il fatto che è una specie di adulterio, per lo stesso motivo lo scioglie qualsiasi peccato.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 5, 30; cf. 18, 3**, si legge: «**Se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te**»; e la **Glossa** [Gir., In Mt 1, su 5, 29 s.] spiega che «**nella mano e nell'occhio destro si possono intendere i fratelli, la moglie, i parenti e i figli**». Ora, questi ci possono essere di ostacolo con qualsiasi peccato. Perciò il matrimonio può essere sciolto per qualsiasi peccato.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, arg. 4

Secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 5], l'avarizia è una specie di idolatria. Ma per l'idolatria si può ripudiare la moglie. Quindi anche per l'avarizia. E così anche per altri peccati che sono più gravi dell'avarizia.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, arg. 5

Il Maestro lo sostiene espressamente nel testo [delle Sentenze 4, 39, 4].

Spl. III[a] q. 59, a. 6. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 5, 32**, si legge: «**Chi ripudia la moglie, fuori del caso di fornicazione/impudicizia** *["porneia" non "moicheia"]*, **commette adulterio**».

*[Ritroviamo questa formula in **Matteo 19,9**. La Chiesa orientale e le chiese protestanti, prendendo il termine "impudicizia" nel senso di "adulterio" intesero l'inciso come un vero caso di divorzio. Al contrario la tradizione della Chiesa occidentale è stata costante nell'escludere tale eccezione. Studi recenti sull'antico diritto matrimoniale giudaico hanno fornito elementi per una soddisfacente soluzione del tormentato problema esegetico: nella*

*"**impudicizia**" (**porneia**), cosa diversa dall'"**adulterio**" (**moicheia**) è da ravvisare con tutta probabilità la "**zenut**" che in greco viene tradotto con "**porneia**", **matrimonio contratto fra parenti** proibito dalla legge, **Levitico 18**. Così Gesù verrebbe ad escludere dalla legge della indissolubilità quelle unioni illegali non legate da Dio. Anche nel Concilio Apostolico di Gerusalemme, a conclusione del dibattito sulla validità della Legge Mosaica, viene fatta raccomandazione ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare l'astinenza dalle carni immolate agli idoli, dal sangue dagli animali soffocati e dalla impudicizia, "**porneia**", dai matrimoni cioè contratti fra parenti, cose a cui il giudei-cristiani tenevano in modo particolare, **Atti 15,29** . Ciò spiega anche come la famosa clausola si trovi soltanto in questo Vangelo giudaizzante di Matteo. Negli altri passi del nuovo Testamento che trattano la stessa materia, non si fa cenno a tale eccezione: Marco 10,2-12, Luca 16,18 e 1Corinti 7,10-11]*

2. Stando all'opinione suddetta i divorzi si farebbero tutti i giorni: poiché ben di rado si trova un matrimonio in cui uno dei coniugi non cada in peccato.

Spl. III[a] q. 59, a. 6. RESPONDEO:

L'adulterio e il rifiuto della fede hanno una particolare incompatibilità con i beni del matrimonio, come può rilevarsi dalle cose già dette *[aa. 1, 3]*. Perciò hanno una particolare efficacia nel rompere i matrimoni. Un matrimonio però può essere rotto in due modi:

- **Primo**, **quanto al vincolo coniugale. E questo non può essere sciolto né dal rifiuto della fede, né dall'adulterio, dopo che il matrimonio è stato ratificato**. Se invece non è stato ratificato, allora il vincolo si scioglie quando uno dei coniugi si converte e passa ad altre nozze, mentre l'altro si ostina nell'incredulità. Ma tale vincolo non è sciolto dall'adulterio: altrimenti gli infedeli potrebbero dare liberamente il libello del ripudio alle mogli adultere e risposarsi; il che è falso.

- **Secondo, il matrimonio può essere rotto quanto ai doveri coniugali**. **E in questo senso il matrimonio può essere sciolto dal rifiuto della fede e dall'adulterio carnale** ***[q. 62, a. 1, ad 3]***. Invece per gli altri peccati non si ammette neppure questo scioglimento: a meno che il marito non voglia **ritrarsi temporaneamente dalla convivenza** con la moglie per correggerla mediante la privazione della sua presenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 1

Sebbene l'adulterio sia più incompatibile direttamente con i beni del matrimonio in quanto compito naturale di quanto lo sia l'incredulità, è però vero il contrario se si considera il matrimonio come sacramento della Chiesa: poiché da questo fatto esso acquista la perfetta indissolubilità, esprimendo l'unione indivisibile di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**. Per questo il **matrimonio non ratificato può essere sciolto quanto al vincolo** più dal peccato d'incredulità che dall'adulterio.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 2

Il primo congiungimento dell'anima con Dio avviene mediante la fede. Con essa quindi l'anima viene come sposata a Dio, secondo le parole del Profeta [Os 2, 20]: «Io ti sposerò nella

fede». Per questo nella Sacra Scrittura l'**idolatria** e il ripudio della fede vengono designati come un **adulterio.** Gli altri peccati invece possono essere detti adultèri spirituali in un senso più largo.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 3

Quel testo si può applicare al caso in cui la moglie diventa occasione prossima di caduta, per cui **il marito ha motivi fondati di temere la propria perversione**. Allora infatti egli può fuggire la coabitazione con la moglie, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Spl. III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 4

L'avarizia è chiamata idolatria perché entrambe somigliano alla schiavitù: infatti l'avaro al pari dell'idolatra «preferisce servire alla creatura piuttosto che al Creatore» [Rm 1, 25]. Ma esse non si somigliano sotto l'aspetto dell'infedeltà: poiché il peccato di infedeltà, o di incredulità, risiede nell'intelletto, mentre l'avarizia risiede nella volontà.

Spl. III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 5

Le parole di **Pietro Lombardo** valgono per gli **sponsali**: poiché questi possono essere sciolti in seguito a un peccato. Oppure, se si applicano al matrimonio, vanno intese della **separazione temporanea**, come si è detto [nel corpo]. Oppure ancora valgono nel caso in cui la moglie per convivere **mette come condizione un peccato**, dicendo p. es.: «Non sarò tua moglie se tu non mi farai ricca col latrocinio». In questo caso infatti uno deve piuttosto abbandonarla che commettere dei latrocini.

Spl. Questione 60
Proemio

Passiamo ora a parlare dell'**uxoricidio**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se in qualche caso sia lecito uccidere la propria moglie;
2. Se l'uxoricidio sia un impedimento matrimoniale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito al marito **uccidere la moglie sorpresa nell'atto dell'adulterio**. Infatti:

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

La legge divina comanda di **lapidare le donne adultere**, **Giovanni 8, 5**. Ora, chi adempie la legge divina non pecca. Quindi neppure pecca chi uccide la propria moglie, se essa è adultera.

*[**Levitico 20,10**: Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno esser messi a morte. **Deuteronomio 22, 22**: Quando un uomo verrà colto in fallo con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l'uomo che ha peccato con la donna e la donna. Così toglierai il male da Israele.]*

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

Ciò che è permesso dalla legge è permesso a colui che da essa ne riceve l'incarico. Ora, la legge permette di uccidere l'adultera come qualsiasi persona rea di morte. Poiché dunque la legge, **Digesto 48, 5, 39**, incarica il marito di uccidere la moglie sorpresa in flagrante adulterio, sembra che egli possa ucciderla.

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

Il marito ha sulla moglie adultera un potere superiore che sul suo complice. Eppure se un marito percuote un chierico sorpreso con la propria moglie non è scomunicato. Quindi sembra che possa uccidere la propria moglie colta nell' atto dell'adulterio.

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

Un marito è tenuto a **correggere** la propria moglie. Ma la correzione esige anche il **giusto castigo**. Essendo quindi la morte il giusto castigo dell'adulterio, che è un delitto capitale, sembra che al marito sia lecito uccidere la propria moglie adultera.

Spl. III[a] q. 60, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel testo delle **Sentenze [4, 37, 2]** si legge: «**La Chiesa di Dio, che non è mai tenuta a seguire le leggi del mondo, non ha altra spada che quella spirituale**». A colui quindi che vuole appartenere alla Chiesa non è lecito servirsi di quella legge che permette l'uxoricidio.

2. **Il marito e la moglie vanno giudicati alla pari**. Ora, non è lecito alla moglie uccidere il marito sorpreso in flagrante adulterio. Quindi neppure al marito è lecito uccidere la moglie.

Spl. III[a] q. 60, a. 1. RESPONDEO:

L'uccisione della propria moglie può avvenire in due modi:

- **Primo**, **mediante il ricorso al tribunale civile**. E allora non c'è dubbio che il marito può, senza peccato, accusare davanti al giudice civile la propria moglie adultera, **se è mosso dallo zelo per la giustizia e non dal livore della vendetta o dalla passione dell'odio**, e chiedere la pena di morte stabilita dalla legge: allo stesso modo in cui è lecito accusare una persona qualsiasi [rea] di omicidio o di un altro delitto. Tale accusa invece non può essere fatta davanti a un **tribunale ecclesiastico**: poiché la Chiesa non ha la spada materiale, come si legge nelle Sentenze [cf. s. c. 1].

- **Secondo**, **uccidendola personalmente, senza ricorrere al tribunale**.

+ E allora ucciderla **fuori dell'atto dell'adulterio** non è permesso né dalle leggi civili né da quelle della coscienza, per quanto uno sia certo della colpevolezza della donna.

+ Invece **la legge civile** considera lecito che si uccida la moglie **sorpresa in flagrante** non già facendone un comando, bensì lasciando impunito tale omicidio per la violenza massima della passione che spinge l'uomo in tal caso a uccidere la moglie.

Ma la Chiesa non si sente in ciò legata alle leggi umane, così da giudicare l'uxoricida immune dal reato della pena eterna, o dalle pene da infliggersi da parte del tribunale ecclesiastico, per il [solo] fatto che egli non è considerato colpevole dal giudice civile. **Perciò in nessun caso è lecito al marito uccidere la moglie di propria autorità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La legge ha affidato il compito di infliggere quel castigo non a **persone private**, ma a **persone pubbliche** appositamente incaricate. Il marito invece **non è giudice** della propria moglie. Quindi non può ucciderla, ma solo accusarla davanti al giudice.

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

La **legge civile** non concede al marito di uccidere la moglie facendogliene un comando: poiché allora egli non peccherebbe, come non pecca il boia che uccide il brigante condannato a morte. Piuttosto **tollera la cosa**, lasciandolo impunito. Anzi, la legge ha posto certe condizioni, adatte a trattenere l'uomo dall'uxoricidio.

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

Ciò non dimostra che la cosa sia lecita in senso assoluto, ma solo che lascia immuni da un dato castigo, qual è appunto la scomunica.

Spl. IIIª q. 60, a. 1, ad arg. 4

Ci sono due tipi di società: quella domestica, costituita dalla famiglia, e quella politica, costituita dalla città o dal regno. Ora, chi è a capo di quest'ultima, come il re o il giudice, ha il potere di infliggere castighi atti sia a correggere che a eliminare le persone, per epurare la società di cui è incaricato. Chi invece presiede al primo tipo di società, cioè il padre di famiglia, non può infliggere che dei **castighi correzionali**, i quali mirano esclusivamente all'emendamento del colpevole. Ora, **la pena di morte passa questi limiti**. Perciò il marito, che ha sulla moglie un dominio di questo genere, non ha il potere di ucciderla, ma solo di castigarla in altre maniere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**uxoricidio** non sia un **impedimento matrimoniale**. Infatti:

Spl. IIIª q. 60, a. 2, arg. 1

L'adulterio si oppone più direttamente al matrimonio dell'omicidio. Ma l'**adulterio non è un impedimento per il matrimonio**. Quindi non lo è neppure l'uxoricidio.

Spl. IIIª q. 60, a. 2, arg. 2

È un peccato più grave uccidere la propria madre che uccidere la moglie: poiché non è mai lecito percuotere la madre, mentre è lecito percuotere la moglie. Ma il matricidio non impedisce il matrimonio. Quindi neppure l'uxoricidio.

Spl. IIIª q. 60, a. 2, arg. 3

Chi per l'adulterio uccide la moglie di un altro pecca più gravemente di chi uccide per questo la propria moglie: poiché ha un minore incentivo passionale, e non ha direttamente il dovere della correzione. Eppure chi uccide la moglie di un altro non contrae un impedimento matrimoniale. Quindi neppure chi uccide la propria moglie.

Spl. IIIª q. 60, a. 2, arg. 4

Togliendo la causa si elimina anche l'effetto. Ora, **il peccato di omicidio** si può togliere con la **penitenza**. Quindi anche l'impedimento matrimoniale che ne deriva. Dopo che ha fatto penitenza sembra quindi che all'uxoricida sia concesso di contrarre matrimonio.

Spl. IIIª q. 60, a. 2. SED CONTRA:

1. **Nei Canoni [Decr. di Graziano 2, 33, 2, 5]** si legge: «**Gli uccisori delle proprie mogli devono farne penitenza, ed essere esclusi per sempre dal matrimonio**».

2. **Uno deve essere punito in ciò in cui pecca, Sapienza 11, 17. Ma l'uxoricida pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione di esso.**

Spl. IIIª q. 60, a. 2. RESPONDEO:

Per legge ecclesiastica l'uxoricidio è un impedimento matrimoniale (Decr. di Graziano 2, 31, 1, 5; 2, 33, 2, 5). Però in certi casi è un impedimento che impedisce di contrarre il

matrimonio ma non dirime quello contratto: quando cioè il marito ha ucciso la moglie per adulterio, oppure per odio verso di essa.

- Tuttavia, quando si **teme per la sua continenza**, la Chiesa può dispensarlo, concedendogli di sposarsi lecitamente.

- Talora invece l'impedimento rende nullo anche il matrimonio contratto: come quando uno **uccide la moglie per sposarne un'altra con la quale commette adulterio**. Allora egli è reso del tutto inabile a tale matrimonio, per cui se sposa tale donna, il **matrimonio va considerato nullo**.

- Tuttavia l'uxoricida non diviene del tutto inabile a sposarsi con altre donne. Se quindi si sposa con un'altra, **sebbene pecchi** disobbedendo a una disposizione della Chiesa, tuttavia il matrimonio non va per questo considerato nullo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'omicidio e l'adulterio in certi casi sono impedimenti dirimenti del matrimonio: e lo abbiamo visto qui [Sent., 4, d. 37, c. 2] a proposito dell'uxoricidio, e prima ancora [Sent., 4, d. 35, c. 4] a proposito dell'adulterio. Però si può anche notare che **l'uxoricidio** è contro l'**essenza del matrimonio,** mentre l'**adulterio** è contro la **fedeltà coniugale**. Quindi l'adulterio non è più incompatibile col matrimonio dell'uxoricidio. Perciò l'argomento parte da un falso presupposto.

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

Assolutamente parlando è un peccato più grave uccidere la madre che uccidere la moglie, ed è maggiormente contro natura: poiché l'uomo ha un rispetto naturale per sua madre. Egli perciò è meno incline a uccidere la madre, e più portato a uccidere la moglie. E così per frenare questa propensione la Chiesa interdice il matrimonio agli uxoricidi.

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

L'omicida suddetto **non pecca contro il [proprio] matrimonio**, come fa invece colui che uccide la propria moglie. Perciò l'argomento non regge.

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

Non è necessario che eliminata la colpa sia condonata ogni pena: come è evidente nel caso dell'irregolarità. Infatti la penitenza non restituisce la **precedente dignità**, sebbene possa restituire il **precedente stato di grazia**, come si è visto *[q. 28, a. 1, ad 3]*.

Spl. Questione 61
Proemio

Veniamo ora a parlare degli **impedimenti che possono capitare dopo il matrimonio:**

- **Primo**, dei **voti solenni** che possono sopravvenire prima che il matrimonio sia consumato;

- **secondo**, dell'**adulterio**, che può sopravvenire dopo la sua consumazione.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:
1. Se uno dei coniugi possa rendersi religioso contro la volontà dell'altro, dopo aver consumato il matrimonio;
2. Se possa farlo prima di consumarlo;
3. Se la donna possa risposarsi con un altro, quando il marito si rende religioso prima di consumare il matrimonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo aver consumato il matrimonio un coniuge possa **farsi religioso contro il volere dell'altro.** Infatti:

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

La legge divina deve favorire i beni spirituali più che la legge umana. Ora, un tempo la **legge umana, Novellae Costitutiones 22, 5**, permetteva ciò. Quindi a maggior ragione dovrà permetterlo la legge divina.

[Ci furono in passato delle esagerazioni a difesa e incremento della vita religiosa contro gli stessi obblighi della vita matrimoniale . l'imperatore Giustiniano ed è il caso più clamoroso concesse a ciascuno dei coniugi il diritto di entrare in monastero anche dopo la consumazione del matrimonio magari a dispetto della comparte (Novella 22, c. 5). Inoltre accordò al coniuge rimasto nel secolo il diritto di passare a nuove nozze anche quando la separazione per motivi religiosi non fosse avvenuta col mutuo consenso (Novella 117, c. 12)]

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

Un bene minore non può impedire un bene maggiore. Ma lo stato matrimoniale, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 8. 32 ss.,** è inferiore a quello religioso. Quindi dal matrimonio uno non può essere impedito di farsi religioso.

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

In qualsiasi religione si attua un matrimonio spirituale. Ora, è lecito passare da una religione meno gravosa a un'altra più severa. Perciò da un matrimonio meno gravoso, come è quello

carnale, è sempre lecito passare a un matrimonio più severo, ossia a quello della religione, anche contro il volere della moglie.

Spl. III[a] q. 61, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 5,** *[Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione.]* afferma che gli sposi non devono neppure dedicarsi temporaneamente alla preghiera astenendosi dal matrimonio, senza il mutuo consenso.

2. Nessuno può fare lecitamente ciò che pregiudica i diritti di un altro, contro il volere di quest'ultimo. Ma i voti religiosi emessi da uno dei coniugi pregiudicano i diritti dell'altro: poiché l'uno ha potestà sul corpo dell'altro, **1Corinti 7, 4**. **Perciò un coniuge non può emettere i voti religiosi senza il benestare della comparte.**

Spl. III[a] q. 61, a. 1. RESPONDEO:

Nessuno può offrire a Dio ciò che appartiene ad altri. Poiché dunque col **matrimonio consumato** il marito cede il proprio corpo alla moglie, senza il suo consenso egli non può più offrire se stesso a Dio col voto di castità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La **legge umana** considera il matrimonio solo come compito naturale. Invece la **legge divina** lo considera come sacramento, e da questo lato esso è del tutto indivisibile. Perciò l'argomento non regge.

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

È del tutto normale che un bene maggiore possa essere impedito da un bene minore ad esso contrario: **come anche il bene è impedito dal male.**

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

Il matrimonio [spirituale] che viene contratto in qualsiasi ordine religioso è sempre con la medesima persona, cioè con Cristo, verso il quale tuttavia uno si obbliga di più o di meno a seconda delle varie regole. Invece il matrimonio carnale e quello dei voti religiosi non vengono contratti con la medesima persona. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non lo possa. Infatti:

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

L'indissolubilità è propria del matrimonio come sacramento, cioè in quanto sta a significare l'unione permanente di Cristo con la Chiesa, Efesini 5, 32. Ora, prima del rapporto sessuale il matrimonio contratto come impegno immediato **è un vero sacramento**. Quindi non può essere rescisso per il fatto che uno dei coniugi si fa religioso.

Spl. IIIª q. 61, a. 2, arg. 2

Con il **consenso matrimoniale** debitamente espresso i coniugi cedono reciprocamente il dominio sul proprio corpo. Quindi subito dopo l'uno può chiedere il debito coniugale, e l'altro è tenuto a renderlo. Così dunque uno non può passare alla vita religiosa senza il benestare dell'altro.

Spl. IIIª q. 61, a. 2, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 19, 6**, si legge: «**L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto** ». Ma l'unione che precede l'atto matrimoniale è opera di Dio. Quindi essa non può essere distrutta per volontà dell'uomo.

Spl. IIIª q. 61, a. 2. SED CONTRA:

Secondo **S. Girolamo** **[Adversus Iovinianum 1, 26]**, il Signore chiamò S. Giovanni mentre questi celebrava il suo festino di nozze.

Spl. IIIª q. 61, a. 2. RESPONDEO:

Prima dell'atto matrimoniale esiste tra i coniugi il solo vincolo spirituale; dopo invece nasce anche quello carnale. Come quindi il **matrimonio consumato** si scioglie con la **morte corporale**, così quello **non consumato** può essere sciolto con l'ingresso nella vita religiosa: poiché la **professione religiosa** è una specie di **morte spirituale**, con la quale **si muore al mondo** e si vive per Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 61, a. 2, ad arg. 1

Prima della consumazione il matrimonio è il simbolo dell'unione esistente tra Cristo e l'anima in grazia, unione che può essere spezzata dalla disposizione spirituale contraria, cioè dal peccato. Invece dopo l'atto coniugale è il simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa mediante l'assunzione della natura umana nell'unità della persona, unione che è del tutto indissolubile.

Spl. IIIª q. 61, a. 2, ad arg. 2

Prima dell'atto coniugale il trasferimento del proprio corpo sotto il dominio altrui **non è assoluto, ma condizionato**: cioè a meno che nel frattempo uno dei coniugi non passi a uno stato di vita migliore. **Invece con l'atto coniugale il passaggio ha il suo compimento**: perché così entrambi entrano fisicamente in possesso del dominio ad essi ceduto. Quindi prima dell'atto matrimoniale non c'è l'obbligo di rendere subito il debito coniugale dopo il consenso del matrimonio, ma **si concede di attendere due mesi** [Decretales 3, 32, 7], **e ciò per tre motivi. Primo,** per riflettere sulla possibilità di farsi religiosi. **Secondo**, per preparare l'occorrente per la solennità delle nozze. **Terzo**, perché il marito non disprezzi la moglie, non avendola sospirata nella dilazione [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 39].

Spl. IIIª q. 61, a. 2, ad arg. 3

L‘unione che precede l‘atto matrimoniale è perfetta nel suo essere primo, ma non è completa nel suo atto secondo, che è l‘operazione, ed è simile a una presa di possesso materiale. Per questo tale unione non ha un‘indissolubilità assoluta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che una donna non possa risposarsi dopo che il marito è entrato in religione senza avere consumato il matrimonio. Infatti:

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

Ciò che è compatibile col matrimonio non rompe il vincolo coniugale. Ora, tra due coniugi che entrano entrambi in religione il vincolo matrimoniale sussiste. Quindi per il fatto che uno di essi entra in religione, l‘altro non viene sciolto dal vincolo coniugale. Ora, fino a che si ha un vincolo matrimoniale con una persona non è possibile sposarne un‘altra. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 61, a. 3, arg. 2

Chi abbraccia la vita religiosa può anche tornare al secolo prima della professione. Se quindi la donna potesse risposarsi quando il marito abbraccia la vita religiosa, anche questi ritornando al secolo potrebbe risposarsi con un‘altra. Il che è assurdo.

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

Secondo una nuova decretale [Sexti Decretal. 3, 14, 2], nessuna professione può essere valida se viene emessa prima di un anno [di noviziato]. Se quindi uno dopo una tale professione torna a casa, la moglie è tenuta a riceverlo. Perciò né l‘entrata del marito nella vita religiosa, né i suoi voti, permettono alla moglie di risposarsi con un altro.

Spl. III^a q. 61, a. 3. SED CONTRA:

Nessuno può obbligare un altro alle pratiche della perfezione. Ma la continenza è tra queste pratiche. Quindi la donna non può essere costretta alla continenza per il fatto che suo marito abbraccia la vita religiosa. Quindi può risposarsi.

Spl. III^a q. 61, a. 3 RESPONDEO:

Come scioglie il vincolo del matrimonio la morte corporale del marito, per cui la donna, secondo S. Paolo, **1Corinti 7, 9**, può sposare chi vuole, così dopo la morte spirituale di lui mediante l‘entrata nella vita religiosa **la donna può risposarsi con chi vuole.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quando entrambi i coniugi fanno voto di castità, nessuno dei due rinunzia al vincolo coniugale, il quale sussiste. Quando invece fa tale voto un coniuge soltanto, allora per parte sua egli rinuncia al vincolo coniugale. **Quindi anche l‘altro è sciolto da tale vincolo**.

Spl. III^a q. 61, a. 3, ad arg. 2

Chi abbraccia la vita religiosa non si considera morto al secolo fino a che non emette la professione. Perciò la moglie è tenuta ad attenderlo fino a quel momento.

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

La professione emessa prima del tempo determinato va considerata come i voti semplici. Come quindi dopo che il marito ha emesso i voti semplici la donna non è tenuta a rendere il debito coniugale, e tuttavia non ha la facoltà di risposarsi con un altro, così anche in questo caso.

Spl. Questione 62
Proemio

Rimane ora da trattare dell'impedimento dell'**adulterio**, che può capitare **dopo la consumazione del matrimonio**, impedendo i rapporti coniugali, senza distruggere il vincolo coniugale.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il marito possa rimandare la moglie per causa dell'adulterio;
2. Se sia tenuto a farlo;
3. Se possa rimandarla di proprio arbitrio;
4. Se marito e moglie siano in questo a parità di condizioni;
5. Se dopo la separazione debbano rinunziare ad altre nozze;
6. Se dopo la separazione possano riconciliarsi.

*[Ritroviamo questa formula in **Matteo 19,9**. La Chiesa orientale e le chiese protestanti, prendendo il termine "impudicizia" nel senso di "adulterio" intesero l'inciso come un vero caso di divorzio. Al contrario la tradizione della Chiesa occidentale è stata costante nell'escludere tale eccezione. Studi recenti sull'antico diritto matrimoniale giudaico hanno fornito elementi per una soddisfacente soluzione del tormentato problema esegetico: nella "**impudicizia**" (**porneia**), cosa diversa dall'"**adulterio**" (**moicheia**) è da ravvisare con tutta probabilità la "**zenut**" che in greco viene tradotto con "**porneia**", **matrimonio contratto fra parenti** proibito dalla legge, **Levitico 18**. Così Gesù verrebbe ad escludere dalla legge della indissolubilità quelle unioni illegali non legate da Dio. Anche nel Concilio Apostolico di Gerusalemme, a conclusione del dibattito sulla validità della Legge Mosaica, viene fatta raccomandazione ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare l'astinenza dalle carni immolate agli idoli, dal sangue dagli animali soffocati e dalla impudicizia, "**porneia**", dai matrimoni cioè contratti fra parenti, cose a cui il giudei-cristiani tenevano in modo particolare, **Atti 15,29** . Ciò spiega anche come la famosa clausola si trovi soltanto in questo Vangelo giudaizzante di Matteo. Negli altri passi del nuovo Testamento che trattano la stessa materia, non si fa cenno a tale eccezione: Marco 10,2-12, Luca 16,18 e 1Corinti 7,10-11]*

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il marito non **possa rimandare la moglie adultera**. Infatti:

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

Non si deve rendere male per male. Ora, il marito che per l'adulterio rimanda la moglie rende male per male. Quindi non è una cosa lecita.

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

Se l'adulterio è commesso da entrambi i coniugi, il peccato è più grave che se è commesso da uno solo. Eppure in tal caso non si può fare la separazione. Quindi non la si può fare nemmeno quando è uno solo a commetterlo.

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

L'adulterio spirituale e certi altri peccati sono più gravi dell'adulterio carnale. Ora, per tali peccati non si può fare la separazione. Quindi neppure per l'adulterio carnale.

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

Il peccato contro natura è più incompatibile con i beni del matrimonio che l'adulterio, il quale è compiuto secondo natura. Perciò esso andava posto tra le cause di separazione più che l'adulterio.

Spl. III[a] q. 62, a. 1. SED CONTRA:

1. Così si legge nel Vangelo di S. **Matteo 5, 32; 19, 9**. *[ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio.]*

2. **Non si è tenuti alla fedeltà verso chi manca di parola. Ora, il coniuge che commette adulterio manca di parola verso l'altro coniuge**. Quindi quest'ultimo a motivo dell'adulterio può rimandarlo.

Spl. III[a] q. 62, a. 1. RESPONDEO:

Il Signore ha concesso di rimandare la moglie a causa dell'adulterio come castigo per chi manca di fedeltà, e a favore del coniuge fedele, esimendolo dall'obbligo di rendere il debito al coniuge infedele. Per questo motivo vengono eccettuati sette casi in cui non è lecito rimandare la donna adultera, o perché essa non è colpevole, o perché entrambi i coniugi sono colpevoli allo stesso modo.
- **Primo**, quando il marito è anche lui colpevole di adulterio.
- **Secondo**, quando è lui a prostituire la moglie.
- **Terzo**, quando la moglie, credendo morto il marito per la sua assenza prolungata, ne sposa un altro.
- **Quarto**, quando essa viene violata da un altro introdottosi con frode nel letto coniugale.
- **Quinto**, se è stata violentata.
- **Sesto**, se il marito si è riconciliato con l'adultera mediante l'atto coniugale.
- **Settimo**, se nel matrimonio di due non battezzati la moglie è passata a seconde nozze, dopo aver ricevuto il libello di ripudio. In questo caso però, se entrambi poi si convertono, il marito è tenuto a riprenderla in moglie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Se il marito rimanda la moglie adultera per vendetta, commette peccato. Non pecca invece se lo fa o per salvaguardare la propria reputazione e non sembrare connivente, o per correggere il peccato della moglie, o ancora per evitare incertezze sulla legittimità della prole.

Spl. IIIª q. 62, a. 1, ad arg. 2

La separazione avviene in seguito all'accusa di uno dei coniugi. Ora, non potendo nessuno accusare un altro se è anch'egli colpevole dello stesso delitto, ne viene di conseguenza che non si può procedere alla separazione quando entrambi i coniugi sono adulteri: sebbene in tal caso il peccato contro il matrimonio sia più grave.

Spl. IIIª q. 62, a. 1, ad arg. 3

L'adulterio è direttamente contro i beni del matrimonio: poiché compromette la certezza della prole, viola la fedeltà e distrugge il significato simbolico del sacramento, inquantoché uno dei coniugi «divide con molti la propria carne» [Gir., In Mt 3, su 19, 9]. Per questo gli altri delitti, pur essendo forse più gravi dell'adulterio, non provocano la separazione. Poiché tuttavia anche l'incredulità, che è detta adulterio spirituale, è incompatibile con quel bene del matrimonio che è l'educazione della prole al culto di Dio, può giustificare anch'essa la separazione. Però non come l'adulterio carnale. Poiché si può procedere alla separazione per un solo atto di adulterio carnale, mentre non basta a ciò un solo atto di incredulità, ma ci vuole un'abitudine, che rivela la pertinacia, nella quale si completa questo peccato.

Spl. IIIª q. 62, a. 1, ad arg. 4

Si può procedere alla separazione anche per il vizio contro natura. Ma di esso non si fa menzione sia perché è un vizio innominabile, sia perché capita di rado, sia perché non è tale da causare incertezze sulla legittimità della prole.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il marito **sia obbligato per legge a rimandare la moglie adultera**. Infatti:

Spl. IIIª q. 62, a. 2, arg. 1

Il marito, essendo «**capo della moglie**», **1Corinti 11, 3; Efesini 5, 23**, **è tenuto a castigarla**. Ma la separazione ha funzione di castigo per la moglie adultera. Quindi egli è tenuto a rimandarla.

Spl. IIIª q. 62, a. 2, arg. 2

Chi approva uno che pecca mortalmente commette anche lui un peccato mortale, **Romani 1, 32**. Ma il marito che tiene la moglie adultera mostra di approvarla, come dicono le Sentenze [4, 35, 3]. Quindi pecca se non la allontana.

Spl. IIIª q. 62, a. 2, arg. 3

«Chi si unisce a una prostituta», scrive S. Paolo, 1Corinti 6, 16, «forma con essa un solo corpo». Ora, nessuno può essere insieme membro di una prostituta e membro di Cristo, come aggiunge l'Apostolo 1Corinti 6,15. Perciò il marito che resta unito alla moglie adultera cessa di essere membro di Cristo, peccando mortalmente.

Spl. IIIª q. 62, a. 2, arg. 4

Come la parentela toglie il vincolo coniugale, così l'adulterio produce la separazione carnale. Ora, il marito che si unisce alla moglie dopo averne conosciuta la consanguineità, pecca mortalmente. Quindi pecca ugualmente se si unisce con essa dopo averne conosciuto l'adulterio.

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

1. La **Glossa** afferma che il Signore **permise** di rimandare la moglie a motivo dell'adulterio. Perciò **non è un obbligo**.

2. **Chiunque ha il potere di perdonare la colpa di chi ha peccato contro di lui.** Ma la moglie con l'adulterio pecca contro il marito. Quindi costui può perdonarla non allontanandola.

Spl. III[a] q. 62, a. 2. RESPONDEO:

Il licenziamento della moglie adultera fu introdotto per castigare il delitto. Ma **non si richiede più il castigo quando è sopravvenuto l'emendamento.** Se quindi la donna si pente del suo peccato, il marito non è tenuto a rimandarla. **Se invece non se ne pente, allora è tenuto: per non sembrare consenziente al suo peccato,** non infliggendo la debita correzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il peccato di adulterio può essere corretto nella moglie non solo mediante quel castigo, ma anche con i rimproveri e le percosse. Se quindi essa è disposta a correggersi, il marito non è tenuto a rimandarla.

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

Il marito mostra di acconsentire al peccato della moglie quando la tiene senza che essa lasci la colpa. Se invece questa si corregge, il consenso non esiste.

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

La donna che si pente dell'adulterio non può essere detta prostituta. Quindi il marito, unendosi con essa, non diventa membro di una prostituta. Oppure si può rispondere che egli si unisce ad essa non in quanto prostituta, ma in quanto moglie.

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

Il paragone non regge. Poiché la parentela rende nullo il vincolo coniugale, e quindi illecito il rapporto sessuale. Invece l'adulterio non annulla tale vincolo. Per cui l'atto di per sé rimane lecito, pur diventando illecito in maniera indiretta, in quanto il marito mostra così di favorire il peccato della moglie.

Spl. III[a] q. 62, a. 2, S.c. 1

La permissione suddetta va intesa come assenza di proibizione. Perciò essa non è il contrario di un precetto: poiché anche ciò che è di precetto non è proibito.

Spl. III[a] q. 62, a. 2, S.c. 2

La moglie adultera pecca non soltanto contro il marito, ma anche contro se stessa e contro Dio. Perciò il marito non può esimerla totalmente dal castigo, se essa non si emenda.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il marito possa **rimandare la moglie adultera di proprio arbitrio**. Infatti:

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 1

È lecito eseguire la sentenza pronunziata da un giudice senza ricorrere ad altri giudizi. Ora Dio, giusto giudice, **Salmo 7, 12; 2Timoteo 4, 8**, ha dato questa sentenza, che il marito per l'adulterio può rimandare la moglie, **Matteo 5, 32; 19, 9**. Quindi non si richiede per questo un altro giudizio.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 1, 19**, si legge che «**Giuseppe, essendo giusto, pensava di rimandare segretamente Maria**». Sembra quindi che il marito possa attuare il **divorzio** senza ricorrere al giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 3

Se il marito rende il debito coniugale alla moglie dopo aver conosciuto l'adulterio, perde il diritto di accusarla. Quindi il rifiuto del debito coniugale, che fa parte del divorzio, deve precedere il giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 4

Non si può sottoporre al giudizio della Chiesa quanto è impossibile provare. Ma il delitto dell'adulterio non può essere provato poiché, come dice la Scrittura [Gb 24, 15], «l'occhio dell'adultero spia l'oscurità». Quindi per la separazione suddetta non si richiede il giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 5

L'accusa deve essere preceduta dalla denunzia scritta, con la quale uno si obbliga alla pena del taglione nel caso che non riesca a fornire le prove. Ma in questa materia ciò è inammissibile: poiché comunque vadano le cose il marito raggiunge il suo intento, sia che egli lasci la moglie, sia che la moglie si separi da lui. Quindi questa causa non deve essere portata, con l'accusa, dinanzi al giudizio della Chiesa.

Spl. III^a q. 62, a. 3, arg. 6

Uno è più obbligato verso la moglie che verso gli estranei. Ora, nessuno deve portare davanti alla Chiesa il delitto di un altro, anche se estraneo, senza aver fatto precedere l'ammonizione segreta [Mt 18, 15 ss.]. Molto meno, quindi, uno può portare davanti alla Chiesa il delitto della propria moglie se prima non la ha corretta segretamente.

Spl. III^a q. 62, a. 3. SED CONTRA:

1. **Nessuno può farsi giustizia da sé**, **Romani 12, 19**. Ma se il marito abbandonasse la moglie di proprio arbitrio, si farebbe giustizia da sé. Quindi non ha il diritto di farlo.

2. In una stessa causa nessuno può essere insieme **accusatore** e **giudice**. Ora, il marito è **accusatore** nel contestare alla moglie l'offesa commessa contro di lui. Perciò non può essere **giudice**. Quindi non deve rimandarla di proprio arbitrio.

Spl. III[a] q. 62, a. 3 RESPONDEO:

Il marito può separarsi dalla moglie in due modi.

- **Primo, quanto al letto matrimoniale soltanto**. E questo può farlo di proprio arbitrio appena è sicuro dell'adulterio della moglie. E non è tenuto a renderle il debito coniugale se non viene a ciò obbligato dalla Chiesa, senza che questa obbedienza pregiudichi il diritto di ricorrere.

- **Secondo, quanto al letto matrimoniale e alla coabitazione**. E questa separazione non può farsi senza il giudizio della Chiesa, tanto che se uno avesse rimandato la moglie diversamente deve essere costretto a convivere con essa: a meno che il marito non possa provarne l'adulterio in maniera immediata. E questa separazione viene detta divorzio. Perciò si deve concludere che non si può procedere al divorzio senza il giudizio della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La sentenza è l'applicazione della legge generale a un caso particolare. Perciò il Signore non fece che promulgare la legge a cui deve conformarsi la sentenza del giudice.

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

S. Giuseppe voleva rimandare la Vergine non perché sospettava un adulterio, ma per rispetto della sua santità, temendo di coabitare con essa. D'altra parte il paragone non regge. Poiché allora in seguito all'adulterio non si procedeva solo al **divorzio**, ma alla **lapidazione**. Non così invece oggi, quando si tratta del giudizio della Chiesa.

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

È così risolta anche la terza obiezioni [nel corpo].

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

Il marito che sospetta di sua moglie spesso la spia, e può sorprenderla con dei testimoni nell'atto dell'adulterio. E così può procedere all'accusa. Inoltre, anche se il fatto non viene costatato, ci possono essere dei gravi motivi di sospetto che danno l'adulterio per certo: come quando la donna viene trovata sola con un uomo in ore e luoghi sospetti, e priva di indumenti.

Spl. III[a] q. 62, a. 3, ad arg. 5

Il marito può accusare la moglie di adulterio per due scopi diversi. Primo, per la separazione quanto al letto matrimoniale, dinanzi al giudice ecclesiastico. E allora la denunzia non esige l'obbligo alla legge del taglione: perché allora in tutti i casi il marito conseguirebbe l'intento, come dice l'obiezione. - Secondo, per la punizione del delitto dinanzi al tribunale civile. E in

tal caso si esige la denunzia scritta, che obbliga alla pena del taglione nel caso in cui non si riesca a provare l'accusa.

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

Come spiegano le Decretali [5, 3, 31], ci sono tre modi di procedere nelle cause criminali. Primo, mediante l'inquisizione: e questa deve essere preceduta da un grave sospetto, che sostituisce l'accusa. Secondo, mediante l'accusa: e a questa deve precedere la denunzia per iscritto. Terzo, mediante la denunzia semplice: e questa deve essere preceduta dalla correzione fraterna. Perciò le parole del Signore valgono per la denunzia semplice, non già per l'accusa: poiché in questi ultimi casi non si tratta solo di correggere il colpevole, ma di punirlo per salvaguardare il bene comune, il quale sarebbe compromesso se venisse meno la giustizia.

ARTICOLO 4

VIDETUR che in una causa di divorzio **il marito e la moglie** non **debbano essere giudicati alla pari**. Infatti:

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

Nella nuova legge il **divorzio** *[o separazione]* viene concesso in sostituzione del **ripudio**, ammesso nell'antica legge, **Matteo 5, 31 s.**. Ma allora rispetto al ripudio il marito e la moglie non erano alla pari: poiché il marito poteva ripudiare la moglie, **Deuteronomio 24, 1**, ma non viceversa. Quindi neppure rispetto al divorzio essi vanno giudicati alla pari.

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

È più contro natura che una donna abbia diversi mariti piuttosto che un uomo abbia più mogli [q. 65, a. 1, ad 6 ss.]: infatti un tempo questo era permesso, quello invece mai [ib., a. 2]. Perciò nell'adulterio la donna pecca più dell'uomo. Quindi non devono essere giudicati alla pari.

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

Dove c'è più danno per il prossimo c'è un peccato più grave. Ora, nuoce di più la moglie adultera al marito che il marito adultero alla moglie: poiché l'adulterio della moglie toglie la certezza della prole, non così invece l'adulterio del marito. Quindi il peccato della moglie è più grave, per cui i coniugi non vanno giudicati alla pari.

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

La separazione è concessa per correggere il delitto di adulterio. Ma spetta più all'uomo correggere la moglie che viceversa, essendo l'uomo il capo della donna, secondo S. Paolo, 1Corinti 11, 3. Perciò in una causa di divorzio essi non vanno giudicati alla pari, ma l'uomo deve essere considerato in una condizione più vantaggiosa.

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

Sembra che la moglie debba essere in una condizione più vantaggiosa. Infatti:

1. Quanto maggiore è la fragilità di chi pecca, tanto più il peccato merita il perdono. Ma nella donna la fragilità è maggiore che nell'uomo: per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 40]

afferma che la passione propria delle donne è la lussuria. E il Filosofo [Ethic. 7, 5] scrive che le donne a rigore non si dicono continenti, per la loro facile inclinazione alla concupiscenza: poiché neppure gli animali possono essere continenti, non avendo essi nulla che possa ovviare alla concupiscenza. Perciò nelle cause di divorzio si dovrebbe essere più indulgenti verso le donne.

2. **L'uomo è dato come capo della donna per correggerla. Quindi egli pecca più della donna, e va punito più severamente.**

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

In una causa di divorzio il marito e la moglie vanno giudicati alla pari, nel senso che le stesse cose sono lecite o illecite per l'uno come per l'altra. Però non è identico il rapporto dei coniugi verso tali cose: pur essendo infatti l'adulterio una causa sufficiente di separazione per l'uno e per l'altro, tuttavia lo è più per l'uno che per l'altro. Infatti il divorzio, o separazione, è un castigo dell'adulterio quale atto contrario ai beni del matrimonio. Ora, **rispetto alla fedeltà**, in cui i coniugi sono alla pari, va contro il matrimonio tanto l'adulterio dell'uno quanto l'adulterio dell'altro: e questo è un motivo sufficiente di separazione in entrambi i casi. **Rispetto invece al bene della prole** l'adulterio della moglie è più grave di quello del marito: per cui il motivo di divorzio in tale caso è più grave. Perciò essi hanno gli stessi obblighi, ma non per gli stessi motivi. E ciò senza ingiustizia: poiché per entrambi c'è un motivo sufficiente per subire tale castigo; come avviene nel caso di due rei condannati a morte di cui l'uno è più colpevole dell'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il ripudio fu allora permesso per evitare l'omicidio. E poiché tale delitto era da temere più nei mariti che nelle mogli, con la legge del ripudio fu permesso al marito di ripudiare la moglie, e non viceversa.

Spl. III[a] q. 62, a. 3, ad arg. 2/3

Il secondo e il terzo argomento valgono nel senso che in rapporto al bene della prole il motivo di divorzio nell'adulterio della donna è più grave che in quello dell'uomo. Però non ne segue, come si è spiegato [nel corpo], che essi non vadano giudicati alla pari.

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

Sebbene l'uomo sia a capo della donna quale dirigente, non lo è però in funzione di giudice; e neppure viceversa. Perciò quando si tratta di cose da risolvere sul piano giudiziario, non ci sono tra loro posizioni di privilegio.

Spl. III[a] q. 62, a. 3, S.c. 1

Nell'adulterio si riscontra la malizia della fornicazione semplice, e in più qualcosa che aggrava il peccato, cioè la violazione del matrimonio. Se quindi si considera quanto è comune alla fornicazione e all'adulterio, il peccato dell'uomo e quello della donna si controbilanciano nelle attenuanti: poiché nelle donne c'è un eccesso di umore, per cui sono più soggette alle

concupiscenze, ma nell'uomo c'è un sovrappiù di calore [Aristotele, De gen. animal. 4, 6], dal quale la concupiscenza è accesa. Tuttavia, assolutamente parlando, a parità di condizioni, l'uomo nella fornicazione semplice pecca più della donna: poiché è dotato di una maggiore capacità raziocinativa, che prevale su qualsiasi moto passionale. Invece rispetto alla violazione del matrimonio, che è propria dell'adulterio e causa il divorzio, la donna pecca più gravemente dell'uomo, come è evidente in base alle spiegazioni date [nel corpo]. E poiché l'adulterio costituisce un peccato più grave della fornicazione, assolutamente parlando e a parità di condizioni la moglie adultera pecca più del marito adultero.

Spl. III[a] q. 62, a. 3, S.c. 2

Sebbene l'**autorità concessa all'uomo** nei riguardi della donna sia nel peccato una **circostanza aggravante**, tuttavia **il peccato risulta più aggravato** da quella circostanza che **muta la specie**: che nel caso è la violazione del matrimonio, **la quale fa dell'adulterio un peccato di ingiustizia**, **inquantoché introduce fraudolentemente in una famiglia la prole di un altro.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **dopo la separazione** il marito possa **risposarsi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 62, a. 5, arg. 1

Nessuno è tenuto alla continenza perpetua. Ma in certi casi il marito è tenuto a separarsi in perpetuo dalla moglie, come si è visto sopra *[a. 2]*. Quindi almeno in questi casi pare che il marito possa sposare un'altra donna.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, arg. 2

Non si deve fornire al peccatore un'occasione più grave di peccato. Ora, se al coniuge ripudiato per adulterio non si concede un'altra unione coniugale, gli si offre un'occasione più grave di peccato: poiché non è probabile che chi non seppe osservare la castità nel matrimonio ne sia capace in seguito. Quindi sembra che possa passare ad altre nozze.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, arg. 3

La moglie verso il marito è tenuta solo al debito coniugale e alla coabitazione. Ma il divorzio la scioglie dall'uno e dall'altro dovere. Quindi essa viene del tutto sciolta dalla legge del marito, Romani 7, 2, e può sposare un altro uomo. E la stessa cosa vale per il marito.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, arg. 4

Nel Vangelo, **Matteo 19, 9**, si legge: «**Chi rimanda la moglie e sposa un'altra donna, eccetto il caso di fornicazione, commette adulterio**». Pare quindi che non commetta adulterio quando ne sposa un'altra dopo aver rimandato la moglie perché colpevole di fornicazione. E così si tratterà di un vero matrimonio.

Spl. III[a] q. 62, a. 5. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 10 s.**, ha scritto: «**Ordino non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito; e qualora si separi, rimanga senza sposarsi**».

2. **Nessuno deve trarre un vantaggio dal suo peccato**. Ora, ciò avverrebbe se all'adultera fosse concesso di passare ad altre nozze più desiderate; e si offrirebbe l'occasione di commettere adulterio a chi ha il desiderio di un altro connubio. Quindi né al marito né alla moglie è lecito risposarsi.

Spl. III[a] q. 62, a. 5. RESPONDEO:

Nessun fatto posteriore al matrimonio è capace di scioglierlo. Perciò l'adulterio non fa sì che il vincolo esistente non sia un vero matrimonio. Poiché, come dice **S. Agostino**, tra i coniugi vivi rimane sempre il vincolo coniugale, che non può essere eliminato né dalla separazione né dall'unione con altri. Quindi non è lecito a un coniuge passare ad altre nozze mentre vive la comparte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 62, a. 5, ad arg. 1

Sebbene di per sé nessuno sia obbligato alla continenza, tuttavia uno può esservi tenuto per motivi accidentali: come quando la moglie è colpita da una **malattia incurabile** che esclude il rapporto sessuale. E lo stesso si dica quando essa cade in maniera incorreggibile in quella **malattia spirituale** che è l'adulterio.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, ad arg. 2

La **vergogna** stessa che deriva dalla separazione deve distogliere la donna dal peccato. E se ciò non basta, è un male minore che pecchi essa sola piuttosto che il marito sia connivente verso i suoi peccati.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, ad arg. 3

Sebbene dopo la separazione la moglie non sia tenuta né a rendere il debito coniugale al marito adultero, né a coabitare con lui, tuttavia rimane il vincolo matrimoniale da cui derivano quei doveri. Perciò, mentre vive il marito, essa non può passare ad altre nozze. - Essa tuttavia può fare voto di castità, anche contro il volere del marito: purché non risulti che la Chiesa venne ingannata da falsi testimoni quando pronunziò la sentenza di separazione, poiché in tal caso, anche se la moglie avesse emesso la professione religiosa, verrebbe restituita al marito, e sarebbe tenuta a rendere il debito coniugale, pur non avendo più il diritto di chiederlo.

Spl. III[a] q. 62, a. 5, ad arg. 4

L'eccezione di cui parla il Signore si riferisce alla **[sola] separazione**. Perciò l'obiezione parte da un'interpretazione sbagliata.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **dopo la separazione** il marito e la moglie non **possano riconciliarsi**. Infatti:

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

Nel diritto [Decr. di Graz. 2, 6, 4, 6] si riscontra questa norma: «Ciò che è stato ben definito una volta non deve essere ritrattato con una nuova decisione». Ma che essi dovessero separarsi fu definito dalla Chiesa. Quindi non possono più riconciliarsi.

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

Se la riconciliazione fosse possibile, **pare che il marito dovrebbe essere tenuto a riprendere la moglie soprattutto dopo la sua emendazione**. Invece non è tenuto: poiché la moglie non può portare l'emendazione a propria difesa, quando il marito la accusa di adulterio. Perciò la riconciliazione non può essere fatta in alcun modo.

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

Se fosse possibile la riconciliazione, la moglie adultera dovrebbe essere tenuta a tornare col marito che la richiama. Invece non è tenuta: poiché ormai sono separati per un giudizio della Chiesa. Quindi ecc.

Spl. III[a] q. 62, a. 6, arg. 4

Se fosse lecita la riconciliazione con la moglie adultera, questa dovrebbe avvenire soprattutto quando si riscontra che il marito dopo il divorzio ha commesso adulterio. E invece neppure in questo caso la moglie può obbligarlo a riconciliarsi, dopo una giusta sentenza di separazione. Quindi in nessun caso possono riconciliarsi.

Spl. III[a] q. 62, a. 6, arg. 5

Se un marito occultamente adultero rimanda la moglie convinta di adulterio dinanzi al tribunale della Chiesa, la separazione è un atto ingiusto. Eppure il marito non è tenuto a riprendere la moglie: poiché questa non è in grado di provare in giudizio l'adulterio del marito. Molto meno quindi può avvenire la riconciliazione quando la separazione è stata fatta giustamente.

Spl. III[a] q. 62, a. 6. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 7, 11**, ha scritto: «**Se [la moglie] si separa, rimanga senza sposarsi o si riconcili col marito**».

2. Il marito aveva la facoltà di non rimandare la moglie dopo l'adulterio. Quindi per lo stesso motivo può riconciliarsi con essa.

Spl. III[a] q. 62, a. 6. RESPONDEO:

Se la moglie dopo la separazione **si è emendata** dal suo peccato facendo penitenza, il marito può riconciliarsi con essa. Se invece **rimane incorreggibile**, non deve riprenderla: per lo stesso motivo per cui non può tenerla quando essa non intende desistere dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La sentenza ecclesiastica di divorzio **non imponeva la separazione, ma ne accordava la facoltà**. Perciò la riconciliazione può essere fatta senza la ritrattazione della sentenza precedente.

Spl. IIIª q. 62, a. 6, ad arg. 2

L‘emendazione della moglie deve indurre il marito a non accusare e a non rimandare l‘adultera, ma non è possibile costringerlo a questo; e neppure la moglie può costringerlo a desistere dall‘accusa con il suo pentimento. Poiché la **colpa**, anche se cessa come atto e come macchia, rimane ancora come **reato**; e pur cessando come reato rispetto a Dio, rimane come reato rispetto al castigo della giustizia umana, poiché l‘uomo non può, al pari di Dio, vedere il cuore, 1Samuele 16, 7.

Spl. IIIª q. 62, a. 6, ad arg. 3

La sentenza che viene pronunziata a favore di una persona non può recarle pregiudizio. Essendo dunque la separazione accordata a favore del coniuge [innocente], essa non toglie a quest‘ultimo la facoltà di chiedere il debito coniugale o di riprendere la moglie [colpevole]. Perciò la moglie è tenuta a tornare da lui, se viene richiamata, a meno che non abbia fatto voto di castità con il suo consenso.

Spl. IIIª q. 62, a. 6, ad arg. 4

Per l‘adulterio da lui commesso dopo la separazione, a rigore di legge il marito prima innocente non può essere costretto a riprendere la moglie adultera. Tuttavia secondo le regole dell‘equità e in virtù del suo ufficio il giudice deve costringerlo a evitare il pericolo della sua anima e lo scandalo altrui, sebbene la moglie non abbia il diritto di chiedere la riconciliazione.

Spl. IIIª q. 62, a. 6, ad arg. 5

Anche se l‘adulterio del marito è occulto, esso non toglie tuttavia il diritto di avvalersene contro l‘accusa portata da lui contro la moglie adultera, sebbene essa non sia in grado di provarlo. Quindi tale marito chiedendo il divorzio commette peccato: e se dopo la sentenza di separazione la moglie chiede il debito coniugale oppure la riconciliazione, è tenuto all‘una e all‘altra cosa.

Spl. Questione 63
Proemio

Veniamo ora a parlare delle **seconde nozze**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se siano lecite;
2. Se siano un sacramento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le **seconde nozze** non siano **lecite**. Infatti:

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 1

Le cose vanno giudicate secondo verità. Ora, il **Crisostomo** afferma che «**prendere un secondo marito, secondo verità, è una fornicazione**». Ma questa non è lecita. Quindi non è neppure lecito il secondo matrimonio.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 2

Tutto ciò che non è buono non è lecito. Ma secondo **S. Ambrogio**, sposarsi due volte non è una cosa buona. Quindi non è lecito.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 3

Nessuno deve essere distolto dal partecipare a cose oneste e lecite. Ora i sacerdoti, stando al testo delle Sentenze [4, 42, 7], vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze. Esse quindi non sono lecite.

Spl. III^a q. 63, a. 1, arg. 4

Un castigo non viene inflitto che per una colpa. Ma per le seconde nozze alcuni incorrono nell'irregolarità. Quindi esse non sono lecite.

Spl. III^a q. 63, a. 1. SED CONTRA:

1. Di **Abramo** si legge nella Scrittura, **Genesi 25, 1**, che contrasse delle seconde nozze.

2. L'Apostolo, **1Timoteo 5, 14**, comanda: «**Desidero che le più giovani**», e parla delle vedove, «**si risposino e abbiano figli**». Quindi le seconde nozze sono lecite.

1. **Spl. III^a q. 63, a. 1. RESPONDEO:**

Il vincolo coniugale dura soltanto fino alla morte, come dichiara S. Paolo, **Romani 7, 2 s.**. Quindi alla morte di un coniuge il vincolo cessa. Perciò dal matrimonio precedente uno non è

impedito di contrarne un secondo, dopo la morte del coniuge. E così sono lecite non solo le seconde nozze, ma anche le terze e quelle successive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il **Crisostomo** **condanna il motivo che talora spinge alle seconde nozze**, cioè la concupiscenza, la quale spinge anche alla fornicazione.

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

Si dice che il secondo matrimonio non è buono non perché sia illecito, ma perché **manca di quel valore simbolico** che si riscontra nelle prime nozze, non essendoci l'unione di un solo uomo con una sola donna come tra Cristo e la Chiesa, **Efesini 5, 32.**

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

Gli uomini consacrati al servizio di Dio vengono distolti non solo dalle cose illecite, ma anche dagli atti che presentano un'apparenza di disonestà. E così vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze, che non hanno la medesima onestà delle prime.

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

L'irregolarità non sempre viene contratta per una colpa, ma anche per la perdita di un elemento simbolico del sacramento. Perciò l'argomento non vale

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **secondo matrimonio** non sia un **sacramento**. Infatti:

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

«Reiterare un sacramento equivale a disprezzarlo». Ma nessun sacramento può essere disprezzato. Se quindi il secondo matrimonio fosse un sacramento, non dovrebbe essere reiterato in alcun modo.

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

In ogni sacramento si usa qualche benedizione. Invece nelle seconde nozze non c'è alcuna benedizione, come dice il testo delle Sentenze [4, 42, 7]. Quindi in esse non c'è un sacramento.

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

La significazione è essenziale al sacramento. Ma nelle seconde nozze il significato del matrimonio non si salva: poiché non c'è l'unione di un solo uomo con una sola donna, come tra Cristo e la Chiesa. Quindi le seconde nozze non sono un sacramento.

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

Un sacramento non può impedire di riceverne un altro. Invece il secondo matrimonio impedisce di ricevere l'ordine sacro. Quindi non è un sacramento.

Spl. III[a] q. 63, a. 2. SED CONTRA:

1. Il rapporto sessuale è giustificato nelle seconde nozze come nelle prime. Ma il rapporto sessuale è giustificato dai tre beni del matrimonio, che sono la **fedeltà**, la **prole** e il **sacramento** [q. 49, aa. 2, 4]. **Quindi anche il secondo matrimonio è un sacramento.**

2. Una seconda unione non sacramentale di un uomo con un'altra donna non provoca l'irregolarità: come è evidente nel caso della fornicazione. Invece nelle seconde nozze si contrae l'irregolarità. Queste quindi sono sacramentali.

Spl. III[a] q. 63, a. 2. RESPONDEO:

Dove si riscontrano gli elementi essenziali di un sacramento, lì c'è un vero sacramento. Ora, dal momento che nelle seconde nozze si riscontrano tutti gli elementi essenziali del sacramento, cioè la **debita materia**, che consiste nella **legittimità delle persone**, e la **debita forma,** vale a dire la **manifestazione del consenso interiore mediante la parola**, è evidente che anche il secondo matrimonio è un sacramento come il primo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Ciò vale per i sacramenti che producono un effetto perpetuo: nel quale caso, se il sacramento viene ripetuto, si viene a dire che il primo non era valido, e quindi lo si disprezza; e ciò si verifica in tutti i sacramenti che imprimono il carattere. Invece i sacramenti che hanno un effetto non perpetuo possono essere ripetuti senza fare ingiuria al sacramento: come è evidente nel caso della confessione. Poiché dunque il vincolo matrimoniale è eliminato dalla morte, non si fa alcuna ingiuria al sacramento se dopo la morte del marito la donna si risposa.

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

Il secondo matrimonio, pur essendo in se stesso un perfetto sacramento, posto a confronto col primo presenta un difetto di sacramentalità: poiché non ha il suo pieno significato, non essendo il matrimonio di un solo uomo con una sola donna, come è invece il matrimonio tra Cristo e la Chiesa. E per tale difetto nelle seconde nozze non si dà la benedizione. Ciò però vale quando le nozze sono seconde sia dalla parte dell'uomo che dalla parte della donna, oppure dalla parte della donna soltanto. Se infatti una vergine sposa un vedovo, le nozze vengono ugualmente benedette: poiché allora rispetto alle prime nozze [della sposa] in qualche modo si salva un certo simbolismo, poiché Cristo, sebbene abbia in isposa una sola Chiesa, tuttavia in essa possiede molte anime a lui sposate. Invece l'anima non può avere altro sposo che Cristo: altrimenti abbiamo un adulterio col diavolo, e viene a mancare il matrimonio spirituale. E così quando si risposa la donna non si benedicono le nozze, venendo a mancare il simbolismo del sacramento.

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

Considerato in se stesso il secondo matrimonio possiede un perfetto simbolismo sacramentale; non così invece se viene considerato in rapporto al primo matrimonio. Ed è in questo senso che esso manca di significazione sacramentale.

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

Le seconde nozze sono un impedimento per il sacramento dell'ordine non in quanto sacramento, ma in quanto difettose secondo il simbolismo sacramentale.

Spl. Questione 64
Proemio

Passiamo finalmente a interessarci di **alcuni problemi connessi col matrimonio**.

- **Primo, del debito coniugale**;
- secondo, della poligamia;
- terzo, della bigamia;
- quarto, del libello di ripudio;
- quinto, dei figli illegittimi.

Sul primo argomento si pongono sette quesiti:

1. Se un coniuge sia tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale;
2. Se talora debba renderlo, senza esserne richiesto;
3. Se in questo il marito e la moglie siano alla pari;
4. Se l'uno possa fare all'insaputa dell'altro un voto che impedisca l'uso del matrimonio;
5. Se ci siano dei tempi in cui non si può chiedere il debito coniugale;
6. Se chi lo chiede nei tempi sacri pecchi mortalmente;
7. Se si sia tenuti a renderlo nei giorni festivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il coniuge non sia **tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale** per una necessità di precetto. Infatti:

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

Nessuno viene impedito dal ricevere l'Eucaristia dall'adempimento di un precetto. Ma chi rende il debito coniugale alla moglie, secondo S. Girolamo [P. Lomb., Sent. 4, 32, 3], non può cibarsi delle carni dell'Agnello. Quindi rendere il debito coniugale non è di precetto.

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

Chiunque può astenersi lecitamente da quanto è nocivo alla sua persona. Ma talora rendere il debito coniugale alla comparte che lo chiede è nocivo alla propria persona, o per causa di malattia, o perché è stato già reso. Perciò sembra che sia lecito negare il debito coniugale.

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

Chi si rende impotente a compiere ciò a cui è tenuto per un precetto, commette peccato. Se quindi uno fosse tenuto per precetto a rendere il debito coniugale, peccherebbe quando

digiunasse o debilitasse il proprio corpo rendendosi inabile a rendere il debito coniugale. Il che non sembra vero.

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

Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], il matrimonio è ordinato alla procreazione e all'educazione della prole, nonché alla comunanza di vita. Ma la lebbra è incompatibile con entrambi tali fini: poiché essendo una malattia contagiosa, fa sì che la donna non sia tenuta a convivere col marito lebbroso; inoltre questa malattia spesso si trasmette alla prole. Quindi la moglie non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito lebbroso.

Spl. III[a] q. 64, a. 1. SED CONTRA:

1. Come lo schiavo è sotto il dominio del padrone, così **un coniuge è sotto il dominio dell'altro**, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 7, 4**. Ma lo schiavo è tenuto per necessità di precetto a prestare servizio al suo padrone, stando a quelle parole dell'Apostolo, **Romani 13, 7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi le tasse, le tasse», ecc. **Quindi un coniuge è tenuto per necessità di precetto a rendere all'altro il debito coniugale.**

2. Il matrimonio è destinato a far **evitare la fornicazione**, come afferma S. Paolo, **1Corinti 7, 2**. Ma ciò sarebbe impossibile se non ci fosse l'obbligo reciproco di rendere il debito quando uno è molestato dalla concupiscenza. Perciò rendere il debito coniugale è di necessità di precetto.

Spl. III[a] q. 64, a. 1. RESPONDEO:

Il matrimonio fu istituito principalmente come **compito naturale**. Perciò negli atti che lo riguardano si deve seguire il processo della natura. Ora, in tale processo **la facoltà nutritiva fornisce alla generativa solo quegli umori che formano il sovrappiù di quanto serve alla conservazione dell'individuo**: poiché l'ordine naturale esige che uno prima completi se stesso, e successivamente trasmetta ad altri la propria perfezione. E tale è anche l'ordine della carità, che perfeziona la natura. Siccome dunque la moglie ha potere sul marito solo rispetto alla potenza generativa, e non su quanto è ordinato alla conservazione dell'individuo, di conseguenza il marito è tenuto a renderle il debito coniugale in quelle cose che riguardano la generazione della prole, **salva però innanzitutto l'incolumità della persona**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Uno può rendersi inabile a un ufficio sacro anche eseguendo un'opera di precetto: come è evidente nel caso del giudice che condannando a morte per dovere di precetto un delinquente, diventa irregolare. E così chi per dovere di precetto rende il debito coniugale viene reso non idoneo a eseguire gli uffici sacri non perché quell'atto sia un peccato, ma per la sua carnalità. Difatti il Maestro delle Sentenze [l. cit. nell'ob.] spiega che S. Girolamo intende parlare solo dei ministri della Chiesa, e non dei semplici fedeli, che sono da lasciare al loro personale giudizio, avendo essi la facoltà di ricevere il corpo di Cristo senza peccato o di privarsene per devozione.

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

La moglie, come si è spiegato [nel corpo], ha dominio sul corpo del marito salva però l'**incolumità della sua persona**. Per cui se passa questo limite la sua non è più una richiesta, ma un'**esazione ingiusta**. E il marito non è tenuto ad accontentarla.

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

Se uno è reso **impotente a rendere il debito** coniugale per un fatto dovuto al matrimonio, ad es. per un atto matrimoniale precedente, allora la donna non ha il diritto di chiederlo ancora: e facendolo mostra di essere più una meretrice che una moglie. Se invece uno è reso impotente per altre cause, qualora si tratti di una **causa lecita**, anche allora l'uomo non è tenuto, e la donna non può esigere il debito coniugale. Se però fosse una **causa illecita**, in tal caso peccherebbe, e a lui andrebbe in qualche modo imputato anche il peccato della moglie, se essa commettesse per questo un atto di lussuria. Perciò il marito, per quanto gli è possibile, è tenuto a fare in modo che la moglie osservi la continenza.

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

La lebbra scioglie gli sponsali, ma non il matrimonio. Perciò la moglie è tenuta a rendere il **debito coniugale** al marito lebbroso. Non è tenuta però a **coabitare** con lui: poiché l'infezione non si propaga tanto col rapporto sessuale, quanto piuttosto con la frequente convivenza. E quand'anche ne nascesse una prole malata, meglio è per questa esistere in questo modo che non esistere affatto.*[?]*

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **il marito** non sia **tenuto a rendere il debito coniugale** quando la moglie non lo chiede. Infatti:

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

Un precetto affermativo obbliga solo in determinati tempi. Ora, il tempo determinato per rendere il debito coniugale non può essere che quello in cui esso viene richiesto. Quindi non può essere un dovere renderlo in un altro momento.

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

Di chiunque si deve sempre presumere il meglio. Ora, anche per gli sposati la continenza è sempre meglio che l'uso del matrimonio. Se quindi la moglie non lo chiede espressamente, il marito deve presumere che essa voglia osservare la continenza. Quindi non è tenuto in questo caso a rendere il debito coniugale.

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

La donna ha il dominio sul marito come il padrone sui servi. Ma un servo non è tenuto a prestare servizio al padrone se non quando viene comandato. Perciò il marito non è tenuto al debito coniugale se non quando la moglie lo esige.

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

Talora il marito può con preghiere distogliere la moglie dall'esigere il debito coniugale. A maggior ragione quindi può non rendere questo debito quando la moglie non lo esige.

Spl. IIIª q. 64, a. 2. SED CONTRA:

1. Con l'atto coniugale il marito offre un rimedio alla concupiscenza della moglie. Ora, il medico che ha in cura un malato è tenuto a soccorrere la malattia anche se questi non lo chiede. Quindi il marito è tenuto a rendere il debito coniugale anche quando la moglie non lo chiede.

2. Un superiore è tenuto a correggere i peccati dei sudditi anche contro la loro volontà. Ma il debito coniugale è ordinato a prevenire i peccati della propria moglie. Perciò il marito è tenuto talora a rendere tale debito anche se la moglie non lo chiede.

Spl. IIIª q. 64, a. 2. RESPONDEO:

Si può chiedere il debito coniugale in due modi:

- **Primo**, **espressamente**: come quando i coniugi lo chiedono reciprocamente a parole.

- **Secondo**, **in maniera interpretativa**: come quando il marito percepisce da qualche segno che la moglie lo desidererebbe, ma tace per vergogna. In tal caso dunque, anche se il debito coniugale non è richiesto espressamente a parole, il marito è tenuto a renderlo quando avverte nella moglie dei segni evidenti di tale desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 64, a. 2, ad arg. 1

Il momento indicato per rendere il debito coniugale non si ha [soltanto] quando esso viene richiesto, ma anche quando si teme da certi segni che, non rendendolo, insorga quel pericolo che il debito coniugale è ordinato a scongiurare.

Spl. IIIª q. 64, a. 2, ad arg. 2

Il marito può avere la presunzione suddetta quando non vede nella moglie segni contrari. Ma quando li vede, la sua sarebbe una presunzione stolta.

Spl. IIIª q. 64, a. 2, ad arg. 3

Il padrone non ha vergogna di chiedere al servo il servizio dovuto, come invece la moglie ha vergogna a chiedere il debito coniugale. Tuttavia se il padrone non lo chiedesse, o per ignoranza o per altre cause, il servo sarebbe ugualmente tenuto a prestarlo nel caso di un danno imminente. Per questo l'Apostolo, **Efesini 6, 6; Colossesi 3, 22,** comanda ai servi di «**non limitarsi a servire per essere visti**».

Spl. IIIª q. 64, a. 2, ad arg. 4

Il marito non deve distogliere la moglie dal chiedere il debito coniugale se non per motivi ragionevoli. E anche allora non deve farlo con grande insistenza, per il pericolo morale a cui essa è esposta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **marito e la moglie** non **siano alla pari** rispetto all'atto matrimoniale. Infatti:

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

«**L'agente è superiore al paziente**», come scrive **S. Agostino**. Ma nell'atto coniugale il marito fa la parte dell'agente, e la donna quella del paziente**, Aristotele.** Quindi essi in tale atto non sono alla pari.

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

La donna non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito se non ne è richiesta. Il marito invece è tenuto, come si è spiegato sopra [a. 2]. Quindi essi non sono uguali rispetto all'atto matrimoniale.

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

Nel matrimonio la donna risulta fatta per l'uomo, **1Corinti 11, 9**, *[**8** E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; **9** né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. **10** Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a causa degli angeli. **11** Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; **12** come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio.]* come appare dalle parole della **Genesi 2, 18**: «**Gli voglio fare un aiuto che gli sia simile**». Ora, ciò che costituisce il fine per cui una cosa è fatta è sempre superiore ad essa. Quindi, ecc.

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

Il matrimonio è ordinato principalmente all'atto coniugale. Ma nel matrimonio, come insegna S. Paolo [1 Cor 11, 3], il marito è il capo della moglie. Quindi essi non sono uguali nell'atto suddetto.

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

1. Sta scritto, **1Corinti 7, 4**: «**Il marito non è arbitro del proprio corpo**»; e lo stesso viene ripetuto per la moglie. **Essi dunque sono alla pari rispetto all'atto coniugale**.

2. Il matrimonio è una **relazione di equi paranza**, essendo esso un'unione, come si è detto *[q. 44, a. 1]*. Perciò **il marito e la moglie sono uguali nell'atto matrimoniale**.

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

Ci sono due tipi di uguaglianza: l'uguaglianza quantitativa e l'uguaglianza di proporzionalità. La prima è quella che si riscontra tra due quantità della stessa misura: come tra due cubiti e due cubiti. Invece l'uguaglianza di proporzionalità è quella che si riscontra tra due proporzioni della medesima specie: come quella esistente fra il doppio di una misura e il doppio di un'altra. Se quindi parliamo del primo tipo di uguaglianza, allora il marito e la moglie non sono uguali nel matrimonio: né rispetto all'atto coniugale, in cui la parte più nobile spetta al marito, né rispetto al governo della casa, in cui la donna è governata e il marito governa. Invece rispetto all'altro tipo di uguaglianza essi sono alla pari in entrambi i casi: poiché **come il marito è obbligato ad agire da marito verso la moglie rispetto all'atto coniugale e al governo della**

casa, così la moglie lo è verso il marito in ciò che riguarda la moglie. Per cui nel testo delle Sentenze [4, 32, 1] si dice che essi sono alla pari nel chiedere e nel rendere il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene **agire** sia più nobile che **patire**, **tuttavia il paziente sta al patire come l'agente sta all'agire.** Si ha quindi nel caso un'**uguaglianza di proporzionalità**.

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

Tale fatto è accidentale. Infatti il marito, avendo nell'atto matrimoniale la parte più nobile, sente per natura meno vergogna della moglie a chiedere il debito coniugale. Per questo la moglie, a differenza del marito, non è tenuta a rendere il debito coniugale se non ne viene richiesta.

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

Ciò dimostra che essi **non sono uguali in modo assoluto**, ma non che non lo sono in modo proporzionale.

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

Sebbene il **capo** sia il **membro principale**, **tuttavia, come le altre membra servono ad esso nel loro compito, così il capo serve ad esse nel suo**. E così c'è tra loro un'**uguaglianza di proporzionalità.**

ARTICOLO 4

VIDETUR che il marito e la moglie, senza il mutuo consenso, possano emettere dei voti incompatibili col debito coniugale. Infatti:

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

Il marito e la moglie, stando alle spiegazioni date [a. prec.], sono ugualmente obbligati a rendere il debito coniugale. Ma al marito è lecito, anche contro il volere della moglie, prendere la croce per liberare la Terra Santa. Quindi ciò è lecito anche alla moglie. Essendo quindi con ciò impedita la soddisfazione del debito coniugale, uno dei coniugi ha la facoltà di emettere un voto del genere senza il consenso dell'altro.

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

Per fare un voto non c'è bisogno di attendere il consenso di chi non può dissentire senza peccato. Ora, un coniuge non può dissentire senza peccato a che la comparte faccia voto di continenza, o per sempre o per un dato tempo: poiché impedire il progresso spirituale è un peccato contro lo Spirito Santo. Quindi ognuno di essi può fare voto di continenza, per sempre o per un dato tempo, senza il consenso dell'altro.

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

Come nell'atto del matrimonio si richiede che si renda il debito, così anche che lo si chieda. Ma un coniuge può fare voto, anche senza il consenso dell'altro, di non chiedere mai il debito coniugale: essendo ciò in suo potere. Quindi, per lo stesso motivo, può anche fare voto di non renderlo.

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

Nessuno può essere obbligato dal comando di un superiore a cose a cui egli non può obbligarsi con voto, o non può fare da sé: poiché nelle cose illecite non si deve ubbidire. Ora, un'autorità superiore potrebbe comandare a uno sposato di non rendere il debito coniugale alla moglie per un certo tempo, occupandolo in qualche servizio. Quindi uno potrebbe anche da se stesso obbligarsi a fare con voto cose incompatibili con il soddisfacimento del debito coniugale.

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

1. S. Paolo scrive **1Corinti 7, 5:** «**Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera**».

2. Nessuno può offrire in voto la roba altrui. Ora, «**il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie**», **1Corinti 7, 4**. Quindi senza il suo consenso egli non può fare, né per sempre, né per un dato tempo, voto di continenza.

Spl. III[a] q. 64, a. 4. RESPONDEO:

Il voto, come indica il vocabolo stesso, è un atto della volontà. Perciò si può fare voto solo di quei beni che sottostanno alla nostra volontà. Ma tali non sono quelli in cui uno è in debito verso altri. Perciò uno non può farli oggetto di voto senza il consenso delle persone interessate. Poiché dunque i due coniugi sono tenuti reciprocamente a rendersi il debito coniugale, che è incompatibile con la continenza, l'uno non può fare voto di continenza indipendentemente dal consenso dell'altro. E se lo fa commette peccato e non deve osservare il voto, ma fare penitenza per tale voto malfatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

È abbastanza ragionevole che la moglie sia tenuta a osservare per un certo tempo la continenza, per sovvenire ai bisogni della Chiesa universale. Per questo fu stabilito a favore della crociata che il marito possa prendere la croce senza il consenso della moglie; come può anche combattere senza il suo consenso per il proprio signore, di cui è feudatario. Tuttavia anche in questi casi non viene negato del tutto alla moglie il suo diritto: poiché essa può seguire il marito. - La moglie però non può in questo essere equiparata al marito. Dovendo infatti il marito guidare la moglie e non viceversa, è la donna che è tenuta a seguire il marito, piuttosto che il contrario. Inoltre la donna viaggiando per il mondo metterebbe più in pericolo la propria castità, e con minore utilità per la Chiesa. Perciò la moglie non può fare un voto consimile senza il consenso del marito.

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

Il coniuge che non accetta il voto di continenza della comparte non fa peccato: poiché lo fa non per impedire il suo bene spirituale, ma per non pregiudicare se stesso.

Spl. IIIª q. 64, a. 3, ad arg. 3

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che un coniuge può fare il voto di non chiedere il debito coniugale, senza il consenso della controparte, ma non quello di non renderlo: poiché rispetto al chiedere entrambi sono nel loro diritto, non invece rispetto al rendere. - Siccome però il fatto di non chiedere mai il debito rende oneroso il matrimonio per la controparte, dovendo questa accettare la vergogna di chiederlo sempre lei, altri affermano con più ragione che i coniugi non possono né l'uno né l'altro fare voto senza il consenso della controparte.

Spl. IIIª q. 64, a. 3, ad arg. 4

Come la moglie ha potere sul corpo del marito salvo che nelle cose in cui questi è tenuto a salvaguardare il proprio corpo, così anche salvo che in quei doveri a cui egli è tenuto nei confronti di un altro padrone. Come quindi la moglie non può esigere il debito coniugale contro la salute fisica del marito, così non può nemmeno esigerlo quando ciò impedirebbe il servizio che egli deve rendere al padrone. Assicurati però questi servizi, il padrone non può proibire il soddisfacimento del debito coniugale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nei tempi sacri non si debba proibire di chiedere il debito coniugale. Infatti:

Spl. IIIª q. 64, a. 5, arg. 1

Il rimedio va applicato quando la malattia si aggrava. Ora, può capitare che la concupiscenza si aggravi proprio in un giorno di festa. È allora quindi che uno deve porvi rimedio chiedendo il debito coniugale.

Spl. IIIª q. 64, a. 5, arg. 2

Non c'è altra ragione, per non chiedere il debito coniugale nei giorni festivi, all'infuori della loro deputazione alla preghiera. Ma nei giorni suddetti per la preghiera ci sono delle ore determinate. Quindi nelle altre ore è lecito chiedere il debito.

Spl. IIIª q. 64, a. 5. SED CONTRA:

Come sono **sacri certi luoghi** perché deputati alle cose sacre, così sono **sacri certi tempi** per la medesima ragione. Ma in un luogo sacro non è lecito chiedere il debito coniugale. Quindi neppure nei tempi sacri.

Spl. IIIª q. 64, a. 5. RESPONDEO:

L'**atto matrimoniale**, pur non essendo peccaminoso, **rende tuttavia l'uomo indisposto alle cose spirituali,** poiché deprime la ragione con il piacere sessuale. Perciò nei giorni in cui si deve attendere maggiormente alle cose spirituali non è lecito chiedere il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 64, a. 5, ad arg. 1

Nei tempi suddetti si può combattere la concupiscenza con **altri rimedi**: ad es. con la **preghiera** e con molte cose consimili, usate anche da coloro che osservano la continenza perpetua.

Spl. IIIª q. 64, a. 5, ad arg. 2

Sebbene non si sia tenuti a pregare in tutte le ore, tuttavia bisogna conservarsi tutto il giorno disposti alla preghiera.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **chiedendo il debito coniugale nei tempi sacri** uno pecchi mortalmente. Infatti:

Spl. IIIª q. 64, a. 6, arg. 1

S. Gregorio [Dial. 1, 10] racconta che una donna, prendendo parte una mattina a una processione dopo avere avuto nella notte rapporti col marito, fu invasata dal demonio. Ma ciò non sarebbe capitato se non avesse peccato mortalmente. Quindi ecc.

Spl. IIIª q. 64, a. 6, arg. 2

Chi agisce contro un precetto di Dio fa peccato mortale. Ora il Signore, agli Ebrei che stavano per ricevere la legge, diede nell'**Esodo 19, 15**, questo comando: «**Non unitevi alle vostre mogli**». Perciò fanno un peccato mortale molto più grave i mariti che si accostano alle loro mogli nel tempo in cui sono chiamati a frequentare i sacramenti della nuova legge.

Spl. IIIª q. 64, a. 6. SED CONTRA:

Nessuna circostanza aggrava il peccato all'infinito. Ora, **il tempo indebito è una semplice circostanza. Quindi non può aggravare all'infinito un peccato,** così da renderlo mortale mentre esso di per sé sarebbe veniale.

Spl. IIIª q. 64, a. 6. RESPONDEO:

Chiedere il debito coniugale in giorno di festa non è una circostanza tale da **mutare la specie del peccato.** Perciò non può aggravarlo all'infinito. Quindi la moglie o il marito che chiede il debito coniugale in giorno di festa non pecca mortalmente. Tuttavia sarebbe un peccato più grave chiederlo solo per il piacere che chiederlo per paura della fragilità della carne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 64, a. 6, ad arg. 1

Quella donna fu punita non per aver reso il debito coniugale, ma per aver partecipato subito dopo a delle funzioni sacre, agendo contro coscienza.

Spl. IIIª q. 64, a. 6, ad arg. 2

Quel testo non basta a provare che quell'atto è un **peccato mortale**, ma solo che **è disdicevole**. Infatti nell'antica legge, data a **uomini carnali**, vennero imposte con valore di precetto molte norme riguardanti la **mondezza esterna** che non sono richieste nella nuova legge, che è «**la legge dello spirito**», **Romani 8, 2**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non ci sia l'obbligo di rendere il debito coniugale in **giorno festivo**. Infatti:

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

Secondo S. Paolo, Romani 1, 32, è punito sia chi pecca, sia chi acconsente al peccato. Ma chi rende il debito coniugale acconsente con chi lo chiede commettendo peccato. Quindi pecca anche lui.

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

A pregare noi siamo obbligati da un precetto affermativo, per cui siamo tenuti a farlo in tempi determinati. Quindi nel tempo in cui uno è tenuto a pregare non deve rendere il debito coniugale: come non deve renderlo nel tempo in cui il suo eventuale padrone esige un particolare servizio.

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

S. Paolo, **1Corinti 7, 5**, scrive in proposito: «**Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera** ». Perciò quando un coniuge lo chiede, l'altro deve rendere il debito coniugale.

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

Avendo la moglie il dominio sul corpo del marito, per quanto riguarda l'atto della generazione, e così reciprocamente il marito sulla moglie**, l'uno è tenuto a rendere il debito coniugale all'altro in qualsiasi tempo e in qualsiasi ora, salva la debita onestà richiesta in tali atti**: poiché non si esige che subito e in pubblico uno renda il debito coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il coniuge così richiesto non mostra un vero consenso, ma rende il suo debito con dolore. Perciò non pecca. Data infatti la fragilità della carne, Dio ha ordinato che si renda il debito coniugale ogni volta che esso viene richiesto, **per non offrire alcuna occasione di peccato**.

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

Per pregare non c'è un'ora così determinata da non poter essere poi ricompensata in altro tempo. Perciò l'obiezione non regge.

Spl. Questione 65
Proemio

Veniamo ora a considerare la **poligamia**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se avere più mogli sia contrario alla legge naturale;
2. Se un tempo fosse lecito;
3. Se avere una concubina sia contro la legge naturale;
4. Se sia peccato mortale accoppiarsi con essa;
5. Se un tempo fosse lecito avere la concubina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **avere più mogli** non sia **contro la legge naturale.** Infatti:

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

La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale. Ora, stando alle parole di **S. Agostino**, riferite nelle Sentenze [4, 33, 1], «**la poligamia non era peccato quando era in uso**». Perciò avere più mogli non è contro la legge naturale.

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

Chi agisce contro la legge naturale viola un precetto: poiché come ha i suoi precetti la legge scritta, così li ha pure la legge naturale. Ora, S. Agostino afferma che avere più mogli «non era contro un precetto, **poiché nessuna legge lo proibiva**». Quindi avere più mogli non è contro la legge naturale.

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

Il matrimonio è ordinato principalmente alla **procreazione della prole**. Ora, un uomo può avere della prole da molte donne, mediante la loro fecondazione. Quindi avere più mogli non è contro la legge di natura.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, arg. 4

Come si legge all'inizio del **Digesto 1, 1, 1**, «la legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Ma la natura non a tutti gli animali ha insegnato la monogamia: poiché in molti animali il maschio si accoppia con più femmine. Quindi non è contro natura avere più mogli.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, arg. 5

Secondo il **Filosofo**, nel generare la prole il maschio sta alla femmina come l'agente al paziente, o come l'artigiano alla materia grezza. Ora, non è contro l'ordine della natura che un agente agisca su molteplici pazienti, o che un artigiano operi su varie materie. Perciò non è contro la legge naturale che un uomo abbia più mogli.

Spl. III[a] q. 65, a. 1. SED CONTRA:

1. Sembra essere di legge naturale soprattutto ciò che è stato inculcato all'uomo nella sua creazione. Ora, la monogamia fu inculcata all'uomo fin nella creazione della natura umana, come risulta da quelle parole della **Genesi 2, 24; cf. Matteo 19, 4 s.:** «**I due saranno una sola carne**». Si tratta dunque di una **legge naturale**.

2. È contro natura che un uomo si obblighi all'impossibile, e che offra a un'altra persona ciò che ha dato ad altri. Ma chi sposa una donna le dà il potere sul proprio corpo, così da essere costretto a renderle il debito coniugale quando essa lo chiede. Quindi agisce contro la legge naturale se poi dà il potere sul proprio corpo a un'altra donna: poiché non potrebbe rendere il debito coniugale a entrambe, se lo chiedessero simultaneamente.

3. Questa norma: «**Non fare agli altri quanto non vuoi che gli altri facciano a te**», **Tobia 4, 16; Matteo 7, 12**, è di legge naturale [Decr. di Graz., Prol.]. Ora, il marito in nessun modo vorrebbe che la moglie avesse un secondo marito. Perciò è contro natura aggiungere alla prima una seconda moglie.

4. Ciò che contrasta col desiderio naturale è contro la legge di natura. Ma la gelosia del marito per la moglie e della moglie per il marito è naturale: poiché si riscontra in tutti. Siccome dunque la gelosia è «un amore che non tollera alcun condominio nel possesso dell'amato» [In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3], è chiaramente contro la legge naturale che più mogli abbiano un solo marito.

Spl. III[a] q. 65, a. 1. RESPONDEO:

Tutti gli esseri naturali sono dotati di certi princìpi non solo per compiere le operazioni proprie, ma anche per compierle nel modo conveniente al proprio fine: sia che si tratti di funzioni proporzionate alla natura del loro genere, sia che si tratti di funzioni dovute alla loro natura specifica. Come il magnete per la natura del suo genere tende verso il basso, e per la sua natura specifica attrae a sé il ferro. Ora, come negli esseri che agiscono per necessità fisica o di natura i princìpi operativi sono le forme stesse, da cui scaturiscono le operazioni proprie proporzionate al fine, così **negli esseri dotati di conoscenza i princìpi operativi sono la conoscenza e l'appetito**. Quindi nella facoltà conoscitiva deve riscontrarsi una percezione naturale, e in quella appetitiva un'inclinazione naturale, che rendano proporzionati al fine gli atti corrispondenti al genere o alla specie. Siccome però fra tutti gli animali **l'uomo ha la nozione del fine** come tale e del **rapporto dell'operazione con il fine**, in lui la **conoscenza naturale** che lo dirige nell'agire viene giustamente detta **legge o diritto naturale**. Invece per gli altri animali si parla di estimativa naturale: infatti le bestie sono spinte a compiere le azioni loro convenienti dalla forza della natura, piuttosto che essere regolate quasi agendo di proprio arbitrio. Perciò la legge naturale non è altro che la conoscenza innata nell'uomo che lo dirige convenientemente nell'agire, cioè nel compimento delle sue azioni proprie: sia quelle dovute alla natura del genere, come generare, mangiare, ecc., sia quelle dovute alla natura della specie,

come ragionare e altre funzioni consimili. Ora, **tutto ciò che rende un'azione inadatta al fine inteso dalla natura va ritenuto come contrario alla legge naturale**. Ma un'azione può non essere proporzionata o al fine principale o a quello secondario: e in entrambi i casi ciò può avvenire in due modi.

- **Primo**, in modo che venga **impedito del tutto il raggiungimento del fine**: come l'eccesso sproporzionato del cibo, oppure la sua carenza, impedisce la salute del corpo, che è il fine principale della nutrizione, e impedisce la buona disposizione nel compiere le proprie mansioni, che ne è il fine secondario. Se quindi un atto è talmente sproporzionato al fine da impedire il fine principale, allora è **proibito dalla legge naturale in forza dei suoi precetti primari,** che nel campo operativo sono come i primi princìpi nel campo speculativo

- **Secondo,** in modo che **venga reso difficile, o meno conveniente, il raggiungimento del fine** principale o di quello secondario: come ad es. nel caso di un pasto disordinato perché preso fuori del tempo.. Se invece si tratta di un'azione sproporzionata in qualsiasi modo a un fine secondario, oppure inadatta al fine principale nel senso che ne rende difficile o meno agevole il conseguimento, allora essa **è proibita non dai precetti primari** della legge naturale, bensì da quelli **secondari che da essi derivano**: come in campo speculativo le conclusioni derivano dai primi princìpi per sé noti. Ed è in questo senso che tale azione deve dirsi contraria alla legge naturale.

Il matrimonio, dunque, ha per **fine principale la procreazione e l'educazione della prole**: fine che compete all'uomo in forza della natura del suo genere; per cui, come dice Aristotele, «esso è comune anche agli altri animali». E da questo lato al matrimonio corrisponde il bene della prole. Ma come **fine secondario** il **Filosofo** stesso dichiara che per gli uomini il matrimonio offre lo **scambio dei servizi necessari alla vita**. E da quest'altro lato i coniugi si devono reciprocamente la **fedeltà,** che è uno dei beni del matrimonio. Inoltre **nel caso dei credenti** si deve raggiungere **un altro fine**, cioè la **significazione dell'unione di Cristo con la Chiesa**, **Efesini 5, 32**. E allora tra i beni del matrimonio abbiamo il **sacramento**. Perciò al primo di questi fini del matrimonio l'uomo è ordinato in quanto **animale**; al secondo in quanto **uomo**; al terzo in quanto **cristiano**. Ora, la **poligamia** non esclude e neppure impedisce in qualche modo **il primo di questi fini**: **bastando un uomo solo a fecondare più mogli, e a educare i figli nati da esse.** - **Il secondo** invece, anche se **non lo esclude completamente,** tuttavia lo ostacola gravemente: poiché non può essere facile la pace in una famiglia dove molte mogli sono unite a un solo marito, non potendo uno solo **soddisfare più mogli** secondo i loro desideri; e anche perché la **concorrenza** di più persone in un dato ufficio causa **litigi**: come infatti «litigano fra di loro i vasai», così litigano anche le varie mogli di un unico marito. - **Il terzo fine poi è escluso del tutto dalla poligamia**: poiché come è unico Cristo, così è unica la Chiesa. Da ciò si conclude che la poligamia è contro la legge naturale sotto certi aspetti, mentre non lo è sotto altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale per quanto riguarda i precetti primari di essa, che equivalgono ai primi princìpi in campo speculativo. Invece le norme che

ne derivano come conclusioni la **consuetudine** è in grado sia di **potenziarle** che di **menomarle**, come rileva **Cicerone**. E tale è appunto anche il precetto della legge naturale relativo alla monogamia.

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

Secondo il detto di **Cicerone**, «il timore delle leggi e la religione hanno sancito le cose stabilite dalla natura e confermate dalla consuetudine». Dal che si rileva che **le norme che la legge naturale deriva dai suoi primi princìpi non hanno per se stesse forza coattiva di precetto se non quando sono sancite dalla legge divina o umana**. Per questo S. Agostino può dire che [i Patriarchi] non agivano contro alcun precetto della legge, «poiché ciò non era proibito da alcuna legge».

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

La obiezioni è stata risolta nel corpo dell'articolo.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, ad arg. 4

Una legge può dirsi naturale in vari sensi. Primo, in rapporto al suo principio, o causa, cioè nel senso che è stabilita dalla natura. Da cui la definizione di Cicerone [De invent. 2, 53]: «La legge naturale è quella che non è frutto di opinioni, ma è impressa in noi da una virtù innata ». E poiché anche negli esseri corporei si dice che alcuni moti sono naturali non perché prodotti da un principio intrinseco, ma perché derivati da una causa superiore che è il loro motore - cosicché i moti dei quattro elementi derivanti dall'influsso dei corpi celesti, secondo Averroè [De caelo 3, comm. 20], sono detti naturali -, così anche le norme della legge divina possono essere dette di legge naturale in quanto derivanti dall'influsso e dall'ispirazione della causa superiore, cioè di Dio. E in questo senso si esprime S. Isidoro [Decr. di Graz., Prol.] dove dice che «è diritto naturale quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo». Terzo, una legge può essere detta naturale non solo in base alla sua causa, ma in base alla natura stessa, cioè perché riguarda realtà naturali. E poiché la natura si contrappone alla ragione, per cui l'uomo è uomo, in senso strettissimo vanno escluse dalla legge naturale le cose che riguardano soltanto l'uomo, sebbene derivino dal dettame della ragione naturale, per limitarsi a quelle norme che tale ragione detta a proposito di cose che l'uomo ha in comune con altri esseri. E in questo senso vale la definizione indicata [nell'ob.]: «La legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Sebbene dunque la poligamia non sia contro la legge naturale presa nella terza accezione, è però contro la legge naturale presa nella seconda accezione: poiché è proibita dalla legge di Dio. Ed è pure contro la legge naturale presa nel primo significato, come risulta dalle cose già dette [nel corpo]: poiché la natura detta a ciascun animale di comportarsi come conviene alla sua specie. E così alcuni animali, in cui per l'educazione della prole si richiede l'opera del maschio e della femmina, per istinto naturale conservano l'unione monogamica: come è evidente nel caso delle tortore, delle colombe e di altri animali simili [Arist., De hist. animal. 9, 7]. Siccome però gli argomenti addotti in contrario sembrano provare che la poligamia è contro i princìpi primi della legge naturale, bisogna rispondere anche ad essi.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, ad arg. 5

La natura umana fu creata senza alcun difetto. Perciò allora vennero infuse nell'uomo non soltanto le norme indispensabili per raggiungere il **fine primario** del matrimonio, ma anche quelle richieste per raggiungere senza obiezioni **i fini secondari**. **Per questo bastò che l'uomo avesse un'unica moglie nel momento della sua creazione,** come si è detto.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, S.c.2

Nel matrimonio il marito non dà alla moglie sul proprio corpo un potere universale, ma solo relativo a quegli atti che sono richiesti dal matrimonio. Ora il matrimonio, per raggiungere il bene della prole, che è il suo fine principale, non richiede che il marito renda alla moglie il debito coniugale in ogni momento, ma solo nella **misura richiesta per la fecondazione**. Ciò invece è richiesto dal matrimonio considerato come **rimedio alla concupiscenza**, che è il suo fine secondario: cioè che in qualsiasi momento si renda il debito coniugale al coniuge che lo domanda. Da cui risulta che chi prende più mogli non si obbliga all'impossibile, se si considera il fine principale del matrimonio. **Perciò la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale**.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, S.c.3

Il precetto della legge naturale: «**Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te**», va inteso con la clausola: «**a parità di condizioni**»; poiché non è detto che un superiore non debba resistere ai sudditi per il fatto che non vuole ricevere resistenza da parte loro. Perciò in forza di tale precetto non si può esigere che l'uomo non abbia altre mogli per il fatto che non tollera che la moglie abbia altri mariti: poiché la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale, come si è spiegato [ad 6], **mentre la poliandria è contro tali precetti**; poiché quest'ultima per un verso impedisce e per un altro verso **compromette il bene della prole**, che è il fine principale del matrimonio. **Infatti il bene della prole non implica soltanto la procreazione, ma anche l'educazione.** Ora, sebbene la poliandria non elimini del tutto la procreazione della prole, poiché secondo Aristotele [De hist. animal. 7, 4] dopo la prima fecondazione la donna può essere fecondata di nuovo, tuttavia è di grave ostacolo, poiché è difficile che in tal modo non ci sia la corruzione o di entrambi i germi, o di almeno uno di essi. L'educazione poi viene del tutto compromessa: poiché dalla poliandria segue l'**incertezza della paternità, mentre invece la cura del padre è indispensabile per l'educazione.** E così non è stato concesso da alcuna legge o consuetudine che una donna potesse avere più mariti, come invece è accaduto per la poligamia.

Spl. III[a] q. 65, a. 1, S.c.4

L'inclinazione naturale delle facoltà appetitive segue la percezione naturale della conoscenza. E poiché la poligamia non si presenta all'intelletto così assurda come la poliandria, al sentimento della moglie il fatto di avere il marito in comune con altre donne non ripugna tanto quanto la situazione inversa ripugna al marito. E così tanto negli uomini quanto negli animali è più forte la gelosia del maschio per la femmina che viceversa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **poligamia** non abbia mai potuto essere **lecita**. Infatti:

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

Secondo il **Filosofo**: «la legge naturale ha sempre e dovunque il medesimo vigore». Ma la poligamia, come si è dimostrato *[a. 1]*, è proibita dalla legge naturale. Come quindi non è lecita adesso, così non lo è stata mai.

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

Se un tempo essa era permessa, ciò sarà dovuto o al fatto che era **lecita per se stessa**, oppure a una **dispensa**. Nel primo caso essa sarebbe lecita anche adesso. Il secondo caso poi non è ammissibile. Poiché, come scrive **S. Agostino**, «**essendo Dio il creatore della natura, non compie nulla contro le tendenze che egli stesso vi ha inserito**». Ora, avendo Dio inserito nella nostra natura la tendenza alla monogamia, sembra che in questo campo egli **non possa mai aver dispensato**.

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

Se una cosa diviene lecita per una dispensa, non è permessa che alle persone dispensate. Ma **non si legge** in alcun luogo della Scrittura che sia stata data una dispensa generale. Poiché dunque nell'antico Testamento tutti quelli che volevano prendevano più mogli, senza essere per questo rimproverati dalla legge o dai profeti, non sembra che ciò fosse lecito per una dispensa.

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

Dove esiste un identico motivo per dispensare deve intervenire la medesima dispensa. Ora, non può trovarsi altro motivo in tale dispensa che **la moltiplicazione dei figli per il culto di Dio.** Ma questa è necessaria anche adesso. Quindi tale dispensa dovrebbe durare tuttora; tanto più che in nessun luogo si legge che sia stata revocata.

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

Nel dare una dispensa non si deve sacrificare un bene maggiore per uno minore. Ora, la **fedeltà** e **il sacramento**, che risultano compromessi nella poligamia, sono beni superiori alla **moltiplicazione della prole**. Perciò non si sarebbe dovuta dare quella dispensa in vista di tale moltiplicazione.

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

1. Secondo S. Paolo, **Galati 3, 19**: «**la legge fu data in vista delle trasgressioni**», cioè per proibirle. Ma l'**antica legge** accenna alla poligamia senza proibirla, come è evidente in quel passo del **Deuteronomio 21, 15**: «**Se un uomo ha due mogli**», ecc. **Quindi i poligami non erano trasgressori. Quindi ciò era lecito.**

2. La stessa cosa risulta dall'esempio dei **santi Patriarchi**, molti dei quali si legge che avevano più mogli, pur essendo accettissimi a Dio: come **Giacobbe**, **Genesi 29, 16 ss.; 35, 23 ss., Davide, 2Samuele 5, 13**, e molti altri. **Un tempo quindi ciò era lecito.**

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

Come risulta da quanto abbiamo detto *[a.1]*, **la poligamia è contro la legge naturale, ma non contro i precetti primari, bensì contro i secondari**, che derivano dai primi come conclusioni. Ora, dovendo gli atti umani variare secondo le **diverse condizioni della persona, del tempo e delle altre circostanze**, le suddette conclusioni non derivano dai precetti primari della legge naturale così da essere efficaci sempre, bensì nella maggior parte dei casi: e ciò avviene per tutta la morale, come dimostra **Aristotele**. Quando dunque l'efficacia di quelle norme viene a mancare, è lecito trascurarle. **E poiché non è facile determinare tali variazioni, si riserva all'autorità che dà vigore alla legge la facoltà di permetterne l'esenzione nei casi in cui essa non ha motivo di estendersi.** E tale permesso prende il nome di dispensa. **Ora, la legge che comanda la monogamia non è di istituzione umana, ma divina:** e non fu mai data a parole o per iscritto, ma è impressa nei cuori, come anche le altre che in qualsiasi modo appartengono alla legge naturale. E così in questo caso la dispensa poteva venire soltanto da Dio, mediante un'**ispirazione interiore**. La quale ispirazione fu fatta principalmente ai santi Patriarchi, e mediante il loro esempio fu comunicata agli altri, nel tempo in cui bisognava omettere quel precetto naturale per accrescere il numero dei figli da educare al culto di Dio. **Il fine principale infatti nella pratica va sempre preferito a quello secondario.** Essendo quindi il bene della prole il fine principale del matrimonio, quando la moltiplicazione di essa era necessaria bisognò trascurare per un certo tempo la menomazione che poteva compromettere i fini secondari; ai quali, come si è visto [a. prec.], è ordinato il precetto contro la poligamia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 65, a. 2, ad arg. 1

La legge naturale di per sé ha sempre e dovunque il medesimo vigore. Ma **accidentalmente**, per qualche impedimento, **può talora alterarsi** in qualche luogo: e il **Filosofo** lo spiega portando l'esempio di altre realtà naturali. Sempre e dovunque infatti la destra è per natura più valida della sinistra, ma per una qualche accidentalità può capitare che uno sia ambidestro, essendo la nostra natura variabile. E lo stesso avviene per il diritto naturale, come dice appunto il Filosofo [ib.].

Spl. III^{a} q. 65, a. 2, ad arg. 2

È detto in una Decretale [4, 19, 8] che «non fu mai lecito avere più mogli senza una dispensa ottenuta per ispirazione divina». Tuttavia tale **dispensa** non è data in contrasto con le tendenze che Dio ha inserito nella natura, ma **indipendentemente da esse**: **poiché tali tendenze, come si è visto [nel corpo], non sono ordinate ad attuarsi sempre, ma nella maggioranza dei casi**; come non è contro natura un fatto di ordine fisico che avviene miracolosamente, al di là delle leggi ordinarie *[?]*.

Spl. III^{a} q. 65, a. 2, ad arg. 3

Quale è la legge, tale deve esserne la dispensa. Ora, la legge naturale non è stata promulgata **per iscritto**, ma impressa nei cuori: quindi la dispensa dalle sue norme non andava fatta per iscritto, ma attraverso un'**ispirazione interiore**.

Spl. III^{a} q. 65, a. 2, ad arg. 4

Con la venuta di Cristo è iniziato il tempo della pienezza della sua grazia, mediante la quale il culto di Dio è stato portato a tutte le genti con una **propagazione di ordine spirituale**. Perciò non sussiste il motivo della dispensa esistente prima di Cristo, quando il culto di Dio veniva diffuso e conservato mediante la **propagazione carnale**.

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

Quel **bene del matrimonio che è la prole** include il proposito di **conservare la fede in Dio**: poiché la prole è posta tra i beni del matrimonio in quanto viene attesa per **essere educata al culto di Dio**. Ora, la **fede in Dio** è superiore alla fede o **fedeltà verso la moglie** che è tra i beni del matrimonio, nonché al significato simbolico che appartiene al sacramento, poiché i simboli sono ordinati alla conoscenza della fede. Perciò non è irragionevole che per il bene della prole si siano **in parte** sacrificati gli altri beni. Tuttavia essi non furono eliminati completamente. Poiché la **fedeltà** rimaneva in riferimento a più mogli, e in un certo senso si salvava anche il [**simbolismo del] sacramento**. Sebbene infatti con la poligamia non venga simboleggiata l'unione di Cristo con la Chiesa in quanto una, tuttavia **la pluralità delle mogli** può significare la **distinzione dei gradi gerarchici**, i quali esistono non solo nella Chiesa militante, ma anche in quella trionfante. Quindi quegli antichi matrimoni significavano in qualche modo l'unione di Cristo non solo con la Chiesa militante, come dicono alcuni, ma anche con quella trionfante, nella quale non mancano «**mansioni diverse**», **Giovanni 14, 2**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che avere una **concubina** non sia contro la legge naturale. Infatti:

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

Le cerimonie legali non erano di legge naturale. Ora, negli **Atti degli Apostoli 15, 29** *[astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia]*, il divieto della fornicazione è inserito tra le cerimonie legali imposte **temporaneamente** ai convertiti dal paganesimo. Perciò la fornicazione semplice, a cui si riduce il concubinaggio, non è contro la legge naturale.

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

Il diritto positivo, come scrive **Cicerone**, deriva dal diritto naturale. Ma secondo il diritto positivo la fornicazione semplice non è proibita; anzi, secondo le antiche leggi le donne degne di castigo erano condannate al postribolo. Quindi il concubinaggio non è contro la legge naturale.

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

La legge naturale non proibisce che si possa dare temporaneamente e con delle restrizioni ciò che si può dare in modo assoluto. Ma una donna nubile può dare in perpetuo a un uomo nelle sue stesse condizioni il dominio sul proprio corpo, così che se ne possa servire lecitamente quando vuole. Quindi non è contro la legge naturale concedere tale potere sul proprio corpo temporaneamente.

Spl. IIIª q. 65, a. 3, arg. 4

Chi si serve come vuole di ciò che gli appartiene non fa ingiuria a nessuno. Ora, la schiava appartiene al padrone. Perciò se questi se ne serve a piacimento non fa torto a nessuno. Quindi il concubinato non è contro natura.

Spl. IIIª q. 65, a. 3, arg. 5

Ciascuno può dare ad altri ciò che è suo. Ma la moglie ha il dominio sul corpo del marito, come dice S. Paolo, **1Corinti 7, 4**. Se quindi la moglie acconsente, il marito può unirsi con un'altra donna senza peccato.

Spl. IIIª q. 65, a. 3. SED CONTRA:

1. Secondo tutte le leggi i figli nati da una concubina sono disonorati. Ma ciò non avverrebbe se l'unione da cui essi derivano non fosse turpe per natura. Quindi il concubinato è contro la legge naturale.

2. Il matrimonio non potrebbe essere un'istituzione naturale se l'uomo potesse unirsi a una donna fuori del matrimonio senza violare una legge di natura. Ora, il matrimonio è un'istituzione naturale. Perciò avere una concubina è contro la legge naturale.

Spl. IIIª q. 65, a. 3 RESPONDEO:

È da considerarsi contraria alla legge naturale quell'azione che non è conveniente al debito fine, sia perché non è ad esso ordinata dall'agente, sia perché è di per sé incompatibile con esso. Ora, il fine che la natura persegue nel rapporto sessuale è la **procreazione e l'educazione della prole:** e affinché si cercasse tale bene, al rapporto sessuale essa aggiunse il piacere, come dice **Costantino** *["De coitu initio" si riferisce a una parte specifica del testo "Liber de coitu", attribuito a Costantino Africano, medico e traduttore di origine nordafricana vissuto nel XI secolo]*. **Perciò chiunque si serve del rapporto sessuale per il piacere che vi si trova senza indirizzarlo al fine inteso dalla natura, agisce contro la natura**: e lo stesso si dica di quel rapporto che non può essere ordinato a quel fine come si conviene. E poiché le cose vengono denominate per lo più dal fine, essendone questo l'aspetto migliore, così il ***matrimonio*** prese il nome dal bene della ***prole***, che ne è lo scopo principale; invece il termine ***concubina*** *[con cubare =stare a letto assieme]* esprime solo il ***rapporto sessuale***, poiché nel concubinaggio il rapporto è ***cercato per se stesso***. E anche se uno in tale rapporto cerca la prole, tuttavia tale atto non è conveniente al bene di questa, il quale non implica solo la procreazione, da cui la prole riceve l'esistenza, ma anche l'educazione e l'istruzione, che le procurano il nutrimento e la formazione da parte dei genitori: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], sono questi i tre doveri dei genitori verso i figli. Siccome dunque l'educazione e l'istruzione dovute alla prole si estendono a un lungo periodo di tempo, così la legge naturale esige che **il padre e la madre convivano a lungo, per attendere insieme ad allevare la prole**. Per cui gli uccelli che allevano insieme i loro piccoli non rompono l'unione che era iniziata con l'accoppiamento prima che questi siano adulti. Ora, tale obbligo di convivenza tra la donna e l'uomo è l'effetto proprio del matrimonio. Perciò l'unione con una donna che non è la propria moglie, cioè con una donna concubina, è contro la legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Presso i pagani la legge naturale era offuscata in molti punti. E così essi non ritenevano peccaminoso l'uso di una concubina, ma consideravano lecito abbandonarsi ogni tanto alla fornicazione: come facevano per le altre cose contrarie alle leggi cerimoniali dei Giudei, sebbene queste non fossero contro natura. Per questo gli Apostoli inserirono il divieto della fornicazione tra quei precetti cerimoniali, a motivo della differenza esistente su questi due punti fra i Giudei e i gentili.

*[**Romani 1: 18** In realtà **l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia**, **19** poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. **20** Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; **21** essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. **22** Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti **23** e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.*

***24** Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, **25** poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen.*

***26** Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. **27** Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini, ricevendo così in se stessi la punizione che s'addiceva al loro traviamento. **28** E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balìa d'una **intelligenza depravata**, sicché commettono ciò che è indegno, **29** colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, **30** maldicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, **31** insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. **32** E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, **non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa**.]*

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

La legge suddetta derivò non dall'istinto della legge naturale, ma dal suddetto **offuscamento** *[ad 1]*, in cui i pagani caddero per non aver reso a Dio la gloria dovuta, come scrive S. Paolo, **Romani 1, 21**. Perciò col prevalere della religione cristiana quella legge fu estirpata.

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

In certi campi, come non c'è inconveniente alcuno nel cedere ad altri in modo assoluto ciò che è di nostra proprietà, così non ce n'è neppure nel darlo temporaneamente: cosicché nessuna di tali donazioni è contro natura. Non è però così nel nostro caso. Perciò il paragone non regge.

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

L‘ingiuria è il contrario della giustizia. Ora, la legge naturale non proibisce soltanto l‘**ingiustizia**, ma anche tutto ciò che è **contrario a qualsiasi virtù**, **Aristotele**. È contro la legge naturale, ad es., che uno mangi senza moderazione, sebbene chi agisce così non faccia torto ad alcuno, mangiando del suo. - Inoltre, sebbene la **schiava** appartenga al padrone rispetto al **servizio**, non gli appartiene però rispetto all‘**atto sessuale**. C‘è poi modo e modo di servirci di quanto ci appartiene. - E ancora, il concubinario fa ingiuria alla **prole nascitura**, inquantoché l‘unione suddetta non provvede sufficientemente al suo bene, come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III^a^ q. 65, a. 3, ad arg. 5

La moglie ha il dominio sul corpo del marito non in maniera assoluta e universale, ma **solo in ordine al matrimonio**. Essa quindi non può cedere a un‘altra il corpo del marito **contro il bene del matrimonio.**

ARTICOLO 4

VIDETUR che **unirsi a una concubina** non sia **peccato mortale**. Infatti:

Spl. III^a^ q. 65, a. 4, arg. 1

La bugia è un peccato più grave della semplice fornicazione: come risulta dal fatto che Giuda, Genesi 38, 23, il quale non esitò a commettere fornicazione con Tamar, rifiutò di dire una bugia, affermando: «Essa certo non potrà accusarmi di menzogna». Ora, la bugia non sempre è un peccato mortale. Quindi neppure la semplice fornicazione.

Spl. III^a^ q. 65, a. 4, arg. 2

Il peccato mortale va punito con la morte. Ora, l‘antica legge non punì mai con la morte la fornicazione concubinaria, eccetto qualche caso particolare, **Deuteronomio 22, 20 ss.**. Essa quindi non è un peccato mortale.

Spl. III^a^ q. 65, a. 4, arg. 3

Secondo S. Gregorio i peccati mortali della carne sono meno gravi dei peccati spirituali. Ora, non sempre la superbia e l‘avarizia, che pure sono peccati spirituali, sono colpe mortali. Quindi non può esserlo ogni fornicazione, che è un peccato carnale.

Spl. III^a^ q. 65, a. 4, arg. 4

Più la tentazione è forte, meno grave è il peccato: poiché pecca più gravemente chi si lascia vincere da una tentazione più debole. Ora, la massima istigazione della concupiscenza è quella verso il **piacere sessuale**. Siccome dunque il **peccato di gola** non sempre è mortale, non sarà mortale neppure la semplice fornicazione.

Spl. III^a^ q. 65, a. 4. SED CONTRA:

1. Dal regno di Dio non esclude se non il peccato mortale. Ma **i fornicatori**, secondo S. Paolo, **1Cornti 6, 9 s, sono esclusi dal regno di Dio**. Quindi la fornicazione semplice è un peccato mortale.

2. Solo i **peccati mortali** sono chiamati **crimini**. Ora, qualsiasi fornicazione è così denominata dalla Scrittura, **Tobia 4, 13**: «**Guardati da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di compiere un crimine con una che non sia tua moglie**».

*["I libri **rivoltanti** contro la virtù sono definiti **coraggiosi**; quelli **contro la moralità** sono pubblicizzati come **audaci e lungimiranti**; e quelli **contro Dio** sono chiamati **progressisti ed epocali**. Dipingere le porte dell'inferno con l'oro del paradiso è sempre stata la caratteristica di ogni generazione in decadenza." (Arcivescovo Fulton John Sheen)]*

Spl. III[a] q. 65, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto a suo tempo *[I-II, q. 88, a. 2]*, **sono peccati mortali nel loro genere quegli atti che spezzano il vincolo di amicizia con Dio o tra gli uomini**: essi infatti sono incompatibili con i due precetti di quella carità che è la vita dell'anima. Perciò siccome il concubito fornicario toglie il doveroso impegno che i genitori hanno verso la prole, il quale è nell'intenzione della natura, non c'è dubbio che la semplice fornicazione è per se stessa un peccato mortale, anche se non esistesse alcuna legge scritta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 65, a. 4, ad arg. 1

Spesso degli uomini che non evitano dei peccati mortali, evitano dei peccati veniali verso cui non sentono una propensione troppo forte. E così anche Giuda evitò la bugia senza evitare la fornicazione. - Però nel caso si trattava di una bugia dannosa, poiché ne sarebbe seguita un'ingiustizia, se egli non avesse dato ciò che aveva promesso.

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

Il peccato mortale è così denominato non perché è punito con la pena della **morte temporale**, ma perché è punito con la **pena eterna**. Perciò anche il furto, che come altre colpe è un peccato mortale, non sempre è punito dalla legge con la pena di morte. E lo stesso avviene per la fornicazione.

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

Come non è peccato mortale qualsiasi moto di superbia, così non lo è nemmeno qualsiasi moto di lussuria: poiché i primi moti di lussuria e certe cose simili sono peccati veniali, come talora anche certi atti matrimoniali. Tuttavia certi atti di lussuria sono peccati mortali, mentre alcuni moti di superbia sono peccati veniali: poiché nelle parole riferite di S. Gregorio si fa un confronto tra i vizi secondo il loro genere, non già rispetto ai singoli atti.

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

La circostanza più aggravante è quella che più si avvicina alla formalità specifica del peccato. Sebbene quindi la fornicazione venga scusata per la **gravità dell'incitamento**, tuttavia per la materia su cui verte ha una gravità maggiore del mangiare disordinato: poiché ha per oggetto realtà che sono ordinate a stringere i **legami della società umana**. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **un tempo** fosse lecito avere una concubina. Infatti:

Spl. III[a] q. 65, a. 5, arg. 1

Non avere una concubina è di legge naturale come avere una sola moglie. Ma un tempo era lecito avere più mogli *[a. 2]*. Quindi lo era pure avere una concubina.

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

Una donna non poteva essere **simultaneamente schiava e moglie**: poiché per il fatto stesso che una schiava veniva presa per moglie, per legge diventava libera, **Deuteronomio 21, 10 ss**. Ora, di alcuni che erano amicissimi di Dio, ad es. di **Abramo e di Giacobbe**, si legge, **Genesi 16, 3 s.; 25, 6; 35, 22 ss.,** che ebbero rapporti sessuali con le loro schiave. Esse quindi non erano mogli. Perciò un tempo era lecito avere delle concubine.

Spl. III[a] q. 65, a. 5, arg. 3

La donna che uno ha sposato non può essere cacciata via, e i suoi figli devono essere partecipi dell'eredità. **Abramo** invece scacciò di casa **Agar,** e il figlio di lei non ebbe eredità, **Genesi 21, 10 ss.** Costei dunque non era moglie di Abramo.

Spl. III[a] q. 65, a. 5. SED CONTRA:

1. Ciò che contrasta con i precetti del Decalogo non fu mai lecito. Ma avere una concubina è contro il precetto: «**Non commettere adulterio** », **Esodo 20, 14.** Quindi non fu mai lecito.

2. **S. Ambrogio** ha scritto: «**Non è permesso al marito ciò che non è permesso alla moglie**». Ora, alla moglie non fu mai permesso di avere dei rapporti con un altro uomo, lasciando il proprio marito. Quindi non fu mai lecito avere una concubina.

Spl. III[a] q. 65, a. 5. RESPONDEO:

Mosè Maimonide sostiene che prima che fosse data la legge, la fornicazione non era un peccato: e lo prova col fatto che **Giuda** ebbe rapporti sessuali con **Tamar,** **Genesi 38, 13 ss..** - Ma questo argomento non persuade. Infatti non è necessario escludere che i figli di Giacobbe abbiano peccato: poiché furono accusati presso il loro padre di un **crimine detestabile**, **Genesi 37, 2**, e si accordarono per uccidere o per vendere Giuseppe, **Genesi 37, 18 ss**. Perciò bisogna dire che, essendo contro la legge naturale avere rapporti sessuali con una donna che non è la propria moglie *[a. 3]*, in nessun tempo ciò poteva essere lecito, neppure per una dispensa. Infatti tali rapporti, come si è visto sopra *[a. 1]*, non sono azioni confacenti al bene della prole, che è il fine principale del matrimonio. Quindi essi sono contro i precetti primari della legge naturale, che non ammettono dispensa. Perciò là dove nell'antico Testamento si legge che ebbero concubine santi personaggi non imputabili di peccato mortale, **si deve pensare che queste fossero unite ad essi in matrimonio**; e tuttavia bisogna dirle concubine perché sotto un aspetto erano mogli e sotto un altro concubine. Infatti nel **matrimonio** in quanto ordinato al **fine principale**, che è il bene della prole, la moglie è unita al marito in modo indissolubile, o almeno per lungo tempo, come si è visto sopra [ib.]: e da questo lato non si ammettono dispense. Invece rispetto al **fine secondario**, che è il governo della famiglia e lo scambio dei

servizi, la moglie è unita al marito come compagna. E questo aspetto mancava in quelle donne denominate **concubine**. Ci poteva essere infatti una dispensa su questo punto, essendo un fine secondario del matrimonio. Da questo lato dunque tali donne somigliavano alle concubine, e per questo ne prendevano il nome.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 65, a. 5, ad arg. 1

Avere più mogli non è contro i primi precetti della legge naturale come avere una concubina. Perciò l'argomento non regge.

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

Gli antichi Patriarchi, **usando della dispensa** che li autorizzava ad avere più mogli, trattarono quelle schiave con **affetto maritale**. **Esse infatti erano mogli rispetto al fine primario e principale del matrimonio.** Invece non lo erano rispetto al legame che costituisce il fine secondario, e che è incompatibile con la condizione servile, non potendo una donna essere insieme compagna e schiava.

Spl. III[a] q. 65, a. 5, ad arg. 3

Come vedremo in seguito *[q. 67, a. 6]*, per evitare l'uccisione delle mogli la legge mosaica permetteva per dispensa di dare il libello di ripudio: così dunque in forza della medesima dispensa era lecito ad **Abramo** cacciare via **Agar,** per significare il mistero di cui parla S. Paolo, **Galati 4, 22 ss**.. *[Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per* ***allegoria:*** *le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar - il Sinai è un monte dell'Arabia -; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è nostra madre.]* Così pure ha significato simbolico il fatto che il figlio di lei fu diseredato. E la stessa cosa del resto è detta di Esaù, **Genesi 27**, che pure era figlio di una donna libera, **Romani 9, 10 ss**.. *[Tuttavia la parola di Dio non è venuta meno. Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli. No, ma: in Isacco ti sarà data una discendenza, cioè:* ***non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa.*** *Queste infatti sono le parole della promessa: Io verrò in questo tempo e Sara avrà un figlio. E non è tutto; c'è anche Rebecca che ebbe figli da un solo uomo, Isacco nostro padre:* ***11*** *quando essi ancora non eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male - perché rimanesse fermo il disegno divino fondato* ***sull'elezione n****on in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama -* ***12*** *le fu dichiarato: Il maggiore sarà sottomesso al minore,* ***13*** *come sta scritto: Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù.]* Parimenti ha un significato simbolico il fatto che fossero eredi ugualmente i figli di Giacobbe, sia quelli nati da schiave che quelli nati da donne libere, Genesi 49: poiché, come spiega S. Agostino «a Cristo nascono dei figli sia mediante i ministri buoni, prefigurati dalle donne libere, sia mediante quelli cattivi, prefigurati dalle schiave».

Spl. Questione 66
Proemio

Veniamo ora a considerare la **bigamia e l'irregolarità** che ne deriva.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se la bigamia che consiste nell'avere successivamente due mogli implichi un'irregolarità;
2. Se contragga irregolarità chi in maniera simultanea o successiva ha avuto due mogli, l'una legittima e l'altra illegittima;
3. Se si contragga irregolarità per il fatto che uno sposa una donna non vergine;
4. Se la bigamia sia eliminata dal battesimo;
5. Se sia lecito dispensare in caso di bigamia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **bigamia** che consiste nell'**avere avuto successivamente due mogli** non implichi un'irregolarità, cioè non sia un impedimento per ricevere gli Ordini sacri. Infatti:

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

La pluralità e l'unità seguono l'ente. Per cui un ente e un non ente non costituiscono alcuna pluralità. Ora, per colui che ha avuto **due mogli successivamente**, mentre esisteva l'una non esisteva l'altra. Quindi per questo egli non cessa di essere il **marito di una sola moglie**, qualità questa che l'Apostolo, **1Timoteo 3, 2; Tito 1, 6**, *[Ma bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta...]* esige per non essere esclusi dall'episcopato.

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

Mostra maggiore incontinenza chi commette fornicazione con parecchie donne che colui il quale successivamente ha più mogli. Ma nel primo caso uno non diviene irregolare. Quindi neppure nel secondo.

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

Se la bigamia causa l'irregolarità, ciò è dovuto o a causa del sacramento o a causa del rapporto sessuale. Ma non è a causa del sacramento: perché allora se dopo il consenso matrimoniale la moglie muore prima che sia consumato il matrimonio, e l'uomo sposa un'altra donna, ci dovrebbe essere irregolarità: il che invece è contro un decreto di Innocenzo III [Decretales 1, 21, 5]. E neppure è a causa del rapporto sessuale: perché allora dovrebbe essere irregolare anche chi ha commesso fornicazione con più donne, il che è falso. Quindi in nessun modo la bigamia causa l'irregolarità.

Spl. IIIª q. 66, a. 1. RESPONDEO:

Col sacramento dell'ordine si diventa ministri dei sacramenti; ora, **chi amministra i sacramenti agli altri non deve avere in questo campo alcun difetto**, difetto che interviene **quando il significato di qualche sacramento viene menomato**. Ora, il sacramento del matrimonio sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa, **Efesini 5, 32**, che è l'unione di uno solo con una sola. Quindi **per la perfetta significazione del sacramento si richiede che il marito sia lo sposo di una sola donna, e che questa sia la moglie di un solo uomo. Per questo la bigamia, che toglie questo aspetto, provoca l'irregolarità. E ci sono quattro tipi di bigamia:**
- Il **primo** consiste nell'avere successivamente più mogli legittime.
- Il **secondo** nell'avere insieme più mogli, di cui una legittima e le altre illegittime.
- Il **terzo** nell'avere successivamente una moglie legittima e un'altra illegittima.
- Il **quarto** nel prendere per moglie una vedova. E a tutti e quattro è annessa l'irregolarità. Inoltre viene addotto un secondo motivo. In coloro infatti che ricevono il sacramento dell'ordine deve apparire la massima spiritualità: sia perché amministrano cose spirituali, cioè i sacramenti, sia perché insegnano cose spirituali, e devono occuparsi di esse. Essendo quindi la concupiscenza la cosa più incompatibile con la spiritualità, poiché in essa «**l'uomo diviene del tutto carnale**», **in costoro non deve apparire alcun segno di una concupiscenza persistente. Ciò invece appare nei bigami, i quali non si sono accontentati di una sola moglie.** - Tuttavia il primo motivo è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 66, a. 1, ad arg. 1

La pluralità simultanea delle mogli è una **pluralità assoluta**. Perciò è del tutto **incompatibile col simbolismo del sacramento** e distrugge il sacramento stesso. - Invece avere più mogli successivamente costituisce una pluralità sotto un certo aspetto. Per cui ciò non distrugge la significazione del sacramento e **non compromette il sacramento nella sua sostanza, ma nella sua perfezione:** la quale però è richiesta in coloro che sono i dispensatori dei sacramenti.

Spl. IIIª q. 66, a. 1, ad arg. 2

I fornicatori danno segno di una **concupiscenza più grave**, ma non di una concupiscenza così **persistente:** poiché con la fornicazione non si stabilisce un **legame perpetuo**. Inoltre non c'è una menomazione del sacramento.

Spl. IIIª q. 66, a. 1, ad arg. 3

La bigamia, come si è detto [nel corpo], causa l'irregolarità poiché elimina il perfetto simbolismo del sacramento, che si riscontra sia nell'unione degli animi espressa con il consenso, sia nell'unione dei corpi. Quindi per costituire l'irregolarità si richiede la bigamia sotto entrambe le forme. Perciò la decretale di Innocenzo III infirma quanto dice il testo delle Sentenze [3, 27, 10], che cioè il solo consenso matrimoniale espresso a parole basta a produrre l'irregolarità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non contragga **irregolarità** chi successivamente o simultaneamente ha avuto **due mogli, di cui una legittima e l'altra illegittima**. Infatti:

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

Dove non c'è sacramento non ci può essere una menomazione del sacramento. Ora, quando uno contrae un'unione illegittima non si ha nessun sacramento: poiché tale unione non significa l'unione di Cristo con la Chiesa. Siccome dunque l'irregolarità non accompagna la bigamia se non per la menomazione del sacramento, sembra che l'irregolarità non possa accompagnare questo tipo di bigamia.

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

Chi ha rapporti coniugali con la **moglie illegittima** commette **fornicazione**, se non ha un'altra moglie legittima, oppure adulterio, in caso contrario. Ma la divisione della propria carne mediante la fornicazione o l'adulterio non produce irregolarità. Quindi neppure il suddetto tipo di bigamia.

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

Può capitare che uno, prima di avere rapporti sessuali con la donna che ha sposato in maniera legale, si sposi di fatto e si unisca con un'altra, sia dopo la morte della prima, sia mentre essa vive. Ora, costui è marito di più mogli, una legittima e l'altra illegittima, e tuttavia non è irregolare, poiché non ha diviso tra più mogli la propria carne. Perciò con questo tipo di bigamia non si contrae irregolarità.

Spl. III[a] q. 66, a. 2. RESPONDEO:

Negli ultimi due tipi di bigamia *[a.1]* si contrae irregolarità poiché, sebbene uno dei due matrimoni non sia un sacramento, ne ha però una certa somiglianza. Per cui nel causare l'irregolarità questi due tipi di bigamia sono secondari, mentre il primo è principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene l'unione illegittima non sia un sacramento, ne ha però **una certa somiglianza**, che invece non si riscontra nella fornicazione e nell'adulterio. Per cui non è la stessa cosa.

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

È così risolta anche la seconda obiezioni.

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

Nel caso suddetto l'uomo non è considerato bigamo, poiché il primo matrimonio era rimasto privo della sua perfetta significazione. Se però in forza di una sentenza ecclesiastica egli fosse costretto a tornare con la prima moglie e a renderle il debito coniugale, diverrebbe subito irregolare: poiché **a causare l'irregolarità non è il peccato, ma l'imperfetta significazione sacramentale** *[a. 1]*.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sposando una **donna non vergine** non si contragga **irregolarità.** Infatti:

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

Uno è più danneggiato da un proprio difetto che da un difetto altrui. Ora, se il marito non è vergine non diviene irregolare per questo. Molto meno quindi può diventarlo se non è vergine sua moglie.

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

Può capitare che uno, dopo aver deflorato una donna, la prenda per moglie. Ora, non sembra che costui diventi irregolare: poiché né lui né la moglie hanno diviso la propria carne con altri. E tuttavia l'uomo sposa una donna violata. Perciò questo tipo di bigamia non causa irregolarità.

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

Nessuno può contrarre irregolarità per un fatto involontario. Ma talora l'uomo sposa involontariamente una donna non vergine: cioè quando la crede vergine e la trova corrotta nel consumare il matrimonio. Quindi questo tipo di bigamia non sempre causa irregolarità.

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

La corruzione che segue il matrimonio è più vergognosa di quella che lo precede. Ora, se dopo aver consumato il matrimonio la moglie ha rapporti sessuali con un altro, suo marito non diventa irregolare: altrimenti verrebbe punito per il peccato della moglie. E può anche capitare che egli le renda il debito coniugale dopo aver conosciuto il fatto, prima che la moglie sia stata accusata e condannata per adulterio. Perciò sembra che questo tipo di bigamia non causi l'irregolarità.

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

S. Gregorio ha scritto: «**Ti comandiamo di non fare mai ordinazioni illecite, escludendo dunque dagli ordini i bigami, o chi ha preso in sposa una moglie non vergine, o chi è analfabeta, o chi è menomato in qualche parte del corpo, o chi è sottoposto alla penitenza pubblica, o è tenuto a soddisfare a prescrizioni curiali o a particolari obbligazioni del proprio stato**».

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

Nell'unione tra Cristo e la Chiesa l'unità è da entrambe le parti. Perciò la divisione della carne è una menomazione del sacramento sia che si verifichi dalla parte del marito, sia che si verifichi dalla parte della moglie. - C'è però questa differenza: dalla parte dell'uomo si richiede che egli non abbia avuto altre mogli, non che sia vergine; invece dalla parte della moglie si richiede inoltre la verginità. E di ciò i Decretisti portano questa ragione: il vescovo significa la Chiesa militante, di cui egli si prende cura, e nella quale ci sono molte sozzure; la sposa invece significa Cristo, il quale era vergine. Per questo la verginità è richiesta dalla parte della

sposa e non dello sposo, nell'elevazione di un uomo all'episcopato. - Ma questa ragione è espressamente contraria alle parole dell'Apostolo, **Efesini 5, 25**: «**Mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa**». Da esse risulta infatti che la **moglie** sta a significare la **Chiesa** e il **marito Cristo**. E c'è poi l'altra affermazione, **Efesini 5, 23**: «**Il marito è il capo della moglie, come Cristo lo è della Chiesa**». Perciò altri dicono che il marito rappresenta Cristo e la sposa la Chiesa trionfante, **nella quale non c'è alcuna macchia, Efesini 5, 27** *[al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata.]*. Ora, Cristo prima ebbe la sinagoga quasi come concubina. Quindi non deroga alla perfezione del simbolismo sacramentale il fatto che lo sposo l'abbia avuta anche lui. Ma questa spiegazione è sommamente assurda. Poiché come era unica la fede degli antichi e dei moderni, così è unica la Chiesa. Perciò quelli che servivano Dio al tempo della sinagoga appartenevano all'unità della Chiesa nella quale lo serviamo anche noi. - Inoltre ciò è contro l'espresso insegnamento di **Geremia [c. 3],** di **Ezechiele [c. 16]** e di **Osea [c. 2],** che parlano dello **sposalizio della sinagoga. Essa quindi non era concubina, ma sposa**. - Di più, secondo tale spiegazione la fornicazione sarebbe il segno sacramentale di tale unione: il che è assurdo. Piuttosto fu la **gentilità** a essere in tal modo violata dal demonio mediante l'**idolatria**, prima che fosse sposata a Cristo nella fede della Chiesa. Si deve perciò rispondere che **l'irregolarità deriva dalla menomazione del simbolismo sacramentale.** Ora, la corruzione della carne fuori del matrimonio, e anteriore ad esso, non produce alcuna menomazione in tale simbolismo dalla parte del coniuge corrotto, bensì da quella dell'altro coniuge: poiché l'atto di chi contrae matrimonio ha per oggetto l'altro coniuge e non se stesso; per cui viene specificato dal termine, il quale inoltre, rispetto a tale atto, è come la materia del sacramento. Nel caso quindi che la donna potesse ricevere gli ordini, come l'uomo diventa **irregolare** perché sposa una moglie corrotta, e non perché non è vergine lui, così la donna diventerebbe irregolare se sposasse un uomo corrotto, e non se è corrotta lei; a meno che non fosse stata corrotta in un matrimonio precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

È così risolta anche la prima obiezioni.

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

Nella analisi di questo caso ci sono varie opinioni. La più probabile è che costui non sia irregolare: poiché non ha diviso la sua carne con più donne.

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

L'irregolarità non è un castigo, ma un **difetto del simbolismo sacramentale**. Perciò non è necessario che la bigamia sia volontaria per produrre l'irregolarità. Quindi chi sposa una donna che crede vergine diventa irregolare nel consumare con essa il matrimonio.

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

Se la moglie commette adulterio dopo il matrimonio, il marito non diviene irregolare se non avendo rapporti con lei dopo quell'atto: altrimenti la corruzione della moglie non ricade in nessun modo sull'atto matrimoniale del marito. E anche se questi viene obbligato, o da un

tribunale o dalla propria coscienza, a rendere il debito alla moglie che lo chiede prima di essere condannata per adulterio, diviene irregolare. Sebbene in proposito ci siano varie opinioni: ma quella esposta è la più probabile; poiché **qui non è in discussione il peccato, ma la sola significazione sacramentale.**

ARTICOLO 4

VIDETUR che la **bigamia** sia eliminata dal **battesimo**. Infatti:

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

S. Girolamo ha scritto che se uno prima del battesimo aveva più mogli, oppure ne ebbe una prima e una dopo, non è bigamo. Quindi la bigamia viene eliminata dal battesimo.

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

Chi fa il più fa anche il meno. Ora, il battesimo elimina tutti i peccati, che sono più gravi dell'irregolarità. Quindi esso toglie l'irregolarità dovuta alla bigamia.

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

Il battesimo cancella ogni **castigo** proveniente dai nostri atti. Ma l'irregolarità della bigamia è appunto un castigo del genere. Quindi, ecc.

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

Il bigamo è irregolare perché non rappresenta Cristo in modo perfetto *[a. 1]*. Ma il battesimo rende perfettamente conformi a Cristo. Quindi con esso tale irregolarità viene sanata.

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

I sacramenti della legge nuova sono più efficaci di quelli della legge antica. Ora, i sacramenti della legge antica sanavano le irregolarità, come dice il Maestro delle Sentenze [4, 1, 8]. Perciò anche il battesimo, che è il sacramento più efficace della nuova legge, elimina l'irregolarità contratta con la bigamia.

Spl. III[a] q. 66, a. 4. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** scrive: «Hanno capito meglio coloro i quali ritengono che non si possa ordinare neppure colui che ha avuto una seconda moglie da catecumeno o da pagano: poiché **l'ostacolo nasce dal simbolismo sacramentale, e non dal peccato**».

2. Inoltre egli afferma [ib.] che «se una donna è stata violata da catecumena o da pagana, dopo il battesimo non può prendere il velo tra le vergini di Dio». Quindi per lo stesso motivo neppure il bigamo può essere ordinato dopo il battesimo.

Spl. III[a] q. 66, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto a suo tempo *[I-II, q. 88, a. 2]*, sono peccati mortali nel loro genere quegli atti che spezzano il vincolo di amicizia con Dio o tra gli uomini: essi infatti sono incompatibili con i due precetti di quella carità che è la vita dell'anima. Togliendo quindi il rapporto sessuale Il **battesimo** cancella i **peccati**, ma non scioglie il matrimonio. Siccome dunque l'**irregolarità**

consegue al matrimonio, essa non può venire eliminata dal battesimo, come insegna **S. Agostino**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

In questo caso l'opinione di S. Girolamo viene respinta: a meno che non la si voglia prendere nel senso che in tal caso la dispensa è più facile.

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

Non sempre è vero che quanto fa il più possa fare anche il meno, a meno che la cosa non sia ordinata a tale effetto. E proprio nel caso indicato il principio non vale: poiché il battesimo non è ordinato a sanare l'irregolarità.

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

Ciò va inteso delle pene già inflitte in conseguenza dei peccati attuali, non di quelle da infliggersi. Infatti col battesimo uno non ricupera la verginità. Come neppure l'indivisione della carne.

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

Il battesimo rende conformi a Cristo quanto alla virtù dell'anima, non quanto alle condizioni della carne, richieste per la verginità o per l'indivisione della carne.

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

Le suddette irregolarità derivavano da cause leggere e non permanenti. Perciò potevano essere eliminate anche da quei sacramenti. - I quali inoltre erano a ciò ordinati. Il battesimo invece non è ordinato a questo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia lecito **dispensare un bigamo**. Infatti:

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

Nei Canoni [Decretales 1, 21, 4] si legge: «**Non è lecito dispensare quei chierici che per quanto dipendeva da essi si sono uniti in matrimonio con altre donne dopo le prime nozze, poiché sono da considerarsi bigami**»..

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

Non è lecito dispensare contro una legge divina. Ora, quanto è detto nelle Scritture canoniche appartiene alla legge di Dio. Siccome dunque l'Apostolo nella Sacra Scrittura, **1Timoteo 3, 2; Tito 1, 6,** afferma: «**Bisogna che il vescovo sia il marito di una sola moglie**», non sembra che in ciò si possa dispensare.

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

Nessuno può dispensare in ciò che è essenziale ai sacramenti. Ma l'assenza di irregolarità è essenziale al sacramento dell'ordine: poiché verrebbe a mancare la significazione, che è essenziale al sacramento. Quindi in ciò non si può dispensare.

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

Ciò che è stato fatto ragionevolmente non può essere ragionevolmente mutato. Se quindi è ragionevole dispensare un bigamo, **è irragionevole che alla bigamia sia stata annessa un'irregolarità**. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 66, a. 5. SED CONTRA:

1. **Il Papa Lucio** diede questa dispensa al vescovo di Palermo, che aveva avuto due mogli.

2. **Il Papa Martino** [Decr. di Graz. 1, 34, 18] afferma: «**Il lettore che sposasse una vedova rimanga lettore, e se necessario sia promosso al suddiaconato; mai però a un ordine superiore. E lo stesso si dica se ha avuto due mogli**». Perciò il bigamo può essere dispensato almeno fino al suddiaconato.

Spl. III[a] q. 66, a. 5. RESPONDEO:

L'irregolarità annessa alla bigamia non è di diritto naturale, ma di **diritto positivo**. E neppure è tra le cose essenziali dell'ordine sacro che uno non abbia avuto due mogli: il che è reso evidente dal fatto che se un bigamo accede agli ordini, ne riceve il carattere. Perciò da tale irregolarità il Papa può dispensare totalmente, mentre il vescovo può farlo fino agli ordini minori. Alcuni anzi dicono che può farlo fino a quelli maggiori con coloro che si impegnano a servire Dio nella vita religiosa, per impedire il girovagare dei religiosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quella decretale sta a dimostrare che la obiezioni di dispensare coloro che contrassero **unioni illegittime** è uguale a quella che si riscontra nel caso delle **unioni legittime**, non già che il Papa non abbia assolutamente in questo caso la facoltà di dispensare.

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

Ciò è vero per le norme della **legge naturale** e per ciò che è **essenziale ai sacramenti e alla fede**, ma quanto alle altre disposizioni che sono di **istituzione apostolica** la Chiesa può ora dispensare con l'autorità di chi ne detiene il primato, poiché essa possiede anche adesso lo stesso potere di istituire e di abrogare che aveva allora.

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

È essenziale al sacramento non qualsiasi significazione, ma quella soltanto che indica il compito specifico del sacramento. Ora, tale significazione non viene menomata dall'irregolarità.

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

Nei casi particolari si possono riscontrare dei motivi che non si addicono ugualmente a tutti, data la loro diversità. Perciò quanto fu stabilito universalmente, avendo considerato

ragionevolmente ciò che capita nella maggior parte dei casi, può anche essere ragionevolmente accantonato con la dispensa, in casi determinati.

Terza parte e Supplemento > I sacramenti > Il matrimonio > Problemi annessi al matrimonio: il libello di ripudio

Spl. Questione 67
Proemio

Passiamo ora a considerare **il libello di ripudio**.
Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se l'indissolubilità del matrimonio sia di legge naturale;
2. Se ripudiare la moglie potesse esser lecito per una dispensa;
3. Se sotto la legge di Mosè ciò fosse lecito;
4. Se alla moglie ripudiata fosse lecito risposarsi con un altro;
5. Se fosse lecito al marito riprendere la moglie che egli aveva ripudiato;
6. Se causa del ripudio fosse l'odio verso la moglie;
7. Se i motivi del ripudio dovessero essere scritti sul libello suddetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**indissolubilità del matrimonio** non sia di **legge naturale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 67, a. 1, arg. 1

La legge naturale è comune a tutti i popoli *[I-II, q. 94, a. 4]*. Ma nessuna legge all'infuori di quella cristiana proibisce di ripudiare la moglie. Quindi l'indissolubilità matrimoniale non appartiene alla legge naturale.

Spl. III[a] q. 67, a. 1, arg. 2

I sacramenti non sono di legge naturale. Ma l'indissolubilità del matrimonio rientra nel bene del sacramento *[q. 49, a. 3]*. Essa quindi non è di legge naturale.

Spl. III[a] q. 67, a. 1, arg. 3

L'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio è ordinata principalmente alla generazione, all'educazione e all'istruzione della prole [q. 65, a. 3]. Ma questi compiti vengano assolti in un tempo determinato. Perciò dopo quel tempo è lecito rimandare la moglie senza pregiudizio per la legge naturale.

Spl. III[a] q. 67, a. 1, arg. 4

Nel matrimonio si deve cercare principalmente il bene della prole. Ora, l'indissolubilità è contro il bene della prole: poiché secondo i **naturalisti** c'è qualche uomo che non può avere prole da quella data donna, mentre potrebbe averne da un'altra; e qualche donna potrebbe essere feconda con un altro uomo, **Aristotele.** Quindi l'indissolubilità del matrimonio non è di legge naturale, ma è contraria a tale legge.

Spl. III[a] q. 67, a. 1. SED CONTRA:

1. Alla legge naturale appartiene principalmente quanto la natura ben costituita ha ricevuto al suo inizio. Ma tale è appunto l'inseparabilità del matrimonio, come risulta dal Vangelo, **Matteo 19, 3 ss.** *[Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli,* ***ma da principio non fu così****. 9 Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio».]*.. Essa dunque è di legge naturale.

2. È di legge naturale che l'uomo non si metta in contrasto con Dio. Ma l'uomo si mette in qualche modo contro Dio se separa «**ciò che Dio ha congiunto**». Derivando quindi da ciò l'indissolubilità del matrimonio, Matteo 19, 6, è chiaro che essa è di legge naturale.

Spl. III[a] q. 67, a. 1. RESPONDEO:

Nell'intenzione della natura il matrimonio è ordinato all'educazione della prole non solo per un dato tempo, ma per tutta la vita dei figli. Per questo è di legge naturale, come ricorda S. Paolo, **2Corinti 12, 14**, che «**i genitori mettano da parte per i figli**», e che i figli siano eredi dei loro genitori. **Essendo quindi la prole un bene comune al marito e alla moglie, secondo il dettame della legge di natura è necessario che la loro unione rimanga indivisa in perpetuo**. Quindi l'indissolubilità del matrimonio è di legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 1, ad arg. 1

Soltanto la legge di Cristo ha portato alla perfezione il genere umano, restituendolo allo stato di una nuova natura [2Corinti 5, 17; Galati 6, 15; Efesini 2, 15]. Per cui con la legge mosaica e con le leggi umane non si poté togliere tutto ciò che era contrario alla legge naturale. Ciò era infatti riservato «**alla legge dello Spirito che dà la vita**», **Romani 8, 2.**

Spl. III[a] q. 67, a. 1, ad arg. 2

Il matrimonio richiede l'indissolubilità sia in quanto **simbolo dell'unione di Cristo** con la Chiesa, sia in quanto **compito naturale ordinato al bene della prole**, secondo le spiegazioni date *[nel corpo; q. 49, aa. 2, 3]*. Ma poiché il divorzio ripugna più direttamente al simbolismo suddetto che al bene della prole, a cui ripugna in maniera indiretta, come si è visto [q. 65, a. 3], così l'indissolubilità del matrimonio viene concepita più come integrante il bene del sacramento che come integrante il bene della prole. Sebbene possa rientrare nell'uno e nell'altro. È però di legge naturale in quanto appartiene al bene della prole, non già in quanto appartiene al bene del sacramento.

Spl. III[a] q. 67, a. 1, ad arg. 3

La terza obiezioni è risolta da quanto abbiamo detto [nel corpo e ad 2].

Spl. IIIª q. 67, a. 1, ad arg. 4

Il matrimonio è ordinato principalmente al bene comune, a causa del fine principale, che è il bene della prole; però a causa del fine secondario è ordinato anche al **bene dei coniugi**, essendo di per sé un **rimedio alla concupiscenza**. Perciò nelle leggi del matrimonio si deve badare all'utilità comune più che ai vantaggi particolari. Sebbene quindi l'indissolubilità impedisca il bene della prole in qualche caso, tuttavia di per sé è ad essa vantaggiosa. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia mai potuto essere lecito **rimandare la moglie** per una **dispensa**. Infatti:

Spl. IIIª q. 67, a. 2, arg. 1

Ciò che nel matrimonio è contro il bene della prole è contro i primi precetti della legge naturale, che sono indispensabili *[I-II, q. 94, a. 5]*. Ma tale è appunto il ripudio della moglie, come appare evidente dalle cose dette *[a. 2]*. Quindi, ecc.

Spl. IIIª q. 67, a. 2, arg. 2

La concubina differisce dalla moglie soprattutto per il fatto che non è unita in modo indissolubile. Ora, non fu mai possibile per una dispensa avere una concubina [q. 65, a. 5]. Quindi neppure rimandare la moglie.

Spl. IIIª q. 67, a. 2, arg. 3

Gli uomini sono passibili di **dispensa** adesso come nei tempi passati. Ma adesso non si può dare in alcun modo la dispensa di **ripudiare la moglie**. Quindi neppure allora.

Spl. IIIª q. 67, a. 2. SED CONTRA:

Agar, come si è visto [ib. ad 2], fu trattata da **Abramo** come una moglie. Ma poi per un comando divino egli la cacciò via, **Genesi 21, 10 ss.,** senza fare peccato. Quindi per una dispensa poteva allora essere lecito a un uomo rimandare la moglie.

Spl. IIIª q. 67, a. 2. RESPONDEO:

La **dispensa dai precetti**, specialmente da quelli **che in qualche modo sono di legge naturale**, è come un mutamento nel corso naturale delle cose. Il quale corso può mutare in due modi:

- **Primo**, **in forza di una causa naturale**, che impedisce a un'altra causa naturale di seguire il suo corso: e ciò avviene in tutti quei fenomeni che avvengono in natura di rado e casualmente. Ma in tal modo può variare il corso non delle realtà naturali che sono perenni, bensì di quelle che capitano di frequente.

- **Secondo**, **in forza di una causa del tutto soprannaturale**, come avviene nei **miracoli**. E in questo modo può mutare il corso naturale non solo di ciò che avviene di frequente, ma anche di ciò che è ordinato a realizzarsi sempre: come è evidente nell'arresto del sole al tempo di **Giosuè 10, 12 s**., nella sua retrocessione al tempo di Ezechia, **Isaia 38, 8** e nell'eclissi miracolosa durante la passione di Cristo, **Matteo 27, 45; Marco 15, 33; Luca 23, 44 ss.**

- Ora, la **dispensa** dai precetti della legge naturale talora dipende dalle **cause inferiori**. E allora la dispensa può estendersi ai soli **precetti secondari** della legge naturale, non però ai primi, poiché questi vanno considerati come delle entità destinate a rimanere; come si è visto sopra *[q. 65, a. 2]* per la poligamia, e per altre cose del genere.

- Talora invece dipende solo dalle **cause superiori**. E allora la dispensa può essere data da Dio anche in riferimento ai primi precetti della legge naturale, allo scopo di esprimere o di manifestare un mistero divino: come è evidente nel comando dato per dispensa ad Abramo di uccidere il figlio innocente, **Genesi 22, 2**. Ora, tali dispense non sono accordate convenientemente a tutti, ma ad **alcune persone particolari**: come avviene anche per i miracoli. **Se dunque l'indissolubilità del matrimonio** rientrasse nei primi precetti della legge naturale, potrebbe essere dispensata solo con questo tipo di dispensa. Se invece **ricade nei precetti secondari della legge naturale, allora può essere dispensata anche nel primo modo.** Sembra però che essa rientri piuttosto nei precetti secondari. Infatti l'**indissolubilità del matrimonio non è ordinata al bene della prole**, che è quello principale, **se non per il fatto che i genitori devono provvedere ai figli per tutta la vita**, mediante la provvista dei beni necessari all'esistenza. Ora, l'appropriazione di tali beni non rientra nell'intenzione primaria della natura, dal momento che in base ad essa tutto è comune. Perciò **non sembra che il ripudio della moglie sia contro la prima intenzione della natura: quindi non sarà neppure contro i precetti primari della legge naturale, bensì contro quelli secondari.** Sembra quindi che essa possa essere oggetto del primo tipo di dispensa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 2, ad arg. 1

Il bene della prole secondo la prima intenzione della natura implica la **procreazione**, **la nutrizione e l'istruzione fino a che la prole non abbia raggiunto l'età adulta.** Ma che poi le si provveda mediante l'eredità e il lascito di altri beni, ciò sembra rientrare nella seconda intenzione della legge naturale.

Spl. III[a] q. 67, a. 2, ad arg. 2

Il concubinaggio è contro il bene della prole in ciò che rientra nella prima intenzione della natura, cioè quanto all'educazione e all'istruzione, che richiedono una lunga convivenza dei genitori; il che è escluso nel caso della concubina, la cui convivenza è temporanea. Quindi non è la stessa cosa - Tuttavia anche il concubinaggio potrebbe essere oggetto di una dispensa del secondo tipo: come è evidente nel caso di Osea 1, 2.

Spl. III[a] q. 67, a. 2, ad arg. 3

L'indissolubilità, pur non appartenendo che alla seconda intenzione del matrimonio quale compito naturale, appartiene tuttavia alla prima intenzione di esso considerato come

sacramento della Chiesa. Dal momento quindi che fu istituito come sacramento, finché dura tale istituzione non può essere oggetto di dispensa: purché non si tratti del secondo tipo di dispensa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sotto la legge mosaica **fosse lecito ripudiare la moglie**. Infatti:

Spl. III[a] q. 67, a. 3, arg. 1

Non proibire, quando è possibile farlo, è un modo di **acconsentire**. Ma acconsentire a una cosa illecita è un atto illecito. Siccome dunque Mosè non proibì il ripudio della moglie, **Deuteronomio 24, 1 ss.,** senza per questo fare peccato, poiché «**la legge è santa**», come dice S. Paolo, **Romani 7, 12,** sembra che il ripudio un tempo fosse lecito.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, arg. 2

I profeti hanno parlato «**mossi da Spirito Santo**», come dice S. **2Pietro 1, 21**. Ora, in **Malachia 2, 16,** si legge: «**Se l'hai in odio, rimandala**». Non potendo quindi essere illecito ciò che lo Spirito Santo ispira, sembra che il ripudio della moglie non fosse sempre illecito.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, arg. 3

Il **Crisostomo** afferma che come gli Apostoli permisero le seconde nozze, **1Corinti 7, 39**, così Mosè permise il libello di ripudio. Ma le seconde nozze non sono peccaminose. Quindi neppure il ripudio della moglie sotto la legge di Mosè.

Spl. III[a] q. 67, a. 3. SED CONTRA:

1. Il Signore, **Matteo 19, 8**, afferma che il libello di ripudio fu concesso da Mosè ai Giudei «**per la durezza del loro cuore**». Ma tale durezza non li scusava dal peccato. Quindi non è scusabile neppure il libello di ripudio.

2. Il **Crisostomo** dice che «**Mosè nel dare il libello del ripudio non volle manifestare la giustizia di Dio: perché a quanti agivano secondo la legge non apparisse peccato ciò che era peccato**».

Spl. III[a] q. 67, a. 3 RESPONDEO:

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni affermano che coloro i quali sotto la legge rimandavano la moglie, dandole il libello del ripudio, non erano scusati dal peccato, sebbene non incorressero in un castigo imponibile secondo la legge. E per questo si dice che Mosè permise il libello di ripudio. Essi distinguono così quattro tipi di permissione. Il primo consiste nell'astenersi dal comandare: come si dice che si permette un minor bene quando non viene comandato un bene maggiore. L'Apostolo, ad es., non comandando la verginità, permise il matrimonio, 1Corinti 7, 7 ss.; 7, 25 ss. Il secondo si ha con l'astenersi dal proibire: e in questo senso possono dirsi permessi i peccati veniali, poiché non sono [espressamente] proibiti. Il terzo si riduce all'assenza di repressione: e in questo modo si dice che sono permessi da Dio

tutti i peccati, in quanto egli non li impedisce, pur avendone la possibilità. Il quarto poi sta nella mancanza di punizione.

- E il libello di ripudio fu permesso appunto in questo senso: non già per raggiungere un **bene maggiore**, come nella dispensa riguardante la poligamia [q. 65, a. 2], ma per impedire un **male peggiore**, ossia l'uxoricidio, al quale gli ebrei erano portati per la corruzione del loro **appetito irascibile.** Allo stesso modo in cui era stato loro permesso di esercitare **l'usura** con gli stranieri per una certa corruzione nell'**appetito concupiscibile**, affinché cioè non la esercitassero con i loro fratelli, **Deuteronomio 23, 19 s**.. E come per una corruzione del sospetto nell'appetito razionale fu loro permesso **il sacrificio della gelosia, Numeri 5, 12 ss.,** affinché il semplice sospetto non guastasse il giudizio. Siccome però la legge antica, sebbene non conferisse la grazia, tuttavia fu data per conoscere il peccato, come insegnano comunemente i Santi Padri, per questo

- altri pensano che se nel ripudiare la moglie gli Ebrei si fossero **macchiati di peccato**, ciò doveva essere loro indicato dalla legge o dai profeti, secondo il comando dato a **Isaia 58, 1**: «**Dichiara al mio popolo i suoi delitti**». Altrimenti sarebbero stati troppo abbandonati, se non fosse mai stato loro annunziato ciò che era necessario alla salvezza ed essi non conoscevano. Il che non può essere ammesso: poiché l'osservanza della legge, quando essa era in vigore, meritava la vita eterna.

- Per cui questi altri dicono che il ripudio della moglie, pur essendo in se stesso una cosa cattiva, tuttavia per una permissione di Dio fu lecito in quel tempo. Ed essi confermano tale opinione con l'autorità del **Crisostomo**, il quale dice che il legislatore nel permettere il ripudio «**tolse al peccato la sua colpevolezza**». Ora, sebbene anche questa opinione sia probabile, tuttavia la prima è più comune. Perciò bisogna rispondere alle obiezioni di entrambe le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 3, ad arg. 1

Chi potendo proibire una cosa ingiusta non la proibisce, non fa peccato **se tralascia di farlo** non sperando nella correzione, ma piuttosto **prevedendo che la proibizione provocherebbe un male maggiore**. E così avvenne per Mosè. Per cui egli, sostenuto dall'autorità di Dio, non proibì il libello di ripudio.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, ad arg. 2

I profeti, ispirati dallo Spirito Santo, dicevano che si poteva rimandare la moglie non perché lo Spirito Santo lo **comandava**, ma perché lo **permetteva,** per evitare mali peggiori.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, ad arg. 3

La somiglianza tra le due permissioni non corrisponde in tutto, ma solo rispetto alla **causa**: poiché **entrambe furono accordate per evitare l'immoralità**.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, S.c. 1

Sebbene non scusi dal peccato la durezza del cuore, **scusa però da esso la permissione accordata per tale durezza.** Infatti certe cose che sono proibite ai sani non sono proibite ai malati; e i malati non peccano quando si servono del permesso loro accordato.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, S.c. 2

Un bene può essere omesso per due motivi:

- **Primo, per raggiungere un bene maggiore**. E allora **l'omissione di quel bene viene coonestata** dal bene maggiore a cui è ordinata: ed è in questo senso che Giacobbe venne onestamente dispensato dalla monogamia per il bene della prole, **Genesi 30, 1 ss.; 35, 22 ss**.

- **Secondo**, **per evitare un male peggiore**. E in questo caso, se la **dispensa** viene data con l'autorità di chi può concederla, l'omissione di quel dato bene non produce un reato, ma **neppure viene coonestata**. Ed è in questo senso che sotto la legge di Mosè venne sospesa l'indissolubilità del matrimonio, per evitare cioè un male peggiore, ossia l'uxoricidio. Per cui il Crisostomo può affermare che la permissione «tolse al peccato la sua colpevolezza ». Sebbene infatti il ripudio rimanesse un disordine, per cui è detto peccato, tuttavia non produceva il reato della pena, né temporale né eterna: poiché veniva fatto con la **dispensa da parte di Dio.** E così perdeva ogni colpevolezza. Da cui l'altra affermazione del **Crisostomo:** «**Fu permesso il ripudio che, pur essendo un male, tuttavia era lecito**». Parole che i sostenitori della prima opinione spiegano nel senso che esso non implicava il reato di una pena temporale.

ARTICOLO 4

VIDETUR che alla **donna ripudiata** fosse lecito **risposarsi** con un altro. Infatti:

Spl. III[a] q. 67, a. 4, arg. 1

Nel ripudio l'iniquità del marito superava quella della moglie ripudiata. Ora, il marito poteva risposarsi senza peccato. Quindi poteva farlo senza peccato anche la donna ripudiata.

Spl. III[a] q. 67, a. 4, arg. 2

S. Agostino a proposito della poligamia afferma che «**non era peccato quando era una consuetudine**». Ma al tempo dell'antica legge era una consuetudine che la moglie ripudiata sposasse un altro uomo, come risulta da quel passo del **Deuteronomio 24, 2**: «**E se ella, uscita dalla casa di lui si sposa con un altro**», ecc. Perciò essa non peccava unendosi con un altro uomo.

Spl. III[a] q. 67, a. 4, arg. 3

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 20 ss.**, dimostra che la giustizia del nuovo Testamento è superiore a quella dell'antico. E tra gli elementi di tale superiorità adduce il fatto che la donna ripudiata non può sposare un altro uomo, **Matteo 5, 32**. Quindi nell'antica legge ciò era lecito.

Spl. III[a] q. 67, a. 4. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 19, 9**, si legge: «**Chi sposa la ripudiata commette adulterio**». Ora, l'adulterio non fu mai lecito sotto l'antica legge. Quindi neppure era lecito alla moglie ripudiata risposarsi.

2. Nel Deuteronomio 24, 4, è detto che la donna ripudiata che passava a seconde nozze «era contaminata e in abominazione agli occhi di Dio». Essa quindi commetteva peccato passando ad altre nozze.

Spl. III[a] q. 67, a. 4. RESPONDEO:

- Secondo la prima opinione *[cf. a.3]* la moglie ripudiata che passava ad altre nozze commetteva peccato: poiché il primo matrimonio non era sciolto. Infatti, come dice S. Paolo **Romani 7, 2,** «**una donna, finché vive suo marito, è legata alla legge del marito**»; e d'altra parte non poteva avere simultaneamente due mariti.

- Invece secondo l'altra opinione come era lecito al marito, per una dispensa da parte di Dio, ripudiare la moglie, così era lecito alla moglie risposarsi con un altro. Poiché a motivo di quella dispensa l'inseparabilità del matrimonio veniva eliminata. **Le parole dell'Apostolo invece vanno intese nell'ipotesi che tale indissolubilità sussista.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 4, ad arg. 1

All'uomo era permesso di avere più mogli per una dispensa da parte di Dio *[q. 65, a. 2]*. Quindi anche se il matrimonio non era sciolto, dopo il ripudio della prima moglie egli poteva prenderne una seconda. Invece alla donna non fu mai lecito avere più mariti. Perciò il confronto non regge.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, ad arg. 2

In quel testo di S. Agostino il termine mos non è preso nel senso di consuetudine, ma in quello di atto onesto, cioè nel senso che ha tale parola nel termine morigerato, oppure quando si parla di filosofia morale.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, ad arg. 3

Il Signore, **Matteo 5**, dimostra che la nuova legge è superiore all'antica per l'aggiunta di consigli non solo in quelle cose che la legge antica considerava lecite, bensì anche in quelle che già nell'antica legge erano illecite, ma che molti consideravano lecite per una falsa interpretazione dei precetti: come a proposito dell'odio dei nemici. E lo stesso si dica per il ripudio.

Spl. III[a] q. 67, a. 3, S.c. 1

Quelle parole del Signore valgono per il tempo della nuova legge, in cui quella concessione è stata ritirata. E sempre in questo senso vanno intese le parole del **Crisostomo**, il quale afferma che «**chi ripudia la moglie, secondo la legge commette** quattro **iniquità:** perché di fronte a Dio è omicida», avendo egli il proposito di uccidere la moglie qualora non potesse ripudiarla; «**perché la rimanda senza che essa abbia commesso adulterio**», unico caso in cui la legge

evangelica permette la separazione; «**perché la rende adultera; perché rende adultero chi la sposa**».

Spl. III^a q. 67, a. 3, S.c. 2

Una Glossa interlineare a quell'espressione: «contaminata e abominevole » fa seguire il commento: «a giudizio cioè di colui che prima l'aveva ripudiata come contaminata». Quindi non è detto che sia contaminata in senso assoluto. Oppure essa viene detta contaminata nel senso in cui era considerato immondo chi toccava un morto [Nm 19, 11 ss.] o un lebbroso: non già per l'immondezza di una colpa, ma per una certa immondezza o irregolarità legale. Per cui al sacerdote non era lecito sposare una vedova o una ripudiata [Lv 21, 14].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che al marito fosse lecito riprendere la moglie che aveva ripudiato. Infatti:

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 1

È lecito riparare il male fatto. Ora, ripudiare la moglie era un male. Quindi era lecito riparare questo male riprendendo con sé la propria moglie.

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 2

È sempre permesso perdonare a chi pecca, essendo questo un precetto morale che è valido sotto qualsiasi legge. Ora il marito, riprendendo la ripudiata, non faceva che perdonare la moglie colpevole. Quindi ciò era lecito.

Spl. III^a q. 67, a. 5, arg. 3

Nel Deuteronomio 24, 4, si porta come causa dell'impossibilità di riprenderla il fatto che essa «è contaminata». Ma la ripudiata non si contaminava che risposandosi con un altro. Quindi almeno prima che si risposasse era lecito riprenderla.

Spl. III^a q. 67, a. 5. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio** [ib.] si legge che «**il primo marito non può riprenderla**».

Spl. III^a q. 67, a. 5. RESPONDEO:

Nella legge riguardante il libello del ripudio, **Deuteronomio 24, 1 ss**., due cose erano permesse: **rimandare la moglie** e far **risposare la ripudiata**, e due cose erano comandate: la **compilazione del libello** di ripudio e la **proibizione al marito che la ripudiava di riprendere la moglie.** Ora quest'ultima disposizione, secondo i sostenitori della prima opinione [cf. a. 4], sarebbe stata data per punire la donna che si risposava con un altro, contaminandosi con tale peccato. Invece secondo gli altri sarebbe stata data perché il marito non ripudiasse con facilità la moglie, che poi non avrebbe più potuto ricuperare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 67, a. 5, ad arg. 1

La proibizione di riprendere di nuovo la moglie ripudiata, come appare evidente dalle spiegazioni date [nel corpo], **era ordinata a impedire il male che si commetteva ripudiando la moglie**. Per questo dunque ciò fu ordinato da Dio.

Spl. III[a] q. 67, a. 5, ad arg. 2

Fu sempre lecito perdonare chi pecca per quanto riguarda il rancore del cuore, ma **non per quanto riguarda il castigo** inflitto da Dio.

Spl. III[a] q. 67, a. 5, ad arg. 3

In proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che era lecita la riconciliazione con la ripudiata, a meno che questa non si fosse sposata con un altro. Allora infatti, per l'adulterio a cui si era volontariamente abbandonata, la donna veniva punita con la proibizione di tornare dal primo marito. Siccome però la proibizione della legge è universale, altri dicono che anche prima di risposarsi con un altro la donna non poteva più tornare dal marito che l'aveva ripudiata: poiché la contaminazione di cui si parla non è quella della colpa, come si è visto sopra [a. 4, ad 5].

ARTICOLO 6

VIDETUR che la **causa del ripudio** fosse l'**odio verso la moglie**. Infatti:

Spl. III[a] q. 67, a. 6, arg. 1

Così si esprime il profeta **Malachia 2, 16**: «**Se l'hai in odio, rimandala**».

Spl. III[a] q. 67, a. 6, arg. 2

Nel **Deuteronomio 24, 1** si legge: «**Se essa non è più gradita ai suoi occhi per qualche bruttura, scriva il libello di ripudio**». Ne viene quindi la stessa conclusione.

Spl. III[a] q. 67, a. 6. SED CONTRA:

1. La **sterilità** e l'**adulterio** sono incompatibili col matrimonio più dell'odio. Perciò quelle due cose dovevano essere causa di ripudio più dell'odio.

2. L'odio può anche essere causato dalla virtù di chi viene odiato. Se quindi l'odio fosse un motivo sufficiente, allora una donna poteva essere ripudiata per la sua virtù. Il che è assurdo.

3. Nel **Deuteronomio 22, 13 ss**. si legge: «**Se un uomo prende una moglie e poi comincia a odiarla**», rinfacciandole fornicazioni anteriori al matrimonio, se non riesce a provare l'accusa «**sarà fustigato e condannato a pagare sette sicli d'argento, e non potrà rimandarla per tutto il tempo della sua vita**». Quindi l'odio non è la causa sufficiente del ripudio.

Spl. III[a] q. 67, a. 6. RESPONDEO:

Come insegnano comunemente i Santi Padri, il motivo della **permissione divina di ripudiare la moglie** fu l'**intenzione di evitare l'uxoricidio**. **Ora, la causa prossima dell'omicidio è l'odio**. **Quindi l'odio è la causa prossima del ripudio**. Ma l'odio, come anche l'amore, viene prodotto da qualche altra causa. Perciò dobbiamo porre anche dei **motivi remoti del ripudio**,

che erano la causa dell'odio. Dice infatti S. Agostino: «Nell'antica legge erano molti i motivi per poter rimandare la moglie. Cristo ammise solo la fornicazione, comandando di sopportare tutti gli altri inconvenienti per mantenere la fedeltà e la castità matrimoniale». Ora, tra i suddetti motivi si fanno rientrare le **miserie del corpo**, come le **infermità**, o qualche tara notevole; oppure le **miserie dell'anima**, come la **fornicazione** o altri peccati consimili, che distruggono l'onestà dei costumi. Alcuni però **restringono maggiormente queste motivazioni**, dicendo molto ragionevolmente che non era lecito il ripudio se non **per dei motivi posteriori al matrimonio**; e non per dei motivi qualsiasi, ma solo per quelli che possono impedire il bene della prole: o nel corpo, come la sterilità, la lebbra e altre cose del genere; oppure nell'anima, come quando la donna era di così cattivi costumi da trascinare i figli col suo cattivo esempio. Tuttavia una Glossa sul passo citato del Deuteronomio [cf. ob. 2] sembra voler restringere tali motivi ancora di più, cioè limitarli al solo peccato: affermando che per bruttura in quel passo si intende il peccato. - Ma tale Glossa chiama peccato non solo i difetti morali, bensì anche i difetti naturali del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 6, ad arg. 1 e 2

I primi due argomenti li concediamo.

Spl. III[a] q. 67, a. 6, S.c. 1

La sterilità e altri difetti del genere possono causare l'odio. Quindi sono cause remote.

Spl. III[a] q. 67, a. 6, S.c.2

Di per sé uno non è mai odioso per la virtù: poiché la bontà è causa di amore. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 67, a. 6, S.c. 3

La **proibizione perpetua** di ripudiare la moglie veniva inflitta in quel caso al marito come un **castigo**; e la stessa punizione toccava a colui che l'avesse deflorata prima di sposarla, **Deuteronomio 22, 28 s**..

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **i motivi della separazione** dovessero essere scritti nel libello di ripudio. Infatti:

Spl. III[a] q. 67, a. 7, arg. 1

Con la compilazione del libello di ripudio uno si affrancava dalle pene legali, **Deuteronomio 24, 1. 3**. Ma ciò sarebbe stato ingiusto per dei motivi insufficienti. Quindi bisognava scriverli sul libello.

Spl. III[a] q. 67, a. 7, arg. 2

Quel documento pare che non servisse ad altro che a mostrare i **motivi del ripudio**. Se dunque quelli non vi erano scritti, ne sarebbe stata inutile la consegna.

Spl. III[a] q. 67, a. 7, arg. 3

Così dice il Maestro nel testo delle Sentenze [4, 33, 3].

Spl. III[a] q. 67, a. 7. SED CONTRA:

I motivi del ripudio erano o sufficienti o insufficienti. Se erano sufficienti la donna perdeva la possibilità di passare alle seconde nozze che la legge le accordava. Se invece erano insufficienti, allora il ripudio risultava ingiusto: quindi non era ammesso. Perciò in nessun modo i motivi erano scritti nel libello di ripudio.

Spl. III[a] q. 67, a. 7. RESPONDEO:

I motivi venivano scritti nel libello di ripudio **non in particolare, ma in modo generico**, per provare che il divorzio era giusto. Ora, secondo **Giuseppe Flavio** ciò si faceva perché la donna provvista del libello di ripudio potesse risposarsi: infatti in caso contrario tale libello non le sarebbe stato dato. Per cui, stando alla sua testimonianza, in esso c'era scritto: «**Ti prometto che non avrò mai con te rapporti matrimoniali**». Invece secondo **S. Agostino** si ricorreva alla compilazione di quel documento «**perché mediante la dilazione occorrente e l'intervento dissuasivo degli scribi il marito desistesse dal suo proposito di ripudio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 67, a. 7, ad arg. 1

Sono così risolte anche le obiezioni.

Spl. Questione 68
Proemio

Rimane ora da trattare dei **figli illegittimi**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se i figli che nascono fuori di un vero matrimonio siano illegittimi;
2. Se i figli illegittimi debbano subire un danno dalla loro condizione;
3. Se possano essere legittimati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i figli che nascono fuori di un vero matrimonio non siano illegittimi. Infatti:

Spl. III[a] q. 68, a. 1, arg. 1

Si dice legittimo quel figlio che nasce secondo la legge. Ora, tutti nascono secondo una **legge**, almeno quella **naturale**, che è la più valida. Perciò qualsiasi figlio è legittimo.

Spl. III[a] q. 68, a. 1, arg. 2

Si dice comunemente che è legittimo il figlio nato da un matrimonio legittimo, ovvero da quello reputato legittimo in foro esterno dalla Chiesa. Ma qualche volta capita che un matrimonio considerato legittimo davanti alla Chiesa sia viziato da un impedimento che lo rende illegittimo, e che i contraenti conoscono mentre contraggono pubblicamente le loro nozze. Oppure quando si sposano clandestinamente e ignorano un impedimento, il matrimonio sembra legittimo davanti alla Chiesa, non essendo proibito da essa. Quindi i figli nati fuori di un vero matrimonio non sono illegittimi.

Spl. III[a] q. 68, a. 1. SED CONTRA:

Si denomina illegittimo ciò che è contro la legge. **Ma i figli che nascono fuori del matrimonio nascono contro la legge. Quindi sono illegittimi.**

Spl. III[a] q. 68, a. 1. RESPONDEO:

Quattro possono essere le condizioni dei figli:
- Alcuni di essi sono **naturali e legittimi**: e sono quelli nati da un **matrimonio legittimo**.
- Altri sono **naturali e non legittimi**: e sono quelli che nascono dalla **fornicazione semplice**.
- Altri sono **legittimi e non naturali**: e sono i **figli adottivi**.
- Altri infine non sono **né legittimi né naturali**: e sono gli spuri nati dall'**adulterio**, o dallo **stupro**; costoro infatti nascono sia **contro la legge positiva**, sia espressamente **contro la legge naturale.**

Perciò si deve ammettere che alcuni figli sono **illegittimi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 68, a. 1, ad arg. 1

Sebbene quelli che nascono da un rapporto illecito **nascano secondo la natura che l'uomo ha in comune con tutti gli animali**, tuttavia nascono **contro la legge di natura che è propria degli uomini**: poiché la **fornicazione**, l'**adulterio** e altri atti consimili sono contro la legge naturale. Perciò quei figli non sono considerati legittimi da alcuna legge.

Spl. III[a] q. 68, a. 1, ad arg. 2

L'ignoranza, purché non sia affettata [cioè ricercata], scusa dal peccato questi rapporti coniugali illeciti. Perciò coloro che si sposano in buona fede davanti alla Chiesa pur avendo un impedimento che essi ignorano, non fanno peccato, e i loro figli non sono illegittimi. Se invece essi conoscono l'impedimento, allora, sebbene la Chiesa che lo ignora non intervenga, non sono scusati dal peccato, e i loro figli sono illegittimi. E anche se non lo conoscono, e tuttavia si sposano clandestinamente, non sono scusati: poiché tale ignoranza sembra ricercata volutamente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i figli illegittimi non debbano subire un **danno** dalla loro condizione. Infatti:

Spl. III[a] q. 68, a. 2, arg. 1

Un figlio non deve essere punito per i peccati di suo padre, come dice il Signore, **Ezechiele 18, 20.** Ma nascere da un rapporto illecito non è un peccato proprio, bensì del padre. Quindi un illegittimo non deve riportare un danno da ciò.

Spl. III[a] q. 68, a. 2, arg. 2

La giustizia umana ha il suo modello in quella divina. Ora, Dio elargisce ugualmente i beni naturali sia ai figli legittimi che a quelli illegittimi. Perciò anche secondo le leggi umane i figli illegittimi devono essere equiparati ai legittimi.

Spl. III[a] q. 68, a. 2. SED CONTRA:

Nella **Genesi 25, 5 s.,** si legge che «**Abramo diede tutti i suoi beni a Isacco, e ai figli delle concubine fece dei regali**». E tuttavia questi ultimi non erano nati da rapporti illeciti. Molto più, dunque, devono riportare questo danno di non succedere all'eredità paterna coloro che nascono da un rapporto illecito.

Spl. III[a] q. 68, a. 2. RESPONDEO:

Si può incorrere in un danno in due modi:

- **Primo**, con la sottrazione di ciò che è dovuto a una persona. E in questo senso il figlio illegittimo non incorre in alcun danno.

- **Secondo**, per il fatto che a una persona non spetta ciò che in un'altra condizione le sarebbe spettato. E in questo senso il figlio illegittimo subisce **due danni**:

+ cioè l'esclusione da certi atti legittimi, come da quegli uffici e dignità che richiedono una certa **onorabilità** in coloro che li esercitano,

+ e l'**esclusione dall'eredità paterna.**

Tuttavia **i figli naturali** possono accedere alla sesta parte di tali beni. - **Gli spuri** invece non hanno diritto a nulla**: sebbene per legge naturale i genitori siano tenuti a provvederli del necessario. Perciò spetta alla sollecitudine dei vescovi costringere i genitori a provvedere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 68, a. 2, ad arg. 1

Incorrere in un danno nella seconda maniera non è una punizione. Per cui non diciamo che sia un **castigo** per un cittadino qualsiasi il non succedere al trono in un dato regno, non essendo egli figlio del re. E allo stesso modo non è un castigo, per chi non è legittimo, non avere i diritti dei figli legittimi *[?]*.

Spl. III[a] q. 68, a. 2, ad arg. 2

I rapporti sessuali illegittimi sono contro la legge non in quanto sono atti della facoltà generativa, ma in quanto procedono da una volontà perversa. Per questo i figli illegittimi non incorrono in un danno quanto ai beni che si acquistano con l'**origine naturale**, ma quanto a quelli che provengono o sono posseduti in seguito a un **esercizio della volontà**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un figlio illegittimo non possa essere legittimato. Infatti:

Spl. III[a] q. 68, a. 3, arg. 1

La distanza tra legittimo e illegittimo è pari a quella tra illegittimo e legittimo. Ma un figlio legittimo non può mai diventare illegittimo. Quindi neppure quello illegittimo può diventare legittimo.

Spl. III[a] q. 68, a. 3, arg. 2

A causare il figlio illegittimo è il rapporto illegittimo. Ora, questo non potrà mai diventare legittimo. Quindi neppure il figlio illegittimo potrà mai essere legittimato.

Spl. III[a] q. 68, a. 3. SED CONTRA:

Ciò che dalla legge è stabilito, dalla legge può essere revocato. Ma l'illegittimità dei figli fu stabilita dalla **legge positiva**. Quindi il figlio illegittimo può essere legittimato da chi ha il potere di fare le leggi.

Spl. III[a] q. 68, a. 3 RESPONDEO:

Il figlio illegittimo può essere legittimato non nel senso che venga fatto nascere da un rapporto legittimo, poiché tale rapporto è passato e non potrà mai diventare legittimo se un tempo fu

illegittimo, ma **si dice che viene legittimato nel senso che dall'autorità vengono tolti quei danni nei quali il figlio illegittimo sarebbe dovuto incorrere.** E sei sono i modi di legittimare. **Due** secondo i **Canoni**: cioè **mediante il matrimonio** con la donna da cui uno ha avuto il figlio illegittimo, purché non si sia trattato di un adulterio [Decretales 4, 17, cc. 1, 6]; oppure con una **speciale indulgenza e dispensa** del Papa [ib., c. 13]. **Quattro** poi sono i modi accordati dalle **leggi civili**:

- **Primo**, quando il padre offre il figlio naturale alla **corte dell'Imperatore**: poiché solo per questo fatto il figlio viene legittimato, data la dignità della corte.
- **Secondo**, se il padre lo nomina per **testamento erede legittimo**, e il figlio presenta poi il testamento all'Imperatore.
- **Terzo**, quando non ci sono figli legittimi, e l'illegittimo si offre **al servizio del principe**.
- **Quarto**, quando il padre in un documento pubblico, oppure sottoscritto da tre testimoni, **lo nomina figlio legittimo** senza aggiungere naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 68, a. 3, ad arg. 1

Si può sempre favorire una persona senza ingiustizia, ma non si può arrecarle un danno se non per una colpa. Per cui è più facile rendere legittimo un illegittimo che viceversa. Sebbene infatti un figlio legittimo talora venga diseredato per una colpa, tuttavia mai viene denominato figlio illegittimo: avendo avuto una **nascita legittima.**

Spl. III[a] q. 68, a. 3, ad arg. 2

L'**atto illegittimo** ha in sé un difetto inseparabile per cui è incompatibile con la legge: perciò non può mai diventare legittimo. Non è così invece per **il figlio illegittimo**, il quale non ha un difetto del genere.